



Albert Schweitzer

Filosofia
della civiltà



CAMPO
DEI FIORI

Fazi Editore

Albert Schweitzer

FILOSOFIA DELLA CIVILTÀ

traduzione di Alberto Guglielmi Manzoni



Fazi Editore



CAMPO
DEI FIORI

033

I edizione digitale: ottobre 2014

© 2014 Fazi Editore srl

Via Isonzo 42, Roma

Tutti i diritti riservati

Titolo originale: *Kulturphilosophie*

Traduzione dal tedesco di Alberto Guglielmi Manzoni

ISBN: 978-88-7625-712-4

www.fazieditore.it

www.ebookfazieditore.it

Il blog di Campo dei fiori <http://www.campodeifiorifazi.it>



www.facebook.com/fazieditore



@FaziEditore



www.youtube.com/EditoreFazi



Google plus Fazi Editore

Presentazione

Qual è il senso della vita? Cosa significa fare il bene? Qual è il giusto rapporto dell'uomo con il mondo? Schweitzer affronta di petto gli interrogativi fondamentali della disciplina filosofica, sviluppando in questo libro la sua celebre teoria del rispetto della vita da scrittore, filantropo, teologo, fisico, chirurgo, studioso di filosofia, di letteratura tedesca e di religioni orientali, nonché organista musicologo e fondatore dell'ospedale missionario di Lambaréné. Insignito di innumerevoli premi e riconoscimenti, fino al Premio Nobel per la Pace del 1952, il «dottore bianco» ha elaborato con la sua stessa vita, oltre che con la sua opera, un pensiero che mette al centro la dignità umana. Scritto e rielaborato da Schweitzer tra il 1913 e il 1917, *Filosofia della civiltà* offre un'impetosa critica della realtà e della cultura dominanti. Ma l'autore individua un'importante via di ricostruzione: solo il principio del "rispetto per la vita" può illuminare il cammino dell'umanità e condurla al vero progresso. Il nostro pensiero filosofico – lamenta Schweitzer – ha smarrito la sua dimensione elementare e anche l'etica sembra brancolare nel buio. La vera filosofia deve muovere dalla constatazione più immediata della coscienza: «Sono vita che vuole vivere, in mezzo a vita che vuole vivere». A partire da questo punto di vista possiamo intessere una relazione spirituale con il mondo, prima ancora di dedicarci alla sua conoscenza. Schweitzer ci invita a sentirci partecipi della vita di ogni essere che ci circonda; solo così cuore e ragione si incontrano e si compenetrano perfettamente. La visione di Schweitzer è di grandissima attualità. Molto prima della globalizzazione sviluppa l'idea dell'interdipendenza di tutti gli esseri viventi sulla terra, anticipando la diffusione dei temi ecologici. Grazie alla sua attività umanitaria dimostra la poliedricità di un uomo rinascimentale, che spazia tra diverse discipline sentendo su di sé la responsabilità del cammino dell'uomo nel mondo.

Indice

Parte prima

1. La colpa della filosofia nella decadenza della civiltà
2. Ostacoli al sorgere della civiltà nella nostra vita economica e spirituale
3. Il fondamentale carattere etico della civiltà
4. La via per la rinascita della civiltà
5. Civiltà e concezione del mondo

Parte seconda. Civiltà ed etica

Prefazione

1. La crisi della civiltà e la sua causa spirituale
2. Il problema della concezione ottimistica del mondo
3. Il problema etico
4. Concezione del mondo religiosa e filosofica
5. Etica e civiltà nella filosofia greco-romana
6. Concezione ottimistica del mondo ed etica nel Rinascimento e nell'età post-rinascimentale
7. Fondazione dell'etica nei secoli XVII e XVIII
8. Fondazione della civiltà nell'epoca del razionalismo
9. La concezione del mondo etico-ottimistica in Kant
10. Filosofia naturale e concezione del mondo in Spinoza e Leibniz
11. La concezione del mondo etico-ottimistica di J.G. Fichte
12. Schiller, Goethe, Schleiermacher
13. La concezione del mondo sovraetica e ottimistica di Hegel
14. Il tardo utilitarismo. Etica biologica e sociologica
15. Schopenhauer e Nietzsche
16. Il risultato raggiunto dall'Occidente nella lotta per la concezione del mondo
17. La nuova via

18. La fondazione dell'ottimismo attraverso la volontà di vivere
19. Il problema morale considerato in base alla storia dell'etica
20. Etica del sacrificio ed etica del perfezionamento di sé
21. L'etica del rispetto per la vita
22. Le energie di civiltà contenute nell'etica del rispetto per la vita

PARTE PRIMA

Caduta e ricostruzione della civiltà

dedica e Nota dell'Autore

*Alla signora Annie Fischer
con profonda gratitudine*

I primi abbozzi di questa Filosofia della civiltà, di cui vengono pubblicate ora le prime due parti, risalgono all'anno 1900. Le pagine sono state poi elaborate negli anni dal 1914 al 1917 nella foresta vergine africana. Per le varie correzioni devo ringraziare mia moglie e il caro amico Karl Leyer.

ALBERT SCHWEITZER
febbraio 1923

1. La colpa della filosofia nella decadenza della civiltà

Viviamo all'insegna della decadenza della civiltà. Tale situazione non è stata provocata dalla guerra: quest'ultima, piuttosto, ne è una delle manifestazioni. Le nostre conquiste intellettuali hanno prodotto circostanze che hanno finito per ripercuotersi, negativamente e in ogni ambito del vivere, sulla stessa dimensione spirituale. Il rapporto di influenza reciproca tra dimensione materiale e dimensione intellettuale ha assunto un carattere funesto. Spinti da violente cataratte, veniamo trascinati giù per una corrente piena di terribili vortici. Solo se ci impegneremo con grande determinazione e se non ci abbandonerà la speranza, riusciremo a indirizzare il nostro avvenire sulla giusta rotta, salvandoci dalla pericolosa deriva in cui siamo finiti.

Abbiamo rinunciato alla civiltà dal momento che non abbiamo riflettuto su di essa. A cavallo dei due secoli è stata pubblicata tutta una serie di opere, dai più svariati titoli, sulla nostra civiltà. Come ispirati da una comune parola segreta, questi scritti non hanno inteso accertare il livello della nostra spiritualità ma si sono occupati unicamente di illustrare come si è arrivati a questo risultato da un punto di vista storico. Sono stati tracciati, come su di un plastico riprodotto la civiltà, i percorsi da noi compiuti e scoperti che, tra i monti e le vallate della storia, hanno portato dal Rinascimento al XX secolo. Ha trionfato così il senso storico degli autori. Tutti coloro che si sono formati sui loro testi hanno provato soddisfazione nel considerare la civiltà come il prodotto organico di tante forze che hanno agito, attraverso i secoli, sul piano spirituale e sociale. Ma nessuno ha redatto l'inventario della nostra vita intellettuale e lo ha confrontato con la grandezza degli ideali e con quei principi che portano al vero progresso.

Abbiamo così varcato la soglia del secolo sopravvalutando noi stessi in modo incredibile. Ciò che allora era stato scritto sulla nostra civiltà ha alimentato in noi una fede sincera nel suo valore. Chi ha osato avanzare dubbi è stato guardato con stupore: alcuni, incamminatisi sulla strada verso la follia, si sono fermati e si sono portati nuovamente sulla strada principale perché hanno avuto paura del sentiero che avevano imboccato; altri hanno

seguito quel sentiero, ma silenziosamente. La conoscenza che ne hanno ricavato li ha portati a un inevitabile isolamento.

A tutti, in ogni caso, risulta evidente che è in corso l'autoannientamento della civiltà. Anche ciò che di essa ancora resiste non è stabile, e se faticosamente perdura è perché non ha subito il peso della pressione distruttiva sotto cui, invece, il resto della civiltà ha finito per soccombere, ma è in egual misura costruito su macerie e può crollare da un momento all'altro.

Ma qual è stato il processo che ha determinato questo venir meno delle energie della civiltà?

L'Illuminismo e il razionalismo avevano formulato ideali etici razionali sullo sviluppo del singolo individuo verso la vera umanità, sul ruolo dell'individuo nel contesto sociale e su quali sono i suoi compiti in ambito materiale e intellettuale, sui rapporti dei popoli tra loro e su come essi possono confluire in un'umanità tenuta insieme da elevati scopi spirituali. Questi ideali etici improntati alla ragione avevano incominciato, nell'ambito della filosofia e presso l'opinione pubblica, a confrontarsi con la realtà e a cambiarla: nel corso di tre o quattro generazioni si erano realizzati progressi tali sia in termini di mentalità che in termini di condizioni di vita, che pareva fosse finalmente arrivato il tempo della civiltà, e che questa fosse avviata a un processo inarrestabile.

Senonché, intorno alla metà del XIX secolo, questo confrontarsi con la realtà da parte degli ideali razionali etici ha iniziato ad affievolirsi e nel corso dei decenni successivi si è gradualmente spento. Senza colpo ferire e tacitamente, la civiltà ha preso commiato: i suoi pensieri sono stati relegati in un angolo, quasi fossero del tutto privi dell'energia necessaria per stare al passo coi tempi. Come è accaduto tutto questo?

L'elemento decisivo è stato il fallimento della filosofia.

Nel XVIII secolo e agli inizi del XIX la filosofia aveva dominato l'opinione pubblica: si era occupata dei problemi che riguardavano gli uomini e il loro tempo e aveva dato vita a un movimento di idee nello spirito della civiltà. In ambito filosofico v'era stata allora una riflessione elementare sull'uomo, la società, il popolo, il genere umano e la civiltà. Questa mentalità aveva naturalmente prodotto una filosofia popolare che aveva conquistato l'opinione pubblica e acceso l'entusiasmo per la civiltà.

Ma questa concezione globale del mondo, al tempo stesso etica e ottimistica, su cui l'Illuminismo e il razionalismo avevano fondato questa solida filosofia popolare, non poteva alla lunga resistere a un'analisi critica stringente. Il suo ingenuo dogmatismo provocò sempre più disapprovazione.

Alla base di questa vacillante costruzione concettuale Kant cercò di porre nuove fondamenta provando a trasformare la concezione razionalistica dell'universo, senza tuttavia alterarne il contenuto, per adattarla alle esigenze di una teoria della conoscenza più approfondita. Schiller, Goethe e altri autorevoli rappresentanti dell'epoca hanno dimostrato, attraverso la loro critica benevola e sprezzante, che il razionalismo era più una filosofia popolare che una vera filosofia. Ma non sono stati in grado di sostituire ciò che andavano demolendo con un pensiero nuovo capace di mantenere, con la medesima forza, le idee di civiltà presso l'opinione pubblica.

Fichte, Hegel e altri filosofi che, come Kant, pur criticando il razionalismo si sono richiamati al suo principio etico-razionale hanno provato a gettare le fondamenta di una concezione globale del mondo al tempo stesso ottimistica ed etica ricorrendo a vie speculative, vale a dire attraverso considerazioni logiche e teoretico-conoscitive sull'essere e sul suo sviluppo nell'universo. Per tre o quattro decenni sono riusciti a tenere viva la consolante illusione per sé e per gli altri, stravolgendo la realtà attraverso la loro concezione del mondo. Ma le scienze della natura, che nel frattempo avevano consolidato le loro posizioni, hanno finito per ribellarsi e, con l'entusiasmo del popolo che ricerca la verità delle cose, hanno abbattuto le sontuose costruzioni della fantasia.

Abbandonate e derelitte, le idee etiche razionali, sulle quali riposa la civiltà, vagabondano da allora per il mondo. Non è stata più elaborata alcuna concezione globale dell'universo in grado di portare alla civiltà e, d'altra parte, non v'è stata più una grande concezione del mondo che abbia presentato elementi di intima coerenza e solidità. L'era del dogmatismo filosofico era definitivamente conclusa. Ormai veniva considerato contenuto di verità solo ciò che le scienze descrittive andavano scoprendo del reale. Dal canto loro, le concezioni globali del mondo non risultavano più come stelle fisse ma semplicemente come masse nebulose nelle comete delle ipotesi.

Non solo il dogmatismo della conoscenza dell'universo, ma anche il dogmatismo delle idee spirituali ha subito, in pari tempo, un duro contraccolpo. Il razionalismo sorto spontaneamente, il razionalismo critico di

Kant e quello speculativo dei grandi filosofi del nascente XIX secolo avevano doppiamente stravolto la realtà: avevano posto le costruzioni teoriche del pensiero al di sopra dei fatti concreti accertati dalle scienze della natura e, contemporaneamente, avevano proclamato ideali etici razionali mediante i quali intendevano sostituire la situazione reale, circa il modo di pensare e le condizioni di vita degli uomini, con una nuova. Quando la prima di queste violazioni rivelò la sua insensatezza, ci si domandò se anche l'altra meritasse tutta la considerazione che aveva avuto sino ad allora. La dottrina morale secondo cui il presente non è che materiale utile a elaborare la teoria di un avvenire migliore fu soppiantata e le si preferì la prospettiva della comprensione dei dati storici, alla quale la filosofia di Hegel aveva già preparato la via.

Questa nuova mentalità escludeva la possibilità di recuperare, come in passato, la combinazione elementare tra ideali etici razionali e realtà: le mancava la necessaria naturalezza. Di conseguenza, l'energia per i problemi della civiltà venne meno. Così, la giustificata violazione del modo di pensare e delle condizioni di vita degli uomini, senza la quale non può riformarsi la civiltà, subì una battuta d'arresto perché era legata alla ingiustificata violazione della realtà del mondo. Ecco l'elemento tragico del processo psicologico che si è svolto nella nostra vita intellettuale dalla metà del XIX secolo.

Il razionalismo era liquidato... e con lui scompariva anche la prospettiva ottimistica ed etica che aveva annunciato e che era in grado di orientare il destino del mondo, dell'umanità, della società e dell'individuo. Tuttavia, poiché questa prospettiva continuò a esercitare effetti anche in seguito, non ci si rese conto della catastrofe ormai iniziata.

La filosofia non si rese conto che il potere, insito nelle idee civilizzatrici di cui era custode, cominciò a essere messo in discussione. Al termine di una delle opere più significative apparse alla fine del XIX secolo sulla storia della filosofia, quest'ultima fu definita come il processo nel quale «si è gradualmente perfezionata, con una consapevolezza sempre maggiore e via via più solida, la conoscenza dei valori della civiltà, la cui validità universale è l'oggetto stesso della filosofia». Ma l'autore dimenticò l'essenziale, cioè che la filosofia, un tempo, non si limitava soltanto a formulare i valori della civiltà, ma li diffondeva presso l'opinione pubblica come idee capaci di

incidere nella realtà, mentre, dalla seconda metà del XIX secolo, tali valori sono progressivamente diventati per la filosofia un bagaglio superfluo e sterile.

Da laboriosa operaia dedita all'avanzamento universale della civiltà, dopo il crollo avuto nella metà del XIX secolo la filosofia diventò come chi vive di rendita ed è impegnato ad amministrare, nel suo isolamento dal mondo, la fortuna accumulata. Venne a trasformarsi in una scienza che passava al vaglio i risultati ottenuti dalle scienze della natura e da quelle storiche, e li raccoglieva come materiale interessante per una futura concezione del mondo, esibendo così una grande erudizione in ogni ambito. Al tempo stesso, sprofondò sempre più nella contemplazione del proprio passato. E fu così che a poco a poco si tramutò in storia della filosofia: aveva abbandonato lo spirito creativo e altro non era se non una filosofia priva di pensiero. I risultati delle singole, specifiche scienze agitavano ancora la sua mente, ma il pensiero elementare non era più presente in lei.

Gettò da ultimo uno sguardo compassionevole verso il razionalismo del passato. Con orgoglio si vantava “di avere superato Kant”, “di avere ereditato la capacità di comprendere la storia” da Hegel e di “lavorare gomito a gomito con le scienze della natura”. Ma, malgrado ciò, rimaneva più povera del più povero dei razionalismi perché non era in grado di svolgere alcun ruolo pubblico, scopo a cui, invece, quel razionalismo si era così generosamente votato, se non nell'immaginazione. Quel razionalismo, con tutta la sua ingenuità, era stato una filosofia vera e concreta; essa, al contrario, con tutta la sua conoscenza, era una dotta filosofia di epigoni. Nelle scuole e nelle università rivestiva ancora un certo ruolo, ma non aveva più nulla da dire al mondo.

Malgrado tutto il suo sapere, era diventata estranea alle cose del mondo. I problemi vitali, che preoccupavano le persone e il loro tempo, non rientravano più tra i suoi interessi: aveva imboccato una via lontana da quella dello spirito universale, e non ricevendo da quest'ultima alcuno stimolo, non vi apportava neppure alcun beneficio. Non interessandosi ai problemi elementari, non si presentò mai come una filosofia elementare capace di diventare una filosofia popolare.

Da questa incapacità nacque la sua avversione, elemento assai peculiare della sua natura, a qualsiasi filosofia che fosse comprensibile a tutti. La filosofia popolare era ai suoi occhi soltanto un compendio a uso dei più, in versione semplificata e, di conseguenza, alterato, dei risultati delle specifiche

scienze che essa aveva analizzato e adattato in vista di una futura concezione del mondo. Ciò che non sfiorò mai il suo pensiero è che una filosofia popolare è tale se affronta le questioni fondamentali e sostanziali su cui gli individui e le masse possono o dovrebbero riflettere; che una simile filosofia approfondisce le questioni ampliandole e completandole prima di diffonderle e che, in ultima analisi, ogni filosofia rivela la forza del suo valore nella misura in cui è capace o meno di trasformarsi in una filosofia popolare viva.

Tutto ciò che è profondo è al tempo stesso semplice e può esprimersi con parole semplici purché si conservi la relazione con l'intera realtà: ciò che è astratto, quindi, pulsa di vita nella varietà delle sue forme, non appena viene a contatto con i fatti concreti.

Ciò che il pensiero di molti andava cercando è rimasto tristemente senza risposta perché, a causa della nostra filosofia, non ha ricevuto né attenzione né stimoli: ha incontrato dinanzi a sé solo il vuoto che non è riuscito a oltrepassare.

Nel passato la filosofia possedeva ingenti riserve d'oro: varie ipotesi relative a una futura concezione del mondo riempivano i suoi forzieri come lingotti non ancora trasformati in monete. Ma non disponeva di ciò che era in grado di placare la fame spirituale dei tempi presenti. Inebriata della sua ricchezza, non aveva saputo gettare nel terreno preziose sementi. Ecco perché ignorò la fame allora dilagante e abbandonò il mondo al suo destino.

Se il pensiero non è riuscito a elaborare in modo compiuto una concezione del mondo etico-ottimistica e a fondare su di essa gli ideali che portano alla civiltà, la colpa non è imputabile alla filosofia ma a un fatto che è intervenuto nello sviluppo del pensiero. La filosofia, tuttavia, si è resa colpevole davanti al mondo di non aver riconosciuto questo fatto e di aver continuato così a illudersi di poter assicurare davvero il progresso della civiltà.

La filosofia, secondo la sua profonda vocazione, deve essere la guida e la custode della ragione universale: avrebbe dovuto indicare all'uomo che i valori etici razionali non potevano più contare, come nel passato, su una concezione globale del mondo, ma che dovevano, sino a nuovo ordine, fare affidamento sulle proprie risorse e affermarsi unicamente attraverso la loro forza interiore. Avrebbe dovuto dimostrarci che era compito nostro difendere gli ideali su cui riposa la nostra civiltà, e che dovevamo provare a fondare tali ideali in sé, in virtù del loro stesso valore e della loro intrinseca

verità, mantenendoli sempre vivi, anche senza l'apporto di una corrispondente concezione globale del mondo. Raccogliendo tutte le sue energie, avrebbe dovuto orientare gli spiriti, colti e non, verso il problema degli ideali della civiltà.

Ma la filosofia si mise a filosofare di tutto fuorché di civiltà. Si ostinò senza sosta a voler teorizzare una concezione globale del mondo, come se così facendo si potesse risolvere la situazione, e non comprese che una simile concezione, anche se perfetta – in quanto basata unicamente sui dati della storia e della scienza della natura e, perciò appunto, non ottimistica e non etica –, sarebbe pur sempre rimasta una “concezione del mondo morta”, incapace di creare le energie necessarie per far nascere e sostenere gli ideali della civiltà.

La filosofia filosofò così poco sulla civiltà che non si accorse neppure di averne smarrito la nozione e con essa tutti i fatti dell'epoca. Nel momento del pericolo il guardiano, che doveva darci l'allerta, dormiva. Ecco spiegato il motivo per cui non abbiamo combattuto per salvare la nostra civiltà.

2. Ostacoli al sorgere della civiltà nella nostra vita economica e spirituale

Se il grave indebolimento del pensiero rappresenta un elemento decisivo nella decadenza della civiltà, altri fattori secondari concorrono, ai giorni nostri, a ostacolarne lo sviluppo: si manifestano tanto sul piano spirituale quanto su quello economico e derivano principalmente dall'interazione, sempre più nefasta, tra la vita economica e la vita dello spirito.

La tensione dell'uomo moderno verso la civiltà si è affievolita perché le condizioni di esistenza in cui si trova limitano e alterano la sua coscienza.

In termini molto generali, la civiltà si sviluppa in conseguenza del fatto che gli ideali razionali, che portano al progresso sociale, vengono pensati da singoli individui che si impegnano ad applicarli alla realtà a tal punto che essi assumono la forma più adatta con cui possono poi incidere, nel modo migliore, sulle condizioni di esistenza. Un pioniere della civiltà, vale a dire un uomo dotato di pensiero lungimirante e di azione, deve essere uno spirito riflessivo e, al tempo stesso, indipendente. Deve essere un uomo pensante per poter comprendere e formulare gli ideali razionali; quindi, deve essere un uomo indipendente per poter attuare i suoi ideali a favore dell'intera società. Ma più sarà assorbito, in un modo o nell'altro, dalla lotta per la sopravvivenza, più le tendenze di miglioramento delle proprie condizioni di vita prevarranno sulle aspirazioni degli ideali razionali. Gli interessi personali si confondono allora con gli ideali della civiltà e li corrompono.

La libertà materiale e la libertà di pensiero sono intimamente legate l'una all'altra. La civiltà si basa sulla libertà, senza la quale non può concepirsi e realizzarsi.

Ma ai giorni nostri tanto la libertà quanto la capacità di pensiero vengono esercitate al minimo.

Se lo sviluppo economico avesse permesso a cerchie sempre più vaste di persone di accedere a un benessere sufficiente e duraturo, la civiltà ne avrebbe beneficiato molto più che con tutte le conquiste materiali di cui va gloriandosi. Senza dubbio queste ultime contribuiscono a rendere l'umanità più libera rispetto a quanto non fosse in passato, ma, al tempo stesso, riducono il numero delle esistenze indipendenti: a causa delle macchine il

maestro artigiano cede il posto all'operaio di fabbrica; il commerciante autonomo viene gradualmente sostituito dall'impiegato d'azienda perché, dinanzi all'attuale complessità del mondo del lavoro, solo le grandi imprese – che dispongono di notevoli capitali – possono stare sul mercato. Persino quelle strutture lavorative il cui patrimonio e la cui indipendenza professionale sono più o meno garantiti vengono trascinate, a ritmi sempre più frenetici, in questa lotta per la sopravvivenza, spinte da un senso di incertezza del vivere generato dal moderno sistema economico.

La mancanza di libertà che ne deriva è ulteriormente aggravata dagli obblighi del lavoro che si svolge nei grandi centri urbani, in cui moltitudini crescenti di persone vivono ammassate e tolte alla loro terra, agli affetti familiari e alla natura. Queste persone subiscono così un grave trauma psichico e la paradossale considerazione secondo cui la lontananza dalla propria terra e dalla propria casa segna l'inizio di una vita anormale trova in effetti inesorabile conferma.

Certamente tra i principi ideali dei molti che si battono per difendere le proprie condizioni di vita minacciate si trovano pure rivendicazioni di civiltà, nella misura in cui esse mirano al miglioramento della qualità della vita non solo materiale ma anche spirituale. Ma tali rivendicazioni nuocciono alla causa del concetto di civiltà in sé in quanto, nella forma che assumono, l'interesse generale di tutta l'umanità non è determinante, o lo è solo in misura assai limitata. A causa di principi ideali differenti e contrastanti, in lotta tra loro in nome del progresso della civiltà, la riflessione sulla civiltà in quanto tale passa così in secondo piano.

Alla mancanza di libertà si aggiunge il sovraffaticamento. Da due o tre generazioni, molti individui vivono ormai semplicemente come macchine di produzione e non più come uomini. Tutto ciò che si dice sul valore morale e spirituale del lavoro non significa più nulla per loro. Il costante eccesso di lavoro cui è sottoposto l'uomo moderno in tutti gli ambiti sociali ha, come conseguenza, che la dimensione spirituale inaridisce in lui. Indirettamente egli ne risente fin dall'infanzia. I suoi genitori, condannati a un'inesorabile esistenza di lavoro, non possono dedicarsi a lui come una normale educazione vorrebbe, e ciò lo priva di qualcosa di insostituibile per il suo sviluppo. In seguito, schiavo a sua volta dell'eccesso di lavoro, cade sempre più vittima del bisogno di distrazioni superficiali. Trascorrere il tempo libero

che gli rimane a riflettere su se stesso o in una seria conversazione o a leggere libri esige un raccoglimento che gli riesce difficile. Assoluta inattività, distacco da sé e oblio diventano per lui una necessità fisica. Egli vuole comportarsi come un uomo non pensante. Non cerca di formarsi culturalmente, ma vuole solo essere intrattenuto: una cosa, appunto, che richiede il minimo impegno intellettuale.

La mentalità di tutte queste persone, che hanno rinunciato a pensare pur essendone in grado, si ripercuote su tutte quelle istituzioni chiamate a promuovere la formazione culturale e dunque anche la civiltà. Il teatro riscuote minor interesse rispetto ai locali che fanno intrattenimento e spettacoli, così come la lettura di libri di un certo contenuto viene dopo quella dei libri di evasione. Le riviste e i giornali devono, con sempre maggiore impegno, trovare il modo di presentarsi al lettore nel modo più chiaro e semplice possibile. Se si confrontano i mezzi di stampa di oggi con quelli di cinquanta o sessanta anni fa, ci si rende conto di quanto essi abbiano dovuto cambiare per risultare graditi.

Dominate da un diffuso senso di superficialità, le istituzioni, il cui compito sarebbe quello di sostenere il complesso delle attività dello spirito, esercitano a loro volta un'influenza sulla società che le ha ridotte in questo stato, e ne causano il totale vuoto interiore.

Quanto l'assenza di pensiero sia divenuta la seconda natura dell'uomo moderno risulta evidente dai rapporti sociali che egli vive. Quando conversa con un suo simile, fa attenzione che il discorso resti circoscritto a osservazioni generiche e non si sviluppi in un reale scambio di idee. Non riesce a essere più se stesso ed è in preda a una specie di angoscia che gli possa venir chiesto qualcosa di personale.

Questa condizione dello spirito, prodotta da una società di persone che non riflettono, si spande tra noi con forza via via crescente e genera un'immagine non autentica dell'essere umano. Ormai per gli altri e per noi la sola cosa che conta è la competenza del lavoratore, e ci siamo abituati all'idea che, relativamente agli altri aspetti della vita, non valiamo granché.

Per quanto riguarda la mancanza di libertà e di spirito di riflessione, le condizioni di vita peggiori risultano tra gli abitanti delle grandi città: sono loro quelli più minacciati a livello spirituale. Le grandi città, del resto, sono mai state focolai di civiltà, nel senso che hanno favorito il sorgere di un'elevata spiritualità dell'individuo? In ogni caso, al giorno d'oggi la situazione è tale che la vera civiltà ha bisogno di essere salvaguardata

dall'invasione dello spirito delle grandi città e dei loro abitanti.

All'asservimento e all'incapacità di riflessione si aggiunge, come ulteriore elemento psicologico che ostacola lo sviluppo della civiltà, l'incompletezza dell'uomo moderno. La notevole vastità e l'incremento dei progressi della scienza e della tecnica portano inevitabilmente a limitare l'attività dell'individuo a un ambito sempre più circoscritto. V'è un'organizzazione del lavoro in cui concorrono le più alte realizzazioni dei singoli, rese possibili dalla specializzazione. I risultati raggiunti sono portentosi, ma ne soffre il significato spirituale del lavoro a danno del lavoratore. Solo una parte delle sue capacità viene impegnata, non tutto l'uomo: ciò si ripercuote sul suo essere. Le forze costitutive della personalità, che si riscontrano nei compiti di lavoro più ampi, vanno perdute in quelli più limitati e, di conseguenza, più poveri spiritualmente nel senso generale del termine. L'artigiano di oggi non conosce più il ciclo lavorativo della sua professione dal principio alla fine, come avveniva un tempo: non è più lui a compiere personalmente la lavorazione del legno o del metallo nelle diverse fasi, perché viene dotato di strumenti prodotti dagli uomini e dalle macchine. Non gli vengono più richiesti riflessione, capacità immaginativa e sapere pratico in vista delle nuove attività che sorgono di continuo. La forza creativa e artistica si atrofizza in lui. Anziché prendere coscienza di quanto vale nel lavoro che ha svolto e che è frutto, ogni volta, interamente della sua riflessione e personalità, deve accontentarsi di utilizzare solo alcune, pur sviluppate al massimo, delle sue capacità realizzative, non vedendo, al di là della perfezione del dettaglio, l'imperfezione dell'insieme.

In tutti i lavori, ma forse soprattutto in quelli scientifici, sembra che l'estrema specializzazione minacci, in maniera sempre più evidente, tanto l'individuo quanto l'intera vita spirituale della società. Ciò si nota anche già dal fatto che gli insegnanti non hanno più quella preparazione di carattere universale che è necessaria per far capire ai giovani studenti le connessioni tra i diversi saperi e quali ne sono i reali orizzonti conoscitivi.

Come se non bastasse, non ritenendo i metodi di specializzazione e di organizzazione del lavoro di per sé sufficientemente dannosi per la coscienza dell'uomo moderno laddove la loro applicazione è inevitabile, li abbiamo voluti e introdotti persino dove non era necessario. Nell'amministrazione, nell'insegnamento e in ogni tipo di attività, il naturale spazio vitale è sempre

più soffocato da controlli e normative. Quale differenza tra l'attuale condizione di schiavitù degli insegnanti elementari in alcuni paesi e la libertà di cui godevano un tempo! E quanto tali restrizioni hanno reso l'insegnamento sterile e impersonale!

Lavorando in questo modo, abbiamo determinato una caduta della nostra spiritualità in quanto individui nella misura in cui è aumentato notevolmente il benessere materiale della società. Ecco la riprova della tragica legge che vuole che a ogni conquista corrisponda in qualche modo una perdita.

L'uomo privo di libertà, che non riflette ed è frammentato, è al tempo stesso esposto al pericolo di cadere nella disumanizzazione.

Il consueto comportamento che ci caratterizza come esseri umani ci è reso difficile. Il nostro vivere convulso, il continuo doversi spostare, il lavorare e l'abitare insieme a tanta altra gente in spazi ristretti ci rendono, di continuo e in modi diversi, estranei gli uni agli altri. Le condizioni di vita non ci consentono più di avere rapporti spontanei tra esseri umani. Le costrizioni che ci impediscono di esprimere la nostra naturale umanità sono così diffuse e comuni che ci abituiamo a questo stato di cose e non vediamo più la nostra indifferenza come qualcosa di innaturale. Non proviamo minimamente dispiacere quando, in tante situazioni, non riusciamo a testimoniare l'umana comprensione per i nostri simili e finiamo per inibirci, anche quando sarebbe invece possibile e opportuno evitarlo.

È, per forza di cose, la coscienza di chi vive nelle grandi città a trovarsi maggiormente compromessa, e questo, a sua volta, influisce nel modo peggiore sulla dimensione psicologica della società.

Ci sfugge ogni nostra affinità con il prossimo: per questo ci stiamo avviando sul cammino della disumanità. Ogni qual volta scompare la coscienza che ogni uomo in quanto tale un poco ci riguarda, la civiltà e l'etica cominciano a vacillare: l'inesorabile diffondersi della disumanità è, pertanto, solo una questione di tempo.

Di fatto, le idee che esaltano l'assoluta mancanza di umanità sono presenti tra noi già da due generazioni, attraverso l'uso di parole piene di odio che hanno l'autorità di principi logici: si è formato così un modo di pensare, a livello sociale, che allontana l'individuo dai sentimenti di umanità. È svanita quella gentilezza, frutto di una naturale sensibilità, ed essa viene sostituita da forme più o meno velate di totale indifferenza. Trattare il prossimo, che ci è sconosciuto, sempre con freddo distacco e insensibilità

non è più considerato un comportamento di profonda inciviltà, ma segno di buona educazione: la nostra società ha pure smesso di riconoscere a tutti gli uomini il valore e la dignità di esseri umani in quanto tali. Gruppi di individui sono diventati per noi materiale umano e oggetti umani. Se da alcuni decenni è stato possibile parlare con crescente leggerezza di guerre e di conquiste, come se si trattasse di pedine che si muovono su una scacchiera, ciò è avvenuto perché si è affermata l'idea che non è rilevante il destino degli individui, ma solo le entità numeriche e i beni materiali che essi rappresentano. Quando scoppiò la guerra, esplose tutta la disumanità che era in noi. E quante espressioni di violenza, talvolta sottili, talvolta feroci, si sono riversate come verità razionali, in questi ultimi decenni, nella nostra letteratura colonialista o nei nostri parlamenti, sugli uomini di colore, e hanno poi raggiunto l'opinione pubblica! Vent'anni fa passò persino sotto silenzio il fatto che, dalla tribuna di un parlamento dell'Europa continentale, a proposito dei neri che venivano deportati e lasciati morire di fame e di malattie, fu dichiarato che essi erano «scomparsi», come se si fosse trattato di animali.

Nell'insegnamento e nei libri di scuola moderni, il sentimento umanitario è relegato in un angolo oscuro, come se non rappresentasse più la cosa essenziale per il formarsi della personalità e non valesse la pena, per la nostra generazione, di mantenere tale sentimento al fine di contrastare le attuali e sfavorevoli circostanze. Un tempo le cose andavano diversamente: il sentimento umanitario veniva valorizzato, non solo a scuola, ma anche nei testi letterari e persino nei romanzi d'avventura. L'eroe di Defoe, Robinson Crusoe, si ispira di continuo a questo sentimento: se ne sente così responsabilmente toccato che si preoccupa, anche in caso di difesa, di risparmiare il maggior numero possibile di vite umane, e si pone così fedelmente al suo servizio che la sua stessa esistenza d'avventuriero ne conserva l'impronta. In quale opera, tra quelle oggi in circolazione, possiamo trovare contenuti simili?

Un altro elemento di ostacolo alla civiltà è l'eccessiva organizzazione dei nostri apparati pubblici.

Per quanto la regolamentazione sia indispensabile, sia come requisito che come conseguenza della civiltà, è evidente anche che, a partire da un certo livello, l'organizzazione pubblica avviene a spese della vita dello spirito. Le personalità e le idee sono allora assoggettate alle istituzioni anziché influenzarle e trasmettere loro l'energia vitale.

Quando, in un qualsiasi ambito, una grande organizzazione riesce a realizzare qualcosa di nuovo, i risultati sono all'inizio brillanti, ma dopo un po' di tempo diminuiscono. Dapprima sono tenute in alta considerazione le risorse esistenti; in seguito si nota un peggioramento negli sviluppi quanto a vitalità e originalità. Più l'organizzazione si struttura in modo articolato, più forte risulta la sua azione paralizzante, che frena l'attività creatrice e spirituale degli individui. Esistono paesi civilizzati che non sono riusciti a risollevarsi economicamente e intellettualmente dagli effetti di un centralismo amministrativo troppo invadente e che risale a un passato molto lontano.

Trasformare una foresta in un parco e prendersene cura può essere utile, in certi casi, ma è la fine della ricca vegetazione che potrebbe assicurare, in futuro, condizioni di vita naturali.

Organizzazioni politiche, religiose ed economiche si sforzano oggi di strutturarsi in maniera tale da poter avere la massima unità possibile al proprio interno e, in pari tempo, il massimo di efficienza nelle azioni esterne. Ordinamenti, disciplina e disposizioni tecniche sono portati a un livello di perfezione sconosciuto in passato. Lo scopo è raggiunto. Tuttavia, parallelamente al loro perfezionamento, tutte queste realtà associative cessano di essere organismi viventi e assomigliano sempre più a macchine sofisticate: la loro vita interna perde in ricchezza e in diversità perché le personalità che vi operano sono destinate inesorabilmente a spegnersi.

Tutta la nostra vita spirituale si svolge all'interno di organizzazioni. L'uomo moderno è talmente assuefatto, fin dalla giovinezza, al concetto della disciplina che perde il senso della propria esistenza individuale e non riesce più a pensare se non nello spirito di una collettività. Un vivace scambio di idee o un confronto tra personalità, simili a quelli che avevano prodotto la grandezza del XVIII secolo, non ci sono più ai giorni nostri. In quell'epoca il rispetto per le opinioni della collettività era sconosciuto: tutte le idee dovevano essere sottoposte al vaglio della ragione individuale. Oggi, il rifarsi continuamente alle concezioni formulate dalle organizzazioni è diventato la regola indiscussa. L'individuo parte dal presupposto che per sé e per gli altri esistano, a seconda dei casi, con l'appartenenza a una nazionalità, a una confessione religiosa, a un partito politico, a una classe sociale e ad altre associazioni, una serie di concezioni fisse e inviolabili: hanno valore di tabù ed escludono non solo ogni critica, ma anche ogni argomentazione in merito. Questo comportamento, attraverso il quale ci disconosciamo

reciprocamente la qualità di esseri pensanti, è indicato eufemisticamente come rispetto delle convinzioni altrui, come se si potesse avere una reale convinzione al di fuori del pensiero.

L'uomo moderno si identifica con la collettività in un modo del tutto peculiare: è forse questo il tratto distintivo della sua natura. Riflettendo sempre meno su se stesso, finisce, proprio in maniera patologica, con l'essere ricettivo alle opinioni messe in circolazione dalla società e dai suoi apparati. Inoltre va detto che, se da un lato la società, attraverso la sua articolata organizzazione, ha acquisito una potenza sinora impensabile nella vita intellettuale dell'uomo, dall'altro la sua dipendenza è divenuta tale che egli non riesce quasi più ad avere una vita intellettuale sua propria. È come una palla che ha perso la sua elasticità e conserva l'impronta di tutte le pressioni che riceve: la collettività dispone di lui ed egli ne riceve, come prodotti pronti all'uso, le varie opinioni di cui ha bisogno per vivere, a prescindere che siano di organizzazioni nazionali e politiche, religiose o meno.

Questo incondizionato assoggettarsi alle influenze esterne non gli sembra una debolezza: al contrario, risulta ai suoi occhi un successo. Uniformandosi pienamente, a livello spirituale, all'opinione della collettività, ritiene di salvaguardare la grandezza dell'uomo moderno e intende stravolgere la sua naturale predisposizione alla socialità in violenza.

Rinunciando così ai diritti elementari dell'individuo, la nostra generazione si rende incapace di far nascere idee nuove, o anche di riformare in modo adeguato quelle attualmente in voga, ma sperimenta soltanto come consolidare al massimo il proprio potere, affermandolo in modo sempre più univoco e portandolo sino alle estreme e più pericolose conseguenze.

Ecco come siamo finiti in un nuovo Medioevo. Per un atto di volontà condiviso a livello generale, la libertà di pensiero è stata messa fuori uso perché molti individui rifiutano di esprimersi come personalità libere e si accontentano di seguire in ogni situazione le linee indicate dal gruppo di appartenenza.

Ritroveremo la nostra libertà spirituale solo quando molti individui avranno nuovamente recuperato la propria indipendenza intellettuale e avranno saputo stabilire con le organizzazioni che avevano alienato la loro coscienza autentiche relazioni fondate sulla dignità. La liberazione da questo nuovo Medioevo sarà molto più difficile rispetto al passato quando

l'umanità europea era riuscita a trionfare. A quell'epoca vi fu una lotta contro l'influenza delle autorità esterne che si erano imposte storicamente. Oggi, invece, l'importante è far sì che molti individui si impegnino a liberarsi dalla dipendenza spirituale che si sono creati da sé. Può esserci impresa più ardua?

Non abbiamo ancora preso coscienza della nostra miseria intellettuale. Anno dopo anno, le organizzazioni affinano le loro tecniche per diffondere i propri messaggi attraverso l'annullamento del pensiero individuale. I metodi sono stati sviluppati fino a un tale livello di perfezione e hanno avuto un'applicazione così ampia che non v'è bisogno di spiegare come mai anche le peggiori assurdità, se la cosa è ritenuta opportuna, possono diventare opinioni generalmente accettate.

Durante la guerra, la messa al bando del pensiero fu attuata con cura scrupolosa: in quegli anni la propaganda prese interamente il posto della verità.

Rinunciando all'autonomia del pensiero, abbiamo perso al tempo stesso – ed era inevitabile – la fede nella verità. La nostra vita intellettuale ha smarrito l'orientamento: l'organizzazione estrema della nostra vita pubblica porta all'assenza di pensiero.

Non solo a livello intellettuale ma anche a livello morale i rapporti tra l'individuo e la società si sono alterati: questo vuol dire che, insieme alle proprie convinzioni, l'uomo moderno rinuncia anche al proprio giudizio morale. Per approvare ciò che la collettività, a parole e fatti, giudica buono e per condannare ciò che essa ritiene cattivo, fa tacere gli scrupoli di coscienza che insorgono in lui. E li fa tacere non solamente quando è davanti agli altri, ma anche davanti a se stesso. Non esistono moti d'animo su cui il suo senso d'appartenenza alla collettività non finisca per trionfare. Dissolve così il suo giudizio e la sua moralità in quelli della moltitudine.

In particolare, è in grado di giustificare tutto quello che il suo popolo compie di assurdo, violento, ingiusto e nefasto. Quasi senza accorgersene, molti cittadini dei nostri presunti Stati civilizzati limitano, in quanto soggetti morali, la propria riflessione onde evitare di dover affrontare di continuo conflitti di coscienza con le istituzioni pubbliche e nuove situazioni scabrose.

Del resto, l'opinione pubblica contribuisce non poco a una simile situazione quando sostiene che le azioni della comunità devono essere giudicate non secondo i criteri della morale ma secondo quelli dell'opportunità. Ma ne viene così a soffrire la loro coscienza. Se tra gli

uomini dei nostri giorni se ne incontrano così pochi che hanno conservato intatto il loro sentimento umano e morale, il motivo non è perché hanno sentito il dovere di sacrificare incessantemente la propria moralità individuale sull'altare della patria, ma piuttosto perché hanno saputo contrastare i principi della collettività e testimoniare un'energia volta a renderla migliore.

Non solo, dunque, tra dimensione economica e dimensione dello spirito sono intercorsi infausti rapporti ma anche tra collettività e individui. Nell'epoca del razionalismo e della grande filosofia, la società era d'aiuto agli individui in quanto credeva nella vittoria della ragione e della morale, considerandola un traguardo via via raggiungibile e ovvio. Un tempo la società esaltava gli individui, oggi li soffoca. La bancarotta degli Stati civilizzati, sempre più evidente con il passare dei decenni, fa precipitare l'uomo moderno nel baratro: è in atto la demoralizzazione dell'individuo a opera della società.

Un uomo asservito, che non riflette più, incompleto, che ha smarrito la sua umanità, che consegna la propria autonomia intellettuale e la propria capacità di giudizio morale alla società organizzata, prigioniero da ogni punto di vista di ostacoli che lo allontanano dalla civiltà: questo è l'uomo moderno, incamminatosi su un oscuro sentiero, in un'epoca buia. La filosofia non ha mostrato alcuna comprensione per lui dinanzi ai pericoli che lo minacciavano e non ha provato ad aiutarlo. Non lo ha neppure messo in allerta, esortandolo a riflettere sulla nuova situazione che si era venuta a formare.

Se è vero che, con il progresso storico e con gli sviluppi economici, la civiltà non viene incoraggiata ma semmai ostacolata, ad oggi essa non è riuscita ancora a farsi strada.

3. Il fondamentale carattere etico della civiltà

Che cos'è la civiltà?

Questa domanda avrebbe dovuto imporsi, già da molto tempo, a ogni popolo che si ritiene depositario dei valori della civiltà. La cosa sorprendente, invece, è che fino a oggi non ha trovato realmente spazio nella letteratura mondiale e ancora meno ha ricevuto una risposta. A che scopo cercare di definire la civiltà dal momento che già la possediamo? Quando la questione era stata affrontata, la si considerò risolta in relazione alla storia e all'epoca attuali. Ma oggi, che gli stessi avvenimenti ci inducono inesorabilmente a prendere coscienza del contesto in cui viviamo, costituito dalla pericolosa alleanza tra la civiltà e la barbarie, dobbiamo, volenti o meno, definire l'essenza della vera civiltà.

In termini molto generali, la civiltà è ritenuta sinonimo di progresso: progresso materiale e spirituale tanto dell'individuo quanto della società.

Ma in che cosa consiste questo progresso? Anzitutto in una diminuzione della lotta per l'esistenza, tanto per l'individuo quanto per la società. La creazione di condizioni di vita il più possibile favorevoli è un'esigenza che deve essere avanzata in quanto valida in sé e in vista del compimento intellettuale e morale del singolo individuo: questo è lo scopo ultimo della civiltà.

La lotta per l'esistenza è duplice: l'uomo deve affermarsi nella natura e contro la natura e, in pari tempo, tra gli uomini e contro gli uomini.

La lotta per l'esistenza diminuisce nella misura in cui si consolida, in modo sempre più esteso ed efficace, il dominio della ragione sulle forze della natura così come sulla natura umana.

La civiltà ha dunque, nella sua essenza, un carattere duplice: si realizza attraverso il potere della ragione tanto sulle forze della natura quanto sulle disposizioni intellettuali dell'uomo.

Ma quale di queste due forme di progresso è più importante? La meno appariscente: vale a dire, il potere della ragione sulle disposizioni intellettuali dell'uomo. Perché? Per due motivi. Prima di tutto, il controllo sulle forze della natura che abbiamo acquisito con la ragione non è un autentico progresso dal momento che, accanto a benefici, sorgono anche svantaggi che possono determinare una situazione di non civiltà. Le condizioni

economiche che attualmente minacciano la civiltà derivano, in parte, dal fatto che noi adoperiamo le forze della natura come fossero macchine. Quindi, solo il potere della ragione sulle disposizioni intellettuali dell'individuo può offrire una garanzia capace di far desistere gli uomini e i popoli, in grado ormai di sfruttare la potenza raggiunta con il dominio delle forze naturali, dall'intraprendere lotte fratricide e conflitti per la sopravvivenza ancora più terribili di quelli che hanno avuto luogo ai tempi degli uomini primitivi.

Si è pienamente consapevoli di ciò che significa civiltà solo quando si distingue tra ciò che è essenziale e ciò che è accessorio ai fini della civiltà stessa.

Certamente entrambi questi aspetti del progresso hanno una valenza spirituale nel senso che sono il risultato di un'attività dello spirito. Si può, in ogni caso, definire progresso materiale quello che deriva dal potere sulle forze della natura, in quanto esprime il dominio sulla materia e l'uso di questa da parte dell'uomo; mentre il potere della ragione sulle disposizioni interiori è una conquista spirituale, nel senso stretto del termine, perché implica un'azione dello spirito sullo spirito – detto altrimenti, di una forza pensante su un'altra forza pensante.

In che cosa consiste il potere della ragione sulle disposizioni interiori? Nel fatto che la volontà di ogni individuo e gruppo sociale è determinata dal conseguimento del benessere materiale e spirituale di tutti o del maggior numero di persone, ed è questo che contraddistingue l'etica. Il progresso morale riguarda, dunque, ciò che è essenziale e indiscutibile, mentre il progresso materiale ciò che è meno essenziale ed è instabile nel formarsi della civiltà. Vedere le cose da questa prospettiva moralistica sembra segno di un razionalismo fuori moda. Il pensiero dei nostri giorni intende considerare la civiltà più di una naturale manifestazione di vita, pur così interessante e complessa, nella storia umana. Tuttavia, quello che è importante non è ciò che è ingegnoso, ma ciò che è vero. E, nel caso specifico, ciò che è semplice è la verità... la scomoda verità con la quale dobbiamo fare i conti.

I tentativi volti a differenziare tra loro civiltà e civilizzazione attribuiscono al concetto di civiltà non etica un'importanza pari a quella del concetto di natura etica, ed esprimono poi tale concetto con una parola affermatasi storicamente. Ma nulla giustifica questo distinguo nello sviluppo storico della parola "civilizzazione": essa ha il medesimo significato, nel

senso tradizionale, della parola “civiltà” e indica il raggiungimento da parte dell’uomo di un superiore livello di organizzazione e di una corrispondente condotta di vita. In alcune lingue si preferisce un termine piuttosto che l’altro: il tedesco predilige il termine civiltà, mentre il francese civilizzazione. Ma stabilire una linea di demarcazione tra i due non ha senso né a livello linguistico né a livello storico. Si parli di civiltà etica e non etica, o di civilizzazione etica e non etica, ma non di civiltà e di civilizzazione.

Come ha potuto sfuggirci il significato decisivo di ciò che è etico nella civiltà?

Tutti i passi fino a oggi compiuti in vista della civiltà costituiscono nel loro insieme un processo in cui le forze del progresso hanno interessato quasi tutti gli ambiti dell’esistenza. Grandi realizzazioni nel campo dell’arte, dell’architettura, dell’amministrazione, dell’economia, dell’industria, del commercio e della colonizzazione sono andate di pari passo con uno sviluppo intellettuale che ha generato una più elevata concezione del mondo. L’indebolirsi del movimento di civiltà si è manifestato tanto sul piano materiale quanto su quello etico-spirituale, e di solito il decadimento materiale si è verificato prima rispetto a quello morale. Nella civiltà greca, ad esempio, l’incomprensibile battuta d’arresto delle scienze della natura e la mancanza di uno sviluppo politico si erano già avvertiti ai tempi di Aristotele, mentre il movimento etico ha raggiunto il suo apice solo nel corso dei secoli successivi, con la grande opera formativa avviata nel mondo antico dalla filosofia stoica. Nella civiltà cinese, indiana ed ebraica, i progressi della tecnica sono sempre stati anteriori rispetto alle acquisizioni etico-spirituali.

Nel movimento di civiltà sorto con il Rinascimento hanno operato internamente, sino agli inizi del XIX secolo, forze di progresso di natura materiale e di natura etico-spirituale come in competizione tra loro. In seguito, però, si è prodotto un fatto senza precedenti: le energie etiche si sono indebolite, mentre le conquiste dell’intelletto nell’ambito materiale hanno continuato più strabilianti che mai. Ancora per molti decenni, la nostra civiltà si è avvalsa dei grandi vantaggi del progresso materiale senza avvertire minimamente le conseguenze di questo venir meno dell’azione morale. Si è continuato a vivere nella situazione creatasi con quel movimento ricco di civiltà e di etica, senza rendersi conto che essa era divenuta ormai insostenibile, e senza prestare attenzione a ciò che si preparava tra i popoli. La nostra epoca, nella sua mancanza di riflessione, è

arrivata così a credere che la civiltà consista soprattutto nelle opere scientifiche, tecniche e artistiche e che possa farcela senza o con appena un minimo di etica.

Questa superficiale concezione della civiltà, sostenuta anche da personalità che sembravano aver acquisito, con la loro posizione sociale e la loro cultura scientifica, una notevole competenza nelle cose dello spirito ha fatto scuola presso l'opinione pubblica.

Che cosa è accaduto quando abbiamo abbandonato la concezione etica della civiltà e abbiamo cessato così di mettere a confronto gli ideali etici razionali con la realtà? Semplicemente questo: che, anziché creare con il pensiero ideali razionali che avessero un riferimento alla realtà, abbiamo derivato gli ideali direttamente da essa. Per formulare una considerazione riguardante il popolo, lo Stato, la Chiesa, la società, il progresso e tutte le altre strutture che condizionano la nostra vita e quella dell'umanità, abbiamo voluto prendere le mosse dai dati empirici: solo le forze e gli orientamenti presenti in essi dovevano essere tenuti in considerazione. Non abbiamo più voluto riconoscere le verità e i principi fondamentali dettati dalla logica e dall'etica: abbiamo creduto che solo le idee ricavate dall'esperienza potessero adattarsi alla realtà. Con consapevole premeditazione abbiamo fatto in modo che questi ideali svalutati dominassero la nostra vita spirituale e il mondo.

Quanto abbiamo esaltato questo senso della realtà, che doveva rendere la nostra attività così efficace nel mondo! A dire il vero, ci siamo comportati come bambini che scendono giù per la montagna, su un veicolo a forte velocità, e si divertono beatamente senza domandarsi se alla prima svolta o al primo ostacolo saranno ancora in grado di controllare la velocità.

Solo una mentalità caratterizzata da ideali etici razionali è in grado di far nascere un agire libero, ovvero sistematicamente adatto alle varie circostanze. Nella misura in cui entrano in gioco gli ideali tratti dalla realtà, è la realtà che agisce su se stessa: in questo caso, la coscienza umana funge solo da elemento deformante.

Gli effetti prodotti dagli avvenimenti, prima di portare, attraverso il nostro contributo, a nuovi avvenimenti, vengono sempre mediati dalla nostra mentalità che opera su di loro. Questa mentalità è contraddistinta da un determinato carattere, attraverso cui nascono i valori che regolano il nostro relazionarci ai fatti.

Normalmente il carattere di questa mentalità è presente nei principi

razionali che la riflessione sulla realtà stimola in noi. Se tali principi vengono meno, si crea il vuoto a causa del quale cadiamo in balia degli eventi. L'opinione pubblica è dominata da pensieri e stati d'animo che venivano in passato sottoposti al controllo e al vaglio della ragione. Quando si tagliano grossi alberi nella foresta vergine, al loro posto si formano cespugli. Allo stesso modo, quando cadono i grandi valori, questi vengono sostituiti da piccole idee in grado di adempiere alle medesime funzioni, ma in forma peggiore.

Di conseguenza, il rinunciare a ogni ideale etico-razionale per accondiscendere al senso di realtà che è in noi, lungi dal migliorare la nostra oggettività, la riduce. Questo perché l'uomo moderno non è il freddo osservatore e calcolatore che presume di essere: è piuttosto vittima delle impressioni e delle passioni che i fatti provocano in lui. Senza rendersene conto, mescola ciò che è razionale con tutto ciò che proviene dalle emozioni a tal punto che i due piani si confondono. In questo circolo vizioso operano il giudicare e il sentire della nostra società, che si tratti di piccole o di grandi questioni. Sia come individui che come popoli, trattiamo, senza le dovute distinzioni, valori reali e valori immaginari. Proprio questo fitto intreccio di oggettività e non oggettività, di senso della misura e facilità all'entusiasmo per ciò che è assurdo, costituisce il mistero e il pericolo della mentalità moderna.

Il nostro senso di realtà consiste dunque nel fatto che, trascinati dalle passioni e dai calcoli utilitaristici a corto raggio, desumiamo da un fatto un'immediata conclusione, e così via di seguito. Dal momento che ci manca la visione chiara di tutto l'insieme da realizzare, la nostra attività è assimilabile allo svolgersi di un fenomeno naturale.

È il modo più irrazionale di reagire ai fatti. Senza progetti e senza fondamenta, costruiamo il nostro futuro all'interno delle attuali e misere circostanze, e lo esponiamo all'azione devastante delle caotiche perturbazioni che possono presentarsi. Nel momento stesso in cui gridiamo: «Ecco finalmente la terraferma!», sprofondiamo nel turbinio degli eventi.

La cecità con la quale subiamo questo destino è aggravata ancora di più dalla fiducia che riponiamo nel nostro senso storico, che in questo caso è il nostro senso della realtà rivolto al passato. Pensiamo di essere una generazione critica che, in virtù dell'approfondita conoscenza del passato di

cui dispone, è in grado di intuire la direzione che assumeranno in futuro gli avvenimenti del presente. Aggiungiamo ai principi ideali tratti dalla realtà quelli che deriviamo dalla storia.

I risultati della critica storica iniziata nel XIX secolo sono prodigiosi. Bisogna vedere, però, se la nostra generazione, cui appartiene una scienza storica, possieda il vero senso storico.

Il senso storico, nella migliore accezione del termine, implica un'oggettività critica rispetto agli accadimenti lontani e vicini. Questa facoltà di astrarre muovendo da opinioni e interessi per valutare i fatti così come sono non la posseggono neppure i nostri storici: finché l'epoca che essi studiano è così lontana nel tempo da non avere ripercussioni sulla realtà presente, restano nell'oggettività che è loro consentita in base agli orientamenti della scuola di pensiero alla quale appartengono. Ma quando il passato ha in qualche modo un riferimento con il presente, è allora che, di solito, il loro punto di vista di carattere nazionalistico, religioso, sociale ed economico prevale nella valutazione dei fatti.

È significativo come, negli ultimi decenni, sia cresciuta l'erudizione degli storici, ma non la loro oggettività. Gli studiosi di un tempo perseguivano un ideale più puro rispetto a quelli di oggi: non riusciamo più a prendere sul serio l'obbligo di far tacere, nell'accostarci a uno studio scientifico del passato, i pregiudizi derivanti dalla nazionalità e dal credo religioso. Non siamo minimamente turbati nel vedere la più grande erudizione unirsi al più forte spirito di parte: nella nostra letteratura storica trionfano ormai opere apertamente partigiane.

Il valore educativo della scienza ha influenzato così poco i nostri storici che spesso sono stati proprio loro a diffondere le più sfrenate passioni presso l'opinione pubblica del loro paese, invece di valutare in modo più sereno i fatti storici come avrebbe richiesto il loro codice professionale. Anziché divenire educatori, sono rimasti semplici eruditi e si sono rivelati, di fatto, indifferenti al loro dovere: quello di mettersi al servizio della civiltà. Le speranze di civiltà che si erano affacciate a metà del XIX secolo con la nascita della scienza storica si sono concretizzate in minima parte rispetto a quelle legate alle esigenze degli Stati nazionali e alle forme democratiche di governo.

Il senso storico della generazione formatasi con simili storici non ha dunque molto in comune con un'interpretazione realmente più oggettiva degli accadimenti. A guardar bene, tale senso storico non consiste nel fatto

che noi comprendiamo meglio il nostro passato rispetto alle generazioni che ci hanno preceduto, quanto piuttosto nel fatto che attribuiamo al passato un'eccessiva influenza sulla realtà attuale. Talvolta lo sostituiamo interamente al presente: non ci basta vedere il passato perpetuarsi nel presente attraverso le sue conseguenze. Vogliamo esserne sempre orientati e condizionati.

In preda a questo voler rivivere senza sosta il nostro passato e riconoscerne sempre l'azione, anche nei tempi attuali, siamo portati a sostituire le normali relazioni con il passato con legami artificiali. Dal momento che pretendiamo di trovare nel passato tutti gli elementi del presente, abusiamo del passato per formare e legittimare rivendicazioni, opinioni, sentimenti e passioni. Alla luce della nostra erudizione, permettiamo che abbia libero corso una storia falsificata a uso del popolo, la quale tiene in vita le più profonde fantasie nazionalistiche e religiose. I manuali di storia adoperati nelle nostre scuole sono dei condensati culturali pieni di falsità.

Questo abuso della storia diventa per noi necessario: le idee e le convinzioni che influenzano la nostra vita non possono avere un fondamento nella ragione. Non ci resta allora altro che assegnare loro un fondamento "storico".

È sintomatico il fatto che le grandi conquiste spirituali del passato ci lasciano piuttosto indifferenti: ne prendiamo semplicemente atto, senza considerarne la portata e senza esserne intimamente toccati. E ancora meno ci preoccupiamo di raccoglierne l'eredità. Soltanto ciò che può rapportarsi ai nostri attuali progetti, alle nostre passioni, ai nostri sentimenti e ai nostri gusti estetici ha valore per noi. A forza di cullarci in queste illusioni del passato, riteniamo che le nostre radici affondino in esso.

Di questa natura è l'adorazione che noi abbiamo nei riguardi della storia. Il fascino esercitato dai fatti di un tempo è diventato religione. Abbagliati da ciò che per noi è – o pensiamo sia stato – il passato, perdiamo di vista il futuro che ci attende. Nulla si è compiuto una volta per tutte e definitivamente: continuiamo a vedere sempre nella realtà in cui viviamo il risorgere, in modo artificioso, del passato. Persistendo nel far vivere ciò che è accaduto, rendiamo impossibile ogni autentica evoluzione dei popoli. Nel momento stesso in cui, spinti dal nostro senso di realtà, sprofondiamo tra i fatti del presente, il nostro senso storico ci fa sprofondare nel passato.

Dall'alleanza tra il nostro senso di realtà e il nostro senso storico è nato il nazionalismo: a esso risale la catastrofe che si è abbattuta su di noi e che determina il decadimento della nostra civiltà.

Che cos'è il nazionalismo? Un patriottismo impuro e spinto sino all'assurdo che sta rispetto al patriottismo nobile e sano esattamente come un'idea folle sta a un principio razionale.

Come si sviluppa in noi questo nazionalismo?

Agli inizi del XIX secolo, la riflessione ha introdotto il concetto di Stato nazionale tra i suoi diritti e ha realizzato ciò con il pretesto che lo Stato, in quanto organismo naturale e omogeneo, è il luogo più adatto per realizzare l'ideale dello Stato dotato di civiltà. Fichte, nei suoi discorsi alla nazione tedesca, cita lo Stato nazionale a presentarsi in giudizio al cospetto della ragione morale. Quest'ultima gli impone di sottomettersi alla sua autorità in ogni ambito ed esso, dopo aver prestato giuramento, riceve l'incarico di creare uno Stato all'insegna della civiltà. Per questo, gli si chiede formalmente di rispettare, come dovere primario, quello di provvedere sempre e in modo regolare allo sviluppo dei valori puramente umani della nazione. Dovrà ricercare la propria grandezza facendosi campione di idee capaci di portare benessere ai popoli. Quanto ai cittadini, si raccomanda loro di essere fedeli alla nazione non agendo d'istinto, ma manifestando un elevato sentimento d'amore per la patria: cioè, non riponendo le loro ambizioni nella grandezza e potenza della nazione, ma preoccupandosi che questa aspiri «a far risplendere nel mondo quanto v'è di eterno e di divino», affinché le sue speranze possano perseguire gli scopi supremi dell'umanità. Il sentimento nazionale viene dunque salvaguardato dalla ragione, dalla morale e dalla civiltà. Al contrario, il culto del patriottismo in quanto tale non è che barbarie, testimoniata da guerre assurde che ne sono l'inevitabile conseguenza.

È così che l'idea di nazionalità è stata promossa a superiore ideale di civiltà. Quando è incominciato il declino della civiltà, sono venuti meno tutti gli altri ideali di progresso. Ma l'idea del nazionalismo ha continuato a essere sostenuta perché aveva preso corpo nel mondo: incarnava ormai ciò che ancora sussisteva della civiltà e ne era diventata l'ideale supremo. Si spiega in questo modo l'attuale mentalità che riversa tutto l'entusiasmo di cui è capace sull'idea nazionalistica, pensando che questa incarni tutti i valori spirituali e morali.

Ma con il declino della civiltà, anche l'essenza di tale idea ha subito una

trasformazione. Non vengono più difesi gli altri valori morali e razionali, sino ad allora esaltati, in quanto sono stati messi in discussione. Da allora, l'idea di nazionalità ha vissuto tutta sola per se stessa. Ha sì affermato di operare a beneficio della civiltà ma, di fatto, non è stata che la rappresentazione di una realtà ammantata di ideali di progresso: a guidarla non sono stati ideali etici, ma solo istinti realistici.

Il divieto alla ragione e alla morale di mescolarsi con le fantasie nazionalistiche è invocato al giorno d'oggi da moltitudini di persone come mezzo per salvaguardare i sentimenti più sacri.

Se il declino delle civiltà di un tempo non ha mai provocato un simile turbamento nel sentire comune dei popoli, è perché l'idea del nazionalismo, espressa dalle civiltà passate, non è mai stata elevata a ideale di civiltà. Era dunque impossibile che questa idea nazionalistica, non essendo riconosciuta come ideale, potesse sostituirsi ai reali valori di progresso e andasse ad accrescere e a confondere ulteriormente la condizione di assenza di civiltà attraverso idee e principi di fanatico nazionalismo.

L'analisi della natura patologica del nazionalismo fa diventare, per molti aspetti, irrilevante la discussione avviata per sapere quale popolo porta la maggiore responsabilità nello sviluppo di questo processo nefasto: il nazionalismo non sempre è esploso nel modo più violento quando ha causato tanto clamore così come, non di rado, si è sviluppato con potente virulenza quando ancora covava in sordina.

Da ogni sua manifestazione, risulta evidente che il nazionalismo è tale non tanto per ciò che rappresenta in sé quanto per l'insano squilibrio che causa alla capacità immaginativa delle masse: dichiara di seguire una politica realistica. A ben guardare, non difende affatto il punto di vista oggettivamente più plausibile per affrontare i problemi di politica estera e interna, ma il suo carattere peculiare è quello di essere contemporaneamente egoistico e appassionato. Il suo realismo non è che una sopravvalutazione, divenuta dogma e sostenuta dalle passioni popolari, di specifiche questioni di interesse territoriale ed economico. Sostiene le proprie rivendicazioni senza averne considerato ragionevolmente il reale valore. Per contendersi denaro per alcuni milioni, gli Stati moderni hanno impegnato miliardi negli armamenti. Al fine di assicurarsi la protezione e l'espansione dei loro commerci, li hanno gravati di imposte che hanno minacciato più pesantemente la loro competitività rispetto a tutte le misure adottate dagli avversari.

Questa politica realistica, dunque, si è dimostrata di fatto irrealistica in quanto, mescolatasi con le passioni popolari, ha reso insolubili le questioni più semplici. Con il pretesto di curare gli interessi economici, ha coltivato sempre più quelle idee di egemonia e di repressione proprie del nazionalismo.

Per consolidare la sua potenza ogni Stato civilizzato ha cercato degli alleati dove poteva, ed è così che paesi semicivilizzati o in via di sviluppo sono stati usati dalle nazioni civilizzate contro altre nazioni civilizzate. Ora, i nuovi alleati non si sono accontentati di continuare a essere semplici servitori e la loro azione ha inciso, in modo sempre più determinante, sul corso degli eventi fin quando sono stati in grado di decidere loro quando le potenze europee avrebbero dovuto combattersi per i propri interessi. È così che le cose ci si sono ritorte contro, avendo noi rinunciato alla nostra dignità e alla civiltà nel momento in cui abbiamo tradito quegli ideali costruttivi che ci avevano ancora tenuto insieme.

Ciò che contraddistingue la natura patologica di questa politica realistica del nazionalismo è che essa ha cercato in tutti i modi di assumere le sembianze incantevoli dell'ideale. La lotta per il potere si è trasformata così in lotta per i diritti e per la civiltà. Le coalizioni di interessi egoistici, che hanno accomunato alcuni paesi contro altri, si sono presentate come relazioni amichevoli e fraterne. Come tali si è voluto retrodatarle nel passato, benché la storia avesse riferito più di atavici conflitti che di naturali legami di affinità tra i popoli.

Alla fine non è bastato al nazionalismo allontanare dal suo modo di far politica ogni tentativo volto a stabilire un'umanità civilizzata: ha annientato la nozione stessa di civiltà proclamando il concetto della civiltà nazionale.

In passato, v'era ciò che si chiamava semplicemente civiltà e ogni popolo civilizzato aspirava alla sua forma più pura e perfetta. Per questo, il genio di un popolo possedeva allora un'originalità e una capacità di coesione maggiori rispetto a oggi. Se, malgrado questo, non si è manifestato alcun bisogno di particolarismo nella vita dello spirito, significa che non è lo sviluppo del genio di un popolo a esigerlo. La rivendicazione, quale emerge ai giorni nostri, che ogni Stato abbia la propria cultura nazionale è un fenomeno patologico: presuppone che i popoli abbiano perso il loro stato originario di salute e non rispondano più alla loro natura, ma solo a teorie.

Esaminano a fondo il loro animo, al punto che esso non è più in grado di avere una reazione naturale. Svolgono analisi e descrizioni così circostanziate che, a furia di pensare a ciò che il loro animo deve essere, quest'ultimo dimentica ciò che è realmente. Vengono dogmaticamente asserite ed elucubrate presunte differenze razziali di carattere intellettuale con una tale caparbità che questi discorsi insulsi diventano un'ossessione, e la dichiarata specificità di un popolo appare come una malattia immaginaria.

In tutti gli ambiti si moltiplicano gli sforzi affinché le attività di un popolo rivelino, nel modo più evidente possibile, il carattere della sua sensibilità, mentalità e intelligenza. Questo voler salvaguardare e sviluppare l'originalità di un popolo dimostra che quanto di autentico esso aveva espresso in principio è andato scomparendo. L'elemento peculiare del nazionalismo non si manifesta più come un dono naturale, in maniera più o meno inconsapevole, gettando luce all'interno della vita dello spirito, in tutta la sua articolata complessità. Ciò che contraddistingue il nazionalismo si trasforma in mania, in artificiosità, in pura apparenza, in finzione. Questo ripiegarsi su di sé, che ha le medesime conseguenze delle relazioni incestuose, appare in tutti gli aspetti del vivere, in modo sempre più chiaro di anno in anno. Ormai, la vita dello spirito dei popoli avanzati, rispetto a un tempo, si è indebolita assumendo una preoccupante monotonia.

Il carattere innaturale di questa evoluzione si rivela non solo nelle sue produzioni, ma anche in ciò che riguarda la presunzione, il senso di superiorità e la costruita immagine di sé. Il valore eccezionale di una personalità o di un'opera è considerato espressione del genio nazionale. Mai uno straniero avrebbe potuto produrre qualcosa di simile o di eguale tenore. Nella maggior parte dei paesi, questa vanità è così fortemente enfatizzata che non le sono estranee le più grandi assurdità.

Va da sé che la spiritualità conosce una forte battuta d'arresto nei paesi caratterizzati da una cultura nazionalistica: ogni cosa serve semplicemente a comunicare una determinata immagine. Di fatto, il livello di civiltà di questi paesi ha una valenza spiccatamente materialistica: è un concentrato di tutti i risultati raggiunti da un dato popolo e si presenta insieme alle rivendicazioni economiche e politiche di quest'ultimo. Fondata sulla pretesa originalità propria di quel dato popolo, la civiltà promossa dal nazionalismo, anziché – come sarebbe logico attendersi – rimanere confinata nel territorio di quello stesso popolo, avverte l'esigenza di imporsi agli altri e di volerli rendere felici. Le nazioni moderne cercano aree di mercato in cui diffondere le

proprie ideologie come fossero prodotti della loro economia.

Il nazionalismo è dunque un articolo di propaganda e di esportazione e non lesina sulle spese di pubblicità: abbiamo a disposizione un arsenale di frasi belle e fatte, pronte a adattarsi alle più diverse situazioni... Ecco come il mondo subisce l'azione dei nazionalismi in competizione tra loro e che danneggiano la civiltà in sé.

Oggi non siamo più convinti che i popoli che sono entrati nel Medioevo, in quanto eredi della tradizione greco-romana, e che, partecipando a intensi scambi di idee, hanno conosciuto il Rinascimento, l'Illuminismo, il pensiero filosofico moderno, facendo sentire la loro azione anche in altre parti del mondo, costituiscano tutti insieme un'unità culturale indivisibile. Tuttavia, se negli ultimi tempi le divergenze nella vita spirituale dei popoli si sono accentuate in maniera sempre più rilevante, questo dipende soprattutto dal fatto che il livello di civiltà si è notevolmente abbassato. Quando c'è la bassa marea, si vedono emergere i fondali da cui affiorano le correnti d'acqua, mentre quando c'è l'alta marea, le onde li nascondono.

La prova che i popoli appartenenti alla grande civiltà storica dell'umanità sono ancora oggi legati spiritualmente tra loro è fornita dal fatto che tutti sprofondano insieme nella stessa decadenza.

Al nostro spirito di realtà si aggiunge inoltre una falsa fiducia nei fatti. Viviamo in un'atmosfera ottimistica, convinti del fatto che le contraddizioni presenti nel mondo si risolveranno spontaneamente nello svolgersi di un progresso dotato di senso, e si equilibreranno in una sintesi in cui si concilieranno i reali valori della tesi e dell'antitesi.

Per giustificare questo ottimismo, ci si riferisce a torto o a ragione a Hegel, indiscusso padre spirituale di questa interpretazione della realtà. Egli è il primo pensatore che ha provato a essere obiettivo rispetto a tutto ciò che esiste. Grazie a lui, siamo portati a concepire il progresso nei termini di un rapporto di tesi, antitesi e sintesi, quali si presentano nel corso degli accadimenti. Tuttavia, il suo ottimismo non è stato un semplice ottimismo fondato sui fatti, come il nostro. Non a caso, vivendo ancora nella temperie spirituale del razionalismo e credendo al potere delle idee etiche razionali, Hegel confida anche in un progresso spirituale inteso come un processo inarrestabile. E dal momento che è convinto di questo progresso spirituale, si impegna a rilevarne la presenza nelle varie fasi storiche e, al tempo stesso, intende dimostrare come questo progresso si compia nel succedersi dei fatti. Ma esaltando la finalità intrinseca al progresso storico così tanto da far

dimenticare i presupposti etico-spirituali che giustificano la sua fede nel progresso, finisce con lo spianare la strada all'ottimismo realistico morale che da decenni ci sta portando alla deriva.

Tra gli stessi accadimenti non v'è che un nesso di contrasti che vanno avanti all'infinito e che non sono di per sé in grado di determinare una situazione nuova e intermedia in cui conciliarsi, causando uno sviluppo. Affinché questa situazione intermedia possa realizzarsi, bisogna che le contraddizioni si affrontino in un contesto spirituale in cui sono presenti ideali etici razionali capaci di generare nuove circostanze. Queste ultime possono portare al sorgere di un nuovo accadimento in grado di risolvere i conflitti. È solo in una simile prospettiva etica conforme alla ragione che le contraddizioni cessano di scontrarsi tra loro del tutto disordinatamente.

Avendo ammesso che i principi immanenti del progresso sono presenti nei fatti, ne abbiamo dedotto che l'evoluzione storica che ha formato il nostro destino è la prova di uno sviluppo della civiltà, benché gli eventi smentiscano questo ottimismo. Persino oggi, mentre i fatti più terribili contestano pesantemente questo ottimismo, ci rifiutiamo di sconfessare il nostro credo, che, a dire il vero, non ci aiuta molto. Del resto, l'altra alternativa, che fonda l'ottimismo sulla fede nello spirito morale, comporta una tale rivoluzione nel nostro modo di pensare che facciamo fatica a prenderla in considerazione.

La nostra fiducia nei fatti è legata alla nostra fiducia nelle organizzazioni. Oggi, le attività e i progetti sono dominati dall'idea fissa che, se noi intendiamo perfezionare o trasformare – in un senso o nell'altro – le istituzioni della nostra vita pubblica e sociale, il progresso richiesto dalla civiltà avverrà già di per sé. Tuttavia, siamo lontani dall'averne una visione unitaria delle riforme delle nostre istituzioni. Alcuni concepiscono il progresso in senso antidemocratico; altri ritengono che l'errore provenga dal fatto che i principi democratici non vengono ancora applicati adeguatamente; altri, infine, individuano la salvezza nelle organizzazioni socialiste o comuniste. Tutti però concordano nell'attribuire la nostra condizione di inciviltà al fallimento delle nostre istituzioni e attendono una rinascita della civiltà partendo da una nuova organizzazione dell'assetto sociale. Tutti sono d'accordo nel ritenere che nuove istituzioni determinerebbero anche un nuovo spirito.

Il tragico smarrimento delle idee conquista a sé non solamente gli spiriti dissennati ma anche quelli più riflessivi tra noi. Il materialismo che caratterizza i nostri tempi capovolge i rapporti tra spiritualità e realtà, e pensa di poter derivare ciò che ha valore spirituale dall'azione dei fatti. Come si fa a pretendere che la guerra stessa apporti una rigenerazione spirituale! Al contrario, i rapporti sono in senso inverso: sono i valori spirituali che possono influenzare efficacemente la realtà e provocare, così, azioni in grado di mantenere la vita dello spirito a un livello elevato. Tutte le istituzioni e le organizzazioni hanno solo un'importanza relativa. Pur attraverso i più diversi sistemi sociali e politici, i popoli culturalmente avanzati hanno raggiunto tutti la medesima decadenza in termini di civiltà. Quanto abbiamo vissuto e quanto viviamo ancora oggi deve portarci alla convinzione che lo spirito è tutto e che le istituzioni sono poca cosa. Le nostre istituzioni non funzionano perché lo spirito di inciviltà agisce in esse. I più utili miglioramenti relativi alle organizzazioni della nostra società – cui dobbiamo aspirare – potranno essere efficaci solo se saremo in grado di infondere nel nostro tempo uno spirito nuovo.

I gravi problemi con i quali siamo alle prese, anche quelli che sono di ordine puramente materiale ed economico, non potranno in ultima analisi essere risolti se non attraverso un nuovo orientamento spirituale: persino la trasformazione più opportuna delle nostre organizzazioni non rappresenta che una tappa sulla via della soluzione, ma non è il rimedio al problema. Nessuna forma di autentico rinnovamento del mondo è pensabile, fin tanto che non saremo diventati anzitutto uomini nuovi nella realtà in cui viviamo e fin tanto che un nuovo orientamento spirituale non sarà capace di appianare i conflitti tra i popoli e all'interno delle nazioni, in modo da rendere possibili i presupposti di una nuova e vera civiltà. Tutto il resto è più o meno fatica sprecata, perché non si avrà seminato nello spirito ma nella materia.

Nell'ambito del divenire che decide le sorti dell'umanità, il reale è fatto di disposizioni spirituali interiori e non di fatti provenienti dall'esterno: sono gli ideali etici razionali che rappresentano la terraferma su cui poggiano i nostri piedi. Di qui il dilemma: vogliamo attingere dall'azione dello spirito la forza per creare circostanze nuove e tornare alla vera civiltà, o piuttosto vogliamo che il nostro spirito continui – anche in futuro – a derivare dalle circostanze e perire in esse? Questo è il problema fondamentale dinanzi al quale ci troviamo.

Il vero senso del reale si basa sulla convinzione che soltanto i valori etici

razionali ci permettono di raggiungere una relazione normale con la realtà: unicamente grazie a questi valori l'uomo e la società possono influire davvero sugli accadimenti. Senza questi punti di riferimento saremmo, per quanto ci adoperiamo, in balia degli eventi.

Ciò che avviene attualmente tra i popoli e in seno alle nazioni chiarisce questa verità in modo inequivocabile. La storia dei nostri tempi ha conosciuto un eccesso di assurdità mai raggiunto finora. Gli storici futuri l'analizzeranno nel dettaglio e dovranno mettere alla prova la loro preparazione specifica e la loro imparzialità. Ma oggi e per i tempi che ci aspettano, non può esservi che una sola spiegazione: abbiamo voluto accontentarci di una civiltà senza etica.

4. La via per la rinascita della civiltà

La rappresentazione della civiltà in termini morali è dunque la sola che possa essere accettata.

Ma in che modo si svolge il percorso che porta dall'assenza di civiltà alla civiltà?

Ma è possibile questo percorso?

La concezione di una civiltà senza etica nega la sua esistenza: secondo tale visione, tutti i segni di decadenza della civiltà sono sintomi di invecchiamento. Analogamente a ogni altro processo naturale di sviluppo, una civiltà è destinata a morire dopo un certo periodo di tempo. Non ci resta allora nient'altro da fare che prendere atto delle cause di questo logoramento come di un fenomeno naturale... e limitarci a osservare, almeno con un certo interesse, gli effetti poco incoraggianti di questo declino che portano la civiltà a fare a meno dell'etica.

Secondo lo spirito di coloro che si affidano al proprio realismo, l'ottimismo e il pessimismo si intrecciano tra loro in modo inestricabile. Quando l'ottimismo dei fatti concreti, che attribuisce il graduale progresso della civiltà all'azione degli stessi accadimenti, non risulta più sostenibile, lo spirito analitico si ripiega, con autoritario sussiego e senza battere ciglio, sulla posizione pessimistica, che ammette semplicemente che la civiltà è ormai giunta al suo epilogo.

Lo spirito etico non può partecipare a questo gioco altalenante tra ottimismo e pessimismo. Considera questi segni di decadenza per quello che sono, vale a dire come un terribile pericolo: si domanda dove andrà a finire il mondo se questo degrado continuerà senza sosta ad aumentare. Soffre per la civiltà, perché – per lo spirito etico – la civiltà non è un semplice oggetto di interessanti analisi, ma una speranza che reca in sé le sorti dell'umanità. La fede in un possibile rinnovamento della civiltà è la pietra angolare della sua vita, visto che non può mai accontentarsi del gioco ottimista-pessimista in cui si compiace l'empirico senso di realtà.

Chi guarda al declino della civiltà come a un comune fenomeno naturale si consola all'idea che soltanto *una* civiltà ha fallito, e non *la* civiltà: una nuova civiltà tornerà a splendere in tempi migliori e con uomini nuovi. Ecco l'errore: non esistono più sulla Terra, come in passato, riserve di popoli

incorrotti e intelligenti in grado, in un futuro prossimo o lontano, di sostituirci e di guidare la vita dello spirito. Conosciamo tutte le risorse umane disponibili nel mondo: non esiste alcun popolo che non sia già coinvolto nel processo della nostra civiltà a tal punto da poter evitare lo stesso destino spirituale che riguarda anche noi e rimanerne escluso. Che siano intelligenti o poco dotati intellettualmente, a noi vicini o lontani, tutti sono sottomessi alle forze distruttrici della barbarie che è all'opera nella nostra civiltà. Tutti sono colpiti dal nostro stesso male e potranno guarire solo insieme a noi.

Non è la civiltà di un popolo, ma quella dell'umanità presente e futura a essere consegnata alla sua sconfitta se fosse vana la fede in un rinnovamento delle nostre forze.

L'irrimediabile decadenza della civiltà non è un fatto inevitabile. Se l'etica è l'elemento distintivo della civiltà, la caduta si trasformerà in risalita non appena le energie etiche si tramuteranno in azione nelle convinzioni e nelle idee che ci permettono di agire sulla realtà. Si tratta dunque di realizzare questo su scala mondiale.

Indubbiamente, le difficoltà di una simile impresa sono tali che bisogna avere una fede incrollabile nel potere dello spirito morale per attuare questa trasformazione.

Il primo ostacolo da superare è la mancanza di riflessione della nostra generazione dinanzi a ciò che è e dovrebbe essere. Gli uomini del Rinascimento e dell'Illuminismo hanno avuto il coraggio di voler rigenerare il mondo con la forza delle idee, convinti del fatto che le loro condizioni di vita, sia materiali che spirituali, erano diventate assolutamente insostenibili. Fin tanto che la maggior parte delle persone non avrà maturato questa istanza di cambiamento, saremo incapaci di compiere l'opera attraverso la quale dovremmo essere i continuatori di chi ci ha preceduto. Molti, però, si rifiutano di vedere le cose così come sono e si aggrappano con tutte le loro forze a una concezione il più possibile ottimistica. Tuttavia, questa capacità di idealizzare una realtà sempre più insoddisfacente secondo ideali sempre più mediocri implica anche una buona dose di pessimismo. La nostra generazione, così fiera delle sue innumerevoli conquiste, non crede più a quella sola da cui tutto dipende: il progresso spirituale dell'umanità. Avendo rinunciato a questa grandissima speranza, riusciamo a adeguarci all'andamento dei tempi senza soffrirne moralmente: al tempo stesso finiamo, come in preda al dolore, con il desiderare un mondo nuovo. Non

sarà una cosa facile spezzare l'alleanza tra l'ottimismo spensierato e il pessimismo illogico – di cui siamo prigionieri – e preparare così la strada al rinnovamento della civiltà!

Un'altra difficoltà del compito che ci attende è che si tratta di una ricostruzione. Gli ideali di civiltà, di cui il nostro tempo ha bisogno, gli sono sconosciuti. Gli uomini ne avevano già disposto in passato e li avevano espressi in numerose formulazioni. A dire il vero, non abbiamo nient'altro da fare che recuperare quegli ideali e considerarli seriamente, applicandoli alla realtà presente.

Rendere nuovo ciò che è logoro: v'è impresa più difficile? La storia afferma: «Impossibile. Fino a oggi, non è mai scaturita nuova linfa vitale da vecchie idee che si sono completamente esaurite presso i popoli. La decadenza è sempre stata definitiva».

È vero: nella storia della civiltà troviamo non pochi elementi che ci sconsigliano per il compito che ci attende. Attribuire un timbro ottimista alla voce della storia sarebbe come falsificare quello che è il suo vero timbro.

Ma nella storia del passato si scopre solo ciò che è, non ciò che sarà. Se nella storia nessun popolo, finora, ha conosciuto il passaggio dalla decadenza alla rinascita, ciò non vuol dire che tale situazione deve ripetersi ancora oggi tra noi: non possiamo limitarci semplicemente a constatare che gli ideali etici razionali – su cui riposa la civiltà – si sono logorati nel corso dei secoli, e neppure possiamo consolarci trovando analogie con il mondo della natura. Dobbiamo conoscere le ragioni di questo deterioramento e coglierne il significato, non attraverso confronti ma attraverso le leggi che caratterizzano la vita dello spirito. Abbiamo intenzione di tenere in mano la chiave di questo segreto per aprire la porta a tempi nuovi: tempi in cui ciò che risulta ormai sterile riprenderà a vivere e in cui la dimensione etico-spirituale riacquisterà vigore. Dobbiamo affrontare la storia della civiltà con una diversa disposizione d'animo rispetto ai nostri predecessori, altrimenti sprofonderemo.

Per quale motivo un'idea-guida della civiltà non conserva più quel potere di persuasione che possedeva inizialmente e smarrisce la sua chiara valenza etica e razionale? Perché mai le verità che la storia ci ha trasmesso cessano di essere vere e circolano tra noi come semplici frasi?

Questa situazione corrisponde a un destino inesorabile o è piuttosto la

conseguenza del fatto che si è prosciugato il pozzo d'acqua perché il nostro pensiero non ha saputo scavare sino a raggiungere il livello costante dell'acqua freatica?

Non ce la si può cavare dicendo che le cose del passato – che sopravvivono oggi – sono senza valore e possono gettare un'ombra mortale su di noi. Ci sono idee che non abbiamo mai interamente formulato, perché le abbiamo già trovate a nostra disposizione nella storia. Le idee che abbiamo ereditato non permettono più alla verità – in esse contenuta – di rifiorire e restano come erba secca. Le vecchie e logore acquisizioni che da una civiltà decadente confluiscono in nuova realtà sortiscono spesso l'effetto di residui metabolici che agiscono come sostanze velenose.

Se è vero che i popoli germanici hanno ricevuto nel periodo del Rinascimento impulsi culturali decisivi dalle idee dei filosofi greco-romani, non è meno vero che, sino ad allora, quei fermenti erano stati tenuti in vita per secoli sotto l'ala protettrice di una mentalità rispondente alla loro vera natura: ciò che essi avevano attinto dalle idee della decadenza è stato per tanto tempo un ostacolo al regolare sviluppo della loro vita spirituale. Qui sta la causa della singolare commistione di forza e debolezza che caratterizza tutto il Medioevo. Gli elementi letali dell'antica civiltà greco-romana continuano ad affermarsi sino a oggi nella nostra vita spirituale: ciò dipende dal fatto che concezioni orientali e greche sopravvivono ancora tra noi e a causa di ciò ci preoccupiamo così tanto per problemi che altrimenti non sussisterebbero per noi. Il fatto che le nostre idee religiose siano da secoli – e ancora oggi – sottomesse al dominio culturale straniero erede della trascendenza ebraica e della metafisica greca la dice lunga! Lungi dall'essere quello che sono realmente, le nostre idee religiose subiscono violenze e deformazioni.

Dal momento che le idee passano di moda e in queste condizioni abbassano il livello di capacità intellettuale delle nuove generazioni, non v'è continuità nello sviluppo spirituale dell'umanità, ma solo alti e bassi che si susseguono confusamente. Il filo delle idee si spezza, cade a terra, si perde o viene mal riannodato. Fino a oggi, si è pensato di poter interpretare questi alti e bassi all'insegna di un'ottimistica fiducia perché ci si è basati sul caso della civiltà greco-romana, che è stata rimpiazzata dal Rinascimento e dall'Illuminismo, e sul fatto che da allora si è accettato come fenomeno regolare che nuove civiltà sorgano spontaneamente per sostituire quelle che invecchiano, garantendo così un progresso continuo. Ma è un errore

generalizzare in questo modo partendo da una serie di considerazioni. Se si è potuto interpretare come un percorso in ascesa questa sequenza di fluttuazioni è solo perché, in questo caso, si è trattato di popoli nuovi che sono stati marginalmente sfiorati dal problema della decadenza della civiltà e che, in seguito, hanno creato una civiltà originale. In realtà, la nostra civiltà non è nata organicamente dalla civiltà greco-romana, anche se ha compiuto i primi passi appoggiandosi sulle stampelle offerte da quest'ultima, ma si presenta piuttosto come la reazione di uno spirito energico contro il patrimonio delle vecchie idee. L'elemento essenziale di questo processo si riduce alla congiunzione di vecchi pensieri con nuovi pensieri all'interno di popoli pieni di vitalità.

Ma, al giorno d'oggi, ogni pensiero si depotenzia non appena è a contatto con le idee sorpassate della nostra civiltà evanescente o, nel caso degli indiani e dei cinesi, della nostra civiltà mescolata ad altre, anch'esse evanescenti. E allora, il succedersi di alti e bassi non si presenta come una lenta progressione continua ma come una decadenza inarrestabile... a meno che noi non riusciremo a restituire forza a idee ormai stantie.

Un elemento di grande ostacolo alla rigenerazione della nostra civiltà proviene inoltre dal fatto che i suoi progressi si inseriscono in un processo soltanto interiore e non già, contemporaneamente, in un processo di eventi esterni, cosa che esclude la positiva interazione tra il materiale e lo spirituale. Dal Rinascimento sino alla metà del XIX secolo, gli uomini impegnati nel far avanzare la civiltà hanno potuto sperare che gli stessi progressi intellettuali sarebbero derivati dalle conquiste materiali. Quanto questi due ambiti hanno inteso raggiungere ha risposto al loro programma ed è stato ottenuto attraverso la loro azione congiunta: lavorando alla trasformazione della vita pubblica si è avuta la convinzione di creare, in pari tempo, le condizioni più favorevoli al fiorire di una nuova vita spirituale. I successi conseguiti da una parte consolidano le speranze e le energie in atto altrove, e se spingono verso la democratizzazione del sistema è con la speranza di instaurare, così, il regno della giustizia e della pace nel mondo.

Noi che abbiamo conosciuto la bancarotta spirituale di tutte le istituzioni che erano state create non possiamo allora associare la nascita di una nuova mentalità alla riforma delle istituzioni. Questa reciproca corrispondenza ci è negata, e non possiamo neppure più contare sulla cooperazione tra scienza e

pensiero, in passato profondamente legati tra loro. Un tempo, il pensiero spianava la strada alla conoscenza, facendosi paladino della libertà. E dal canto loro, le acquisizioni della scienza hanno giovato alla vita dello spirito nella misura in cui lo studio approfondito delle leggi che regolano la natura ha contribuito ad abbattere i pregiudizi. La conoscenza di queste leggi naturali ha rafforzato pure l'idea che, da parte loro, le condizioni della vita umana obbediscano a leggi di ordine spirituale. Ecco allora come scienza e pensiero hanno contribuito insieme a rinsaldare l'autorità della ragione e della mentalità dell'epoca.

Al giorno d'oggi il pensiero non ha da attendersi più nulla dalla scienza perché quest'ultima se ne sta a debita distanza e gli manifesta indifferenza. La conoscenza scientifica più avanzata si accontenta, attualmente, di una visione dell'universo del tutto priva di pensiero: ritiene semplicemente di dover verificare singoli fatti, indipendenti gli uni dagli altri, perché solo questi possono garantire l'oggettività della ricerca scientifica. Coordinare le varie conoscenze con l'uso dei loro risultati in vista della concezione del mondo non è compito suo. Un tempo, uno scienziato era anche un pensatore che riscuoteva un certo successo, a livello intellettuale, presso la sua generazione. La nostra epoca è riuscita a far saltare i ponti tra scienza e pensiero a tal punto che noi abbiamo ancora una scienza libera, ma raramente una scienza pensante.

Tutti i soccorsi che provengono dal mondo esterno, nei quali ancora oggi confidiamo per rinnovare la nostra vita spirituale, ci sono completamente contrari. Abbiamo dinanzi un compito particolare: dobbiamo impegnarci, come operai, a ricostruire le fondamenta di un'imponente cattedrale, che si presentano crepate sotto il peso dell'edificio sovrastante. Nessun significativo progresso sembra incoraggiarci in tal senso. Dovrà avvenire un'incredibile rivoluzione senza azioni rivoluzionarie.

Oltre a questo, l'istanza di rinnovamento della civiltà poggia su un ulteriore fatto grave, ovvero che solo i singoli individui sono in grado di promuovere questo cambiamento, escludendo ogni altro fattore.

Questo rinnovamento non ha nulla a che vedere con i movimenti popolari che agiscono sull'onda dell'emotività, perché questi ultimi non sono che reazioni a circostanze esterne. La civiltà, al contrario, può rinascere solo se è completamente indipendente dalla mentalità dominante e in contrasto con essa, e allora sorge, presso un grande numero di persone, un nuovo orientamento di idee che lentamente conquista l'opinione pubblica e

finisce per caratterizzarla. Solo un sussulto di dignità morale potrebbe farci uscire dall'attuale inciviltà. Di fatto, l'etica non può essere espressa che da individui.

A decidere da ultimo del futuro di una società non è la maggiore o minore perfezione della sua organizzazione, ma il livello spirituale più o meno alto degli individui che ne fanno parte. Nel corso della storia, il ruolo più significativo e difficile da individuare è ricoperto da quei cambiamenti, non appariscenti e di ampia portata, che solitamente hanno luogo nell'interiorità di molti individui: queste sono le premesse che preparano gli accadimenti futuri. Per questo è così difficile comprendere sino in fondo gli uomini e i fatti del passato. Oggi pertanto non possiamo che formulare delle supposizioni sul valore personale e sul modo in cui questi gruppi di individui si sono affermati nella società, ne hanno subito influenze o l'hanno condizionata.

Ma una cosa è certa: laddove è la collettività ad avere una presa maggiore sull'individuo, e non viceversa, è la fine, perché la grandezza da cui tutto dipende – vale a dire, il valore intellettuale e morale dell'individuo – è necessariamente compromessa. Ne deriva un impoverimento in termini intellettuali ed etici di tutta la società, che risulta così incapace di comprendere e risolvere i problemi con i quali deve fare i conti. Presto o tardi, arriverà la catastrofe.

Dal momento che ci troviamo in questa situazione, è nostro dovere portare gli individui a raggiungere una più elevata destinazione di sé e recuperare nuovamente il compito, cui solo l'individuo può assolvere, di produrre pensieri etico-spirituali.

Deve sorgere tra gli individui una nuova opinione pubblica. L'attuale è sostenuta dalla stampa, dagli strumenti della propaganda, dalle organizzazioni e da chi gestisce potere e denaro: tutti questi mezzi sono a disposizione dell'opinione pubblica corrente. Questa innaturale diffusione di idee deve contrapporsi a quella naturale, che avviene da uomo a uomo e si basa sull'onestà intellettuale e sull'amore della verità. Quest'ultima, disarmata e capace di combattere solo con la forza primordiale dello spirito, deve contrastare l'altra, come Davide ha affrontato Golia che indossava una robusta armatura.

Per quanto riguarda gli sviluppi di questo combattimento, mettiamo da parte tutte le possibili analogie storiche. Certamente, anche la storia delle passate vicende umane ha conosciuto la lotta del singolo individuo contro la

mentalità totalizzante e unitaria del tempo. Ma mai come oggi si è manifestato un problema con queste caratteristiche: la mentalità totalizzante e unitaria che si riscontra nelle organizzazioni, nell'assenza di riflessione e nelle passioni nazionalistiche dei giorni nostri è un fenomeno del tutto particolare.

L'uomo di oggi avrà l'energia necessaria per compiere ciò che la sua intelligenza esige da lui, e che i tempi d'oggi vogliono rendergli impossibile?

Nelle strutture superorganizzate che lo tengono in loro potere in mille modi, dovrà tornare a essere una persona indipendente e reagire contro di loro: tra i tanti apparati che hanno, esse cercheranno di soggiogarlo, facendo di tutto per spersonalizzarlo. Se temono gli individui dotati di forte personalità è perché, tramite loro, la voce dell'intelligenza e quella della verità – che vorrebbero imbavagliare – potrebbero farsi sentire. Il loro potere tirannico è uguale alla loro paura.

Le condizioni economiche formano con le organizzazioni una tragica alleanza. Con spietata durezza esse fanno dell'uomo moderno un essere senza libertà, incapace di riflessione, privo di autonomia, frammentario e disumano: questo è il risultato finale che possiamo cambiare. Persino se ci fosse dato di vedere che lo spirito comincia ad agire su di esse, noi riusciremmo solo lentamente e in modo incompleto a contrastarle. Sarà dunque compito dei molti uomini impegnati ottenere ciò che le nostre condizioni di vita ci impediscono di avere.

Quale straordinaria mole di lavoro dovranno sobbarcarsi le forze dello spirito! Dovranno sensibilizzare gli uomini all'ascolto dell'autentica verità, mentre oggi le sole verità che hanno seguito sono quelle della propaganda. Dovranno sostituire il patriottismo nefasto con quello nobile che ha a cuore gli obiettivi cui l'umanità deve tendere, mentre i drammatici eventi politici del passato e del presente fomentano i nazionalismi, anche presso coloro che ne sono intimamente contrari. Dovranno nuovamente far valere il principio che la civiltà è compito degli individui e dell'intera umanità – cui i popoli sono chiamati a partecipare –, mentre oggi la civiltà nazionale è adorata come un idolo e la nozione stessa di umanità civilizzata è venuta meno. Dovranno mantenere salda la nostra fede in uno Stato dotato di civiltà, mentre oggi gli Stati, devastati moralmente ed economicamente dalla guerra, sono incapaci di rispondere alla loro missione culturale e pensano solo alla

propria sopravvivenza attraverso l'accumulo di denaro e con qualsiasi mezzo, anche calpestando il diritto. Dovranno unirvi in un medesimo ideale di umanità civilizzata, mentre oggi, invece, un popolo strappa all'altro la sua fede in valori quali l'umanità, l'idealismo, la giustizia, la ragione, la sincerità e ogni popolo finisce sotto il dominio di potenze che ci fanno sprofondare nell'inciviltà. Dovranno dirigere l'attenzione degli uomini sul valore della civiltà, mentre le crescenti difficoltà della vita assillano sempre più gli spiriti con pensieri materiali, in maniera così pressante che il resto è pura fantasia. Dovranno restituirvi la fede nel progresso, mentre l'influenza dell'elemento economico su quello spirituale diventa di giorno in giorno più disastrosa e provoca una via via crescente mancanza di moralità. Dovranno ridarci la speranza, quando non solo istituzioni e associazioni laiche e religiose, ma anche uomini considerati importanti evitano ogni occasione per adempiere a questo compito, scienziati e artisti si segnalano per la loro mancanza di cultura e personaggi celebri – che passano per grandi pensatori e si reputano tali – si comportano nei momenti difficili come semplici scrittori di mestiere o accademici conformisti.

Tutto ciò si oppone alla volontà di ricostituire la civiltà. Una cupa disperazione getta un'ombra su di noi. Ora possiamo ben capire gli uomini del decaduto impero greco-romano che, incapaci di resistere agli avvenimenti e abbandonando il mondo al suo destino, si sono ripiegati su se stessi! Come loro, anche noi restiamo attoniti dinanzi a ciò che ci sta accadendo. Come loro, anche noi sentiamo le voci ingannatrici che ci dicono che la sola maniera per sopportare la vita è vivere alla giornata: non dobbiamo pensare più a ciò che ci riserva il destino e sperare in altro dalla vita... cerchiamo, piuttosto, di trovare pace nella rassegnazione.

Se si comprende che la civiltà si basa sulla concezione che ci facciamo del mondo e sul fatto che essa non può nascere che da un risveglio spirituale e dalla volontà etica di un grande numero di persone, sarà certamente chiaro che le difficoltà relative a un rinnovamento della civiltà sfuggono alla solita analisi superficiale. Ma, al tempo stesso, questa presa di coscienza ci pone al di sopra di tutte le considerazioni di possibilità e di impossibilità. Se lo spirito morale basta di per sé a determinare lo svolgersi degli eventi in vista del compimento della civiltà, raggiungeremo di nuovo quest'ultima nel momento in cui ritroveremo una visione del mondo e una disposizione interiore capaci di portare a un vero rinnovamento.

Il ripercorre la storia della nostra decadenza avrà almeno il merito di

ribadire questa verità, che – cioè – nei casi estremi e disperati solo lo spirito è il supremo principio regolatore. La nostra azione futura dimostrerà in modo inequivocabile la forza di questa verità.

5. Civiltà e concezione del mondo

La grande missione che compete allo spirito è di creare una concezione del mondo.

È all'interno di una concezione del mondo che le idee, le convinzioni e le attività di un'epoca trovano il loro fondamento: solo se saremo capaci di autentici ideali e azioni culturalmente ispirati perverremo alla civiltà.

Che cosa si intende per concezione del mondo? È l'insieme delle riflessioni che la società e l'individuo formulano sull'essenza e sullo scopo del mondo, così come sul ruolo e sulla destinazione che hanno in esso l'umanità e ogni singolo essere umano. Quale senso attribuire alla società in cui vivo e alla mia esistenza nel mondo? Quale scopo vogliamo raggiungere nella vita? Quali sono le nostre speranze?

La risposta che la maggior parte degli uomini dà a queste fondamentali domande sarà decisiva per determinare in quale contesto spirituale vivono sia loro che la loro epoca.

Non si sta enfatizzando troppo il significato della concezione del mondo?

Senza dubbio, al giorno d'oggi, la maggior parte delle persone non ha in generale una concezione del mondo chiara e definita e non ne avverte affatto la mancanza o il bisogno di derivarne idee e convinzioni. Molti adattano più o meno la visione del mondo alle mode cangianti del tempo.

Ma chi decide quali brani musicali far eseguire nella storia umana? Grandi personalità hanno elaborato teorie sull'universo e ne hanno ricavato idee più o meno valide, diffuse ancora oggi presso la nostra generazione. È così che tutte le costruzioni concettuali, relative all'individuo e alla società, si rapportano in definitiva, in un modo o nell'altro, alla concezione del mondo. Ogni epoca vive, consapevolmente o meno, sotto l'influenza di idee formulate da pensatori che hanno caratterizzato quel particolare momento storico.

A torto Platone sostiene che gli intellettuali dovrebbero essere contemporaneamente uomini di governo. Il loro potere è di altra natura, superiore a quello che consiste nell'emanare leggi e decreti e nell'esercizio della forza pubblica: essi ricoprono il ruolo di ufficiali di Stato maggiore che, ritirati in disparte, elaborano il piano di battaglia con una capacità

prospettica più o meno acuta della situazione. Tutti coloro che rivestono un qualche ruolo nella vita pubblica non sono che subalterni che trasmettono le direttive e gli ordini del giorno alle differenti unità, piccole o grandi che siano: iniziare in un dato momento, muoversi in questa o in quella direzione, conquistare questo o quell'altro punto strategico. Kant e Hegel hanno influenzato con le loro opere milioni di persone che mai hanno letto una sola riga dei loro scritti, e neppure immaginavano che queste persone seguissero le loro teorie.

Coloro che, in misura maggiore o minore, impartiscono ordini possono soltanto mettere in atto ciò che appartiene al bagaglio intellettuale di una data epoca. Gli orchestrali non realizzano materialmente gli strumenti che suonano: si limitano a sistemarli davanti ai leggii per l'esecuzione. Non compongono i brani che devono eseguire, ma interpretano gli spartiti che ricevono. Non possono modificare l'opera ma soltanto suonarla con maggiore o minore abilità. Se quest'opera non ha senso, non potranno certo migliorarla di molto; se invece è valida, non potranno renderla mediocre.

Alla domanda allora se siano le personalità o le idee a determinare il destino di un'epoca, bisogna rispondere che sono le personalità di cui quella data epoca ha raccolto le idee. Se i pensatori di un determinato periodo storico elaborano una visione del mondo di notevole valore, il bagaglio di idee che viene messo in circolazione rappresenterà un progresso; se non sono in grado di elaborare una simile concezione del mondo, viene a determinarsi la decadenza in una delle sue diverse forme. Ogni concezione del mondo produce di per sé effetti che si attuano nella storia.

La caduta dell'Impero romano, che si è avuta malgrado tutti i suoi illustri uomini di potere, deriva in ultima analisi dal fatto che la filosofia antica non ha saputo dar vita a una concezione del mondo dotata di idee adeguate per farlo sopravvivere. Con il sorgere dello stoicismo, quale esito definitivo del pensiero filosofico antico, si sono determinate le sorti dei popoli gravitanti intorno al Mediterraneo. L'idea della rassegnazione, così nobile in sé, è stata incapace di sostenere un vasto impero sulla via del progresso. Vani sono stati gli sforzi dei più valorosi imperatori e inefficaci le loro azioni.

Nel XVIII secolo, sotto il dominio di principi e ministri in gran parte insignificanti, si è manifestato uno straordinario movimento di progresso tra i popoli europei. Per quale motivo? Perché i filosofi dell'Illuminismo e del razionalismo hanno elaborato una concezione del mondo da cui sono

derivate idee importanti per l'umanità.

Ma non appena queste idee hanno incominciato a prendere forma nei fatti concreti, il principio generatore del progresso si è come immobilizzato. La preziosa eredità delle generazioni passate è stata dilapidata. Noi viviamo ora in un mondo in rovina perché non abbiamo saputo completare la grande opera iniziata da chi ci ha preceduto. Anche nel caso in cui i nostri principi e governanti non fossero stati così ciechi, non avrebbero potuto alla lunga evitare la catastrofe che si è abbattuta su di noi. Il decadimento morale e materiale della civiltà è stato una conseguenza implicita della mancanza di una concezione del mondo. Gli uomini di Stato, di piccoli o grandi paesi, non hanno potuto fare altro che regolare le loro azioni in base allo spirito dei tempi.

Non appena la concezione del mondo idealista del Secolo dei Lumi, del razionalismo e dei grandi movimenti filosofici degli inizi del XIX secolo ha perso di energia, lo spettro di un conflitto mondiale ha cominciato a profilarsi all'orizzonte: si sono dissolti le idee e i principi che avrebbero potuto risolvere efficacemente i contrasti tra i popoli.

Il susseguirsi degli eventi ci ha portato nella situazione di dover fare a meno di una solida concezione del mondo. Il venir meno della filosofia e il diffondersi del metodo scientifico di indagine sono stati finora un elemento di ostacolo a una visione del mondo adeguata al pensiero e idealista. Del resto, la nostra epoca è stata più povera di grandi pensatori rispetto a qualsiasi altra. Ciò che abbiamo avuto sono stati alcuni intelletti ispirati che hanno cercato di mettere a frutto le loro numerose conoscenze e con grande impegno si sono applicati a un lavoro di rattoppo, insieme a diverse personalità che hanno brillato come stelle comete. Quanto tali uomini hanno realizzato come concezione del mondo, però, ha interessato solo un circolo accademico o ha appassionato un gruppo di giovani studiosi, ma non v'è stato nulla che abbia potuto riguardare la moltitudine delle persone.

A poco a poco ci siamo persuasi che dopotutto si poteva vivere bene senza una concezione del mondo. Il bisogno di affrontare i problemi relativi alla vita e al mondo che si agitano in noi e di risolverli si è affievolito sempre più. A causa dell'incapacità di riflessione in cui siamo finiti, abbiamo ripiegato, per spiegare la nostra vita e quella della società, sulle idee del caso dettate dal realismo. Nel corso di un'esperienza maturata da quasi due generazioni, abbiamo avuto modo di apprendere, a nostre spese, che il pensiero che consiste nel non avere una concezione del mondo è, tra tutti, il

meno valido che possa esistere, e significa non già semplicemente la rovina della vita spirituale, ma la rovina in generale. Quando gli ufficiali di Stato maggiore non sono in grado di elaborare il piano di battaglia necessario per la salvezza di un popolo, ecco che intervengono i sottufficiali, i quali ci trascinano, con le loro idee e azioni, di avventura in avventura.

Il rinnovamento della nostra epoca deve dunque incominciare dal rinnovamento della nostra concezione del mondo. Non vi sono cose più urgenti di quelle che ci sembrano a prima vista lontane e astratte. Soltanto quando noi tutti ci sentiremo di nuovo a nostro agio in una teoria della civiltà e potremo derivarne principi utili per la nostra vita e per la nostra azione, nascerà una società che possiede ideali di ampio respiro e capace di agire concretamente sulla realtà. Dobbiamo ricostruire la storia partendo da nuove idee.

Per la società come per l'individuo, una vita senza una concezione del mondo rappresenta un disturbo patologico della nostra naturale disposizione a orientarci spiritualmente.

Quali condizioni deve soddisfare una concezione del mondo per essere in grado di promuovere la civiltà?

Anzitutto e in linea generale, occorre che sia frutto della riflessione.

Soltanto ciò che è nato dal pensiero e si rivolge a esso può diventare una forza spirituale per tutta l'umanità. Solo ciò che il pensiero di molte persone ha affrontato e riconosciuto come verità possiede un naturale potere di persuasione, esteso e durevole. Unicamente il costante appello all'istanza di una concezione del mondo razionale mantiene attive le facoltà spirituali dell'uomo.

La nostra epoca nutre una sorta di pregiudizio estetico nei riguardi di una visione del mondo che nasca dalla riflessione. Più di quanto immaginiamo, ancorché realisti, noi siamo rimasti figli non cresciuti del Romanticismo. Gli argomenti avanzati da quest'ultimo contro il Secolo dei Lumi e contro il razionalismo ci sembrano sempre attuali per quanto riguarda la non validità di una concezione del mondo basata unicamente sul pensiero. Abbiamo fin da principio l'impressione che, in una simile prospettiva, l'intellettualismo vuoto, lo spirito utilitario di facile maniera e l'ottimismo di facciata si impadroniranno delle leve del comando e priveranno l'umanità della sua geniale creatività e del suo entusiasmo.

Per molti aspetti, la reazione romantica che si è avuta agli inizi del XIX secolo contro il razionalismo era giustificata. Tuttavia, è innegabile il fatto che essa ha svilito e annientato un movimento che, malgrado tutte le sue imperfezioni, è stato per l'umanità la più grande e la più significativa delle manifestazioni della vita spirituale. A tutti i livelli della società, dalle persone assai istruite sino all'uomo della strada, hanno prevalso in quel periodo la fede nella forza del pensiero e il rispetto della verità. Non per nulla quell'epoca è stata superiore a tutte quelle che l'hanno preceduta e molto al di sopra della nostra.

In nessun modo il sentimentalismo e le belle frasi romantiche potranno impedire alla nostra generazione di riconoscere il valore reale della ragione: questa non si lascia ridurre a un arido esercizio intellettuale che soffoca gli innumerevoli impulsi dell'anima e raduna in un unico insieme la totalità delle funzioni del nostro spirito in vista di una comune azione vivente. È sotto l'egida della ragione che la nostra intelligenza e la nostra volontà intrattengono questo misterioso dialogo che determinerà la nostra condizione spirituale. Le idee sul mondo che essa fa nascere comprendono tutto ciò che noi possiamo pensare, provare e intuire sul senso del nostro destino e di quello dell'umanità, e conferiscono alla nostra esistenza il suo orientamento e il suo significato. L'entusiasmo che nasce dal pensiero è, rispetto a quello che deriva da sentimenti confusi, come il vento vigoroso, che spira ad alta quota, rispetto a quello che soffia tra le colline. Se avremo la forza di trovare spiegazioni alla luce della ragione, non finiremo per indebolirci come una generazione incapace di entusiasmo, ma raggiungeremo le grandi e profonde passioni suscitate dai grandi e profondi ideali: questi riempiranno il nostro animo a tal punto che le idee presenti a oggi tra noi, svaniranno come ridicole distrazioni.

Il razionalismo è molto più di un movimento di pensiero che è sorto e si è esaurito tra la fine del XVIII secolo e gli inizi del secolo successivo: è l'inevitabile espressione di ogni normale vita dello spirito. Ogni autentico progresso nel mondo è, in ultima analisi, opera della ragione.

È un dato di fatto che le conoscenze raggiunte nel periodo cosiddetto del razionalismo siano ancora incomplete e poco soddisfacenti, ma il principio, stabilito allora, di voler fondare la visione del mondo sul pensiero razionale, e solo su di esso, è sempre valido. Anche se i primi frutti sull'albero non sono ancora maturi, l'albero della vita del nostro spirito resta comunque tale.

Tutti i movimenti di pensiero che hanno sostituito il razionalismo si

collocano molto lontano da lui relativamente ai risultati ottenuti: nell'analisi speculativa, nella storia, nel comune sentire, nell'estetica e nelle scienze naturali, essi hanno tentato di pervenire a qualcosa che potesse assomigliare a una concezione del mondo. Ma anziché andare in profondità seguendo un metodo, hanno scavato il terreno un po' ovunque e disordinatamente. Solo il razionalismo è riuscito a scavare al momento opportuno secondo un piano logico: se ha trovato poi un metallo di scarso valore è perché, con i mezzi di cui disponeva, non ha potuto procedere abbastanza in profondità. Poveri e sfiniti per essere partiti all'avventura, noi dobbiamo invece deciderci a perforare il terreno dove aveva iniziato a suo tempo il razionalismo, ma spingerci più in profondità, passando attraverso tutti gli strati intermedi, per raggiungere il giacimento d'oro che si trova in fondo.

L'unica possibilità che abbiamo per uscire dalla confusione in cui ci troviamo è ripensare completamente la concezione del mondo che nasce dal pensiero...

I problemi filosofici, storici, scientifici, ai quali non era abituato, si sono abbattuti come valanghe sul razionalismo di un tempo, travolgendolo sino a seppellirlo. Bisognerà bene che la nuova concezione razionale del mondo emerga da questa confusione: vincolata alla conoscenza scientifica dei fenomeni, e avendo esplorato tutte le modalità della riflessione e del conoscere, potrà così raggiungere il significato ultimo dell'essere e della vita, chiarendone alcuni aspetti.

Si dice che il sapere ultimo delle cose, consentendo all'uomo di sentirsi parte integrante dell'essere universale, sia simile al misticismo. Con ciò non si vuole dire che tale principio derivi da un qualsiasi ragionamento, ma che esso è in qualche misura un'esperienza vissuta di comunione universale.

Ma per quale motivo il percorso della riflessione deve fermarsi sulla soglia della mistica? Senza dubbio, il pensiero razionale fino a oggi si è sempre arrestato non appena si è trovato davanti alla mistica. Ha rifiutato di spingersi oltre, preferendo restare nel suo ambito, in cui tutto ha una spiegazione secondo un perfetto piano logico. La mistica, da parte sua, non ha perso occasione per screditare il pensiero razionale, per non trovarsi mai nella situazione obbligata di rendergli in qualche modo dei meriti. E pur tuttavia, per quanto non vogliano saperne l'uno dell'altra, formano tra loro un tutto compatto.

All'interno della ragione, la conoscenza e la volontà, intrecciate misteriosamente in noi, cercano un'intesa reciproca. Il sapere ultimo cui

aspiriamo è il sapere che riguarda la vita. La nostra conoscenza indaga la vita dall'esterno; la nostra volontà dall'interno. Dal momento che la vita è l'oggetto ultimo del sapere, il sapere ultimo diventa necessariamente esperienza che pensa la vita: questa, tuttavia, non ha luogo esternamente alla ragione ma all'interno di essa. Soltanto quando la volontà avrà chiarito bene il suo rapporto con la conoscenza, approfondendo il più possibile e attraversando completamente il percorso del conoscere al punto da diventarne un elemento logico, sarà capace – nei limiti del consentito – di concepirsi come una parte dell'universale volontà di vivere, e dunque dell'essere in generale. Se la volontà volta le spalle alla conoscenza, si perde in stravaganti congetture. Di fatto, se la conoscenza, come il razionalismo del passato, non vuole ammettere che, per comprendere la vita, deve diventare in ultima analisi essa stessa un'esperienza che pensa la vita, sarà costretta a rinunciare a una visione del mondo profonda e fondata sulle questioni elementari.

Di conseguenza, ogni riflessione esercitata sino in fondo non può, in un certo senso, non confluire in una mistica viva e inevitabilmente pensante che coinvolge tutti gli uomini.

Osservando il comportamento dell'uomo moderno, si ha ragione di dubitare circa la reale capacità di molti individui di riflettere adeguatamente su loro stessi e sull'universo per raggiungere una meditata concezione del mondo. L'uomo dei giorni nostri, con il suo sempre più depotenziato bisogno di pensare, rappresenta un caso patologico.

Tuttavia esiste, tra le attitudini solitamente presenti nell'uomo, una capacità di riflessione che rende il poter esprimere una visione del mondo come frutto del proprio personale pensiero non solo possibile, ma anche naturale se non già inevitabile. I grandi movimenti razionalisti antichi e moderni da sempre confidano nel fatto che esiste, presso la maggior parte degli uomini, un pensiero elementare latente, pronto a risvegliarsi alla prima sollecitazione. Le osservazioni che ognuno può fare pensando alla propria vita, relazionandosi in particolare con i giovani, rafforzano questa convinzione. Un bisogno elementare di comprendere come va il mondo affiora in noi nei primi anni in cui comincia ad affermarsi l'autonomia di giudizio. In seguito, quest'esigenza viene meno, anche se avvertiamo di essere privati di qualcosa e di stare perdendo il nostro slancio verso il bene: assomigliamo a fontane che non distribuiscono più acqua perché sono state a poco a poco abbandonate all'incuria e al degrado.

Più di qualsiasi altra epoca, la nostra ha trascurato la manutenzione delle mille fontane del pensiero: da ciò deriva la mancanza d'acqua a causa della quale rischiamo di morire di sete. Ma per quanto poco riusciamo a fare, togliendo di mezzo la quantità di detriti che ostruiscono la sorgente d'acqua, ciò basterà per far rifiorire di nuovo la vita irrorando il terreno sabbioso e arido che v'è stato finora.

Naturalmente vi sono, nell'ambito della concezione del mondo, come in altri ambiti, capi che guidano e seguaci che vengono guidati. Da questo punto di vista, l'indipendenza della moltitudine è sempre relativa: tutto sta nel vedere se gli orientamenti dei capi portano all'indipendenza o alla dipendenza. Se prevale la prima, la realtà tenderà a presentarsi nel suo vero volto; se prevale la seconda, sarà la fine. Il destino di ogni uomo è quello di diventare una persona autentica, in grado di elaborare con la ragione la propria concezione del mondo.

Quale dovrà essere allora la caratteristica di questa concezione del mondo, se le idee e le convinzioni generatrici della civiltà devono trovare in essa il loro fondamento?

Questa concezione dovrà essere contemporaneamente ottimistica ed etica.

La concezione ottimistica del mondo è quella che colloca l'essere al di sopra del nulla e accoglie così il mondo e la vita come dotati di valore in sé. È da questo rapporto con il mondo e con la vita che scaturisce lo slancio vitale che spinge l'essere – per quanto possiamo orientarlo – a raggiungere il suo livello più alto. Da qui si origina l'attività che punta al miglioramento delle condizioni di vita dell'individuo, della società, dei popoli e dell'umanità, da cui poi deriveranno i progressi materiali della civiltà, il potere dello spirito sulle forze della natura e una più efficace organizzazione sociale.

L'elemento etico riguarda invece l'attività dell'uomo volta al perfezionamento interiore della sua personalità. In sé questa attività non dipende dal carattere ottimista o pessimista della concezione del mondo, ma a seconda di ciò che entra in gioco all'interno di una visione ottimista o pessimista essa vede ampliarsi o restringersi il proprio dominio.

Nella visione del mondo caratterizzata dal pessimismo, quale risulta nel pensiero dei bramini e di Schopenhauer, l'etica si disinteressa

completamente del mondo reale: persegue unicamente il perfezionamento morale dell'individuo, che si ottiene con la liberazione interiore da ogni legame con il mondo e dalla mentalità diffusa in esso. Nella misura in cui, invece, l'etica trova il suo spazio in una visione del mondo che afferma il valore dell'universo e della vita, la sua sfera d'azione si allarga. Da quel momento, il suo fine diventa il perfezionamento interiore dell'individuo e, al tempo stesso, la sua azione tra gli uomini e nel mondo. La liberazione interiore attraverso il distacco dal mondo e dallo spirito del mondo non costituisce più l'obiettivo finale della personale aspirazione del singolo individuo. L'uomo deve allora trovare, in questo processo liberatorio, l'impulso necessario a un'attività più nobile e più pura, e insieme contribuire così, secondo le proprie possibilità, alla realizzazione dell'ideale del progresso universale.

Collaborando tra loro, la concezione ottimistica del mondo e quella etica contribuiscono a edificare la civiltà, cosa che nessuna delle due sarebbe in grado di fare se fosse sola. L'ottimismo alimenta la fiducia che il mondo vada, in un modo o nell'altro, verso uno scopo valido per lo spirito, e che il miglioramento delle condizioni di vita nel mondo e nella società giovi al perfezionamento intellettuale e morale dell'individuo. L'etica, da parte sua, crea le disposizioni di spirito proprie per un'azione efficace sul mondo e sulla società così come la possibilità di orientare tutte le conquiste materiali verso lo sviluppo spirituale e morale dell'individuo: cosa, questa, che è lo scopo ultimo della civiltà.

Se si riconosce che le energie creatrici della concezione del mondo affondano le loro radici nell'ottimismo e nell'etica, si chiarisce come e per quale motivo è avvenuto il processo di degenerazione di questi ideali di civiltà. Non si può rispondere a questa domanda evocando analogie, più o meno valide, con la vita della natura. La sola risposta oggettiva che si può dare è che, se questi ideali di civiltà sono decaduti, è perché non si è riusciti a dare un fondamento sufficientemente solido all'ottimismo e all'etica che devono contraddistinguere una vera visione del mondo.

Quando si analizza il processo che fa nascere le idee e le convinzioni valide per lo sviluppo della civiltà, si constata che esso perviene al seguente risultato: il rafforzamento della potenza persuasiva acquisita dall'elemento ottimistico o da quello etico, o da entrambi messi insieme, e dunque l'affermarsi della stessa civiltà. In caso di declino della civiltà, è il medesimo fenomeno che si manifesta, ma negativamente. L'edificio risulta

compromesso o cade giù perché l'elemento ottimistico, l'elemento morale o entrambi vengono meno come fondamenta difettose. A guardar bene, non si troverebbe altra spiegazione credibile per descrivere questa situazione. Tutte le idee e le convinzioni possibili che riguardano la civiltà provengono da orientamenti ottimistici ed etici. Se entrambi i pilastri portanti sono costruiti bene, non v'è nulla da temere per la stabilità dell'edificio.

Di conseguenza, il futuro della civiltà dipende da questo fatto: se il pensiero è in grado di elevarsi a una concezione del mondo che comprenda in pari tempo l'ottimismo – e cioè accolga in sé il mondo e la vita – e in pari tempo l'etica, ma con una tenacia e una disposizione all'essenzialità maggiori rispetto al passato.

Noi occidentali sogniamo una concezione del mondo che risponda al nostro bisogno di azione e lo chiarifichi, ma non siamo ancora riusciti a elaborarla. Di fatto, siamo prigionieri di un bisogno di attività privo di orientamento. Lo spirito del nostro tempo ci spinge ad agire senza che ci sia data la possibilità di avere una visione più chiara dei problemi riguardanti il mondo e la nostra vita. Incessantemente, questa mentalità ci recluta al servizio di questo o quello scopo, di queste o quelle realizzazioni. Ci trascina in un vortice di attività che ci assorbono affinché non giungiamo a una riflessione autonoma e ci domandiamo che cosa realmente abbia a che fare con il senso del mondo e della nostra vita questo continuo dispendio di energie. Vagabondiamo di qua e di là, come mercenari senza patria e ubriachi, nella crescente oscurità causata dalla mancanza di una concezione del mondo, e ci mettiamo al servizio di chiunque, tanto di una causa vile quanto di un nobile ideale. E più si fanno disperate le condizioni del mondo, caratterizzato da questo frenetico bisogno d'azione e di progresso, più si fanno confusi i sentimenti e assurde le imprese di questi mercenari che si sono messi al suo servizio.

La povertà di pensiero che accompagna l'iperattività del mondo occidentale si fa evidente quando si confronta questo pensiero con quello dell'Estremo Oriente. Quest'ultimo si preoccupa da sempre di ricercare il senso della vita e ci spinge a interrogarci sul senso del nostro instancabile agire, problema che noi invece evitiamo con grande cura di affrontare. Restiamo confusi dinanzi alle idee che provengono dai pensatori dell'India: ci ribelliamo contro la loro presunzione, perché avvertiamo tutto ciò che

l'ideale della rinuncia all'azione ha di insoddisfacente e di manchevole per noi. Istintivamente siamo consapevoli della fondatezza della volontà di progresso, non solo quando essa tende al perfezionamento spirituale dell'individuo, ma anche quando è rivolta verso un benessere generale e un miglioramento delle condizioni materiali della vita.

Siamo fieri del fatto che, in quanto sostenitori dello spirito che accoglie il mondo e la vita, malgrado i nostri errori, per quanto grandi e terribili, possiamo mettere al nostro attivo conquiste non solo di ordine materiale, ma anche a livello intellettuale ed etico, ben superiori a quelle che hanno ottenuto coloro che vivono all'insegna della rinuncia all'azione.

E tuttavia non siamo completamente convinti dell'inaffidabilità di questo modo di pensare che ci sembra estraneo: esso ha in sé qualcosa di sublime che ci blocca e, al tempo stesso, pure ci affascina. La nobile purezza di questo pensiero deriva dal fatto che i suoi principi scaturiscono dal bisogno di una concezione del mondo e dal desiderio di attribuire un senso alla vita. Presso di noi, invece, sono gli istinti e le pulsioni all'azione a contraddistinguere la visione del mondo. Non abbiamo saputo creare una concezione affermativa dell'universo e della vita che potesse contrastare quella negativa propria della filosofia indiana, né abbiamo fondato un'interpretazione ottimistica dell'essere capace di opporsi a quella pessimistica.

Quando il nostro pensiero occidentale si sveglierà, dovrà incominciare a scuotere le coscienze delle persone di cultura e non, aprendo loro gli occhi sulla mancanza di una concezione del mondo e mostrando loro quanto è disastrosa tale situazione. Non possiamo più permetterci di trastullarci con false concezioni del mondo. Sapere su che cosa si fonda la volontà di azione e di progresso che ci spinge a compiere cose tanto grandi quanto orribili e che vuole mantenere in noi il vuoto del pensiero: questo è il vero problema che deve assillarci profondamente.

Per uscire dall'assurdo che ci tiene prigionieri e orientarci verso ciò che è dotato di senso, non v'è altra via che tornare a noi stessi e metterci a riflettere tutti insieme sul modo in cui la nostra volontà d'azione e di progresso possa derivare dall'interpretazione che noi diamo della nostra vita e di quella che ci sta intorno.

La grande revisione delle convinzioni e degli ideali, nei quali e per i quali viviamo, non può avvenire riversando negli uomini del nostro tempo pensieri diversi e migliori di quelli che essi hanno. Essa si realizzerà invece

solo quando in molti si appresteranno a riflettere sul senso della vita, a orientare, rivedere e rinnovare gli ideali dell'azione e del progresso perché rispondano pienamente al senso che si vuole dare alla propria vita.

Questa riflessione personale sulle cose ultime ed essenziali è l'unico criterio attendibile per stabilire ciò che ha valore. Solo nella misura in cui i fini che l'operare si pone sono giustificati dal senso della mia e dell'altrui vita, la mia volontà e la mia azione acquistano pieno senso e validità. Tutto il resto, sia esso avvalorato dalla tradizione, dalla consuetudine o dall'approvazione pubblica, non è che inutile e pericoloso.

A ben guardare, sembra di volersi fare beffe del mondo esaltando qualcosa di così distante da noi quale può essere il ricorso alla riflessione individuale sul senso della vita, in un'epoca in cui i popoli versano in condizioni assai critiche da tanti punti di vista, in cui le passioni e le follie delle masse hanno raggiunto così grande forza e notevoli proporzioni, in un'epoca in cui disoccupazione, miseria e fame regnano in varie parti del mondo, e ovunque il potere dei forti calpesta i deboli con la più sfrontata e assurda impudenza, e l'umanità sta andando alla deriva in mille modi. Ma è solo da una simile riflessione che possono sorgere forze nuove in grado di rimediare ai tanti disordini e privazioni. I tentativi compiuti in altro modo non avrebbero che risultati incerti e del tutto insufficienti.

Quando in primavera i prati dai colori spenti rinverdiscono è perché milioni di nuovi germogli escono rigogliosi dalla terra. Allo stesso modo, il rinnovamento del pensiero che deve avvenire al giorno d'oggi potrà realizzarsi unicamente se presso molti individui nasceranno nuove convinzioni e ideali circa il significato da attribuire alla vita e al mondo.

Ma siamo sicuri che questo nostro dire sì al mondo e all'esistenza, che ci sta a cuore, porterà a una concezione ideale da cui potranno nascere energie efficaci e costanti per il compimento di una vita e di un'azione dotate di senso? Perché mai dovremmo riuscire laddove lo spirito occidentale delle precedenti generazioni si è adoperato invano?

Persino se il risveglio del pensiero dovesse portare solo a una concezione del mondo imperfetta e inadeguata, quest'ultima, in quanto verità raggiunta attraverso il nostro impegno, avrebbe comunque un valore più grande dell'assenza di una concezione del mondo o di una qualsiasi visione imposta autoritariamente e della quale accetteremmo il contenuto a occhi chiusi, senza verificarlo prima e crederci veramente.

Ogni vita spirituale valida inizia con un coraggioso atto di fede nella

verità e con una sincera adesione a essa. Nemmeno la più solida convinzione religiosa può sfuggire al controllo del pensiero; al contrario, è proprio da questo che deriva, non appena esso scava in profondità dentro se stesso.

La semplice riflessione sul senso della vita è già di per sé un valore. Se questo pensiero cresce tra noi, tutti gli ideali espressione di orgoglio nazionalistico, che al giorno d'oggi si annidano come erba cattiva tra le convinzioni della gente, finiranno inevitabilmente per spegnersi. Nelle attuali circostanze, sarebbe già un bel passo avanti se tutti noi – anche per soli tre minuti – levassimo ogni sera gli occhi al cielo stellato dirigendo lo sguardo verso gli spazi infiniti, o se, partecipando a un funerale, provassimo a meditare sul grande mistero della morte e della vita, anziché abbandonarci a insignificanti banalità sulle esequie. Le ideologie assurde e nazionalistiche proprie di coloro che determinano l'opinione pubblica e gli eventi sociali perderebbero la loro influenza sugli uomini, che sarebbero così sensibilizzati ai problemi dell'infinito e del finito, dell'essere e del nulla, e meditando su questi problemi troverebbero un criterio per valutare ciò che è vero e ciò che è falso, ciò che ha valore e ciò che ne è privo. I rabbini dell'Antica Alleanza insegnavano che il regno di Dio si sarebbe realizzato unicamente se tutto Israele avesse celebrato una sola volta un vero *shabbat*. A maggior ragione, tutte le ingiustizie, le violenze e le menzogne che opprimono l'umanità perderebbero la loro forza se un solo barlume di riflessione sul significato da attribuire al mondo e alla vita illuminasse le nostre coscienze!

Ma non si correrebbe il rischio di disperdere tra la folla il significato di questi problemi sul senso della vita, pretendendo che tutte le nostre pulsioni ad agire cominciassero a essere giustificate e analizzate? Non saremmo privati in questo modo del nostro irrinunciabile ed energico slancio di spontaneità?

Poco importa quanta forza o debolezza sarà presente nel nostro impulso d'azione quando verrà filtrato dalla riflessione sul senso della vita, perché il suo valore dipende unicamente dal significato che attribuiamo al nostro esistere. Ciò che conta è solo la qualità delle nostre azioni, non già la quantità. È importante che la nostra volontà d'azione prenda coscienza della sua portata spirituale e cessi di procedere a tastonari nel buio.

Tuttavia, potrebbe darsi anche che arriviamo alla rassegnazione dell'agnosticismo, dovendo ammettere di non riuscire a dare un senso al mondo e alla vita...

Quando il pensiero comincia il suo viaggio d'esplorazione, deve essere

pronto a tutto, anche ad arrivare all'agnosticismo. Ma anche se il destino avesse assegnato alla nostra volontà d'azione una lotta senza tregua e senza successo con una visione agnostica dell'universo e della vita, questa dolorosa disillusione sarebbe pur sempre migliore della pervicace rinuncia a pensare, perché questa disillusione rappresenta già una purificazione.

Tuttavia, nulla ancora ci spinge in maniera inesorabile verso una simile posizione di rassegnazione. Avvertiamo che il nostro atteggiamento affermativo nei riguardi del mondo e della vita è in sé qualcosa di necessario e di valido e, dunque, si può ben sostenere che abbia un qualche possibile fondamento nel pensiero. Dal momento che fa parte della volontà di vivere che è presente in noi, esso è pure compreso nella nostra interpretazione del senso della vita. Può darsi che il suo fondamento debba essere posto altrove rispetto a quanto è accaduto finora, ritenendo di poter dedurre il senso della vita dal senso dell'universo. Potrebbe darsi anche che dobbiamo rassegnarci a lasciare in sospeso il senso dell'universo e far derivare il senso della nostra vita dalla nostra volontà di vivere, quale noi sentiamo intimamente.

E anche se le vie che dobbiamo intraprendere per accostarci allo scopo sono ancora coperte da ombre, una cosa è chiara: la direzione del percorso che dobbiamo seguire. Tutti insieme dovremo diventare esseri pensanti capaci di riflettere sul senso della vita; insieme dovremo lottare per arrivare a una concezione affermativa del mondo e dell'esistenza, in cui il nostro istinto d'azione – avvertito da noi come necessario e valido – possa trovare contemporaneamente giustificazione, orientamento, analisi, approfondimento, moralità e vigore. Da quel momento esso sarà in grado di stabilire e realizzare un ideale di civiltà definito e ispirato a un vero spirito umanitario.

PARTE SECONDA

Civiltà ed etica

dedica

*A mia moglie,
fedelissima compagna*

Prefazione

Ho deciso di scrivere la tragedia della concezione del mondo occidentale.

Già quando ero studente, ho sempre cercato di rappresentarmi la storia del pensiero come storia di sistemi filosofici, ma non come storia di conflitti tra concezioni del mondo. Successivamente, riflettendo sul contesto culturale in cui vivevo, mi sono diventati chiari gli inquietanti e inesorabili rapporti che sussistono tra civiltà e concezione del mondo. Sono stato allora spinto a orientare la mia ricerca sul pensiero occidentale e su ciò che questo ha realmente inteso raggiungere e ha ottenuto in termini di concezione del mondo. Che cosa resta di ciò che ha realizzato la nostra filosofia, se la si spoglia dei suoi orpelli di erudizione? Che cosa ha da offrirci, quando le chiediamo le cose elementari, di cui abbiamo bisogno per poter vivere come individui che sanno agire e pensare?

Sono stato allora costretto a essere spietato con il pensiero occidentale. Ho riconosciuto e ho dato prova del fatto che esso ha cercato una concezione del mondo, dalla quale soltanto può scaturire un'autentica e completa civiltà: ha inteso formulare un principio di affermazione del mondo e della vita, e su questo ha posto il fondamento delle nostre azioni che portano a ogni sorta di progresso e creano valori. Ha voluto prospettare un'etica e su questa fondare il fatto che – se vogliamo dare senso al nostro agire – dobbiamo porre la nostra vita al servizio delle idee e della vita altrui.

Ma non è riuscito a far nascere dal pensiero una concezione etica dell'universo, di affermazione del mondo e della vita, convincente e duratura. La nostra filosofia ha prodotto sempre e solo mutevoli frammenti di una presunta e profonda concezione del mondo. Analogamente, anche la nostra civiltà è rimasta frammentaria e instabile.

È stato fatale per il pensiero dell'Occidente non riconoscere il risultato mediocre cui è giunta la sua ricerca di una solida e profonda concezione del mondo. La nostra filosofia è andata via via occupandosi di cose non fondamentali: ha perso ogni riferimento con le questioni elementari, che riguardano i rapporti dell'uomo con la vita e con il mondo. Si è limitata sempre più a occuparsi di questioni accademiche e a padroneggiare abilmente gli strumenti della filosofia: si è fatta assorbire da cose di

secondaria importanza. Anzi che comporre vera musica, ha preferito eseguire a più riprese solo musica a cappella, spesso eccellente, ma pur sempre musica a cappella.

A causa di questa filosofia, che si è occupata solo di filosofia e non ha saputo creare una visione del mondo fondata nel pensiero e utile nella vita pratica, siamo sprofondata in una situazione priva di una concezione dell'universo e, di conseguenza, priva di civiltà.

Cominciano a farsi evidenti i segni di una presa di coscienza: già si ammette, di tanto in tanto, che la filosofia deve cercare di avere nuovamente una concezione del mondo. Solitamente ciò consiste nel fatto che si incoraggia la filosofia a essere di nuovo “metafisica”, a formulare – cioè – una visione complessiva sull'essenza spirituale del mondo, mentre sino a oggi si è semplicemente divicolata tra accertamenti scientifici e prudenti ipotesi.

Non solo in ambito filosofico, ma anche a livello generale emerge l'affermarsi del bisogno di una concezione del mondo come bisogno di “metafisica”: viene ricercata e proposta una “metafisica” fantascientifica. Persone che ritengono di avere particolari poteri psichici e sostengono di saper vedere oltre la realtà delle cose si presentano come depositari di una concezione del mondo.

In verità, tale “metafisica”, sia essa prudente e accademica, sia essa pretenziosa e fantascientifica, non è in grado di offrirci una vera concezione del mondo. Che si debba arrivare a una concezione del mondo attraverso la “metafisica”, è un fatale errore di cui si è avuto già sufficientemente prova nel nostro pensiero occidentale. Sarebbe tragico ripeterlo ancora nell'attuale situazione, in cui dobbiamo necessariamente uscire dalla mancanza di una concezione del mondo, che è causa della nostra miseria spirituale e materiale. Continuando a vagabondare come epigoni o come avventurieri per strade note e disperate non troveremo una soluzione: soltanto comprendendo sino in fondo e vivendo intimamente il problema della concezione del mondo potremo compiere un passo avanti.

Per questo ho intenzione – cosa mai tentata finora – di affrontare il problema della concezione del mondo nel pensiero occidentale in modo tale da sollecitare la ricerca di una visione del mondo, da parte dell'Occidente, che si giustifichi da sé. Due cose devono essere chiarite, prima di intraprendere questo percorso. Anzitutto, la notevole importanza che riveste la natura della concezione del mondo per la ricerca di una simile visione.

Che cosa vogliamo fare? Vogliamo trovare, nel pensiero sul mondo e sulla vita, un'accettazione del mondo e della vita e un'etica dotate di senso e di cui abbiamo bisogno per una condotta valida che dia significato alla nostra vita. Se la nostra aspirazione a una concezione del mondo verrà finalmente e davvero soddisfatta – e tutto verte su queste due fondamentali questioni –, allora eviteremo di ricorrere a mezzi secondari e non cercheremo di raggiungere lo scopo attraverso una qualche loro fortunata combinazione. Questo processo verso una visione del mondo non cerca la “metafisica” pensando, tramite essa, di raggiungere una concezione del mondo: al contrario, cerca una concezione del mondo e accetta cosa ne può derivare in termini di “metafisica”. Da ogni punto di vista questa ricerca è elementare.

La seconda cosa, fattore per il quale questa ricerca di una concezione del mondo deve riflettere su se stessa è data dal fatto che essa è tenuta a spiegare in che cosa consiste, in ultima analisi, il vero procedimento che ha adoperato per raggiungere una presunta e significativa concezione del mondo. Questa riflessione deve essere utile per capire se il continuo percorrere il sentiero finora battuto ha ancora possibilità di successo. Già da tempo la nostra filosofia avrebbe dovuto riflettere sulla via da intraprendere per arrivare a una concezione del mondo, ma ciò non è avvenuto. Per questo, vaga senza meta e senza approdare a nulla.

Il procedimento seguito finora dal pensiero occidentale per raggiungere una visione del mondo è destinato a fallire perché è consistito semplicemente in una spiegazione del mondo nei termini di un'accettazione del mondo e della vita. Si è attribuito al mondo un significato che ha consentito di comprendere gli scopi dell'umanità e dell'uomo come intrinsecamente dotati di senso. Questa spiegazione è stata adottata da tutti i filosofi del mondo occidentale, e quei pensatori che osano non allinearsi sulla posizione dei filosofi occidentali e pongono energicamente in discussione la negazione del mondo e della vita o dell'etica, sono come rivi d'acqua secondari che non influiscono minimamente sul corso del fiume.

Che il procedimento seguito dal pensiero occidentale consista in una spiegazione etico-ottimistica del mondo non è per nulla chiaro: vale a dire che non sempre risulta evidente. Spesso si ravvisa una spiegazione etico-ottimistica del mondo tra formulazioni conoscitive; spesso essa compare sotto forma di “metafisica”; spesso è così ben nascosta che non se ne nota proprio la presenza. Solo se si chiarisce che il pensiero occidentale non ha in mente nient'altro che fondare una concezione del mondo che affermi

l'universo e la vita e sia dotata di etica, potrà derivarne il fatto che tale pensiero – nella sua teoria della conoscenza, nella sua metafisica e, in generale, in tutte le sue espressioni – è mosso, consapevolmente o meno, dall'anelito di spiegare il mondo, in qualche modo e in una qualche misura, nei termini di un'accettazione dell'universo e della vita e di un'etica corrispondente. E non conta affatto se tale pensiero si muove in maniera chiara o segreta, accorta o maldestra, onesta o subdola. Il pensiero occidentale ha bisogno di questa spiegazione per poter dare un senso alla vita umana: dalla concezione del mondo deve derivare la concezione della vita. Un'altra via non è credibile.

Il processo di autoconoscenza da parte del pensiero occidentale diventerà completo soltanto se quest'ultimo riuscirà a svilupparsi da sé e si impegnerà a ricercare una concezione del mondo, quale emerge dal pensiero dell'intera umanità. Per troppo tempo ci siamo interessati solo al susseguirsi dei nostri sistemi filosofici e non abbiamo tenuto conto del fatto che esiste una filosofia mondiale di cui la nostra – occidentale – è semplicemente una parte. Se tuttavia si intende la filosofia come lotta per la ricerca di una concezione del mondo e ci si prefigge di raggiungere i principi elementari che essa deve fondare e approfondire, allora non si potrà fare altro che portare il nostro pensiero a occuparsi di quello dell'Estremo Oriente, cioè degli indiani e dei cinesi. Questo pensiero ci sembra insolito in quanto, per molti aspetti, esso è rimasto ancora mitico e ingenuo; per altri, invece, è direttamente approdato a una critica spietata e a un'evoluzione innaturale. Ma ciò non dimostra nulla: quello che conta davvero del pensiero è la ricerca della concezione del mondo. La forma è qualcosa di accessorio. La nostra filosofia occidentale, se la si valuta nelle sue profonde e autentiche affermazioni, è molto più ingenua di quanto vogliamo ammettere, e questo fatto non risulta così evidente perché noi abbiamo ormai imparato l'arte di esprimere le cose semplici in modo difficile.

La concezione del mondo propria degli indiani ci sembra una negazione del mondo e della vita: il modo in cui questa concezione trae origine dal pensiero è tale da alimentare dubbi sulle nostre pseudocertezze, come se il nostro atteggiamento di affermazione del mondo e della vita, verso cui ci sentiamo orientati, fosse più o meno qualcosa di scontato.

Il fascino e la tensione che caratterizzano, all'interno del pensiero indiano, i rapporti tra negazione del mondo e della vita ed etica ci consentono di vedere come è posto il problema morale: cosa che il pensiero

occidentale non risolve nella modalità che gli è propria.

Da nessuna parte il problema dell'affermazione del mondo e della vita in sé e nei suoi rapporti con l'etica è intimamente vissuto in maniera così elementare e completa come nel pensiero cinese. Laozi, Zhuangzi, K'ung-fu-tze (Confucio), Meng-tze (Mencio), Lieh-tze (Liezi) e tutti gli altri sono pensatori attraverso i quali i problemi relativi alla concezione del mondo, che agitano il nostro pensiero occidentale, ci appaiono in una forma inconsueta e tuttavia profonda. Occupandoci di loro, ci occupiamo di noi stessi.

Per questo ho lasciato che la nostra ricerca di una concezione del mondo chiarisse se stessa, dopo aver sollecitato questa ricerca a tenere lo sguardo rivolto al pensiero della maggioranza degli uomini.

La soluzione del problema – che io propongo – è che dobbiamo deciderci a rinunciare, a ogni costo, a un'interpretazione etico-ottimistica del mondo. Se si considera il mondo così com'è, diventa allora impossibile conferirgli un significato nel quale le finalità e gli scopi dell'agire dell'individuo e dell'umanità sono dotati di senso. Partendo da ciò che riusciamo a conoscere del mondo, non è possibile fondare né un'affermazione del mondo e della vita né un orientamento etico. Non v'è nel mondo nulla che corrisponda per noi a un'evoluzione dotata di senso, in cui il nostro agire abbia un significato: nello svolgersi degli eventi non si trovano neppure minime tracce di etica. L'unico progresso della conoscenza è dato dal fatto che siamo in grado di descrivere i fenomeni – che costituiscono il mondo – e il loro sviluppo in maniera sempre più dettagliata. Ci è impossibile comprendere il senso di tutto ciò che è, e da questo dipende la concezione del mondo. In ultima analisi, la nostra conoscenza è che il mondo rappresenta per noi, da ogni punto di vista, una manifestazione misteriosa dell'universale volontà di vita.

Credo di essere il primo tra i pensatori occidentali ad avere il coraggio di riconoscere questo deludente risultato della conoscenza e a essere assolutamente scettico riguardo al nostro sapere del mondo, senza tuttavia rinunciare a un atteggiamento di affermazione del mondo e della vita e, in pari tempo, all'etica. Rassegnarsi dinanzi alla conoscenza del mondo non significa per me sprofondare irrimediabilmente in uno scetticismo che, nella vita, ci trascinerrebbe come relitti senza timone. Io vedo in questa rassegnazione una testimonianza di autenticità di cui dobbiamo dar prova, se vogliamo raggiungere quell'importante concezione del mondo che abbiamo

in mente. Ogni concezione del mondo che non prende le mosse dalla rassegnazione del conoscere è innaturale e finta poiché si basa su un'interpretazione dell'universo inammissibile.

Se il pensiero chiarisce il rapporto in cui stanno la concezione del mondo e quella della vita, è allora in grado di conciliare la rassegnazione della conoscenza con il principio dell'affermazione del mondo e della vita e con l'etica. La visione della vita non dipende da quella del mondo nella maniera in cui ciò risulta al pensiero acritico: non muore se riesce a mettere radici in un'adeguata concezione del mondo; non nasce dalla conoscenza, per quanto possa avere un fondamento in essa. È in grado di affermarsi da sé poiché è radicata nella nostra volontà di vivere.

L'affermazione del mondo e della vita e l'etica sono presenti nella nostra volontà di vivere, e ne scaturiscono nella misura in cui tale volontà inizia a riflettere su di sé e sul suo rapporto col mondo. Il pensiero razionalista dei tempi passati ha voluto acquisire una conoscenza dell'universo e intendere i più elevati impulsi della nostra volontà di vivere come dotati di senso, relativamente all'universo nella sua totalità ed evoluzione. Questo non si è potuto realizzare: non siamo in grado di concepire il mondo e noi stessi in tale reciproca armonia. Ingenuamente abbiamo ritenuto che la concezione della vita dovesse essere compresa in quella del mondo. I fatti non dimostrano questo modo di vedere. Ne è derivato il fatto che il nostro pensiero è sfociato in un dualismo di cui non riesce a liberarsi: è il dualismo tra concezione del mondo e concezione della vita, tra conoscenza e volontà.

A questo dualismo si riportano, in ultima analisi, tutti i problemi con i quali ha dovuto fare i conti il pensiero umano. Tutto ciò che si è prodotto in termini di concezione del mondo all'interno del pensiero umano – nelle varie religioni come nella filosofia – è un tentativo di risolvere questo dualismo: dopo poco tempo si finisce con l'indebolire il dualismo per sostituirlo, in verità, con una concezione del mondo unitaria e monistica; lo si supera, infatti, rielaborandolo come dramma che si conclude all'insegna del monismo.

Sono innumerevoli i tentativi compiuti dal pensiero per affrontare concretamente il problema del dualismo: tutto ciò che ha realizzato in tal senso, comprese le disarmanti ingenuità e gli insulsi atti di violenza che è arrivato a compiere, è davvero degno di grande ammirazione. Per questo il pensiero ha agito sempre per intima necessità: ha voluto salvaguardare la preziosa concezione della vita dall'abisso del dualismo.

Ma continuando a non affrontare correttamente il problema, il pensiero non è riuscito a fornire alcuna risposta soddisfacente. Siamo stati condotti al di là del precipizio attraverso vacillanti ponti fatti di neve.

Invece di continuare a evitare il precipizio con logica spietata ed espedienti di fantasia, dovremmo deciderci ad andare sino in fondo al problema e affrontarlo in modo diretto, così com'è in realtà. La soluzione al dualismo non consiste nel liberarsene, ma nel viverlo in noi come qualcosa che non ci può più essere d'ostacolo. In questo senso, mettendo da parte tutti gli artifici e le falsificazioni del pensiero e piegandoci alla realtà dei fatti, realizziamo che non possiamo conciliare tra loro la concezione della vita e quella del mondo, e dobbiamo pertanto concludere che la concezione della vita è da porre davanti a quella del mondo. Il volere che si manifesta nella nostra volontà di vivere supera la nostra conoscenza del mondo: l'elemento decisivo per la nostra visione della vita non è la nostra conoscenza del mondo, ma la determinazione del volere, che si esprime nella nostra volontà di vivere. Nella natura lo spirito infinito ci si presenta come forza misteriosamente creatrice. Nella nostra volontà di vita si rivela come volontà che accetta il mondo e la vita e come volontà etica.

Il modo in cui ci relazioniamo col mondo esprimendovi, con determinazione, la nostra volontà di vivere, mentre tale volontà cerca di comprendersi nel pensiero: ecco in cosa consiste la visione del mondo. La concezione del mondo deriva da quella della vita, e non viceversa.

Il nuovo pensiero razionalista non corre dunque dietro al fantasma di comprendere il senso del mondo: abbandona la conoscenza del mondo come qualcosa di eternamente irraggiungibile per noi e cerca di spiegare la volontà di vivere in noi.

Il problema della concezione del mondo, ricondotto alla realtà dei fatti e inteso razionalmente senza vincoli, è il seguente: «Come si rapporta la mia volontà di vivere, quando inizia a riflettere, con se stessa e con il mondo?». La risposta è: «Per essere fedele a se stessa e rimanere coerente con la sua natura, la nostra volontà di vivere finisce necessariamente con l'essere, nei riguardi della nostra propria individualità e di tutte le manifestazioni della volontà di vivere che le stanno intorno, in un rapporto che è contraddistinto dal principio del rispetto per la vita».

Il rispetto per la vita, *veneratio vitae*, è l'espressione più immediata e al tempo stesso più profonda della mia volontà di vita.

Nel rispetto per la vita la mia conoscenza si trasforma in esperienza. La

spontanea affermazione del mondo e della vita, che è in me poiché io sono senz'altro volontà di vita, non deve pertanto entrare in conflitto con se stessa, quando la mia volontà di vivere, non comprendendo il senso del mondo, inizia a riflettere. Malgrado il risultato negativo della conoscenza, devo restare saldo al principio dell'affermazione del mondo e della vita e consolidarlo in me. La mia vita porta con sé il suo significato, il quale consiste nel realizzare l'idea più elevata che si manifesta nella mia volontà di vivere... l'idea del rispetto per la vita. Attraverso questa idea, io do valore alla mia vita e a ogni volontà di vita che mi circonda; sono quindi portato ad agire e a creare valori.

L'etica deriva dalle stesse radici da cui nasce l'affermazione del mondo e della vita e, dunque, anch'essa non è nient'altro che rispetto per la vita. Il rispetto per la vita ispira in me il principio fondamentale dell'etica, cioè che il bene consiste nel conservare, promuovere e incrementare la vita; il male, invece, è distruggere, danneggiare e ostacolare la vita. Accettare il mondo – che significa accettare la volontà di vivere di ogni vita che mi circonda – è possibile soltanto se mi prodigo per la vita altrui. Avvertendo in me come un'intima necessità e senza poter dare una spiegazione logica all'universo, esercito la mia azione nel e sul mondo creando valori e applicando l'etica. E allora, accogliendo il mondo e la vita e affermando l'etica, io compio la volontà dell'universale volontà di vita che si manifesta in me. Io vivo la mia vita in Dio, nella misteriosa personalità etica divina che non comprendo in questi termini nel mondo, ma che sperimento soltanto come ineffabile volontà in me.

Il pensiero razionale, una volta libero da vincoli, sfocia alla fine nella mistica. La mistica etica significa comprendere le diverse manifestazioni della volontà di vivere che compongono il mondo alla luce del principio del rispetto per la vita. Ogni profonda concezione del mondo è mistica. L'essenza della mistica risiede nel trasformare la mia natura libera e semplice nel mondo, attraverso il pensiero sul mondo e sulla mia condizione di singolo individuo, in dedizione spirituale al servizio della misteriosa e infinita volontà presente nell'universo.

Questa mistica affermativa, etica e concreta è da sempre insita nel pensiero occidentale, ma questo non è riuscito a pensarla poiché, inseguendo la concezione del mondo, si è posto sempre sulla falsa strada dell'interpretazione etico-ottimistica dell'universo, anziché riflettere immediatamente sui rapporti con il mondo che l'uomo mantiene quando

avverte dentro di sé la necessità di seguire, nel modo più risoluto, la propria volontà di vivere.

Fin da giovane ho nutrito la ferma convinzione che ogni pensiero, quando si pensa fino in fondo, finisce nella mistica. Nella tranquillità della foresta vergine africana ho avuto modo di meditare a lungo questo pensiero e di elaborarlo.

Con fiducia mi propongo allora come rinnovatore del libero pensiero razionale. So bene che la nostra epoca non ha assolutamente nulla in comune con tutto ciò che è, in qualche modo, “razionalistico”, e che anzi considera questo elemento come un’aberrazione da eliminare del XVIII secolo. Ma presto ci si convincerà che dobbiamo riprendere il cammino da dove si è interrotto nel XVIII secolo. Il periodo di tempo intercorso da allora ai giorni nostri è una fase intermedia del pensiero: una fase dotata di momenti straordinariamente interessanti e ricchi, ma in verità una fase semplicemente inevitabile. L’inesorabile epilogo che ha raggiunto è che siamo sprofondata in una condizione storica priva di una concezione del mondo e di civiltà: una condizione che è causa di tutta la miseria spirituale e materiale in cui ci troviamo ora a soffrire.

Il rinnovamento della nostra concezione del mondo può avvenire soltanto attraverso un pensiero rigorosamente autentico e oltremodo coraggioso. Soltanto questo pensiero è pronto a vivere l’esperienza di come il razionale, quando si pensa sino in fondo, confluisca necessariamente nell’irrazionale. L’affermazione del mondo e della vita e l’etica sono irrazionali. Non sono giustificati da nessuna corrispondente conoscenza della natura del mondo, ma rappresentano la disposizione con cui noi determiniamo il nostro rapporto con il mondo a partire dall’intima necessità della nostra volontà di vivere.

Non sappiamo che cosa significhi l’agire in questa disposizione nell’evoluzione del mondo: non possiamo neppure regolamentare, in modo oggettivo, tale azione, ma dobbiamo affidare interamente al singolo individuo il compito di realizzare ed estendere il raggio della sua azione. Da ogni punto di vista, dunque, l’affermazione del mondo e della vita e l’etica sono irrazionali. Dobbiamo avere il coraggio di ammetterlo.

Se il pensiero razionale pensa se stesso in profondità, approda nel logico e inevitabile irrazionale. Questo è il paradosso che domina la nostra vita spirituale. Se si cerca di venirne fuori evitando questo irrazionale, sorgono una concezione del mondo e una visione della vita sterili e prive di valore.

Ogni convinzione dotata di valore è irrazionale e ha un carattere entusiastico poiché non può derivare dalla conoscenza del mondo, ma sorge dall'esperienza pensante della volontà di vita, in cui noi superiamo i limiti di ogni conoscenza del mondo. Questo è ciò che il pensiero razionale che si pensa sino in fondo coglie come la verità in cui dobbiamo vivere. Il cammino che porta alla vera mistica ci conduce, attraverso il pensiero razionale, all'intima esperienza del mondo e della nostra volontà di vivere. Dobbiamo tutti tornare ad avere il coraggio di diventare "esseri pensanti" per raggiungere la mistica, che è la sola intuizione del mondo contemporaneamente immediata e profonda. Dobbiamo tutti seguire il percorso della conoscenza fino al punto in cui essa si trasforma in esperienza del mondo, e dobbiamo diventare religiosi attraverso il pensiero.

Questo pensiero razionale deve trasformare il potere che è nelle nostre mani, e da tale pensiero si sviluppano tutte le idee dotate di valore di cui abbiamo bisogno. La spada infranta dell'idealismo non può più essere forgiata in altro fuoco, che non sia quello della mistica del rispetto per la vita.

Nella mentalità del rispetto per la vita è contenuto un concetto elementare di responsabilità, cui dobbiamo rivolgere il nostro impegno: in essa intervengono forze che ci spingono a rivedere e ad affinare i nostri atteggiamenti individuali, sociali e politici.

Soltanto il principio del rispetto per la vita è in grado di formulare anche un nuovo concetto del diritto. La miseria della nostra attuale situazione politica e sociale consiste in larga parte nel fatto che né giuristi né persone comuni hanno elaborato un concetto vitale e immediato del diritto. Nell'epoca del razionalismo si è ricercato un simile concetto e ci si è adoperati per individuare determinati diritti fondamentali, come insiti nella natura dell'uomo, per poi riconoscerli pubblicamente. In seguito, si è rinunciato all'impresa. Il diritto fondato storicamente ha sostituito quello naturale. Alla fine, si è finito con l'accontentarsi di un diritto puramente tecnico: questa è stata la fase storica intermedia basata sul diritto, che è venuta dopo quella del razionalismo.

La coscienza del diritto è andata così tristemente impoverendosi, ha perso il suo valore e si è corrotta. L'epoca nella quale viviamo è caratterizzata dall'assenza di giustizia. I parlamenti emanano con leggerezza leggi contrarie al diritto. Gli Stati agiscono secondo il proprio arbitrio nei riguardi dei loro cittadini, senza preoccuparsi di far valere un qualche senso

della giustizia. Persino gli uomini che si trovano sotto il dominio di un popolo straniero vivono fuori della legge: non vengono rispettati il loro naturale diritto alla patria, alla libertà, e neppure quelli alla casa, alla proprietà, ad avere un'occupazione, di che nutrirsi o qualsiasi altra cosa. In questo modo, la nostra fiducia nella giustizia è stata completamente annientata.

Questa situazione è iniziata quando si è preferito rinunciare a un'idea naturale del diritto fondata sulla ragione.

Non resta dunque altro da fare se non riprendere, anche nell'ambito giuridico, il filo spezzato del pensiero razionalista del XVIII secolo. Dobbiamo cercare un concetto di giustizia che abbia un fondamento in un'idea immediata e prodotta da una concezione del mondo. È nostro compito riformulare inviolabili diritti umani: diritti che assicurino al singolo individuo la massima libertà possibile della propria individualità all'interno del popolo di cui fa parte, e che tutelino la sua esistenza e dignità da ogni aggressione straniera che possa minacciarlo.

I giuristi hanno lasciato che il diritto e il senso della giustizia decadessero, ma non è stata colpa loro: il pensiero del tempo non ha avuto un'idea precisa alla quale avrebbe potuto ancorarsi un concetto vitale del diritto. Il diritto è andato alla deriva per la mancanza di una concezione del mondo e solo da una nuova intuizione del mondo potrà risorgere. Partendo dal nostro comportamento con l'essere vivente in quanto tale, il diritto dovrà sgorgare come da una fonte inesauribile e piena di energia: questa fonte è il rispetto per la vita.

Il diritto e l'etica scaturiscono dalla medesima idea: il diritto rappresenta ciò che si può oggettivamente codificare del rispetto per la vita, mentre l'etica è ciò che non si può più codificare. Il fondamento del diritto è l'umanità. È da sciocchi voler negare gli stretti legami che sussistono tra il diritto e la concezione del mondo.

La concezione del mondo è la cellula embrionale di tutte le idee e disposizioni che sono decisive per il comportamento del singolo individuo e della società.

Al giorno d'oggi, gli aeroplani permettono agli uomini di attraversare i cieli, oltrepassando terre dove imperversano carestie e saccheggi. Questo bizzarro progresso non riguarda, ad esempio, solo la Cina, ma è destinato a diffondersi presto in tutto il mondo, e da bizzarro può diventare normale soltanto se si afferma una mentalità capace di riportare l'ordine, con

l'apporto dell'etica, nel caos in cui vivono gli esseri umani. In ultima analisi, bisogna fare ciò che è utile solo se tale risulta alla luce dell'etica.

Quale circolo virtuoso! Il pensare razionale, che pensa se stesso sino in fondo, sfocia nell'irrazionale logicamente necessario e nel soggettivo, vale a dire nell'affermazione etica del mondo e della vita. Nondimeno il razionale, per quanto riguarda lo stato delle condizioni di vita dell'uomo e dell'umanità – ossia ciò che è oggettivamente utile da questo punto di vista –, può diventare reale solo nella misura in cui i singoli individui sperimenteranno intimamente l'irrazionale e il soggettivo. Il principio irrazionale dell'agire pratico, cui ci porta la ragione, è l'unico principio, dotato di ragione e di senso, di ogni possibile accadimento umano. In tal modo, il razionale e l'irrazionale, l'oggettivo e il soggettivo, provengono rispettivamente l'uno dall'altro e tornano l'uno nell'altro: solo quando è in atto questa paradossale alternanza, sussistono normali condizioni di vita per l'uomo e l'umanità. Se il sistema viene alterato, sorge l'anomalia.

In questo libro, pertanto, ho descritto la tragedia della ricerca della concezione del mondo compiuta finora e ho prospettato una nuova via per conseguirla. Dal momento che il pensiero occidentale non ha raggiunto l'obiettivo, poiché non ha avuto il coraggio di addentrarsi nel deserto dello scetticismo della conoscenza del mondo, ho percorso questo deserto con serena fiducia: questo deserto consiste, infatti, in una piccola striscia di terra posta dinanzi all'oasi, eternamente verde, dell'elementare concezione del mondo prodotta dal pensiero sulla volontà di vivere. Nel tentativo di raggiungere la concezione del mondo per questa nuova via, mi è chiaro semplicemente che sono da ripensare – tutti e sino in fondo – i diversi approcci a questo modo di pensare che, fino ai giorni nostri, si sono succeduti nella ricerca della concezione del mondo.

In questo libro, però, ripongo anche la mia convinzione che l'umanità, se non vuole perire, deve rinnovarsi secondo nuovi principi. Gli affido anche la mia fede che questa trasformazione potrà avvenire solo se decideremo di diventare uomini pensanti. Deve sorgere un nuovo Rinascimento, assai più grande di quello del passato, che ci ha fatto uscire dal Medioevo: un grande Rinascimento nel quale l'umanità scoprirà che l'etica rappresenta la più importante verità e il massimo fine cui tendere, e che tramite l'etica può affrancarsi dalla condizione di miseria in cui è finita.

Mi piacerebbe essere un semplice precursore di questo Rinascimento e infondere, con forza incendiaria, nel buio dei nostri tempi la fede in una

nuova umanità: ho il coraggio di poterlo fare, in quanto ritengo di avere fondato i principi di uno spirito umanitario, che finora è valso solo come un nobile sentimento, in una concezione del mondo, comunicabile a tutti e frutto di un pensiero elementare. Per questo, tale spirito umanitario possiede una forza di convincimento mai avuta sinora ed è capace di confrontarsi con la realtà in modo energico e coerente e incidere in essa.

Le due parti che attualmente compongono *Filosofia della civiltà* – “Caduta e ricostruzione della civiltà” e “Civiltà ed etica” – saranno integrate da altre due trattazioni. Nella prima di queste, intitolata “La concezione del mondo del rispetto per la vita”, illustro questa visione del mondo, dopo averla sin qui abbozzata come epilogo di un’approfondita ricerca storica della concezione del mondo. La seconda trattazione affronta la situazione della civiltà.

Per le correzioni, devo anche questa volta ringraziare mia moglie e il caro amico Karl Leyer.

Albert Schweitzer
luglio 1923

1. La crisi della civiltà e la sua causa spirituale

La nostra civiltà sta attraversando una profonda crisi.

Solitamente si pensa che questa crisi sia dovuta alla guerra, ma non è esatto: è la guerra stessa, e tutto ciò che è legato a essa, a essere una manifestazione del vuoto culturale in cui ci troviamo. La civiltà ha incominciato a vacillare anche negli Stati che hanno mantenuto la propria neutralità e in quelli che sono stati risparmiati dalle devastazioni della guerra, anche se in questi la crisi non appare così evidente come negli Stati colpiti pesantemente dal conflitto e dalle sue conseguenze materiali e spirituali.

Ma oggi stiamo riflettendo concretamente sulla decadenza della nostra civiltà e sulla possibilità di superarla? Quasi per nulla. Indossando gli stivali delle sette leghe, alcune persone spiritualmente dotate saltellano qua e là nella storia della civiltà e vogliono farci credere che quest'ultima si comporta in modo simile alla natura: in determinati popoli, in un determinato momento storico, la civiltà fiorisce e poi, spinta da una necessità interna, appassisce. Vi deve essere, dunque, un ricambio culturale e nuovi popoli devono occupare il posto di quelli logorati ed esauriti. Naturalmente queste persone, per avvalorare la loro teoria, si trovano in grande imbarazzo quando viene chiesto loro di indicare in modo preciso quali popoli siano destinati a prendere possesso della nostra eredità. Non si intravedono, infatti, delle nazioni cui si potrebbe assegnare, anche in parte, tale compito. Tutti i popoli della Terra hanno sperimentato duramente l'influenza sia della nostra civiltà sia della nostra arretratezza: condividono, più o meno, il nostro destino. Nessun popolo ha elaborato pensieri capaci di portare a un movimento culturale originale e degno di rilievo.

Ma lasciamo da parte le ricchezze spirituali e le interessanti sintesi storico-culturali per occuparci oggettivamente del problema della nostra civiltà seriamente compromessa. Di che tipo è la degenerazione della nostra civiltà e perché ha avuto luogo?

A questo punto si impone, anzitutto, una considerazione elementare. Per la nostra civiltà è stato fatale che essa si sia sviluppata molto più a livello materiale che a livello spirituale. Il suo equilibrio si è spezzato. In virtù delle

scoperte che ci hanno permesso di assoggettare in modo straordinario le forze della natura, le condizioni di vita dei singoli individui, dei gruppi sociali e degli Stati hanno subito uno sconvolgimento radicale. Le nostre conoscenze scientifiche e la nostra tecnica hanno conosciuto uno sviluppo e un avanzamento un tempo impensabili. Abbiamo in questo modo potuto rendere le condizioni di vita dell'uomo, per certi aspetti, incomparabilmente più favorevoli rispetto al passato. Ma nell'entusiasmo suscitato dai progressi nell'ambito della scienza e della tecnica, ci siamo incamminati verso una concezione errata della civiltà: sopravvalutiamo le conquiste materiali e non teniamo in debita considerazione l'elemento spirituale. Ora, i risultati sono lì ed esigono da parte nostra una riflessione: con un linguaggio tremendamente spietato essi ci insegnano che la civiltà che si sviluppa solo a livello materiale, e non in misura corrispondente anche a livello spirituale, è simile a un'imbarcazione che, con un timone difettoso, non riesce più a essere manovrata e va alla deriva.

L'essenziale della civiltà non risiede nelle conquiste materiali, ma nel fatto che i singoli individui riflettano sugli ideali relativi al perfezionamento dell'uomo e al miglioramento delle condizioni sociali e politiche dei popoli e dell'umanità, e che la loro mentalità sia improntata, in modo vivo e costante, a questi ideali. Soltanto se i singoli, come forze spirituali, lavorano su se stessi e in favore della società, è possibile trovare una soluzione ai problemi posti dalla realtà dei fatti per raggiungere un progresso completo, valido da ogni punto di vista. Per la civiltà non è determinante che si perseguano, in misura maggiore o minore, i risultati materiali. Il destino della civiltà è determinato dal fatto che la mentalità riesca a conservare il suo dominio sui fatti. La riuscita del percorso di un'imbarcazione non dipende dal fatto che questa proceda con velocità o lentamente, se sia spinta da una vela o si muova a motore, ma dal fatto che questa segua, in modo giusto, la sua rotta e che i comandi siano in ordine.

Gli sconvolgimenti nella vita dei singoli, della società e dei popoli, che accadono in maniera inarrestabile come conseguenza delle grandi conquiste materiali, avanzano – qualora queste costituiscano davvero un progresso nel senso di una civiltà ricca di valori – sempre maggiori pretese nei riguardi della mentalità culturale formata dall'etica, proprio come un aumento di velocità esige una maggiore stabilità del timone e dell'apparato di comando. I progressi della scienza e della tecnica hanno su di noi quasi l'effetto di un evento naturale. Non rientra nelle nostre capacità guidare i progressi in

maniera tale che essi possano influenzare, da ogni punto di vista, la realtà nella quale viviamo, mentre è un dato di fatto che tali progressi creano per gli individui, per la società e per i popoli problemi anche assai complicati, portando con sé pericoli che non si potevano prevedere in passato. Può sembrare un paradosso: in seguito ai progressi della scienza e della tecnica non è più facile, ma più difficile creare una vera civiltà. Dopo quanto è accaduto in questo senso alla nostra generazione e alle due generazioni precedenti potrebbe quasi sorgere il dubbio se tale civiltà, dinanzi a simili conquiste materiali come quelle che si sono raggiunte, sia ancora possibile.

Il più grande pericolo che le conquiste materiali rappresentano per la civiltà consiste nel fatto che molte persone libere, in seguito allo sconvolgimento delle loro condizioni di vita, perdono la propria libertà. Da agricoltori che lavoravano la terra diventano operai in una grande fabbrica, alle prese con macchinari; da artigiani e commercianti autonomi diventano impiegati. Di conseguenza perdono la libertà elementare di chi vive nella propria casa e ha un rapporto diretto con la terra da cui ricava il proprio sostentamento. Perdono anche quel diffuso e costante senso di responsabilità proprio di chi svolge un lavoro indipendente. Le loro condizioni di vita sono dunque innaturali. La lotta per l'esistenza non viene più affrontata in condizioni in qualche modo normali, in cui ognuno ha la possibilità di affermarsi per le proprie capacità, sia nei confronti della natura sia nei confronti della concorrenza umana. Per godere di migliori condizioni di vita, le persone sono portate a unirsi fra loro per costituire una forza. Ne deriva una mentalità priva di libertà, nella quale gli ideali della civiltà perdono la necessaria purezza e vengono stravolti dai conflitti che vengono a determinarsi.

Nella realtà moderna tutti, in una certa misura, abbiamo perso la nostra libertà. In ogni situazione dobbiamo sostenere una lotta per la vita che si fa sempre più dura di decennio in decennio, se non di anno in anno. Siamo destinati a un superlavoro fisico o psichico, e sovente a entrambi. Non siamo più capaci di raccoglimento interiore. Con la dipendenza materiale aumenta, in egual misura, la nostra dipendenza spirituale; sotto ogni aspetto siamo in balia di dipendenze che in passato non esercitavano una presa così forte e non erano tanto diffuse. Le organizzazioni economiche, sociali e politiche che con l'andare del tempo ampliano sempre più le loro competenze, esercitano un'influenza crescente su di noi. Lo Stato, organizzato con criteri di maggiore rigidità, esercita il suo potere su di noi in modo sempre più

deciso e a vasto raggio. La nostra esistenza personale è dunque ridotta, da ogni punto di vista; è sempre più difficile mantenere la propria personalità.

Così i progressi materiali della civiltà fanno sì che gli individui, nonostante tutti i vantaggi che ne possono trarre, vengano distolti da una partecipazione alla vera civiltà, sia nel suo aspetto pratico sia in quello spirituale.

Anche l'aggravarsi, tanto disastroso, dei problemi sociali e politici è legato ai progressi della civiltà materiale. I problemi sociali moderni sfociano in una lotta tra le classi che rende instabile e mette in crisi la nostra situazione economica e statale. La tecnologia e il commercio internazionale sono, in ultima analisi, ciò che ha portato alla guerra mondiale. E le scoperte, che ci hanno messo tra le mani un potere così forte e distruttivo, hanno reso la guerra devastante al punto che sia i vinti che i vincitori, si sono danneggiati reciprocamente per un periodo di tempo incalcolabile.

Progressi della tecnica sono stati anche quelli che ci hanno consentito di uccidere a distanza e di attuare lo sterminio di massa, abbandonando l'ultimo residuo di umanità e diventando soltanto volontà cieca, asservita ai perfezionati strumenti di morte: volontà che, nella sua opera di distruzione, non ha avuto più la possibilità di distinguere fra combattenti e non combattenti. Le conquiste materiali non sono la civiltà, ma lo diventano solo nella misura in cui una mentalità culturale è capace di trasformarle in vista del perfezionamento del singolo e della collettività. Noi però, affascinati dall'avanzamento scientifico e tecnologico, non ci siamo accorti del pericolo che correiamo non tenendo nel dovuto conto l'aspetto spirituale della civiltà; ci siamo abbandonati a un semplice compiacimento per le nostre grandiose conquiste materiali e ci siamo smarriti in una concezione incredibilmente esteriore della civiltà. Abbiamo creduto in un progresso immanente ai fatti. Anziché coltivare nella nostra mente ideali razionali e operare in vista di un cambiamento della realtà in base a questi, abbiamo preferito, sedotti da una mirabolante e ingannevole realtà, seguire ideali più modesti, ricavandoli dalla realtà stessa. In questo modo abbiamo perso ogni potere sugli eventi.

Abbiamo permesso che l'elemento spirituale della civiltà venisse meno, quando sarebbe stato necessario esaltarne la forza straordinaria.

Ma come è stato possibile che abbiamo smarrito in questo modo l'elemento spirituale della civiltà?

Per comprenderlo dobbiamo tornare indietro nel tempo, quando tale

elemento era ancora presente in modo immediato e vivo. Questo percorso ci porta al XVIII secolo: i razionalisti, che spiegano tutto con la ragione applicando schemi razionali, sono profondamente convinti che ciò che è essenziale, nella civiltà, sia determinato dal pensiero. Anch'essi, naturalmente, avvertono già l'influenza delle nuove conquiste nel campo della conoscenza e della tecnica e attribuiscono un valore considerevole all'aspetto materiale della civiltà. Pur tuttavia, per loro resta ancora ovvio che ciò che è determinante e significativo per la civiltà è costituito dal suo aspetto spirituale. Il loro interesse è, in primo luogo, volto al miglioramento spirituale dell'essere umano e dell'umanità, e ci credono con energico ottimismo.

La grandezza degli illuministi è dovuta al fatto che essi propongono gli ideali del perfezionamento del singolo individuo, della società e del genere umano e si dedicano a essi con entusiasmo. La forza sulla quale si basano per la realizzazione dei loro ideali è il pensiero umano. Esigono dallo spirito che trasformi le persone e le circostanze della vita, e hanno fiducia che esso sia più forte degli eventi.

Ma da dove traggono la spinta per proporre degli ideali culturali così elevati e la certezza di poterli realizzare? Dalla loro concezione del mondo.

La concezione del mondo del razionalismo è ottimistica ed etica. Quest'ottimismo consiste nel fatto che viene accettato un principio generale di utilità che agisce nel mondo e che mira al suo perfezionamento, e per il quale gli sforzi compiuti dall'individuo e dall'intera umanità in vista di un progresso materiale e spirituale acquistano senso e valore e sono, in pari tempo, garanzia di successo.

Questa visione del mondo è etica, poiché considera l'elemento etico come un dato razionale e di conseguenza esige che l'essere umano si dedichi a tutti gli ideali che deve realizzare, tralasciando gli interessi egoistici, e consideri l'elemento morale come criterio decisivo in ogni situazione. La mentalità umanitaria è per i razionalisti un ideale che essi intendono seguire fino in fondo, senza esitazione.

Quando, fra il XVIII e il XIX secolo, subentra una reazione al razionalismo e questo è oggetto di critica, il suo ottimismo viene accusato di superficialità e la sua etica di sentimentalismo. Però i movimenti di pensiero che criticano e liquidano il razionalismo non possono negare quanto esso sia riuscito ad attuare, pur nella sua grande imperfezione, avendo entusiasmato gli animi con ideali culturali fondati sulla ragione. Impercettibilmente ma in

modo costante l'energia di questa mentalità culturale va diminuendo nella misura in cui viene superata la visione del mondo propria del razionalismo e si fa valere il senso della realtà, fino a che, a partire dalla metà del XIX secolo, gli ideali non vengono più attinti dalla ragione ma dalla realtà, e in questo modo entriamo progressivamente in una condizione di assenza di civiltà e di umanità. Questo è il dato più manifesto e importante che si può constatare nella storia della nostra civiltà.

Che cosa significa questo dato? Significa che esiste uno stretto rapporto tra civiltà e concezione del mondo. La civiltà è il risultato di una concezione etico-ottimistica del mondo. Soltanto se agisce efficacemente una concezione del mondo che accolga il mondo e la vita e sia, al tempo stesso, etica, possono essere proposti e valorizzati ideali di civiltà, sia dai singoli che dalla società.

Il fatto che non si sia prestata la debita considerazione a questo rapporto fra civiltà e visione culturale del mondo è da attribuire alla nostra mancanza di riflessione sull'essenza della civiltà.

Che cos'è la civiltà? Essa è la sintesi che comprende tutti gli avanzamenti compiuti dall'uomo e dal genere umano in ogni ambito e da ogni punto di vista, nella misura in cui essi sono utili al perfezionamento spirituale del singolo individuo come al progresso dei progressi.

L'impulso a ottenere miglioramenti in tutti i campi e da ogni punto di vista proviene all'essere umano da una visione ottimistica del mondo, che accetta il mondo e la vita considerandoli ricchi di valore in se stessi e ha in sé la necessità di portare l'esistenza, per quanto è possibile, ai suoi valori più elevati. Di qui, in seguito, nascono la volontà, la speranza e l'azione ai fini del miglioramento delle condizioni di vita del singolo e della società, dei popoli e del genere umano. Questo conduce al predominio dello spirito sulle forze della natura in vista del compimento pratico dell'associarsi dell'essere umano in campo religioso, sociale ed economico e per la realizzazione spirituale del singolo e della collettività.

Come l'accettazione del mondo e della vita, cioè una concezione ottimistica del mondo, è capace di spingere l'essere umano a promuovere delle azioni indirizzate verso la civiltà, così soltanto l'etica ha la forza per far sì che l'essere umano perseveri in questa azione, rinunciando a ogni interesse egoistico, e la mantenga sempre, in un orientamento che consideri quale scopo essenziale della civiltà il perfezionamento spirituale e morale dell'individuo. Unite fra loro, dunque, l'accettazione del mondo e della vita e

la morale sostengono gli ideali di una vera e completa civiltà, e iniziano a realizzarla.

Se la civiltà rimane incompleta o si indebolisce, questo dipende in ultima analisi dal fatto che o l'accettazione del mondo e della vita relativa alla visione del mondo o la sua etica o entrambe sono rimaste incompiute o sono regredite.

Questo riguarda la nostra situazione. È evidente che è andata perduta la dimensione morale necessaria alla civiltà.

Da decenni ormai, in misura crescente, ci stiamo abituando a formulare giudizi in base a criteri etici relativi e non permettiamo che la morale abbia voce in capitolo in tutte le nostre questioni. Consideriamo la rinuncia a una coerente valutazione etica sulle cose come un passo in avanti verso l'oggettività.

Ma anche la nostra accettazione del mondo e della vita è venuta a vacillare. L'uomo moderno non avverte più la necessità di pensare e di volere tutti gli ideali del progresso. In larghissima misura è sceso a compromessi con la realtà: è assai più rassegnato di quanto non voglia ammettere. In un certo senso, è addirittura particolarmente pessimista. Di fatto non crede più al progresso spirituale ed etico dell'individuo e dell'umanità, che tuttavia costituisce l'essenza della civiltà.

Questo indebolimento dell'accettazione del mondo, della vita e dell'elemento morale ha la sua origine nella natura della nostra concezione del mondo. Dalla metà del XIX secolo viviamo in un contesto di crisi della nostra visione del mondo. Non siamo più in grado di elaborare una concezione dell'universo nella quale venga riconosciuto il senso dell'esistenza dell'individuo e dell'umanità e siano anche presenti gli ideali che derivano da un'accettazione razionale del mondo e della vita e da una volontà etica. Ci manca sempre più una concezione del mondo: dalla carenza di una visione del mondo deriva la nostra assenza di civiltà.

Si pone dunque per noi la grande questione se dobbiamo continuare a rinunciare a una visione del mondo che comprenda, in tutta la loro forza, gli ideali del perfezionamento dell'individuo e dell'umanità e dell'agire morale. Se riusciamo a recuperare una concezione del mondo nella quale sia presente, in maniera concreta, l'elemento etico della nostra accettazione del mondo e della vita, possiamo tenere sotto controllo il tramonto della civiltà che si sta compiendo e raggiungere di nuovo una viva e autentica civiltà. In caso contrario, saremo condannati a vedere il fallimento di tutti i tentativi

che abbiamo fatto per impedirne la degenerazione. Ci saremo posti sulla retta via soltanto se questa verità, che cioè un rinnovamento della civiltà può scaturire unicamente da un rinnovamento della concezione del mondo, diventerà una convinzione largamente diffusa e se si accenderà di nuovo il desiderio di avere una visione del mondo. Ma questo non sta ancora accadendo: l'uomo moderno non ha ancora una percezione adeguata della gravità del fatto di vivere con una concezione del mondo insoddisfacente o addirittura senza una visione del mondo. L'uomo deve diventare consapevole dell'innaturalità e della pericolosità di questa situazione, come deve essere informato con chiarezza chi ha disturbi sensoriali derivanti dal sistema nervoso, poiché la sua vita è minacciata anche se non soffre. Così, dobbiamo ridestare i nostri contemporanei e riportare la loro attenzione a ripensare in modo elementare il problema di che cosa sia l'essere umano nel mondo e che cosa voglia fare della sua vita. Soltanto quando essi comprenderanno nuovamente il bisogno di dare un senso e un valore alla propria esistenza e avranno fame e sete di una visione del mondo che possa essere soddisfacente, vi saranno i presupposti per una spiritualità attraverso la quale saremo nuovamente capaci di civiltà.

Ma per conoscere il percorso che conduce a una vera visione del mondo è necessario che noi abbiamo chiaro il motivo per cui la lotta intrapresa dallo spirito europeo per raggiungere una concezione del mondo – capace di affermare il mondo e la vita ed etica – ha imboccato, dalla seconda metà del XIX secolo, dopo i successi nei tempi passati una vita infausta.

Dal momento che il nostro pensiero si è occupato troppo poco di civiltà, si è badato troppo poco al fatto che la cosa più importante nella storia della filosofia è costituita dalle lotte per raggiungere un'adeguata concezione del mondo. Considerata in questo modo, essa appare come un qualcosa di tragico.

2. Il problema della concezione ottimistica del mondo

Per noi occidentali, civiltà significa processo di perfezionamento sia degli esseri umani che, in pari tempo, del mondo.

Ma i due aspetti procedono necessariamente insieme? Il perfezionamento intellettuale e morale del singolo individuo – che è lo scopo ultimo della civiltà – può essere raggiunto anche solo attraverso il miglioramento del singolo individuo, tralasciando il mondo e le sue condizioni? Chi ci può assicurare che il corso degli eventi sia determinabile nella misura in cui consente di perseguire il reale scopo della civiltà, che è la perfezione interiore dell'individuo? E chi, nondimeno, può sostenere che il corso degli eventi non abbia in generale un senso che può essere cambiato? L'energia che ho profuso nel mondo mi distrae dall'impegno che ho dedicato a me stesso e a tutto ciò che, in ultima analisi, ne deriva?

Alimentati da simili dubbi, il pessimismo degli indiani e quello di Schopenhauer negano ogni valore alle conquiste materiali e sociali che costituiscono le prove evidenti della civiltà. L'individuo non deve preoccuparsi della società, del popolo e del genere umano, ma semplicemente aspirare a vivere in se stesso la sovrana superiorità dello spirito sulla materia.

Anche questa è civiltà, in quanto viene perseguito lo scopo finale della stessa, ossia il perfezionamento intellettuale e morale dell'individuo. Se noi occidentali definiamo la civiltà in modo incompleto, non possiamo allora riporre troppa fiducia in essa. Se i progressi materiali dell'umanità e il compimento intellettuale e morale del singolo individuo procedono davvero di pari passo, come possiamo pensarli insieme? Non vogliamo a tutti i costi illuderci di poter far convivere cose molto diverse tra loro? L'elemento materiale e quello etico traggono giovamento l'uno dall'altro?

Non abbiamo attuato ciò che abbiamo formulato come ideale. Abbiamo inseguito le conquiste materiali, consentendo che si arrestasse il processo di arricchimento interiore e morale dell'individuo. Non abbiamo dimostrato concretamente la fondatezza della nostra concezione della civiltà: pertanto, non possiamo liquidare come limitata un'altra visione, qualunque essa sia,

ma dobbiamo confrontarci con essa.

Il pensiero pessimista e ottimista, che finora si sono comportati tra loro quasi come estranei, dovranno in un prossimo futuro dialogare reciprocamente in modo obiettivo. Sta facendo il suo esordio una filosofia del mondo, che sarà proprio il risultato della lotta tra concezione ottimistica e concezione pessimistica del mondo.

La storia della filosofia occidentale è la storia della lotta per raggiungere la concezione ottimistica del mondo. Quando i popoli europei, nell'antichità e nei tempi moderni, hanno prodotto una civiltà, questo è accaduto perché nel loro pensiero ha prevalso la visione ottimistica del mondo, mentre quella pessimistica è stata costantemente tenuta a freno, se non già talvolta annientata.

Le conoscenze che si generano nel corso della nostra filosofia non rappresentano mai qualcosa in sé: sono sempre al servizio dell'una o dell'altra concezione del mondo, e mantengono soltanto in se stesse il loro effettivo significato.

È singolare però il modo in cui ha luogo il confronto, che non si svolge chiaramente: la concezione ottimistica del mondo e quella pessimistica non sono poste l'una dinanzi all'altra e fatte dialogare tra loro. Che la prima sia nel giusto risulta convinzione più o meno ovvia. Resta problematico solo come si possano scartare, per favorire la sua vittoria, tutte le altre possibili conoscenze e come si riesca a far tacere ciò che forse si potrebbe aggiungere, come ulteriore argomento, a suo favore.

Dal momento che il pensiero occidentale non si è mai rappresentato correttamente la visione pessimistica del mondo, essa gli risulta assolutamente incomprensibile. Tuttavia, l'uno sa percepire la presenza dell'altra in modo ineccepibile. Trovando, come in Spinoza, assai poco interessante l'azione pratica nel mondo, il pensiero occidentale reagisce immediatamente con risoluto distacco: tutto ciò che, in modo obiettivo, consente una comprensione razionale della realtà della natura gli risulta insopportabile, poiché può portare al fatto che non viene messa più sufficientemente in risalto la posizione centrale dello spirito umano nell'universo. Apparendogli il materialismo come ultimo possibile alleato del pessimismo, conduce contro di lui una guerra accanita.

La questione della concezione ottimistica del mondo è di fatto strettamente connessa alla discussione sul problema teoretico della conoscenza, sviluppatasi da Cartesio sino a Kant e oltre. Per questo cerca

con tanta caparbia un possibile appiglio teorico per sminuire o contrastare il mondo sensibile. Sarà Kant a garantire in modo definitivo, con l'idealità delle forme di spazio e tempo, la visione ottimistica del mondo propria del razionalismo, con tutte le sue aspirazioni e le sue istanze. Solo così si spiega il fatto che le più acute analisi teoretico-conoscitive si affermano insieme alle più semplici considerazioni sulla concezione del mondo. I grandi sistemi post-kantiani, che pur si differenziano molto tra loro, concordano però tutti nel proclamare la concezione ottimistica del mondo come la regina assoluta nell'empireo del pensiero.

Gli scopi dell'umanità vanno posti in modo logicamente convincente all'interno di quelli dell'universo: è mirando a quest'obiettivo che la filosofia europea si mette al servizio della concezione ottimistica del mondo. Chi non risponde all'appello o si presenta in ritardo diventa suo nemico.

Ha avuto ragione a nutrire pregiudizi nei riguardi del materialismo scientifico: esso ha provocato uno sconvolgimento, per la concezione ottimistica del mondo, assai più grande di quello causato da Schopenhauer, il quale, del resto, non è mai stato un irriducibile nemico della visione ottimistica dell'universo. Quando, dopo la caduta dei grandi sistemi, il materialismo scientifico si è permesso di sedersi al tavolo insieme alla povera filosofia, si è preoccupato persino di stabilire il tono che doveva assumere la conversazione. Con Darwin e altri, la filosofeggiante scienza della natura ha compiuto con zelo ingenui tentativi di riportare ed estendere la storia dello sviluppo degli animali all'uomo, in modo tale che l'umanità – e con essa l'elemento spirituale – risultasse di nuovo, come anche nei sistemi speculativi, lo scopo del mondo. Ma malgrado le buone intenzioni manifestate dall'ospite proletario, la conversazione non è più avvenuta come ai vecchi tempi. Che cosa doveva fare il materialismo scientifico per risultare migliore della sua reputazione? Si è impegnato a esprimere un grande rispetto per la natura e per i fatti concreti più di quanto non abbia fatto per formulare una visione ottimistica del mondo: per questo il suo comportamento è stato sconvolgente anche quando non voleva.

Non avremo più quella mancanza di considerazione per la natura e per le scienze che si è espressa nella filosofia antica. Invano attenderemmo il ritorno di un pensiero capace di riportare – in modo logicamente convincente – gli scopi dell'umanità all'interno di quelli dell'universo, come è stato possibile alle vecchie scuole del pensiero antico. La concezione ottimistica del mondo cessa pertanto di essere dimostrabile per noi in modo

ovvio o con espedienti filosofici: è costretta a giustificarsi.

Sconcerta il fatto che la visione ottimistica del mondo e quella pessimistica raramente hanno fatto la loro comparsa nella storia del pensiero umano in modo puro. Di solito vanno d'accordo nella misura in cui l'una predomina sull'altra e questa non riesce a far sentire la propria voce. In India l'affermazione del mondo e della vita, che viene tollerata, conserva una quantità di pessimismo che le deriva dalla mancanza di interesse per gli aspetti materiali della civiltà. Il pessimismo che si insinua tra noi consuma le energie della civiltà proprie della visione ottimistica del mondo: il risultato è che è venuta ormai meno la nostra fiducia nel progresso spirituale dell'umanità. A questo pessimismo è da attribuire il fatto che ovunque governiamo senza più grandi ideali.

Il pessimismo è una ridotta volontà di vivere: sussiste ogni qual volta l'uomo e la società non agiscono più sotto la spinta degli ideali del progresso – che sono l'inevitabile oggetto di pensiero della logica volontà di vivere –, ma arrivano a disinteressarsi della realtà, perdendosi tra i vasti sentieri della stessa.

Quando opera in modo così nascosto, il pessimismo diventa assai pericoloso per la civiltà: prende d'assalto le più importanti idee dell'affermazione della vita, lasciando stare quelle meno significative, e ha come l'effetto di un segreto magnete aggiunto che altera la bussola della concezione del mondo a tal punto che essa, inconsapevolmente, si dirige verso una rotta sbagliata. In tal modo, il non dichiarato intreccio di ottimismo e pessimismo ha per noi come risultato il fatto che continuiamo ad accettare le conquiste materiali della civiltà – che sono insignificanti per il pensiero pessimista –, mentre rinunciamo al perfezionamento interiore, rispetto al quale soltanto esso ha importanza. Il senso del progresso, orientato sulle prove concrete in quanto prodotto dalla realtà, continua a funzionare, a differenza di quello che si basa sull'elemento spirituale – in quanto riguarda l'impulso interiore che scaturisce dalla volontà di vivere pensante –, che va a logorarsi. Quando l'alta marea diminuisce, ciò che è pesante va a depositarsi lungo la spiaggia, mentre ciò che è leggero resta a galla.

Ricondotta ai vari processi in seno alla concezione del mondo, la nostra degenerazione consiste allora nel fatto che, senza rendercene conto, abbiamo

smarrito il vero ottimismo. Non siamo esseri umani dediti ai piaceri della vita e corrotti, che, provati dalle tempeste della storia, devono ritrovare capacità e ideali. Pur conservando le nostre abilità in molti ambiti delle attività materiali della vita, ci siamo indeboliti spiritualmente: la concezione della vita con tutto ciò che ne consegue è, tanto per l'individuo quanto per la comunità di cui fa parte, priva di valore. Le forze superiori del volere e della creatività si spengono in noi perché l'ottimismo, dal quale esse dovrebbero attingere la loro vitalità, si è lasciato travolgere dal pessimismo.

È singolare il fatto che il pessimismo e l'ottimismo, vivendo insieme nella medesima casa dell'assenza del pensiero, finiscono con l'indossare l'uno i panni dell'altro: accade così, ai giorni nostri, che l'ottimismo assuma l'aspetto di ciò che in realtà è pessimismo, mentre quel che viene chiamato pessimismo è in verità ottimismo. Ciò che comunemente è considerato ottimismo è la facoltà, innata o acquisita, di vedere le cose sotto la luce più favorevole. Questa illuminazione è possibile nella misura in cui si fruisce di una limitata rappresentazione di ciò che dovrebbe essere e realizzarsi. I batteri della tisi producono nel malato la cosiddetta euforia, cioè un'illusoria sensazione di benessere e forza. In modo analogo, questo ottimismo di superficie si manifesta ogni qual volta che, senza saperlo, tanto l'individuo quanto la società sono affetti dal virus del pessimismo.

Il vero ottimismo non ha nulla a che fare con un qualche giudizio accondiscendente: consiste, piuttosto, nel concepire e nel volere un ideale ispirato a un'autentica e profondamente logica affermazione della vita e del mondo. Dal momento che lo spirito orientato in questo modo procede in modo chiaro e inesorabile nel valutare i dati reali, la solita visione gli appare come pessimismo. Vuole demolire i vecchi templi per costruirne di meravigliosi e interpreta il volgare ottimismo come un'empietà.

L'unico valido ottimismo proprio dell'energica volontà deve perciò combattere una dura battaglia contro il pessimismo, in quanto ha sempre e solo il compito di rintracciarlo sotto le spoglie del volgare ottimismo e smascherarlo: mai riesce a terminare questa battaglia e mai può dirsi tranquillo. Non appena dà al volgare ottimismo la possibilità di muoversi, la civiltà corre un grave rischio. L'agire volto ai veri scopi della civiltà viene meno, anche quando ci si accontenta solo delle mere conquiste materiali.

I rapporti tra ottimismo e pessimismo non consistono nella maggiore o minore fiducia con cui ritengono l'attuale stato delle cose capace di futuro, ma in ciò che la volontà vuole come futuro. Non sono qualità del giudizio,

bensi del volere. L'inverosimile determinazione di ottimismo e pessimismo accanto al loro vero valore e la trasformazione di una dualità in quattro entità ha rivelato l'insensatezza del gioco che ci ha ingannato sul vero ottimismo. E, cioè, che il pessimismo del volere è stato presentato come ottimismo del giudizio, mentre l'ottimismo del volere è stato liquidato come pessimismo del giudizio. Si mostrino entrambe queste carte false affinché non si continui più, in questa maniera, ad abbindolare il mondo.

Quali rapporti intercorrono tra ottimismo e pessimismo ed etica?

Intercorrono rapporti stretti e particolari, e questo risulta dal fatto che la lotta per la concezione ottimistica o pessimistica del mondo e quella per l'etica nella storia del pensiero avvengono di solito mischiandosi tra loro e si ritiene di poterle inserire l'una nell'altra.

Questo intreccio è per il pensiero di grande comodità: per fondare l'etica vengono adoperati inaspettatamente argomenti ottimistici o pessimistici, così come per fondare l'ottimismo o il pessimismo vengono, in modo analogo, fatti valere argomenti etici. Per questo motivo il pensiero occidentale pone in grande risalto la giustificazione di un'etica affermativa nei riguardi della vita, e dunque concreta, e pensa di avere dimostrato proprio in tal modo l'ottimismo della concezione del mondo. Al pensiero indiano interessano principalmente la fondazione logica del pessimismo e quella di una morale che nega la vita, e dunque di un'etica della sofferenza, con tutto ciò che ne deriva.

Una tale confusione, generata dal fatto che la lotta per l'ottimismo e il pessimismo e quella per l'etica non si sono svolte separatamente, ha contribuito, come forse nessun altro elemento, a impedire la chiarezza nel pensiero dell'umanità.

Questo ha rappresentato un grave errore: affrontare in ambito morale la questione dei rapporti tra l'affermazione della vita e del mondo e la loro negazione nello stesso modo in cui si confrontano tra loro ottimismo e pessimismo. Vale a dire, legare rispettivamente tra loro le prime due disposizioni con gli altri due atteggiamenti per ciò che la loro essenza ha in comune. Per questo, l'ottimismo crede di poter fare affidamento sull'affermazione del mondo e della vita, mentre il pessimismo sulla loro negazione. Ma ciò che è accaduto finora dimostra che nessuna delle due disposizioni ha trovato un sostegno sicuro, in quanto né l'una né l'altra hanno potuto fondarsi rispettivamente sull'atteggiamento ottimistico o pessimistico.

3. Il problema etico

Come è giunta l'umanità ad avere un pensiero etico e come è progredita in tal senso?

A chi ripercorre il cammino intrapreso dall'umanità alla ricerca dell'etica si delinea un quadro confuso. I progressi del pensiero morale sono inspiegabilmente lenti e instabili. È alquanto significativo che la visione scientifica del mondo abbia conosciuto delle battute d'arresto nel suo sorgere e affermarsi: tale visione e i suoi sviluppi sono dipesi, in linea di massima, dall'esistenza o meno di un osservatore geniale, le cui scoperte, nell'ambito delle scienze esatte e della conoscenza della natura, hanno dovuto creare sempre nuovi orizzonti e indicare nuove vie al pensiero.

Nell'etica, al contrario, il pensiero deve contare interamente su se stesso: ha a che fare soltanto con l'essere umano in sé e con la sua realizzazione, che avviene per intima causalità. Perché allora il pensiero non è progredito in modo migliore? Proprio perché l'uomo, in questo caso, rappresenta l'essere che deve andare sino in fondo al suo animo e formarsi.

L'etica e l'estetica sono le figliastre della filosofia. Entrambe riguardano un oggetto che ha un atteggiamento sprezzante nei riguardi della speculazione, in quanto entrambe trattano ambiti della pura creatività dell'essere umano. Nella scienza l'uomo osserva e descrive lo svolgersi della realtà e cerca di illustrarlo in modo approfondito. Nella tecnica l'uomo crea e sviluppa – mentre ne fa uso – ciò che è riuscito a comprendere del mondo fisico, al di fuori di se stesso; ma nell'agire morale e artistico egli segue le pulsioni, le conoscenze e le regole che sono presenti in lui. Cerca con impegno di sviscerarle e, solo fino a un certo punto, di farle diventare principi ideali. L'attività di pensiero resta defilata rispetto all'oggetto della sua analisi.

Questo si nota già dal fatto che gli esempi con i quali l'etica e l'estetica cercano di rispondere alla realtà solitamente non vanno bene e spesso si rivelano stupidi. Quanto è complicato ciò che è disposto in questo come in quest'altro ambito! E quali contraddizioni nelle affermazioni di principio! Ciò che un artista può ricavare dalle migliori opere scritte sull'estetica per esprimere la sua arte è poca cosa. Allo stesso modo, un commerciante raramente troverà un'informazione che lo soddisfi, nel caso in cui nella sua

attività cerchi, in questa piuttosto che in quell'altra circostanza, un consiglio morale su come conciliare gli obblighi imposti dal suo lavoro con quelli dell'etica.

L'inadeguatezza dell'estetica non è un problema per la vita spirituale dell'umanità. La realizzazione artistica resta sempre una questione dei singoli individui, la cui genialità è costituita più dalle stesse opere d'arte esistenti che non dai risultati dell'estetica speculativa. Nel caso dell'etica, invece, si ha a che fare con l'azione creativa di molti, che è energicamente condizionata dai principi che hanno valore nel pensiero corrente dell'epoca: è tragica l'assenza di progressi di cui l'etica resta pur sempre capace.

Etica ed estetica non sono scienze. Una scienza come descrizione di fatti oggettivi e approfondimento dei rispettivi nessi e conseguenze è possibile solo quando si ha a che fare con una sequenza di fatti ripetuti e simili tra loro o con un fatto all'interno di una sequenza di fenomeni; quando sussiste, dunque, una realtà in grado di essere ordinata in modo regolare. Una scienza della volontà umana e della creatività non v'è e non può esserci: in questi casi sono posti in discussione sempre e solo fatti soggettivi e unici, e il loro nesso risiede nel misterioso io umano.

Solo la storia dell'etica è scienza ed essa è tale solo nella misura in cui è scientificamente possibile una storia della vita spirituale.

Non v'è pertanto un'etica scientifica, ma solo un'etica del pensiero. La filosofia deve abbandonare l'illusione che ha conservato sino ai giorni nostri. Nessuno può erigersi a esperto dinanzi agli altri relativamente a ciò che è buono e cattivo e in merito alle considerazioni attraverso cui siamo capaci di fare una cosa ed evitiamo di farne un'altra. Ciascuno può sempre e soltanto comunicare quando trova in se stesso ciò che dovrebbe muovere tutti all'azione, forse in maniera più riflessiva, determinata e chiara rispetto agli altri, così da trasformare il rumore in suono.

Ma ha senso dissodare per la milleduesima volta un terreno che è già stato arato per ben milleuno volte? Non è stato detto già tutto sull'etica da Laozi, da Confucio, da Buddha, da Zarathustra, da Amos, da Isaia, da Socrate, da Platone, da Aristotele, da Epicuro, dagli stoici, da Gesù, da Paolo, dai pensatori del Rinascimento, dell'Illuminismo e del razionalismo, da Locke, da Shaftesbury, da Hume, da Spinoza, da Kant, da Fichte, da Hegel, da Schopenhauer, da Nietzsche e da altri? V'è la possibilità di arrivare

a nuove teorie morali che vadano oltre quelle sostenute in passato, che si contraddicono, e che abbiano una forza di convincimento maggiore e più duratura? Non si possono mettere insieme tutte le varie formulazioni etiche in un'unica che comprenda tutte queste energie? Dobbiamo augurarcelo, se non vogliamo disperare delle sorti dell'umanità.

Riflettendo sulle questioni morali, si arriva ad avere più morale nel mondo? L'immagine confusa che la storia dell'etica offre potrebbe convincerci del contrario. E pur tuttavia, è innegabile che pensatori come Socrate, Kant e Fichte hanno esercitato un'influenza morale su molti dei loro contemporanei. Da un rinnovato interesse per la dimensione etica sono nati sempre movimenti morali che hanno reso le proprie generazioni all'altezza dei compiti loro assegnati. Se in una data epoca mancano gli spiriti che sollecitano la riflessione etica, questa stessa epoca perde la sua moralità e con essa la capacità di risolvere i vari problemi che le si presentano.

Ripercorrendo la storia del pensiero morale si raggiunge l'essenza più profonda della storia umana. Tra le energie che formano la realtà, la morale occupa il primo posto. Essa costituisce il sapere fondamentale che dobbiamo richiedere al pensiero. Tutto il resto è elemento più o meno secondario.

Per questo chiunque ritenga di avere qualcosa da dire sulla coscienza etica della società e dei singoli individui ha ragione a parlare, anche se oggi il dibattito verte sulle tematiche politiche ed economiche. Ciò che non è attuale torna di attualità. Siamo in grado di apportare qualcosa di concreto ai problemi della vita politica ed economica solo se affrontiamo tali problemi come uomini disposti ad avere una mentalità morale. Coloro che in qualche modo contribuiscono ad accrescere il pensiero etico concorrono al benessere e alla pace nel mondo: si occupano di politica e di economia nazionale nelle forme più elevate, e se anche la loro testimonianza non dovesse essere più seguita da altri, per il solo fatto di avere posto nuovamente l'interesse sulla riflessione etica, essi hanno di per sé già compiuto qualcosa di importante. Ogni riflessione sulla morale porta inevitabilmente al sorgere e all'affermarsi di una disposizione etica.

Come è vero che ogni epoca vive di energie che sono comprese nel pensiero etico, così è certo anche che le varie formulazioni morali che finora si sono presentate hanno perso, dopo tanto o poco tempo, la loro forza di persuasione. Per quale motivo l'etica è stata fondata sempre solo in parte e

di tanto in tanto, e mai in modo da valere in termini duraturi? Perché la storia del pensiero morale dell'umanità è la storia di incomprensibili battute d'arresto e regressi? Perché non esiste un progresso etico organico, tramite il quale un'epoca può fare affidamento ancora sui risultati raggiunti dalle altre? Perché ci troviamo a vivere in un'etica come all'interno di una città in rovina dove si insediano, in modo provvisorio, ora una generazione ora un'altra?

«Predicare la morale è facile, il difficile è fondarla», dice Schopenhauer: ecco identificato il problema.

In ogni sforzo del pensiero che mira all'etica è presente, in maniera più o meno chiara, l'aspirazione a un principio fondamentale della morale, fondato in sé, che possa riunire la totalità delle istanze etiche, ma non si è mai riusciti a formularlo per davvero. Sono stati messi in luce solo elementi di quel principio, i quali sono stati scambiati per quest'ultimo, finché le difficoltà che si sono presentate non hanno rivelato l'inganno. L'albero, che pure era cresciuto così bene, non è invecchiato perché non è riuscito ad affondare le sue radici in un terreno costantemente fertile e irrigato.

Il caos generato dalle varie concezioni etiche diventa, in un certo senso, comprensibile non appena ci si rende conto che in ciascuna di queste formulazioni, tra loro divergenti e contraddittorie, c'è un frammento del principio fondamentale della morale. Il disaccordo risiede nell'incompletezza. È etica l'argomentazione con cui Kant rimprovera la morale razionalista e con cui intende rimpiazzarla, così come è etica la confutazione del concetto morale di Kant da parte di Schopenhauer e ciò per cui questi dovrebbe sostituirsi a Kant. È etico l'argomentare con cui Nietzsche critica Schopenhauer e si ribella a quest'ultimo. Occorre trovare il grande accordo di fondo nel quale i contrasti di queste varie e differenti prospettive etiche possano armonizzarsi.

Il problema etico è dunque il problema del principio fondamentale della morale fondato nel pensiero. Che cosa è il bene comune presente nella varietà delle sue manifestazioni che riteniamo buone? V'è un tale concetto generale del bene? Se c'è, in che cosa consiste e in che misura è reale e vincolante per me? Quale potere esercita sui miei convincimenti e sulle mie azioni? In quale situazione di conflittualità mi pone con il mondo?

Il pensiero deve pertanto rivolgere la sua attenzione al principio fondamentale della morale. La semplice enunciazione di virtù e doveri è paragonabile a chi strimpella il pianoforte pensando di fare musica. Anche quando ci occupiamo dei pensatori morali antichi, ci interessa solo il

contenuto che essi hanno dato all'etica, e non come l'hanno diffusa.

In altre parole, non si riesce a individuare un filo conduttore in ciò che finora ne è rimasto privo. Come è confuso Friedrich Jodl¹ nella sua storia dell'etica, che costituisce lo scritto più importante in quest'ambito, quando cerca di affrontare distintamente le diverse prospettive etiche! Dal momento che non le valuta in base alla possibilità che hanno di dar vita a un principio fondamentale della morale, è incapace di stabilire un criterio di giudizio: si limita così a offrire una panoramica delle concezioni etiche, ma non una storia del problema morale.

Nella ricerca del principio fondamentale della morale sono rilevanti solo i tentativi di natura prevalentemente filosofica? No: sono rilevanti tutti, quelli religiosi come gli altri. Occorre ripensare sino in fondo tutti i tentativi etici compiuti dall'umanità.

La categorica distinzione fra etica filosofica ed etica religiosa risale all'errore di ritenere scienza l'una e non scienza l'altra. Entrambe non sono né l'una né l'altra, ma pensiero: soltanto che l'una è pensiero che si è liberato dalla tradizionale concezione religiosa del mondo, mentre l'altra è pensiero che mantiene un rapporto con tale concezione.

La differenza è solo relativa. Naturalmente l'etica religiosa si basa su un'autorità soprannaturale, ma questa è più che altro la forma nella quale si presenta. Di fatto anch'essa cerca – e scava sempre più in profondità – un principio fondamentale della morale che tragga origine in sé. In ogni grande spirito religioso vive un pensatore morale e ogni pensatore morale profondamente filosofico è in qualche modo religioso.

Quali rapporti intercorrono tra le due dimensioni è evidente nell'etica indiana. È religiosa? È filosofica? È chiarita nel pensiero dei suoi sacerdoti: essa intende fornire una più profonda interpretazione delle istanze della religione, ma per sua natura è filosofica. In Buddha e in altri essa osa compiere il passaggio dal panteismo all'ateismo, senza rinnegare se stessa. Tuttavia, Spinoza e Kant, la cui etica è considerata filosofica, fanno contemporaneamente parte, per le loro formulazioni, di quella corrente di pensiero che rimanda all'etica religiosa.

Si tratta soltanto di una differenza relativa al modo di pensare: gli uni mirano al principio fondamentale della morale attraverso un metodo più intuitivo, gli altri attraverso uno più analitico. Ciò che è determinante è la

profondità che il pensiero etico raggiunge, non la modalità che segue. Il pensatore morale più intuitivo fa progredire il pensiero etico come l'artista che, nel creare un'opera importante, dispiega nuovi orizzonti all'arte. Nelle massime morali più profonde, come nelle beatitudini di Gesù, risplende il principio fondamentale della morale: si fanno progressi nel riconoscere l'etica, anche quando la creazione di questa non porta ad analoghi progressi.

D'altra parte, la ricerca del principio fondamentale della morale, condotta secondo il metodo critico-analitico, può portare a un'etica indebolita, in quanto i suoi sforzi si limitano a considerare soltanto ciò che è in rapporto con l'idea ritenuta degna di stima. Per questo, l'etica filosofica della regola si trova a essere molto lontana rispetto a quella della realtà e agisce assai poco efficacemente. Laddove i pensatori morali religiosi, con parole potenti, riescono a scavare in profondità sino a raggiungere le sorgenti dell'acqua, l'etica filosofica riesce talvolta a individuare semplicemente una cavità poco profonda, nella quale si trova una pozzanghera.

Il pensiero razionalista, tuttavia, può solo aspirare, in modo costante e risoluto, al principio fondamentale dell'etica: lo raggiunge inevitabilmente non appena si fa profondo e sufficientemente elementare.

Il punto debole di ogni etica che si è avuta finora, sia religiosa che filosofica, risiede nel fatto che essa non si occupa, in modo immediato e naturale, della realtà del singolo individuo: in molti casi accenna appena ai fatti, ma non si interessa dell'esperienza dell'individuo. Per questo, essa non esercita alcuna azione continua su di lui. In questo modo sorgono la sconsideratezza e la retorica in ambito etico.

Il vero principio fondamentale della morale deve rappresentare, per la totalità degli individui, qualcosa di straordinariamente elementare e interiore: un principio che non abbandona più l'uomo, una volta che gli si è mostrato, e che interagisce con lui in modo naturale in ogni sua riflessione; un principio che non si fa mettere da parte e che sollecita incessantemente un'attenzione ai problemi della realtà.

Per secoli gli uomini che hanno attraversato i mari si sono orientati seguendo le costellazioni. In seguito, hanno superato l'incompletezza di questo sistema con la scoperta dell'ago magnetico, mediante il quale il nord è indicato secondo le linee di forza in atto. Da allora, possono navigare nella notte più buia per mari molto lontani. Di questa natura è il progresso che dovremmo cercare nell'etica. Finché la nostra etica si basa sulle massime

morali, siamo come naviganti che osservano le stelle, le quali, risplendendo della loro luce, possono effettivamente orientare in modo più o meno sicuro ed essere coperte dalla nebbia che s'alza all'orizzonte. In una notte di tempesta finiscono con l'abbandonare gli uomini al loro destino, come sta accadendo a noi ora. Ma se la nostra etica si basa su un principio logicamente necessario che si manifesta in noi, allora potrà svilupparsi un approfondimento morale dell'individuo e un crescente progresso etico dell'umanità.

1 F. Jodl, *Storia dell'etica come scienza filosofica* (II edizione in due volumi: il primo pubblicato nel 1906; il secondo nel 1912). Viene trattata solo l'etica della filosofia occidentale.

4. Concezione del mondo religiosa e filosofica

Nelle religioni del mondo sono presenti importanti tentativi di raggiungere una concezione etica del mondo.

I pensatori religiosi della Cina – Laozi (nato nel 604 a.C.), K'ung-fu-tze (Confucio, 551-479 a.C.), Meng-tze (Mencio, 372-289 a.C.) e Chuang-tze (IV secolo a.C.) – cercano di fondare la morale all'interno di una filosofia della natura che accoglie il mondo e la vita. Per questo arrivano a formulare una concezione del mondo che, in quanto etico-ottimistica, comprende elementi portatori di civiltà a livello sia interiore che materiale.

Come i cinesi, anche i pensatori religiosi indiani – i bramini, Buddha (560-480 a.C.) e gli induisti – partono dalla riflessione sull'essere, e dunque da una filosofia della natura. Ma la loro posizione non è affermativa nei riguardi del mondo e della vita, ma di negazione: la loro concezione del mondo è etico-pessimistica e comprende, pertanto, solo elementi portatori di civiltà a livello interiore e non materiale.

La religiosità cinese e quella indiana ammettono un solo principio del mondo: sono moniste e panteiste. La loro concezione del mondo deve spiegare in quale misura noi possiamo riconoscere come etico il fondamento del mondo e analogamente, nell'adeguare la nostra volontà a esso, diventare soggetti morali.

Le concezioni del mondo dualistiche presenti nella religione di Zarathustra (VI secolo a.C.), in quella dei profeti ebraici (a partire dall'VIII secolo a.C.), in quella di Gesù e in quella di Maometto – quest'ultima, tuttavia, si presenta in tutte le sue parti come non originale, come epigona – fanno i conti con le visioni monistico-panteistiche. I pensatori religiosi dualisti prendono le mosse non già da una profonda analisi dell'esistenza presente nell'universo, bensì da una visione di ciò che è morale e che esiste di per sé, e lo pongono in contrasto con quanto accade in natura. Conformemente a ciò, ammettono due principi nell'interpretazione del mondo: uno naturale e uno etico. Il primo è insito nel mondo e dovrebbe essere superato; l'altro è incarnato in una personalità etica soprannaturale, depositaria del massimo potere.

Se per i cinesi e gli indiani il fondamento dell'etica era costituito dalla vita, intesa come espressione della volontà nel mondo, per i dualisti tale

principio è costituito da un'esistenza diversa rispetto al mondo, intesa come personalità etica divina, posta al di fuori e al di là del mondo.

Il lato debole delle religioni dualistiche è rappresentato dal fatto che la loro concezione del mondo, poiché prescinde da ogni filosofia della natura, è ingenua, ma il loro motivo di forza risiede nell'elemento morale posto in loro in modo immediato e con energia sempre viva. Non hanno bisogno di ricavare tale elemento con forza e di interpretarlo, come invece sono costretti a fare i monisti per riuscire a comprenderlo come prodotto della volontà del mondo presente nella natura.

Fondamentalmente le concezioni del mondo delle grandi religioni dualistiche sono tutte ispirate all'ottimismo. Vivono nella speranza che il potere etico prevarrà su quello della natura e che, in tal modo, il mondo e l'umanità giungeranno alla vera realizzazione. Zarathustra e gli antichi profeti ebraici si rappresentano questo processo come una sorta di riforma del mondo: l'ottimismo della loro concezione dell'universo permea profondamente il loro pensiero. Coltivano l'intento e la speranza di trasformare la società umana e di preparare i popoli in vista della loro superiore destinazione: considerano il progresso in tutti gli ambiti come qualcosa di utile. La civiltà è concepita da loro contemporaneamente sia a livello interiore che a livello materiale.

In Gesù l'ottimismo della concezione del mondo è compromesso dal fatto che egli attende il perfezionamento del mondo attraverso una catastrofe naturale. Mentre per Zarathustra e per gli antichi profeti ebraici l'intervento di Dio consiste, per così dire, semplicemente in un compimento dell'agire umano orientato verso la perfezione del mondo, con Gesù tale intervento rappresenta l'unico fattore in gioco: il regno di Dio dovrà sorgere in modo soprannaturale e non si realizzerà con il concorso degli uomini.

Essendo sostanzialmente ottimistica, la concezione del mondo di Gesù accetta gli scopi della civiltà esterna, ma, assillata dall'imminente fine del mondo, si mostra indifferente rispetto ai vari tentativi compiuti da una civiltà che persegue i progressi materiali nel mondo terreno e si occupa solo del perfezionamento interiore ed etico del singolo individuo.

Nel momento stesso in cui la concezione cristiana dell'universo acquista consapevolezza di ciò che comporta la mancata fine del mondo e si abitua all'idea che il regno di Dio potrà realizzarsi attraverso un processo di trasformazione del mondo naturale, recupera valore e interesse in vista della perfetta organizzazione della società e di tutti i progressi esterni della civiltà

che a questa sono utili. Ancora una volta, l'ottimismo della concezione del mondo influisce chiaramente sull'elemento etico. Si spiega così il fatto che il cristianesimo, apparso nel mondo antico come ostile alla civiltà, ha espresso, in età moderna, con maggiore o minore successo, una visione del mondo portatrice di vero progresso in tutti i campi.

Le questioni che emergono nella lotta per la concezione del mondo morale ed etico-ottimistica in seno alle religioni del mondo sono le stesse che si pongono anche nella filosofia occidentale: il grande problema è concepire insieme l'universo e l'etica.

I tre tipi di concezione del mondo che compaiono nelle religioni del mondo si ripresentano di nuovo nella filosofia occidentale. Anch'essa cerca di inserire l'etica in una filosofia della natura affermativa nei riguardi del mondo e della vita, o in una che li nega, oppure mira a raggiungere una visione del mondo etica in sé, che prescinda più o meno da una filosofia della natura. Fa tutto quanto è in suo potere per non ammettere e nascondere l'ingenuità e il dualismo che contraddistinguono l'ultima delle citate prospettive.

La concezione del mondo delle grandi religioni e quella della filosofia occidentale non si riferiscono a mondi differenti, ma sono caratterizzate da intimi e profondi legami. In modo particolare, è assai labile la distinzione tra la concezione del mondo religiosa e quella filosofica. La concezione religiosa, quando cerca un fondamento nel pensiero, diventa filosofica. Questo avviene nel pensiero cinese e indiano. Nondimeno, la visione filosofica, quando va in profondità, assume un carattere religioso.

Benché il pensiero occidentale si sia dedicato ai problemi relativi alla concezione del mondo in linea di principio senza procedere da specifiche premesse, non ha potuto evitare il confronto con le concezioni di natura religiosa. Dal cristianesimo ha ricavato stimoli importanti: il tentativo di trasformare la semplice concezione etica di Gesù in filosofia lo ha impegnato più di quanto non voglia ammettere. Con Schopenhauer e con i suoi seguaci ha cominciato a discutere anche di monismo indiano intriso di pessimismo, e ha approfondito la riflessione sulla natura dell'etica.

In tal modo, nel pensiero occidentale confluiscono le energie di tutte le grandi concezioni del mondo. Attraverso questa sinergia di diversi movimenti di pensiero ed energie, esso è in grado di far diventare la

concezione del mondo etico-ottimistica che ha in mente una convinzione largamente diffusa e dotata di forza come in nessun altro contesto. Per questo motivo, l'Occidente avanza sempre più inarrestabile nei vari ambiti della civiltà, sia quelli di natura spirituale che di natura materiale.

Di fatto, la filosofia occidentale riesce a fondare una concezione del mondo etico-ottimistica tanto poco quanto era riuscita a fare una delle grandi religioni del mondo. Dal momento che l'Occidente vive il problema della concezione del mondo nella sua dimensione più universale e vitale, diventa terreno d'azione in cui si compiono i più grandi progressi, così come le più rovinose catastrofi del pensiero della civiltà. L'Occidente sperimenta in sé fatali mutamenti di visioni del mondo e conosce così anche i tempi spaventosi causati da una mancanza di concezione del mondo.

Mostrando vivo interesse per ogni indirizzo di pensiero, nella riflessione occidentale si manifestano, nel modo più evidente, le questioni e le difficoltà tra cui si dibatte la ricerca di una concezione etico-ottimistica dell'universo.

In che misura la storia del nostro pensiero chiarisce a noi occidentali il destino che ci attende? Quale percorso può indicarci per la futura ricerca di una concezione del mondo, in cui il singolo individuo possa trovare energia interiore e forza, e l'umanità progresso e pace?

5. Etica e civiltà nella filosofia greco-romana

Dal VII secolo a.C. il pensiero greco incomincia a liberarsi dalla concezione del mondo contenuta nella religione tradizionale e si appresta a formularne una fondata sulla conoscenza e sulla riflessione.

Dapprima, investigando l'essere e meditando sulle sue caratteristiche, nasce la filosofia della natura. Successivamente subentra la critica, che inizia la sua opera. La fede negli dèi è ritenuta inadeguata non solo perché i fatti di natura non trovano una spiegazione attraverso il potere esercitato dagli abitanti dell'Olimpo, ma anche perché queste personalità non soddisfano più il comune sentire. Filosofia della natura e critica si trovano unite in Senofonte e in Eraclito, che operano nel VI secolo a.C.

Nel corso del V secolo a.C. fanno la loro comparsa i sofisti, i quali si accingono a occuparsi, in modo critico, delle norme che regolano la vita sociale e l'agire dell'individuo². Il risultato è disastroso. I moderati tra questi "illuministi" considerano le norme morali, in larga parte, esigenze della società, non escludendo l'eventualità che una piccola parte di tali norme possa dimostrarsi morale in sé attraverso la riflessione razionale. Ma i giovani sofisti radicali sostengono il principio che ogni etica – come anche il diritto vigente – sia il prodotto della società organizzata che difende i propri interessi e che, pertanto, qualsiasi uomo pensante che intenda emanciparsi da questo dominio si darà proprie norme "moralì" e seguirà semplicemente, in ogni circostanza, i propri desideri ed egoismi. In tal modo, il pensiero filosofico occidentale si allontana, con stridente distacco, dal problema dell'etica e della civiltà.

Che cosa ha potuto compiere Socrate (470-399 a.C.), che per primo ha preso posizione contro questo stato di cose?

Al posto di ciò che semplicemente si desidera, egli pone ciò che si desidera secondo ragione.

Afferma che, attraverso la riflessione razionale, si può fondare una norma di condotta pratica per la quale la felicità rettamente intesa del singolo individuo è in sintonia con gli interessi della collettività. La virtù è il vero sapere.

Nelle sue semplici conversazioni occasionali, che Senofonte ci ha trasmesso nei *Dettimemorabili*, Socrate spiega, attraverso i più diversi

esempi, che ciò che è razionalmente etico corrisponde a ciò che procura il vero piacere o – che è la stessa cosa – a ciò che procura la vera utilità a colui che agisce³. I dialoghi di Platone rappresentano Socrate intento a superare questo primitivo utilitarismo e impegnato nella ricerca di un concetto del bene, interiormente arricchente, in vista del benessere dell'anima e strettamente congiunto al bello⁴. Non si può stabilire quanto di questa più avanzata visione corrisponda realmente alle opinioni del maestro e quanto l'allievo, dei suoi personali pensieri, abbia attribuito al maestro.

È senza dubbio vero che Socrate ha parlato di una voce interiore e misteriosa, il “demone” da lui inteso come la massima autorità morale presente nell'uomo, considerato che ciò è oggetto dell'accusa mossagli contro. Il suo razionalismo utilitaristico si perfeziona, dunque, in una sorta di mistica. L'empirico, ossia ciò che è offerto dall'esperienza e in riferimento a essa, e l'etica intuitiva convivono in lui ancora indivisi, l'uno accanto all'altra, per poi svilupparsi distinti e contrapposti nei suoi allievi, i cinici e i cirenaici da un lato e Platone dall'altro.

Ma Socrate era consapevole del fatto che, riportando l'etica a ciò che si desidera secondo ragione, avrebbe intrapreso il percorso solo per un breve tratto e si sarebbe poi fermato nel punto in cui sussiste la vera difficoltà, vale a dire mostrare il contenuto più generale dell'etica che è dato nella ragione? O ha creduto ingenuamente che le sue indicazioni di carattere formale-generale costituissero la soluzione al problema?

La fiducia di cui dà prova nel suo modo di porsi lascia supporre la seconda interpretazione. La sua naturalezza è espressione della sua forza. Nel grave momento in cui si trova il pensiero occidentale, che deve filosofare su ciò che è etico per arginare la dissoluzione della società greca, avviatasi con un pensiero instabile e cavilloso, il saggio di Atene annienta lo scetticismo attraverso l'efficace serietà della sua argomentazione, secondo la quale la morale è determinabile attraverso il pensiero: non va oltre questa generale affermazione di principio. Egli pone quelle serie premesse da cui il mondo antico successivamente non potrà prescindere per affrontare il problema. Che cosa sarebbe stato quel mondo senza di lui?

Un dato peculiare di questa introduzione alla filosofia occidentale relativamente alla morale è l'indifferenza con la quale Socrate affronta gli sforzi filosofici per arrivare a una concezione del mondo globale. Non si occupa né dei risultati della filosofia della natura né delle analisi teoretico-

conoscitive, ma è impegnato soltanto a trattare dell'uomo e del suo rapporto con sé stesso e con la società. Laozi, Confucio, gli indiani, Zarathustra, i profeti e Gesù cercano in qualche modo di comprendere l'etica a partire da o all'interno di una concezione del mondo. Socrate, invece, la trova in se stesso. Sulla scia del modello socratico si muoveranno, in seguito, senza approfondimenti, gli utilitaristi di ogni secolo.

Qui si dispiega un'interessante prospettiva. Nel porre in risalto il contenuto della morale, l'etica che deriva dalla concezione del mondo globale realizza molte più cose di qualsiasi altra: è la più realistica, ma questo isolarsi è innaturale. La teoria secondo cui l'etica trae origine da una concezione del mondo globale oppure è destinata a perfezionarsi in una visione analoga – vale a dire che il rapporto con il prossimo e con la società affonda le sue radici, in ultima analisi, nel rapporto con il mondo – continua naturalmente ad avere valore. Progressivamente – già in Platone, e poi con Epicuro e nella filosofia stoica – l'etica avverte quindi il bisogno di ricongiungersi nuovamente a una concezione del mondo. Nel pensiero moderno questo processo continua, ma l'effettiva ricerca del contenuto da dare all'etica resta a vantaggio di coloro che si sono occupati della morale in sé.

In Socrate la mistica etica, che segue fedelmente la voce interiore, rappresenta la concezione del mondo globale, che dovrebbe fondare la destinazione morale dell'uomo.

Socrate lascia ai suoi successori tre compiti: determinare il contenuto di ciò che è utile secondo ragione per il nostro prossimo, formulare il più universale concetto di bene possibile e porre l'etica all'interno di una concezione globale del mondo.

Fin dove arrivano coloro che si occupano della prima questione e cercano di definire ciò che è razionalmente utile partendo da una corrispondente esperienza di piacere?

Non appena il concetto di piacere è messo a stretto contatto con l'etica, va incontro ad alterazioni come l'ago magnetico in prossimità del polo. Il piacere immediato si rivela, da ogni punto di vista, incompatibile con le istanze morali: è dunque da scartare. Al suo posto dovrebbe agire il piacere costante, ma questo cambiamento non basta. Il piacere costante è, in ultima analisi, solo quello spirituale; ma persino questa posizione risulta, a ben

guardare, insostenibile. La riflessione sull'etica, che dovrebbe portare alla felicità, si vede da ultimo costretta a rinunciare al concetto positivo di piacere in ogni sua forma. Deve abituarsi al concetto negativo, che intende il piacere come una sorta di liberazione dal bisogno di piacere. L'etica individualistica dell'utilità, nota anche come eudaimonia, si annulla pertanto da sola, non appena tenta di essere coerente con se stessa. Questo è il paradosso cui perviene l'etica antica.

Anziché svilupparsi compiutamente presso le successive generazioni, l'ideale di vita etico-razionale proposto da Socrate finisce per sclerotizzarsi in modo irreparabile, dal momento che il concetto di piacere, che vive in lui, rinnega se stesso nel tentativo di pensarsi sino in fondo.

Aristippo (circa 435-355 a.C.), il fondatore della scuola cirenaica, Democrito di Abdera (circa 450-360 a.C.), il fondatore dell'atomismo, ed Epicuro (341-270 a.C.) cercano di conservare quanto più possono del concetto positivo di piacere. La scuola cinica di Antistene (nato intorno al 440 a.C.) e lo stoicismo professato da Zenone di Cizio (circa 336-264 a.C.) rimandano, fin da principio, al concetto negativo⁵. In entrambi i casi il risultato finale è lo stesso. Epicuro si vede da ultimo costretto a celebrare la privazione del piacere come il più puro tra i piaceri, e si porta così sul terreno della rassegnazione su cui si esprimono ampiamente gli stoici. La fondamentale differenza tra le due grandi scuole filosofiche dell'antichità non consiste in ciò che esse offrono all'uomo come etica. Entrambe le scuole si pronunciano spesso quasi nello stesso modo su ciò che il "saggio" realizza e consente: ciò che le distingue è la concezione del mondo, cui è legata la loro etica. L'epicureismo parteggia per il materialismo atomistico di Democrito, è ateo, sostiene la mortalità dell'anima ed è, da ogni punto di vista, irreligioso. Lo stoicismo è panteistico.

Con Epicuro e con Zenone l'etica ritiene di non essere più in grado di vivere in sé e per sé, come è stato per Socrate: avverte la necessità di essere compresa in una concezione del mondo. Percorrendo questa via, Epicuro è spinto unicamente dal desiderio di autenticità: cede la parola alla conoscenza del mondo puramente scientifica. Non consente alla morale di intromettersi nella conoscenza dell'essere e di porre in questa ciò che le potrebbe essere di vantaggio: quanto l'etica possa, in tal senso, perdere o ricavare benefici gli risulta indifferente. Quel che conta è che la concezione del mondo sia profondamente vera. In questo risiede l'ammirevole grandezza di Epicuro.

Lo stoicismo mira a soddisfare l'esigenza di una concezione del mondo

interiore e che funga da punto d'appoggio. Come i monisti cinesi, anch'esso intende attribuire un "senso" al mondo e cerca di ampliare il razionalismo etico di Socrate a livello cosmico. La morale dovrebbe configurarsi come il comportamento che rispetta la ragione del mondo.

Lo stoicismo si sforza di raggiungere un'affermazione della vita etico-ottimistica fondata in termini cosmici, ma non riesce nel suo intento. Per arrivare a una filosofia della natura semplicemente etica, quale sussiste in Laozi e nel primo taoismo filosofico, gli manca la naturalezza. Lo stoicismo lotta per scoprire nella ragione del mondo il principio dell'azione dotata di senso e viene in ciò sempre, immancabilmente, ricondotto indietro al principio dell'azione: ne deriva che l'etica, con cui ha a che fare, ha un carattere ancora troppo poco universalistico per poter stringere veri rapporti con la ragione del mondo. Data la sua origine, tale morale è condizionata dal problema del piacere e dell'assenza di piacere. Per questo, non possiede più alcun potente istinto d'azione. I suoi orizzonti, essendo ancora delimitati entro i confini delle questioni della cittadinanza e della piccola città-Stato del mondo antico, sono ristretti. Non riesce ancora, pertanto, a provare interesse per un pensiero filosofico-naturale che si occupi del mondo e dell'umanità, avvertendo tuttavia l'intima necessità di un simile pensiero.

La singolare incertezza che si riscontra nello stoicismo deriva dunque dal fatto che i risultati non coincidono con le aspirazioni, ma sono molto più poveri. Lo spirito antico cerca un'affermazione etico-ottimistica della vita nella filosofia della natura: intende trovare in essa una giustificazione agli istinti di un agire orientato positivamente, di cui porta con sé ancora tracce dai tempi della sua naturalezza, e non ci riesce. Quando riconosce il risultato, gli diventa chiaro che il pensiero sull'universo conduce solo alla rassegnazione e che vivere in armonia con il mondo significa farsi trascinare, con tranquilla accettazione d'animo, dalla corrente degli eventi e, quando è necessario, sprofondare in essa senza lamentarsi.

Lo stoicismo parla certamente con grande serietà dell'essere responsabili e del dovere, ma dal momento che non riesce a ottenere un principio fondato e vivo dell'azione né attraverso la filosofia della natura né attraverso l'etica, identifica con quelle parole dei bei cadaveri. Non è in grado di imporre realmente qualcosa da cui far discendere le azioni in modo spontaneo e determinato. Ancora una volta si nota che il pensiero è stato dirottato sulla via della passività. La filosofia della natura costituisce semplicemente il fondamento cosmico della rassegnazione cui è giunta

l'etica. L'ideale del perfezionamento del mondo attraverso un'umanità morale e organizzata moralmente – caro al monismo cinese – non è di fatto intuito, né tantomeno affermato.

Con apprensione si assiste a ciò che il destino riserva all'etica antica nell'epicureismo e nello stoicismo. Al posto della poderosa etica che afferma la vita – che per Socrate proviene dal pensiero razionale –, subentra la rassegnazione. Ha luogo un incredibile impoverimento della rappresentazione dell'etica: non si riesce a dar vita a un principio d'azione. Persino ciò che ancora sussiste della tradizione nel semplice modo di pensare del mondo greco va perso.

L'antico elleno è stato più cittadino che uomo. Impegnarsi attivamente come membro di una comunità era per lui qualcosa di ovvio. La cosa è implicita per Socrate. Nei dialoghi che Senofonte ci lascia di lui nei *Dettimemorabili* insiste sul fatto che il singolo individuo migliora se stesso per diventare un cittadino operoso dello Stato. Naturalmente, il pensiero che ha preso avvio da lui avrebbe dovuto approfondire questa mentalità stabilendo obiettivi sociali assai elevati, ma non è stato neppure in grado di mantenere in vita quelli che ha ereditato. Porta progressivamente gli individui a ritirarsi in se stessi, lontano dal mondo e da tutto ciò che accade in esso.

Attraverso un inarrestabile processo, l'etica del pensiero greco diventa etica della decadenza nell'epicureismo e nello stoicismo. Incapace di far nascere ideali di vero progresso per i popoli, non riesce nemmeno a diventare autentica istanza morale di civiltà. Al posto dell'ideale dell'uomo impegnato per la civiltà pone l'ideale del “saggio”. Ha ancora in mente, anche se in tutta la sua profondità, solo la civiltà intesa in termini interiori e individuali e raggiungibile attraverso l'aristocratico e superiore distacco dal mondo.

Senza dubbio il discorso celebrativo sulla rassegnazione che il pensiero antico, acquisendo conoscenza della vita, rivolge agli uomini produce un effetto potente. La rassegnazione è la sala d'ingresso tramite cui si accede all'etica. Epicuro e gli stoici, tuttavia, restano in quella sala: la rassegnazione diventa per loro la visione morale del mondo. Per questo sono incapaci di portare la società antica da un'accettazione naturale della vita e del mondo a una che è frutto di riflessione.

Il concetto di ciò che porta piacere secondo ragione, che Socrate ci ha lasciato in eredità, non basta per tenere in vita il mondo. Da tale concetto

non si possono sviluppare pensieri di un utilitarismo esteso alla collettività, benché questo abbia creduto di trovarli in sé. Il pensiero etico resta circoscritto alla sfera egoistica. Ogni tentativo di affinare il concetto di ciò che porta piacere secondo ragione conduce inevitabilmente al fatto che l'affermazione della vita si trasforma poi in negazione della vita. Su questo dato logico è andato rovinandosi il mondo occidentale antico, il quale, dopo la presa di coscienza critica da parte dello spirito greco, poteva ancora salvarsi attraverso una concezione del mondo etico-ottimistica. Quel mondo ha considerato seriamente quanto gli ha trasmesso Socrate, ma non è riuscito a tramutarlo in fermento portatore di vita e di civiltà.

Anche Platone (427-347 a.C.) e Aristotele (384-322 a.C.), i due grandi capiscuola del pensiero dell'antichità, sono incapaci di creare un'etica dell'azione e di fondare così una civiltà.

Platone insegue il concetto universale del bene, ma abbandona la via indicata, ma non percorsa sino in fondo, da Socrate di definire tale concetto attraverso l'induzione. Rinuncia ad argomentare l'essenza del bene partendo dalle riflessioni sulle modalità, lo scopo e le conseguenze dell'agire, e dunque attraverso il suo relativo contenuto. Intende esaminare l'essenza del bene in modo puramente formale, attraverso un ragionamento logico-concettuale.

Per raggiungere la morale, imbocca la strada più lunga, passando attraverso la teoria delle idee. Tutti i fenomeni simili tra loro – egli afferma – dobbiamo intenderli come immagini mutevoli di un archetipo: in tal senso adopera il termine "idea". Negli alberi è insita l'idea di albero, nei cavalli l'idea di cavallo. Non abbiamo tuttavia l'idea – come siamo portati a credere – che dagli alberi ricaviamo l'idea dell'albero e dai cavalli l'idea del cavallo: questa idea la portiamo dentro di noi. Non discende dall'esperienza del mondo empirico, bensì dal ricordo che la nostra anima ha portato con sé del soprasensibile e puro mondo delle idee, quando si è manifestata fisicamente. In tal modo, abbiamo portato con noi anche l'idea del bene.

Con una serie di tormentati ragionamenti contraddistinti ovunque da fantasie e oscurità, Platone vuole dunque fondare l'etica partendo da una teoria su come avviene la conoscenza del mondo sensibile. È incoraggiato in questa impresa dalla considerazione che anche il concetto di bellezza – intimamente legato a quello di bontà – noi non lo raggiungiamo attraverso

l'esercizio della riflessione, ma lo troviamo perfettamente insito in noi.

Primo fra tutti i pensatori, Platone considera l'esistenza dell'etica nell'uomo come ciò che è: qualcosa di straordinariamente misterioso. Questo è il suo grande merito. Perciò non può ritenersi soddisfatto dei tentativi compiuti da Socrate di far risalire il bene a ciò che porta piacere secondo ragione. È consapevole del fatto che deve sussistere qualcosa di assoluto e di per sé vincolante. Ritiene, come sarà poi per Kant, che il grande compito del pensiero sia quello di salvaguardare questo carattere della morale.

Ma che cosa si ottiene procedendo in questo modo? Un principio fondamentale dell'etica privo di contenuto. Per garantire la superiorità di tale principio, lo si fa nascere nel territorio del soprasensibile e attraverso astratti ragionamenti: non riesce, pertanto, a orientarsi nella realtà e ad agire in essa. E da esso non possono derivare regole di un'azione morale concreta. Platone è costretto così, quando parla di etica pratica, ad affidarsi alle principali virtù popolari. Nella *Repubblica* ne individua quattro: saggezza, coraggio, temperanza e giustizia. Non le fonda partendo dal concetto universale di bene che ha, ma dalla sua psicologia.

La vera e propria morale di Platone, a ben guardare, non ha proprio nulla in comune con quelle virtù. Se il concetto del bene è ultramondano e il mondo immateriale rappresenta l'unico reale, allora il pensare e l'agire fondati su ciò che è immateriale rivestono un carattere etico. Nel mondo delle apparenze sensibili non esiste nulla di valore da doversi realizzare. Si è costretti ad assistere impotenti a un gioco di ombre. Ogni slancio di volontà deve potersi allontanare da ciò e deve riuscire a vedere ciò che accade realmente, ponendolo in luce.

La vera etica è negazione del mondo. Platone è condizionato da quest'affermazione, dal momento che fa discendere l'etica dal mondo del puro essere: in lui convivono, in termini conflittuali, pensieri di ascetica inazione insieme al senso di realtà dello spirito greco. Sconcerta il fatto che non riconosca questa contraddizione, ma si esprima ora in un senso ora nell'altro. La sua morale è caotica, mentre lui è un virtuoso dell'incoerenza.

Platone non formula un'originale etica di negazione del mondo, ma la desume dalla concezione indiana in cui gli si presentano l'orfismo e il pitagorismo. In che modo questo pessimismo, diventato sistema e accompagnato dalla teoria della reincarnazione, sia confluito nel pensiero greco non lo sappiamo e non lo sapremo mai davvero: la coesistenza nel

pensiero greco di spontaneo ottimismo e artefatto pessimismo resterà per noi sempre un grande enigma. Ma se non ci fosse stato il pessimismo, avrebbe dovuto essere inventato da Platone. L'astratto principio morale che egli pone per mantenere l'assolutezza dell'etica, da lui per primo riconosciuta come necessaria, non consente altro contenuto se non quello della negazione del mondo sensibile e della vita naturale.

Ciò che è accaduto a Platone spaventa Aristotele: quest'ultimo non vuole spingersi così in alto – come Platone – per poi smarrirsi. Ma come opera Aristotele?

Egli intende formulare un'etica che sia utile e capace di affrontare la realtà in modo ampio e concreto. Ciò che è riuscito a compiere si ritrova nella cosiddetta *Eticanicomachea*, che costituisce la notevole opera da lui scritta per il figlio Nicomaco. Condivide il pensiero generale di Socrate, secondo cui lo scopo dell'etica è il raggiungimento della felicità. Al tempo stesso, però, non gli sfugge il fatto che il concetto dell'azione deve rivestire nella morale un peso assai più importante di quello che ha sia per Platone che per gli altri post-socratici. Aristotele avverte l'importanza del concetto dell'agire e intende conservarlo. Per questo evita i sentieri del ragionamento astratto di Platone e respinge l'etica del piacere e del non piacere, con cui si arrovellano i cirenaici e i cinici. Nella sua morale va esprimendosi la vitalità del pensiero antico.

In modo grandioso pone i presupposti per attuare questa impresa. Inserisce l'elemento dell'attività all'interno del concetto di piacere. Può fare questo perché tutta la sua filosofia porta a concepire l'essere come attività creativa. Anche l'essenza dell'uomo è dunque attività. La felicità è definibile come attività conforme alla virtù e il piacere, che si adegua alla ragione, è l'esperienza del perfezionamento dell'attività.

Partendo da questo concetto del piacere, inteso come attività, Aristotele finisce con l'interpretare l'etica come profonda affermazione della vita e affronta il problema di portare il mondo antico da un'accettazione del mondo spontanea a una di pensiero. Strada facendo, tuttavia, devia dalla rotta.

Dal momento che deve affrontare la questione decisiva di ciò che l'azione morale produce, rinuncia a entrare nel vivo del problema del principio fondamentale dell'etica. A differenza di Socrate, sostiene che l'etica non è un sapere che conferisce un contenuto all'azione: il contenuto del volere è già determinato. Non ci sono riflessione né conoscenza capaci di

apportare qualcosa di nuovo a tale contenuto o provocare un mutamento in esso.

L'etica non consiste, dunque, in un orientare la volontà per mezzo di scopi offerti dalla conoscenza, ma in un'autoregolamentazione della conoscenza stessa. Occorre stabilire il giusto equilibrio tra determinati contenuti del volere. Lasciata libera di fare, la volontà si muove tra estremi e con l'aiuto della riflessione razionale si colloca nell'adeguata via di mezzo. Armonizzata in questo modo, l'azione dell'uomo si può considerare orientata secondo finalità etiche. La virtù è quindi la capacità acquisita, attraverso l'esercizio, del giusto mezzo.

Anziché creare una morale, Aristotele si accontenta di formulare una dottrina della virtù. Questa configurazione dell'etica è il prezzo che egli paga per raggiungere una morale che non finisca in ragionamenti astratti o nella rassegnazione. Evitando il problema del principio fondamentale dell'etica, è in grado di presentare un'etica dell'azione: questa, tuttavia, non comprende energie vitali ma solo sterili.

L'etica di Aristotele è pertanto un'estetica dei vari impulsi della volontà: è costituita da un elenco di virtù, le quali vengono illustrate come medietà tra due estremi. In tal modo il coraggio è il giusto mezzo tra temerarietà e viltà, la temperanza tra incontinenza e insensibilità, l'autenticità tra millanteria e timidezza, la generosità tra prodigalità e avarizia, la magnanimità tra boria e meschinità, la mitezza tra litigiosità e apatica indolenza.

Attraversando il territorio della morale, si aprono allo sguardo molti e interessanti scenari. Discutendo in modo articolato e vivace, Aristotele porta il lettore ad analizzare le problematiche dei rapporti dell'essere umano con i suoi simili e con la società. Quanto v'è di profondo e di vero nel capitolo dedicato alla dignità e in quello sull'amicizia! Quanta fatica nel trattare il problema della giustizia!

Nessuno può resistere al fascino dell'*Eticanicomachea*. In essa si rivela una personalità nobile e ricca di esperienza che espone argomenti mirabilmente semplici. Ma il metodo applicato ha, dal punto di vista tecnico, così tante informazioni di utilità pratica che è privo di valore in sé. L'etica affronta la realtà senza prima aver cercato di fare chiarezza nel suo ambito. Aristotele ritiene che l'etica, nel confrontarsi con la realtà, dovrebbe trovare chiarezza in se stessa. Si sbaglia: si lascia allettare dalla considerazione che alcune virtù – e anch'esse soltanto in maniera più o meno forzata – si possono considerare come il giusto mezzo tra due estremi. In tal modo è

indotto a sviluppare l'intera morale secondo questo schema.

Ma un conto è il possesso di una qualità, sino a un certo punto naturale, comunemente indicata come virtù; un altro conto è la virtù nella vera accezione morale. La via di mezzo tra prodigalità e avarizia non è la virtù morale della generosità, ma la qualità della ragionevole parsimonia. La via di mezzo tra temerarietà e viltà non è la virtù morale del coraggio, ma la qualità della ragionevole prudenza. Dall'azione combinata di due qualità si ricava sempre e soltanto una qualità. La virtù, invece, nell'accezione morale, consiste nel fatto che la qualità si orienta verso un ideale di perfezionamento interiore e si confà a uno scopo generalmente condiviso. La generosità come virtù morale è un adoperarsi con impegno, che soggiace a uno scopo ritenuto solitamente dotato di valore da parte di chi quell'azione va compiendo, quando la disposizione naturale, eventualmente presente, della prodigalità non esercita nessun ruolo e quella dell'avarizia non ha alcun peso. Il coraggio è ciò che oso fare nella mia vita in vista di uno scopo riconosciuto in generale come dotato di senso, quando la disposizione naturale, eventualmente presente, della spericolatezza e quella della paura congenita non esercitano alcuna influenza.

L'amore per il possesso o per la vita orientato verso uno scopo generalmente dotato di valore è, in tutte le circostanze, etico mentre la dissipazione e l'avarizia, l'audacia e la codardia, intese come semplici qualità non stimolate da un fine più elevato, non hanno mai un carattere etico, ma sempre e solo naturale. Non cambia nulla relativamente al carattere morale del volere e dell'agire se l'amore per il possesso o per la vita, in vista di uno scopo generalmente dotato di senso, è presente in eccesso o nella giusta misura: tale situazione esprime soltanto in che misura e quanto poco la volontà etica, nel contempo, si faccia o meno consigliare dalla saggezza.

La spiegazione di Aristotele si basa, dunque, sul fatto che egli scambia la virtù secondo l'uso linguistico corrente con la virtù nella sua accezione morale. Di fatto, contrabbanda ciò che è etico e lo fa poi passare come il risultato di due naturali disposizioni d'animo tra loro opposte.

Nel capitolo sulla temperanza – all'interno del terzo libro dell'*Eticanicomachea* – egli stesso deve ammettere che la teoria etica della medietà dei due estremi non può essere dimostrata. Osserva che il desiderio del bello, in ogni crescente gradazione, rimane essenzialmente ciò che è: non si può discutere di un eccesso. Pronuncia una simile cosa senza rendersi conto che, così facendo, mette in discussione la sua debole definizione

dell'etica come teoria dei vari valori intermedi e riconosce, come Socrate e Platone, un concetto di bene in sé in base al suo contenuto.

Aristotele è così fermamente deciso a non entrare nel vivo del problema del principio fondamentale della morale che nulla lo smuove più. Vuole navigare costeggiando la riva, fermarsi ai dati di fatto e interpretare l'etica come scienza della natura. Dimentica solo, però, che mentre nella scienza della natura, partendo da un determinato evento, possiamo azzardare ipotesi sulla natura della sua essenza, nell'etica, al contrario, dobbiamo prima formulare un principio fondamentale da cui dovrà scaturire un evento.

Non comprendendo la natura della morale, Aristotele non riesce a svilupparla. Platone supera la posizione di Socrate e si perde in astrazioni. Aristotele, per mantenere il legame con la realtà, regredisce rispetto a Socrate. Raccoglie del materiale in vista di un'imponente costruzione e poi realizza una capanna di legno. Tra i pensatori che elaborano una dottrina della virtù, egli è uno dei più grandi. Tuttavia, il più piccolo tra coloro che osano fondare un principio della morale è più grande di lui.

Una dottrina della virtù è tanto poco importante per l'etica quanto lo è la cartilagine per le ossa. Sorprende, invece, il fatto che non si possa stabilire il principio di base dell'agire pratico che Socrate, fin dall'inizio, ha posto come conseguenza certa della riflessione morale! Perché sbagliano tutti i pensatori antichi che, venuti dopo Socrate, hanno cercato sempre di evitare il problema del principio fondamentale della morale?

Per quale motivo Aristotele rinuncia a occuparsene e finisce con il formulare una dottrina della virtù nella quale l'etica, di fatto, vale poco più di un principio di forza vitale rispetto a quanto varrebbe nell'etica astratta di Platone e in quella della rassegnazione degli altri filosofi?

Quanto poco Platone e Aristotele siano in grado di elaborare un'etica dell'azione pratica, lo si nota da come concepiscono l'ideale dello Stato. Platone sviluppa questo ideale nella *Repubblica (Politéia)*, Aristotele nella *Politica (DottrinadelloStato)*. Nello stesso periodo Mencio illustra al principe della Cina una teoria dello Stato.

Sia a Platone che ad Aristotele è chiaro che lo Stato debba essere più di un'associazione che regola la vita comunitaria di una moltitudine di individui destinati naturalmente a interagire tra loro nel modo più appropriato. Tutti e due esigono che lo Stato costituisca la vera felicità dei

cittadini: questo, tuttavia, senza la virtù non si può né pensare né porre in atto. Lo Stato deve dunque diventare un'istituzione etica. «Azioni rispettabili e virtuose sono lo scopo ultimo della politica», questo è il pensiero di Aristotele.

Lo Stato che si forma storicamente dovrebbe allora essere guidato dai principi etico-razionali della vita politica. Nella *Repubblica* Platone fa pronunciare a Socrate le seguenti parole: «Se i filosofi non regnano negli Stati o coloro che oggi sono detti re e governanti non emulano i primi quanto a vera e opportuna saggezza ed entrambe le cose, potere politico e ricerca del sapere, non si trovano riunite nelle stesse persone [...] penso che non cesseranno i mali per gli Stati e neppure per il genere umano».

Nel tentativo però di realizzare concretamente l'ideale dello Stato, Platone e Aristotele mostrano un singolare imbarazzo. Innanzitutto, lo Stato che hanno in mente di attuare nel futuro non è una comunità capace di comprendere un intero popolo, ma sempre e soltanto la città-Stato repubblicana greca, adeguatamente migliorata. Non si riesce storicamente a capire per quale motivo concepiscano il loro ideale in proporzioni così ridotte, ma purtroppo ciò compromette lo sviluppo dell'idea filosofica di Stato.

Una conseguenza di questa prospettiva limitata è data dal fatto che entrambi si preoccupano molto che il benessere della città repubblicana possa venire meno con l'incremento della popolazione. Il numero di abitanti dovrebbe il più possibile mantenersi costante. Aristotele non pare scosso dall'idea che si possano far morire di fame bambini non sani e che si possano anche sopprimere i nascituri provocando aborti. Trova insensato che lo Stato spartano, invece, consideri positivamente l'aumento di popolazione e il fatto che un cittadino, non appena diventa padre di quattro figli, venga dispensato da ogni tassa.

Entrambi i filosofi non riescono ad arrivare all'idea generale dello Stato democratico così come neppure a quella dell'uomo. Distinguono rigorosamente gli schiavi da una parte e gli uomini liberi dall'altra: i primi gli interessano solo come individui che devono adoperarsi per il benessere materiale dello Stato. Ciò che esprimono come uomini per loro non conta: si tratta di individui non destinati a fruire del perfezionamento che deve realizzarsi attraverso lo Stato.

Da parte dei sofisti la schiavitù è stata di tanto in tanto confutata, non tanto per motivi di umanità quanto per mettere in discussione l'autorità delle

istituzioni dominanti. Aristotele la ammette ma la raccomanda in forma mitigata.

Gli artigiani e, in generale, tutti coloro che guadagnano con il lavoro delle loro mani non possono essere cittadini. «Non si può praticare la virtù se si è artigiani o se si viene stipendiati», dice Aristotele, che non sa attribuire dignità morale a lavori simili, pur interpretando la felicità come «attività secondo virtù». Di fatto, lui e Platone sono ancora profondamente ancorati all'antica idea secondo cui solo chi è "libero" è un uomo davvero degno di valore.

Se si scende più nel dettaglio della concezione del loro ideale di Stato, i due filosofi imboccano strade diverse. Aristotele polemizza con Platone. Purtroppo proprio le parti della *Politica* in cui delinea il suo Stato ideale non ci sono pervenute per intero. La principale differenza tra i due è che Aristotele si attiene al dato storico con maggior fedeltà rispetto a Platone. Per il primo, lo Stato si costruisce sulla famiglia; per il secondo, lo Stato sovrasta la famiglia. Nella *Repubblica* gli uomini liberi condividono beni, donne e figli: non devono possedere nulla di proprio affinché non siano distratti da interessi privati nel praticare il bene comune. Allo Stato, inoltre, è demandata la prerogativa di educare le persone. Platone stabilisce le relazioni che devono intercorrere tra uomini e donne e ammette solo quelle che possono assicurare la migliore discendenza dal punto di vista fisico e intellettuale. I bambini nati da relazioni ufficialmente non riconosciute devono essere uccisi nel grembo materno o lasciati morire di fame.

Aristotele si accontenta di garantire la qualità della stirpe futura stabilendo per legge l'età del matrimonio: le donne possono sposarsi a diciotto anni, gli uomini non prima dei trentasette, e sarebbe bene che il matrimonio avvenisse in inverno, possibilmente quando spira il vento del nord.

Ma allora in che cosa consiste il bene posto in essere attraverso questo Stato? A tale decisiva domanda Aristotele e Platone possono, di fatto, solo rispondere che lo Stato dovrebbe permettere a una parte dei suoi cittadini, vale a dire agli uomini liberi, di vivere senza preoccuparsi materialmente della loro formazione fisica e intellettuale e di adempiere agli affari pubblici. Lo Stato non si affida né a un'amministrazione più profondamente etica né a un possibile e importante ideale di progresso. Da nessuna parte i due filosofi rivelano i limiti propri del pensiero etico antico in maniera così stridente come nell'inadeguatezza del loro ideale di Stato.

Il valore morale dell'essere umano in quanto tale non è ancora raggiunto. Per questo motivo lo Stato non persegue, come scopo, il perfezionamento di tutti i suoi membri, ma solo di una determinata parte.

La nazione non è ancora riconosciuta come entità naturale ed etica. Perciò la partecipazione collettiva delle diverse componenti della città a più edificanti attività comuni non è tenuta in considerazione. Ogni componente resta nella condizione in cui si trova. Platone ritiene di avere tenuto conto abbastanza dell'affinità nazionale quando esige che, dopo che si è combattuto contro i barbari, vengano risparmiati le popolazioni e i campi nell'eventualità di guerre tra città greche.

Non si intravede ancora l'idea di umanità. Per questo Platone e Aristotele non sono in grado di far cooperare il loro Stato insieme a un altro in vista del progresso universale dell'umanità.

I due filosofi stabiliscono dunque il loro Stato ideale entro i confini di una comunità dagli orizzonti limitati da ogni punto di vista: pertanto la comunità politica che essi assumono come modello di Stato è già, nel periodo in cui scrivono, un malato moribondo. Mentre Aristotele redige la sua *Politica*, il suo allievo Alessandro Magno fonda il suo impero mondiale e Roma inizia a sottometersi all'Italia.

Tra tutti i lampanti difetti insiti nella concezione del loro Stato ideale, la cosa ancora più grave è il fatto che i due filosofi sono incapaci di trovare le energie utili alla comunità statale per il suo sostentamento. L'idea dello Stato è presente con la necessaria forza vitale solo quando il singolo individuo è spinto dagli impulsi contenuti nella visione del mondo ad agire a favore della società con entusiasmo pratico: senza il riconoscimento degli ideali dei cittadini non vi può essere uno Stato dotato di civiltà. Platone e Aristotele, tuttavia, non sono in grado di presupporre qualcosa di simile per i membri del loro Stato, dal momento che entrambi si sono già fermati all'ideale del saggio che si ritira dal mondo con intelligenza e nobiltà d'animo.

Platone ammette questo: i filosofi, che indica adatti a regnare, si prestano a servire lo Stato solo quando è il loro turno e sono felici di lasciare l'esercizio del potere e ritirarsi a vita privata per potersi dedicare, da veri saggi tra i saggi, al mondo del puro essere.

Quando Aristotele nella *Politica* solleva la questione se la vita contemplativa non sia da preferire all'attività politica, opta per principio per la seconda. Egli afferma che «ingiustamente si ritiene la non-attività superiore all'attività perché la felicità consiste nell'azione». Pur tuttavia, nella

teoria della virtù dell'*Eticanicomachea* non è formulato nulla che possa esortare il singolo a porre la propria vita al servizio della collettività.

Platone e Aristotele condividono certamente l'antica convinzione che il singolo individuo dovrebbe sacrificarsi per lo Stato, ma non sono capaci di fondare questo principio attraverso la loro concezione del mondo. Come Epicuro e gli stoici, sono affascinati da un'etica in cui non è presente alcuna istanza di cambiamento della realtà.

Quanto è grande la differenza tra i due pensatori greci e Mencio nell'elaborazione dello Stato ideale dotato di civiltà! Egli è in grado di formularlo in grande e di rendervi partecipi gli uomini con le idee migliori, poiché esso è per lui la conseguenza più naturale di una lungimirante concezione del mondo dell'azione pratica.

Platone e Aristotele, rinunciando a una simile concezione, devono affidarsi a intuire ed escogitare la natura dello Stato dotato di civiltà. La *Repubblica* di Platone è un'opera di pura curiosità. Quanto alla *Politica* di Aristotele, essa ha valore non tanto per la teoria dello Stato che vi è affermata, quanto piuttosto per le magistrali e dettagliate spiegazioni sui lati positivi e negativi delle diverse costituzioni e sui problemi economici.

La decadenza del mondo antico incomincia, dunque, non solo perché l'impero soffoca l'individuo ed elimina i normali rapporti di scambio tra l'individuo e la comunità: essa inizia presto dal momento che il pensiero etico, che è sorto con lui, non può di fatto superare se stesso e valere come energia vitale posta al servizio del processo di moralizzazione e di perfezionamento delle relazioni sociali.

Non esiste via di mezzo tra etica dell'entusiasmo ed etica della rassegnazione. Quest'ultima, però, non è in grado di delineare vere condizioni di civiltà, né tantomeno di crearle.

«In età imperiale lo stoicismo si riduce a una filosofia popolare moraleggiante», si legge di solito negli scritti che illustrano la filosofia antica. A ben guardare, però, non si tratta affatto di una riduzione, ma di una faticosa lotta per affermare un'etica attiva, i cui frutti si colgono nella successiva fase del pensiero greco-romano e che porta a una filosofia della natura etico-ottimistica.

Rappresentanti di questa corrente di pensiero sono: Lucio Anneo Seneca (4 a.C.-65 d.C.), insegnante di Nerone che, per ordine del suo allievo, deve

morire tagliandosi le vene; lo schiavo della Frigia Epitteto (nato intorno al 50 d.C.), il quale nel 94 d.C. è bandito da Roma insieme a tutti i filosofi; l'imperatore Marco Aurelio (121-180 d.C.), il quale, educato dagli allievi di Epitteto, difende l'impero in situazioni estremamente difficili e scrive le sue personali riflessioni filosofiche negli accampamenti militari⁶.

Nel suo periodo classico l'etica greca si divincola tra egoistiche considerazioni di carattere utilitaristico, severe formulazioni morali, una posizione di ascetica rinuncia del mondo e principi di rassegnazione. Anche imboccando una di queste strade, tale etica non riesce di fatto mai a portare l'uomo fuori della sua dimensione personale.

Con Seneca, Epitteto e Marco Aurelio perde invece il suo carattere autoreferenziale. Rinnegando la mentalità del mondo antico, si sviluppa come etica dell'amore universale per l'uomo: si occupa in modo diretto ed esclusivo dei rapporti tra esseri umani.

Da dove deriva questa sensibilità per il genere umano, che manca all'antichità classica?

Gli antichi pensatori morali greci si occupano dello Stato: il loro interesse è volto a mantenere l'organizzazione della società costituita nella repubblica della città-Stato, affinché gli uomini liberi possano continuare a rimanere nella condizione di libertà. Deve realizzarsi il modello dell'uomo perfetto, al cui servizio operano uomini considerati solo come oggetti.

Con i grandi rivolgimenti politici e sociali che portano alla nascita dell'impero, questa mentalità perde credibilità. Attraverso fatti drammatici il comune sentire si fa maggiormente umano. Gli orizzonti dell'etica si ampliano. La repubblica della città-Stato, cui si era ispirato il pensiero etico, è ormai un ricordo. L'impero finisce con l'opprimere tutti gli uomini allo stesso modo. L'uomo in quanto tale diventa così oggetto di riflessione e di discussione morale. Affiora il concetto di fratellanza tra tutti gli esseri umani: sorge un modo di pensare improntato all'umanitarismo. Seneca si pronuncia contro i combattimenti dei gladiatori. Di più: si riconosce l'intima affinità dell'essere umano con l'animale.

Ora, dunque, avendo considerato l'umanità e l'essere umano in quanto tale, l'etica raggiunge quella profondità e ampiezza speculativa che le consentono di compenetrarsi nell'universale volontà del mondo. Ormai filosofia della natura ed etica possono realmente stare in reciproco rapporto. Lo stoicismo aveva in mente di realizzare questo fin dal principio, ma non è riuscito a farlo perché non ha avuto a disposizione la necessaria etica dotata

di vitalità e universalismo.

V'è anche un altro motivo per cui ottimismo ed etica iniziano ad affermarsi nella filosofia della natura. L'antica stoà è stata spinta alla pura rassegnazione nella misura in cui ha dovuto accettare il pensiero critico. Con il tempo, però, hanno preso il sopravvento gli istinti pratici e religiosi da sempre erano presenti nella sua visione del mondo. La tarda antichità non è più critica, ma o scettica o religiosa. Perciò la nuova stoà si lascia influenzare dalle istanze etiche della concezione del mondo molto più dell'antica stoà diventando al tempo stesso più profonda e più ingenua di quest'ultima, e come il monismo etico cinese si accinge con disinvoltura a interpretare in termini morali la volontà del mondo. Gli stoici – come già Confucio, Mencio e Zhuangzi, e anche i futuri razionalisti del XVIII secolo – si presentano così ad annunciare ora la morale come qualcosa che è insito nell'essenza dell'universo e nel fondamento dell'uomo. Non riescono a dimostrare la concezione del mondo in modo migliore rispetto a Zenone e ai suoi allievi, per quanto anch'essi si siano impegnati in tal senso. La differenza è che gli uni argomentano con una forza di convinzione e testimoniano un entusiasmo di cui gli altri non sono stati capaci.

Quando la nuova stoà finisce con il far diventare progressivamente il principio del mondo un Dio personale ed etico, segue in questo caso lo stesso ordine di idee che caratterizza pure l'induismo.

La concezione del mondo della rassegnazione che essa ha mutuato dall'antica scuola stoica, tuttavia, è sempre in qualche modo presente in essa. Con Seneca ed Epitteto essa risulta molto forte accanto all'interpretazione etica dell'universo. Solo con Marco Aurelio emergono vibranti elementi ottimistici.

Lo stoicismo è sempre stato una filosofia elementare discontinua; proprio perché cerca di esserlo così diffusamente, lo stoicismo che è sorto in seguito risulta assai ricco e vivace.

Nessun uomo è più nobile di un altro, se non per la ricchezza d'animo di cui dà prova e per la profondità del sapere di cui è capace. La madre di tutti noi è il mondo. La prima origine di ognuno di noi si può far risalire così indietro nel tempo, al di là degli antenati illustri o comuni che si possono avere. A nessuno è preclusa la virtù. Essa è a disposizione di tutti, accoglie e coinvolge tutti: chi è nato libero e chi lo è diventato, così come schiavi, sovrani ed esiliati. Non considera la famiglia, né il patrimonio di cui si dispone: solo l'essere umano in

sé conta per lei.

Ci si sbaglia se si pensa che lo stato di schiavitù caratterizzi l'essere umano nella sua interezza: la nobiltà dello schiavo non viene scalfita.

Qualsiasi uomo, anche chi non gode della pur minima considerazione, ha da parte mia rispetto per il fatto che porta il nome di uomo.

Quando si ha a che fare con uno schiavo si devono considerare non già quante azioni si possono rivolgere a lui senza averne biasimo, ma quanto consentono di fare il diritto e il buon senso che, peraltro, impongono di trattare con le dovute attenzioni anche i prigionieri e coloro che sono stati comprati come servi. Benché sia permesso compiere qualsiasi azione nei confronti di uno schiavo, v'è tuttavia qualcosa che, in virtù del diritto universale di ogni essere vivente, non si può assolutamente fargli in quanto uomo: lui ha la stessa natura umana che hai tu. Questo, infatti, è il principio che l'uomo dovrebbe considerare: ognuno di noi può essere d'aiuto a molti suoi simili; se non è tenuto a farlo, sarà d'aiuto a pochi; altrimenti, a chi gli sta intorno; al limite, a se stesso.

Attraverso un impegno costante a fare il bene, si riescono a conquistare le persone cattive, e non vi sarà più un animo così rigido e così ostile ai sentimenti dell'amore [...] da non amare il bene e da non dover ringraziare alla fine qualcuno, ancora una volta, per ciò che ha avuto. Non ho ricevuto alcun grazie. Cosa dovrei fare allora? Ciò che fanno gli dèi, [...] che incominciano a mostrarci le opere buone, prima che noi le riconosciamo e proseguiamo a farle secondo il loro esempio, e che non si attendono da parte nostra alcuna riconoscenza.

Massime morali di Seneca⁷

Meravigliosa è la Natura e piena d'amore per le sue creature.

O voi, uomini, aspettate Dio. Se vi chiama e vi distoglie dalle vostre attività, seguitelo. Al momento, però, state pure tranquilli nel luogo dove siete stati posti da lui.

Tu porti un Dio con te senza saperlo, povero infelice che sei! Lo porti in te stesso e non te ne accorgi, deturpandolo con pensieri vergognosi e con azioni disoneste. Sforzati di essere in pace con te stesso e di agire rettamente al cospetto di Dio; aspira, pertanto, a essere puro e a essere una cosa sola con te stesso e con Dio.

Mantieni perlopiù il silenzio; parla il minimo indispensabile e con poche parole. Soprattutto non esprimere giudizi sugli altri: per biasimare, lodare o mettere a confronto. Evita di giurare, se è possibile, in ogni modo; altrimenti cerca di farlo, assai di rado. In relazione ai bisogni della vita – il cibo, il bere, i vestiti, la casa, la servitù –, soddisfalvi con la massima moderazione. Evita di fare battute cattive, perché corri facilmente il rischio di diventare maligno e di prenderti gioco, così, del rispetto che il tuo prossimo nutre nei tuoi confronti.

Come, camminando per la strada, fai attenzione a non ferirti con un chiodo o a non slogarti un piede, allo stesso modo fa' attenzione a non procurare danni alla

tua anima.

Massime morali di Epitteto

Tutto ciò che accade, accade giustamente. Se rifletterai con attenzione, riconoscerai che questo è vero. E non dico solo secondo un rapporto di conseguenza, ma secondo giustizia e come se qualcuno distribuisse le sorti secondo il merito individuale.

Ho considerazione per il benessere degli altri, se sono attivo. Accolgo ciò che accade e lo riconduco all'azione degli dèi e alla causa primigenia da cui scaturiscono tutti gli eventi, tra loro strettamente connessi.

Chi compie ingiustizie è senza Dio. La Natura, infatti, ha creato gli esseri razionali perché si aiutassero reciprocamente nei loro bisogni, e non si facessero del male gli uni gli altri.

Ama il genere umano, segui Dio.

Quando, al mattino, sei maldisposto ad alzarti, rifletti su questo: è per compiere il mio dovere di uomo che mi alzo.

Rallegrati e sii soddisfatto di una cosa: passare da un'azione socialmente utile a un'altra simile, tenendo sempre a mente Dio.

Il modo migliore per vendicarsi di qualcuno è di non ripagarlo della stessa moneta.

È una prerogativa dell'uomo quella di amare anche coloro che lo offendono. Si riesce ad arrivare a ciò se si riflette sul fatto che gli altri, insieme a noi, sono parte della stessa famiglia umana, che compiono errori per ignoranza e per mancanza di volontà, e che tutti, nell'arco di breve tempo, moriremo...

Il bene porta necessariamente benefici: di questo, infatti, deve occuparsi l'uomo dall'animo buono e nobile.

Nessuno si stanca nel cercare il proprio utile. Non a caso, desiderare un qualche vantaggio ci spinge naturalmente ad agire. Non stancarti allora nel cercare un beneficio per te mentre ne procuri uno al tuo prossimo.

Tratta in modo libero e generoso gli animali privi di ragione e, in generale, tutti gli esseri viventi che non hanno intelletto, come conviene a un essere umano dotato di ragione; gli uomini, invece, che sono esseri razionali, trattali amorevolmente in quanto parte della società cui anche tu appartieni.

Tu continui a esistere come parte del tutto e scomparirai in ciò che ti ha generato, o piuttosto, attraverso una trasformazione, rinascerai in forma completamente nuova.

Molti grani d'incenso sono destinati a bruciare sullo stesso altare. Alcuni vi finiscono prima, altri successivamente, ma non v'è alcuna differenza.

Massime morali tratte dai *Colloquiconsestesso*

di Marco Aurelio

Nella concezione del mondo etico-ottimistica gli stoici dell'ultimo periodo individuano gli stimoli all'azione, che erano mancati all'etica antica dell'età classica. Marco Aurelio è un utilitarista pieno di entusiasmo, come i razionalisti del XVIII secolo, dal momento che è convinto, come loro, che la natura sia intimamente legata alla morale e a ciò che è utile al singolo individuo e alla collettività.

Date le circostanze, dev'essere affrontata nuovamente anche la nota questione dell'etica antica, ovvero se l'uomo saggio debba impegnarsi nella vita pubblica o rinunciarvi. Epicuro aveva insegnato: «Il saggio non può occuparsi della vita politica, a meno che non intervengano particolari fattori esterni che ne intralcino la scelta». Zenone aveva sentenziato: «Egli non si accosterà alla vita politica, a meno che fattori esterni glielo impediscano». Entrambe le scuole di pensiero si rifugiano nella vita privata del saggio compiacendolo, con la differenza che l'una pone le condizioni di questo comportamento un po' prima, l'altra successivamente. Il concetto del doversi dedicare agli altri in qualsiasi circostanza sfugge alla loro etica.

È con gli ultimi stoici che questo concetto affiora, perché essi hanno preso in considerazione il concetto di "umanità". L'uomo, spiega Seneca nel suo scritto sui doveri del saggio (*De otio*), appartiene a due repubbliche. L'una è grande e pubblica, si estende fin dove splende il sole e comprende dèi e uomini; l'altra è ristretta alla parte di mondo in cui ci troviamo a vivere, per nascita, come cittadini. Può accadere che il saggio non sia nella condizione di dedicarsi alla vita politica, ma «debba trovare rifugio in un porto sicuro» prima della tempesta. Può essere – e Seneca la pensa in sintonia con il suo tempo – che nessuno di questi due Stati sia adatto all'attività del saggio; pur tuttavia, egli non si ripiega interamente su se stesso ma si pone al servizio della repubblica grande migliorando la mentalità degli uomini e contribuendo al sorgere di una nuova epoca.

Anche con Epitteto si trova questo concetto del dovere approfondito e maggiormente esteso. Marco Aurelio esclude categoricamente l'impossibilità dell'azione nella vita pubblica. Per bocca sua si esprime il sovrano che si sente servitore dello Stato. Il suo ideale è il cittadino «che opera per incrementare la felicità dei suoi concittadini e accetta con gioia tutto ciò che lo Stato semplicemente gli impone». «Fa' quanto la ragione esige da parte di un essere destinato a vivere in società e fallo nel modo in cui ti è richiesto».

A metà del II secolo d.C. il pensiero antico perviene a una concezione del mondo etico-ottimistica, che comprende vitali principi di civiltà e

anticipa, quelli che successivamente, nel corso del XVIII secolo, un movimento culturale davvero grandioso e universale affermerà con determinazione. Per gli uomini del mondo greco-romano, tuttavia, tale concezione giunge troppo in ritardo: non va a interessare la maggior parte del popolo, ma resta il privilegio di un'élite.

Non raggiunge il popolo dal momento che in esso agiscono dinamiche con le quali essa non può combinarsi. Certamente l'etica del tardo stoicismo – che sostiene l'amore universale per l'uomo – è così simile a quella cristiana che la più recente tradizione presenta Seneca come cristiano e fa sì che il padre della Chiesa Agostino proponga come esempio ai cristiani la vita dell'imperatore pagano Marco Aurelio.

Ma i due movimenti di pensiero non possono intendersi reciprocamente: sono destinati a combattersi. Da Marco Aurelio provengono le più feroci persecuzioni dei cristiani. Dal canto suo, il cristianesimo intraprende una guerra serratissima contro gli stoici.

Perché le cose sono andate in questo modo? Il cristianesimo è dualistico-pessimistico, l'etica del tardo stoicismo è monistico-ottimistica. Il cristianesimo non presenta come malvagio il mondo naturale che gli ultimi stoici idealizzano, ma è irrilevante che l'etica sia, per entrambi i movimenti, quasi identica; essa compare in concezioni del mondo tra loro inconciliabili. Tutti i contrasti vanno a insidiarsi nella realtà, non solo quelli relativi alla visione del mondo. La battaglia tra i due termina con l'annientamento della concezione del mondo etico-ottimistica propria del tardo stoicismo, che viene difesa da ufficiali senza esercito. Il tentativo compiuto, sul finire dell'antichità, di rinnovare l'impero e di farlo diventare un impero di umanità fallisce.

Per troppo tempo gli orizzonti della filosofia antica sono rimasti limitati. Non ha conosciuto pensatori morali capaci di portare il mondo antico – al momento opportuno – all'ottimismo morale della realtà. È stato fatale anche il fatto che le scienze della natura, che all'inizio sembravano promettere così bene, per un infausto destino e per l'allontanamento della filosofia, si siano arrestate prima che l'uomo scoprisse il regolare controllo delle forze della natura e acquisisse il dominio su di loro. Manca così all'uomo antico la consapevolezza di sé che mantiene viva, per l'uomo moderno, anche nei tempi più bui della storia, la fiducia nel progresso, sia pure solo nella sua forma più superficiale. Questo fattore psicologico riveste una grande importanza.

Certamente la tecnica manifestata nell'arte, che riscontriamo in misura così notevole nella mentalità greca, significa anche potere sulla materia. Questo spirito creativo, tuttavia, non ha permesso all'uomo antico di raggiungere una più profonda affermazione della vita e un senso di fiducia nel progresso. Gli è servito soltanto per rappresentare se stesso, attraverso parole e forme, nel conflitto tra spontaneo accoglimento del mondo e della vita e meditato rifiuto degli stessi. Questo inesplicabile intreccio di gioia e malinconia esprime il tragico incanto dell'arte greca.

Da ogni punto di vista, dunque, la solida affermazione etica del mondo e della vita risulta difficile al mondo antico. Perciò essa sfocia in concezioni del mondo sempre più pessimistiche, le quali allontanano i pensieri dalla realtà e celebrano in drammi cosmici sempre nuovi la liberazione dello spirito dalla prigionia della materia. Lo gnosticismo orientale e cristiano, il neopitagorismo che sorge già nel I secolo a.C., il neoplatonismo rappresentato da Plotino (204-269 d.C.) e i grandi culti misterici rispondono al comune sentire religioso e di fuga dal mondo della moltitudine, che affiora nella tarda antichità, e gli offrono la liberazione dal mondo che tale comune sentire va cercando. In questo disordinato percorso, il cristianesimo riporta la sua vittoria in quanto è la più energica religione di liberazione, possiede – come comunità – la più forte organizzazione e dispone di principi etici vitali pur nel contesto di una visione pessimistica del mondo.

Il monismo etico-ottimistico del tardo stoicismo è come il raggio di sole che riluce alla sera del lungo e cupo giorno dell'antichità, mentre già si avvicina l'oscurità del Medioevo. Non è più in grado di sviluppare una civiltà della vita: per questo, il suo tempo è finito. Non avendo potuto raggiungere una filosofia etica della natura, lo spirito dell'antichità è sfociato in un dualismo pessimistico, in cui è possibile soltanto un'etica di purificazione ma non più un'etica dell'azione concreta.

I pensieri di Seneca, Epitteto e Marco Aurelio sono come la semina autunnale per il fiorire della futura civiltà.

dieci libri della *Raccolta delle vite e delle dottrine dei filosofi* che Diogene Laerzio ha scritto nel III secolo d.C.: essendo puramente aneddotici, questi libri conservano numerosi dati biografici e dottrinali dei filosofi di cui si sono andate perse le opere e sui quali altrimenti non avremmo informazioni.

3 Senofonte, uno dei condottieri che in diecimila hanno partecipato alla ritirata dall'Asia, ha scritto, dopo la morte di Socrate, le proprie memorie su di lui. Riportando semplici conversazioni del maestro, intendeva contrastare l'accusa, destinata a pedurare nel tempo, che gli veniva mossa: quella di aver corrotto i giovani e di avere insegnato l'ateismo. Ancora dopo la morte di Socrate, alcuni retori hanno composto scritti di accusatori contro di lui. La sobria e realistica descrizione di Socrate da parte di Senofonte è particolarmente significativa.

4 I dialoghi di Platone che sono tenuti in considerazione sono soprattutto: *Protagora*, *Gorgia*, *Fedro*, *Simposio*, *Fedone* e *Filebo*.

5 Degli scritti dei Cirenaici, dei cinici, di Democrito, di Epicuro, di Zenone e dei primi stoici non si è conservato quasi nulla. Le informazioni che si hanno sono dovute, in larga parte, a Diogene Laerzio. I Cirenaici, noti come i filosofi che affermano il piacere, sono chiamati così perché Aristippo, il fondatore mondiale della saggezza edonistica, era di Cirene. I cinici, o filosofi-cani, devono il loro nome proprio al fatto che erano soliti rifiutare le comodità conducevano sovente una vita all'insegna dell'estrema semplicità. Il più noto di loro è Diogene di Sinope (morto nel 323 a.C.). La filosofia di Zenone è detta stoica perché egli ha insegnato in un portico ad Atene (*Stoà*).

6 Di Seneca possediamo un'intera serie di scritti morali. Conosciuti sono: *De clementia* (dedicato all'imperatore Nerone), *De beneficiis*, *De tranquillitate animi*, *De ira*. Se conosciamo la dottrina di Epitteto, invece, lo dobbiamo al suo discepolo, lo storico Flavio Arriano. Questi ne ha raccolto l'insegnamento in otto libri, di cui quattro ci sono pervenuti. In seguito, ha pubblicato del maestro una serie di massime morali come breve *Manuale* (*Enchiridion*). Anche nella filosofia popolare di Cicerone (106-43 a.C.) si notano tracce di una morale passata.

7 Ancora una volta, Schweitzer cita brevi brani, frasi o espressioni di un dato filosofo o autore senza fornire precise indicazioni bibliografiche. In questo caso, all'interno del capitolo V della Seconda Parte di *Filosofia della Civiltà*, riporta frasi e massime morali di Seneca, di Epitteto e di Marco Aurelio (del quale, però, si sa che sono tratte dalle memorie *Colloqui con se stesso*). [N.d.T.]

6. Concezione ottimistica del mondo ed etica nel Rinascimento e nell'età post-rinascimentale

L'essenza della modernità consiste nel fatto che essa pensa e agisce nello spirito di un entusiasmo per il mondo e per la vita che fino ad allora non era mai apparso con simile intensità.

Questo entusiasmo irrompe nel Rinascimento a partire dalla fine del XIV secolo. Nasce come reazione all'asservimento delle coscienze proprio del Medioevo. La filosofia greca, diffusasi in Italia nella sua forma originaria grazie ai dotti giunti da Costantinopoli intorno alla metà del XV secolo, contribuisce alla vittoria del movimento. Ai pensatori di quel tempo diventa chiaro che la filosofia dev'essere qualcosa di più elementare e di più vivo rispetto a ciò che insegna la scolastica.

In sé, però, il pensiero dell'antichità non sarebbe bastato a sostenere il nuovo entusiasmo per il mondo e per la vita, che pure si richiama a esso: di fatto, gli manca ancora questa mentalità. È un altro combustibile a infiammarlo. Per sfuggire alla cultura libresca gli uomini di quel tempo si rifugiano nella natura e scoprono il mondo. Come navigatori raggiungono terre di cui ignoravano l'esistenza e misurano l'estensione del mondo. Come ricercatori esplorano spazi infiniti e si addentrano nei segreti dell'universo, scoprendo che in esso agiscono forze regolari e che l'uomo ha il potere di sfruttarle. Il sapere teorico e pratico raggiunto da Leonardo Da Vinci (1452-1519), Copernico (1473-1543), Keplero (1571-1630), Galilei (1564-1642) e altri diventa decisivo per la nuova visione del mondo.

Come movimento che vive solo di forze spirituali, il Rinascimento sfiorisce relativamente in fretta e non produce molti frutti. Con Paracelso (1493-1541), Bernardino Telesio (1508-1588), Giordano Bruno (1548-1600) e altri si annuncia una filosofia della natura piena di entusiasmo, ma essa non si realizza. Il Rinascimento non ha la forza per affermare una filosofia del mondo e della vita che corrisponda al suo spirito. Qua e là il suo pensiero si infrange, per un certo tempo, come un mare in burrasca contro la visione negatrice del mondo propria della Chiesa, ma poi torna calmo. Il più recente filosofare della modernità si sviluppa quasi senza riferirsi al

Rinascimento. Non trae origine dalla filosofia della natura, bensì dal problema gnoseologico posto da Cartesio ed è a partire da qui che, faticosamente, deve recuperare la strada verso la filosofia della natura.

L'atteggiamento di affermazione del mondo e della vita proprio della modernità si è diffuso, dunque, non a causa del fatto che nel Rinascimento ha assunto la configurazione di una meditata concezione del mondo. Se questo entusiasmo per la dimensione terrena si è potuto conservare, in opposizione al disprezzo per il mondo e per la vita di matrice medievale e cristiana, fino al XVIII secolo – durante il quale ha trionfato –, lo si deve solo alla circostanza che si sono fatte continue scoperte nell'ambito della conoscenza e della tecnica. In esse la nuova mentalità trova un appoggio che non viene mai meno, ma che anzi col tempo si consolida. Dal momento che le conoscenze scientifiche non possono essere né contrastate né impedito, si afferma la fede nella forza della verità. Risultando sempre più evidente che tutto in natura avviene secondo leggi conformi a determinati fini, sorge la convinzione che anche le condizioni della società e dell'umanità si possano organizzare in modo analogo, secondo fini. E poiché l'uomo acquisisce sempre più potere sulla natura, diventa per lui sempre più ovvio che il raggiungimento della perfezione anche in altri ambiti dipenda, a sua volta, da una volontà sufficientemente determinata e dal giusto approccio alle cose.

Sotto l'influsso costante della nuova mentalità si trasforma anche la visione del mondo del cristianesimo. A modificarla è l'amore crescente per il mondo e per la vita. Diviene sempre più ovvio che Gesù non volesse rinunciare al mondo, ma riformarlo. La rappresentazione pessimistica del regno di Dio del primo cristianesimo e del filone agostiniano-medievale viene messa fuori gioco. Al suo posto ne compare una sorta dall'ottimismo dell'età moderna. Questo nuovo orientamento della concezione cristiana del mondo, affermatosi in un lungo e più volte interrotto processo dal XV fino agli inizi del XVIII secolo, è l'evento spirituale decisivo della modernità. D'altra parte, il cristianesimo non cerca giustificazioni per ciò che gli accade. Crede di rimanere sempre uguale a se stesso, benché nel passaggio dal pessimismo all'ottimismo perda la sua essenza originaria.

L'uomo moderno diventa dunque ottimista non perché ha capito in profondità il mondo nel senso dell'affermazione dell'universo e della vita, ma perché attraverso la conoscenza e la tecnica detiene un potere sulla realtà. Questa accresciuta consapevolezza di sé, insieme al relativo incremento di volontà e speranza, determinano la sua volontà di vivere in un senso

particolarmente positivo.

A partire dall'antichità l'entusiasmo per il mondo e per la vita, naturalmente presente nell'uomo, non ha potuto prendere forma in una corrispondente concezione perché la rassegnazione ha finito per invadere la profonda speculazione sul mondo e sulla vita. Nell'uomo moderno la mentalità della conoscenza e della tecnica si combina con il naturale atteggiamento affermativo per il mondo e per la vita e costruisce con esso, senza chiamare in causa l'attenta riflessione sull'universo e sull'esistenza, una concezione ottimistica della realtà.

Nessun grande pensatore ha determinato lo spirito della modernità. Esso è imposto piuttosto grazie al perdurante successo della conoscenza e della tecnica. Non è quindi un caso che una personalità non propriamente filosofica e, in certa misura, non del tutto virtuosa come Francesco Bacone di Verulamio (1561-1626) abbozzi il programma della moderna concezione del mondo, che egli fonda con la frase: «La conoscenza è potere». Bacone sviluppa la sua immagine di futuro nella *Nuova Atlantide*, in cui descrive come gli abitanti di un'isola, attraverso l'applicazione concreta delle conoscenze teoriche e pratiche acquisite insieme a una riflessione razionale sull'efficace organizzazione della società, giungano a condurre una vita oltremodo felice⁸.

In quale rapporto sta l'etica con la mentalità di chi crede nel progresso e come ne viene influenzata?

Quando il pensiero etico antico ha cercato di fare chiarezza su se stesso, ha ceduto infine alla rassegnazione, perché ha voluto definire la morale come ciò che è razionalmente utile all'individuo e gli procura piacere. È rimasto prigioniero dell'egoismo e non si è quindi trasformato in un pensiero social-utilitaristico. L'etica moderna, invece, fin dal principio è immune da un simile destino. Non ha bisogno di inventarsi l'idea che la morale consista nell'agire rivolto al benessere degli altri, in quanto già la possiede. È il lascito del cristianesimo: si è imposto il pensiero di Gesù secondo cui l'etica significa donarsi concretamente agli altri. L'etica che si sta rendendo indipendente dalla religione mantiene, nel suo passaggio attraverso il cristianesimo, un modo di pensare segnatamente pratico e altruistico. Si tratta soltanto di fondare razionalmente questo patrimonio spirituale.

È di straordinaria importanza che l'etica moderna incontri nel tardo

stoicismo una morale filosofica i cui principi, che coincidono con quelli della morale cristiana, si presentano come risultato di un pensiero razionale. Nella modernità va a germogliare il seme che era stato piantato da Seneca, Epitteto e Marco Aurelio. Degno di grande nota è anche Cicerone, nei cui scritti la modernità riconosce una morale nobile e fondata nel pensiero. La scoperta dell'etica umanitaria del tardo stoicismo compare, in età moderna, accanto a quella della natura. La si identifica come etica veramente cristiana e la si contrappone a quella scolastica, in cui Gesù viene interpretato alla luce di Aristotele. Attraverso il tardo stoicismo risulta chiaro alla modernità che la morale è qualcosa di immediato. Dal momento che Seneca, Epitteto e Marco Aurelio si esprimono per molti versi come Gesù, contribuiscono a diffondere la convinzione che l'etica realmente razionale e quella del Vangelo concordano.

Alla fine dell'antichità, il tardo stoicismo e il cristianesimo, nonostante il simile orientamento etico, si sono dilaniati l'un l'altro. Nell'età moderna, invece, si ritrovano insieme per creare una concezione morale del mondo. Per quale motivo, adesso, diventa possibile ciò che prima non lo era? Perché l'abisso che separava le loro visioni del mondo è stato superato. Il cristianesimo accoglie ora entusiasticamente il mondo e la vita.

Ma come si è potuta verificare questa svolta nel cristianesimo? Per il fatto che esso, malgrado la sua visione pessimistica del mondo, promuove un'etica attiva, almeno finché considera il rapporto tra uomo e uomo. In termini logico-consequenziali, una concezione pessimistica del mondo dovrebbe portare, come infatti avviene tra gli indiani, a un'etica negatrice del mondo e passiva. La peculiarità della visione del mondo di Gesù, condizionata dall'attesa della fine del mondo e della straordinaria venuta del regno di Dio, e l'immediatezza del suo sentimento etico fanno sì, comunque, che egli annunci, nonostante il suo atteggiamento pessimistico riguardo al mondo naturale, un'etica di solidarietà concreta nei confronti del prossimo. Quest'etica attiva è adatta a costituire il fulcro dell'evoluzione da una visione del mondo cristiano-pessimistica a una cristiano-ottimistica. La modernità, seguendo il proprio istinto, considera ovvio che l'etica dei rapporti attivi tra esseri umani presupponga una morale che consideri l'azione cosa positiva in sé e che quest'etica dell'agire faccia parte, a sua volta, di una visione ottimistica del mondo, che vuole e auspica una trasformazione mirata degli stessi rapporti umani.

L'etica della dedizione attiva di Gesù è quindi anche quella che permette

al cristianesimo, in base all'ispirazione dello spirito moderno, di passare da una concezione pessimistica a una ottimistica del mondo. Ciò si esprime nel fatto che la nuova prospettiva del cristianesimo, laddove si confronta con la precedente, si ribella in quanto "religione di Gesù" al "cristianesimo dei dogmi".

Si avvia così, con Erasmo e con alcuni sostenitori della Riforma, in modo prima timido, poi via via più chiaro, un'interpretazione della dottrina di Gesù, intesa ora come religione dell'agire nel mondo, che corrisponde al nuovo spirito della modernità. Storicamente e di fatto, si tratta di un errore. La visione del mondo di Gesù, per quanto riguarda il futuro del mondo naturale, è fondamentalmente pessimistica. La sua religione non è la religione di un agire che trasforma il mondo, bensì la religione dell'attesa della fine del mondo. E il carattere di impegno attivo della sua etica è presente solo nella misura in cui essa impone all'uomo una dedizione illimitata al prossimo per raggiungere la perfezione interiore necessaria in vista del soprannaturale regno di Dio. Una morale permeata di entusiasmo, apparentemente basata su una visione ottimistica del mondo all'interno di una pessimistica: questo è il grande paradosso della dottrina di Gesù.

La modernità, tuttavia, ha voluto ignorare questo paradosso e attribuire a Gesù una visione ottimistica del mondo, corrispondente a un'etica ricca di entusiasmo e prossima alla mentalità del tardo stoicismo e della modernità. Per gli sviluppi dello spirito europeo quest'errore è stato qualcosa di necessario. A quali crisi sarebbe andato incontro, se non fosse disinvoltamente riuscito a porre la nuova concezione del mondo sotto l'autorità della grande personalità di Gesù!

L'errore è passato inosservato al punto che non è stato seriamente messo in luce sino alla fine del XIX secolo. Quando la ricerca storica critica, agli esordi del XX secolo, rivelò che Gesù, nonostante la sua etica di impegno attivo, aveva coltivato e diffuso una visione pessimistica dominata dall'attesa della fine del mondo, scoppiò uno scandalo. La ricerca storica fu accusata di aver ridotto Gesù al livello di un esaltato, mentre in realtà poneva soltanto fine alla falsa modernizzazione della sua personalità⁹. Adesso tocca a noi vivere il momento di crisi: dover pensare – in quanto uomini moderni – a una visione affermativa del mondo e della vita e lasciare che l'etica di Gesù ci parli attraverso una concezione pessimistica del mondo.

La modernità, ai suoi inizi, non aveva idea di questo problema emerso oggi: ai suoi occhi Gesù e i moralisti del tardo stoicismo apparivano come gli

autorevoli esponenti dell'affermazione etica del mondo e della vita.

Che cosa abbia significato la morale del tardo stoicismo per la modernità è dimostrato da autori quali Erasmo da Rotterdam (1466-1536), Michel de Montaigne (1533-1592), Pierre Charron (1541-1603), Jean Bodin (1530-1596) e Ugo Grozio (1583-1645), benché alcuni si attengano maggiormente al cristianesimo e altri siano liberi pensatori. Agli ultimi stoici Erasmo deve il fatto di poter capire il semplice vangelo di Gesù, che egli scopre al di là della dottrina della Chiesa e che considera, in pari tempo, come l'essenza del filosofare etico. Mantenendosi fedele agli stessi stoici, Montaigne riesce nei suoi *Saggi* (1580) a evitare di cadere completamente vittima dello scetticismo morale. E Bodin, anch'egli ispirato da loro, contrappone nella sua opera *Della Repubblica* (1576) uno Stato etico ideale al *Principe* di Machiavelli (1513). Ispirandosi alla medesima fonte, Pierre Charron nella sua opera *Lasaggezza* (1601) osa affermare che l'etica è superiore alla religione tradizionale e potrebbe rendersi indipendente da quest'ultima senza perdere nulla della propria essenza e profondità. E dal momento che Marco Aurelio gli ha spianato la strada, Grozio nel suo famoso scritto *Dejurebelliacpacis (Deldirittoinguerraeinpace*, 1625), può esporre con tanta sicurezza i fondamenti del diritto naturale e di quello dei popoli, e con ciò difendere le istanze della ragione e dell'umanità nell'ambito del diritto.

La nuova scienza naturale avrebbe allora dovuto rinnovare la visione del mondo di Epicuro. Ci prova Pierre Gassendi (1592-1655), ma non ci riesce¹⁰. La mentalità moderna, intimamente fiduciosa nel progresso, si spinge ormai, in modo elementare, ben oltre lo scetticismo e la morale scettica. Il profeta moderno Gassendi, per quanto assai abile, non riesce a cogliere e a presentare ai contemporanei la grandezza intellettuale di Epicuro, consistente nel fatto che il filosofo antico, ubbidendo al più profondo amore per la verità, cerca di pensare eticamente in una filosofia della natura, che non spieghi la natura stessa in termini finalistici.

Quell'epoca non è di fatto ancora pronta per affrontare le questioni decisive che l'amore per la verità sollecita. Vive ancora in una dimensione non critica. Ne è un tipico esempio Isaac Newton (1643-1727), che è senza dubbio un empirista nell'indagare la natura, ma rimane ingenuamente cristiano nella concezione del mondo.

Il Rinascimento e l'età post-rinascimentale sono al riparo dalle difficoltà che possono minare l'entusiasmo per il mondo e per la vita a causa di una filosofia della natura che opera senza presupposti. La fede nel progresso

derivante dalle conquiste della conoscenza e della tecnica e la gioia dell'agire, che tale fede comporta, rappresentano la concezione del mondo rinascimentale e post-rinascimentale.

Grazie a questa fede nel progresso scorre nuova linfa vitale nell'etica. Le relazioni interne tra morale e affermazione del mondo e della vita iniziano a entrare in gioco. Gli impulsi elementari all'azione, presenti nell'etica cristiana, vengono liberati. La fede nel progresso dà loro uno scopo: la trasformazione della società e dell'umanità.

A far progredire la modernità, a ben vedere, non è un pensiero etico approfondito, bensì l'influsso che la fede nel progresso – derivante dalle conquiste della conoscenza e della tecnica – esercita sull'etica propria del pensiero stoico e cristiano. La fede nel progresso funge da traino: l'etica ha per ora solo bisogno di seguirla. Nel momento in cui, però, il traino si fa sempre più gravoso, la strada più impervia e si richiede all'etica di impiegare anche le sue forze, fallisce perché non dispone di energie proprie. Precipitando, il traino tira giù con sé l'etica e la fede nel progresso.

La filosofia aveva il compito di far diventare l'atteggiamento affermativo per il mondo e per la vita, sorto dall'entusiasmo per le acquisizioni teoriche e pratiche raggiunte, in un atteggiamento affermativo interiorizzato, nato dalla riflessione sull'universo e sull'esistenza umana, e porre l'etica su quello stesso fondamento. Non le è riuscita né l'una né l'altra cosa.

Intorno alla metà del XIX secolo, quando risulta evidente che noi viviamo esprimendo un entusiasmo per il mondo e per la vita che scaturisce dalla fiducia nella conoscenza e nella tecnica, e non già da un pensiero profondo sull'universo e sull'esistenza, il nostro destino è segnato. La moderna concezione etico-ottimistica del mondo, dopo aver dato così tanto per la realizzazione della civiltà, deve crollare come un edificio costruito su fondamenta difettose.

8 Bacone era cancelliere di Giacomo I d'Inghilterra, ma nel 1621 venne destituito dall'incarico per corruzione. Le sue due opere principali sono il *Novum Organum*

Scientiarum (1620) e il *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623). Della Nuova Atlantide si è conservato solo un frammento.

9 A. Schweitzer, *LavitadiGesù. Ilsegretodellamessianitàedellapassione*, a cura di Francesco Cappellotti, Milano, Marinotti, 2000 [1901]; Id., *StoriadellaricercasullavitadiGesù*, Brescia, Paideia, 1986 [1906].

10 P. Gassendi, *Devita, moribusetdoctrinaEpicuri* (1647) e *SyntagmaphilosophiaeEpicuri* (1649).

7. Fondazione dell'etica nei secoli XVII e XVIII

L'affermazione del mondo e della vita è così naturale per l'età moderna che non si avverte il bisogno di motivarla e approfondirla riflettendo sul mondo e sulla vita. L'età moderna liquida il pessimismo come arretratezza e follia, senza sospettare quanto le sue radici affondino nel pensiero.

Riconosce però la necessità di giustificare la natura dell'etica. Come realizza questo?

È sin dall'inizio fermamente convinta che l'etica sia un agire orientato al bene comune ed è sicura di poter evitare la rassegnazione cui è pervenuto il pensiero antico quando ha tentato di esplorare la morale. Per questo, a ben guardare, deve ancora dare una risposta al perché il sentimento non egoistico si afferma accanto a quello egoistico e in quali rapporti stanno.

Comincia un gioco, come è accaduto dopo la comparsa di Socrate, con la differenza che questa volta le regole non sono dettate dal singolo individuo ma dallo spirito del tempo. Si cerca nuovamente di esaminare il problema etico in modo isolato, come se consistesse in una serie di riflessioni sul comportamento dell'individuo con se stesso e con la società: quelle riflessioni che non hanno affrontato sino in fondo le questioni ultime relative al senso del mondo e della vita. E il problema morale appare ora molto più semplice di un tempo, perché questa volta l'affermazione del mondo e l'attività orientata al bene comune non sono più da dimostrare ma figurano tra i presupposti fondamentali.

Si può provare a spiegare il rapporto fra egoismo e altruismo in tre modi. O si assume che l'egoismo, attraverso la riflessione che il singolo individuo compie pensando in modo coerente, si trasformi da sé in altruismo; o si accetta che il sentimento altruistico nasca all'interno del pensiero della società per poi raggiungere la mentalità dei singoli individui; oppure si condivide, invece, l'idea che egoismo e altruismo coesistano nella natura dell'uomo. Tutte e tre queste spiegazioni sono fornite adoperando gli strumenti più diversi, e non sempre vengono dimostrate in modo preciso. In alcuni pensatori, risultano tra loro confuse.

Il tentativo di derivare psicologicamente dall'egoismo la spinta a

dedicarsi al bene altrui è compiuto nel modo più risoluto da David Hartley (1705-1757)¹¹ e da Dietrich von Holbach (1723-1789)¹².

Hartley, un teologo passato alla medicina, intende concepire l'altruismo come un adeguato affinamento dell'originario sentimento egoistico, reso possibile per mezzo dell'azione del pensiero razionale. Holbach, che pure lo ha tanto irriso, finisce con il sostenere l'altruismo al punto di formulare la teoria secondo cui l'individuo, quando intuisce davvero il proprio interesse, lo comprende sempre in stretto rapporto con l'interesse della società e orienta dunque anche il suo agire su quello.

Entrambi cercano, per quanto è possibile, di realizzare la costruzione con considerazioni materialistiche, per collocarla poi sotto un tetto fatto di riflessioni idealistiche. Tuttavia, né con argomentazioni più grossolane né con argomentazioni più acute, e neppure con il supporto di entrambe, il far derivare psicologicamente l'altruismo dal sentimento egoistico riesce a portare a risultati convincenti.

Le argomentazioni più grossolane non portano lontano. È vero senz'altro che il benessere della società dipende dai principi morali dei suoi membri, e perciò il singolo individuo ha maggiormente a cuore il bene comune quando la morale della società è buona. Da ciò, tuttavia, non consegue il fatto che l'individuo diventa tanto più morale quanto meglio capisce il proprio interesse personale. Il rapporto d'interazione fra lui e la società non è tale che l'uno trae vantaggi dall'altra nella misura in cui contribuisce, attraverso il suo comportamento etico, a giustificare il bene comune. Se la maggioranza dei membri della società, a causa di un egoismo miope, pensa unicamente al proprio benessere personale, chi invece opera con un egoismo presbite compie sacrifici dai quali non ricaverà nulla per sé, sebbene – nel migliore dei casi – questi sacrifici non sono inutili per la collettività. Se però sono le condizioni della società, attraverso il comportamento morale della maggioranza dei suoi membri, a essere migliori, l'individuo ne trarrà vantaggi anche se non ha avuto un comportamento morale nei confronti dei suoi consimili. Agendo senza riguardi e in modo limitato, l'individuo si ritaglierà una parte particolarmente grande del proprio benessere da quello della società e mungerà la mucca che gli altri foraggiano. L'azione dell'individuo in vista del raggiungimento del bene sociale e l'influenza del benessere della società su quello dell'individuo non si sostengono quindi a vicenda in un semplice scambio di rapporti reciproci. La riflessione secondo cui l'individuo, prendendo le mosse da un

egoismo rettamente compreso, deve sentirsi spinto ad agire in vista del bene comune, è come una nave che procede bene ma con una falla.

Per questo, il derivare psicologicamente l'altruismo dal sentimento egoistico comporta necessariamente una qualche forma di sacrificio per l'individuo. E ciò accade quando quest'ultimo è portato a riflettere sul fatto che non soltanto la dimensione fisica, ma anche quella spirituale conduce alla felicità. L'appagamento dei propri bisogni fisici così come il godere del rispetto altrui e il sentirsi soddisfatti di sé sono una necessità dell'uomo. Egli, però, è in grado di sperimentare questo insieme di condizioni solo se si occupa anche del benessere altrui. Persino Holbach, che intende essere spietatamente realista, sostiene con forza questi pensieri.

Si cerca dunque di modulare il concetto di felicità, assunto come premessa, in modo da rendere spirituale l'egoismo comunemente inteso.

Il sentiero che si sta in questo modo seguendo corre parallelo a quello che portò i successori di Socrate nel baratro del paradosso. Per convertire l'egoismo in altruismo e pensare così sino in fondo l'etica di ciò che porta piacere secondo ragione, gli epicurei vollero riconoscere come fonte di piacere il piacere spirituale nello stesso modo in cui riconobbero quello materiale. Ma alla fine ottennero semplicemente la trasformazione dell'etica in rassegnazione. Ora, nell'età moderna, di nuovo per amore dell'etica, la felicità spirituale dovrebbe essere considerata come fonte di felicità al pari di quella materiale. Anche in questo caso il risultato è un paradosso.

La felicità materiale e quella spirituale non si relazionano tra loro in maniera tale che l'una prosegue nell'altra. Se la seconda è chiamata in causa in nome dell'etica, non rafforza la prima ma la annulla. L'uomo che seriamente inizia a orientarsi anche verso la felicità spirituale arriva a comprendere che la considerazione da parte dei suoi simili, che in precedenza gli pareva quasi un segno di felicità interiore, diventa sempre più irrilevante e rappresenta un comportamento misero e inutile, che oscilla tra felicità materiale e felicità spirituale senza che queste possano congiungersi. Vive, in maniera sempre più assoluta, la felicità interiore come quella condizione in cui è tutt'uno con se stesso e riesce perciò ad avere un po' di stima per sé.

La felicità spirituale è di per sé sufficiente: o l'uomo arriva alla fine a comportarsi eticamente perché attende che determinate condizioni esterne relative alla sua esistenza portino vantaggi e piacere, oppure sceglie tale comportamento perché trova motivo di gioia nell'agire morale in risposta a

un impulso interiore. In quest'ultimo caso, ha messo da parte tutti i calcoli che stanno nei rapporti tra la propria moralità e il proprio tornaconto personale. Il comportamento morale in sé è la vera felicità dell'uomo, anche se può portarlo in situazioni molto sfavorevoli.

Nel caso in cui, però, la felicità spirituale non si possa legare a quella materiale, è uno sforzo inutile voler dimostrare l'altruismo come un'evoluzione del sentimento egoistico.

Non appena il comune concetto di piacere è sottoposto a un processo di affinamento per poter essere riconciliato con l'etica, diventa succube di un'infinita spiritualizzazione. Nell'etica antica, in cui l'affinamento avviene sotto l'influenza di una morale orientata egoisticamente, tale concetto si trasforma in mancanza di piacere e fa sfociare l'etica nella rassegnazione. Nell'etica moderna, invece, in cui il piacere da affinare si trova sotto l'influenza dell'altruismo, tale piacere diventa entusiasmo irrazionale e idealistico. In entrambi i casi si tratta dello stesso processo paradossale: solo che nel primo caso ha un esito negativo, nel secondo positivo.

Quando il pensiero vuole comprendere la morale muovendo dal piacere o dalla felicità, giunge alla rassegnazione o all'entusiasmo, cioè al comportamento puramente egoistico o a quello puramente espansivo.

In nessun modo, nell'approfondimento del pensiero, si può riconciliare il piacere naturale con l'etica.

La teoria secondo cui l'altruismo è un principio d'azione che il singolo individuo deriva dalla società trova esemplare applicazione nel pensiero di Thomas Hobbes (1588-1679)¹³, di John Locke (1632-1704)¹⁴, di Adrien Helvétius (1715-1771)¹⁵ e di Jeremy Bentham (1748-1832)¹⁶.

Hobbes conferisce allo Stato il potere e l'autorità sulla pluralità dei singoli individui, facendo in modo che sia esso a spingerli a compiere azioni vantaggiose per tutti. Egli ritiene che soltanto in questo modo si può davvero realizzare il bene comune, in cui l'egoismo dei singoli conosce la massima espressione possibile in termini di benefici. Di per sé gli uomini non riuscirebbero a liberarsi del loro miope egoismo e si vedrebbero allora costretti a rinunciare al bene comune. Pertanto, non resta loro che sottostare a un'autorità capace di indurli all'altruismo.

La società organizzata, tuttavia, non è in grado di esortare l'individuo a compiere tutte le azioni che sono necessarie in vista del bene comune ricorrendo a mezzi esterni. Deve in qualche modo riuscire a farlo riponendo,

al tempo stesso, fiducia nel proprio potere. Di questo aspetto tiene conto John Locke. Secondo lui, tanto Dio quanto la società concordano nell'obbligare l'individuo all'altruismo, facendo contemporaneamente appello al suo sentimento egoistico. Entrambi, come ci suggerisce la ragione, hanno dotato il sistema che hanno istituito di compensi per le azioni utili alla società e di punizioni per quelle dannose. Dio distribuisce premi e castighi di durata eterna. La società opera in un duplice modo: attraverso il potere conferitole dal diritto penale e attraverso la legge dell'opinione pubblica, in cui adopera la lode e il rimprovero come mezzi di coercizione interiore. L'uomo, mosso da contrastanti passioni, arriva così a adeguarsi a queste norme che tutelano così efficacemente il bene comune e diventa, attraverso la loro azione, morale.

Pur con tutte le differenti specificità, Hobbes e Locke si ritrovano nel fornire, almeno ufficialmente, la medesima interpretazione dell'etica. La sola, vera differenza risiede nel fatto che per Hobbes è unicamente la società a farla da padrona, mentre in Locke Dio e società procedono insieme.

Helvétius, che proviene da una famiglia del Palatinato poi emigrata in Francia, è più sottile e profondo. Nella sua vita, come esattore delle tasse e come proprietario terriero, ha cercato di mostrare i concetti di bontà e giustizia come li ha illustrati nei suoi scritti. Egli è convinto che l'etica consista, in qualche modo, in un agire ricco di entusiasmo. La società pertanto non può costringere l'individuo all'azione morale, ma solo educarlo a essa. In altri termini, essa adopera tutti i mezzi e le astuzie a sua disposizione per orientare a proprio favore l'egoismo dell'individuo. In particolare, si serve dell'impegno di quest'ultimo per ottenerne apprezzamento e gloria. L'elogio che essa rivolge a ciò che ritiene "buono" vale per molti come il più forte stimolo a occuparsi degli interessi che la riguardano. Forse Helvétius avrebbe sostenuto un argomento meno superficiale a proposito dell'applicazione della condotta morale, se non fosse stato per lui idealmente così importante dimostrare l'etica come una sorta di processo educativo.

Bentham si trova in perfetta sintonia con Helvétius nel considerare la morale un agire entusiastico verso cui l'individuo si sente spinto dalla società, ma espone questo pensiero in modo molto più profondo. Di una romanza fa un corale.

Per Bentham non si riesce mai a valorizzare il ruolo della società nell'attuazione dell'etica in modo adeguatamente incisivo. Con parole

vibranti si scaglia contro la teoria secondo cui la coscienza dell'uomo può decidere su ciò che è bene e su ciò che è male: nulla può essere rimesso al sentimento soggettivo. L'uomo è realmente morale solo quando accoglie i principi etici della società e li pone in atto con passione.

Se è tuttavia la società a dover determinare l'etica, a maggior ragione essa stessa deve porre ordine tra le sue riflessioni morali. Secondo Bentham, dunque, la società deve imparare a formulare concetti chiari e precisi in stretto rapporto con la rappresentazione dell'utile comune. Quindi deve decidersi a porre questo principio in modo assolutamente coerente ed escludendo qualsiasi altra considerazione di varia natura, sulla base delle leggi e delle norme etiche. Occorre sviluppare un'«algebra morale» che consenta di calcolare tutte le conseguenze delle azioni che si presentano, secondo le giuste valutazioni di utilità.

Considerando in modo distaccato e realistico tutti i casi previsti dal diritto penale e dalla legislazione morale, Bentham mostra poi che il principio della massima felicità possibile per il maggior numero di persone è applicabile in tutti gli ambiti e orienta, in modo affidabile e sicuro, il bene e il male.

«La morale, intesa in termini generali, è l'arte di dirigere le azioni degli uomini verso la produzione della maggior quantità possibile di felicità».

È la legge a stabilire le azioni morali che la società può imporre, ma se deve operare con finalità educativa deve essere completamente umana.

«Ci sono, però, molte azioni utili alla società che la legge non può imporre. Nondimeno, ci sono anche molte azioni dannose che essa non può impedire, per quanto condannate dalla morale. Detto più semplicemente, la legge ha in comune con la morale il medesimo centro ma non la medesima circonferenza».

Quando le disposizioni di legge non sono più sufficienti, alla società non resta nient'altro che mostrare ogni volta all'individuo quanti benefici può ricavare per sé promuovendo il bene altrui. In Bentham la società si comporta in questo modo senza ricorrere a un'astuzia pedagogica come in Helvétius. Essa si appella all'uomo in nome della verità: si prostra ai suoi piedi e lo implora di ascoltare la voce della ragione per amore del bene comune. Così, la sobrietà con cui Bentham scrive di etica ha in sé qualcosa di particolarmente coinvolgente e spiega il notevole prestigio che ha rivestito per persone entusiaste in tutto il mondo l'originale ospite della casa che si affaccia sul parco di Westminster.

Sono particolarmente efficaci le parti della sua opera in cui esorta gli uomini a vedere e a considerare le cose in profondità. Li invita a riflettere sulle conseguenze di un'azione compiuta o mancata: quelle immediate così come quelle a lungo termine; quelle materiali ma anche quelle spirituali. Lo zelante sostenitore dell'utilitarismo dà prova di grande coraggio quando cerca di spiegare i beni materiali come presupposto di quelli spirituali.

Bentham è uno dei più importanti filosofi moralisti che siano mai esistiti, ma il suo errore è grande tanto quanto la concezione che ha espresso. Consiste nell'intendere l'etica come entusiasmo. Bentham sbaglia nel credere di dover salvaguardare l'opportunità di questo entusiasmo perché lo considera semplicemente una riflessione della società compiuta dall'individuo.

Per questo Bentham si trova in sintonia con Hobbes, Locke e Helvétius, benché sia per altri aspetti superiore a loro. Come loro, fa nascere la morale al di fuori dell'uomo e considera ininfluyente la sua natura etica per poter spiegare l'altruismo: eleva quindi a personalità etica la società, che diventa come una centrale di trasmissione energetica in cui confluiscono gli individui. L'unica differenza riguarda l'individuo, che secondo quei banali filosofi moralisti è una marionetta manovrata dalla società secondo principi etici, mentre per Bentham compie azioni prescritte di cui è pienamente consapevole.

Il pensiero etico passa da un paradosso all'altro. Se, come nel mondo antico, arriva a pensare sino in fondo quell'etica in cui l'impegno volto al bene comune non è espresso abbastanza, perviene a una concezione morale in cui non v'è più etica e finisce nella rassegnazione. Se, invece, presuppone l'azione mirante al bene della società, raggiunge una concezione morale priva di personalità etica. Stranamente non riesce a trovare la via di mezzo, costituita dal riconoscere la personalità etica capace di una condotta morale concreta volta al bene comune.

Le interpretazioni dell'altruismo come di un affinamento che si compie spontaneamente sotto l'azione della ragione o che si realizza sotto l'influsso della società sono chiaramente inadeguate, in termini psicologici e morali. L'utilitarismo è dunque costretto, inevitabilmente, a porre l'altruismo in qualche modo accanto all'egoismo, di per sé presente nella natura umana. L'altruismo, però, risulta da questo confronto sempre come il fratello gemello messo in disparte, che ha bisogno di attenzioni molto premurose. Per questo i sostenitori della terza interpretazione si rifanno

contemporaneamente alle argomentazioni delle prime due: lasciano sempre che le possibili espressioni del sentimento altruistico siano soggette a considerazioni che sembrano capaci di trasformare l'egoismo in altruismo. Le prime due concezioni dell'altruismo sono come balie assunte al servizio della terza.

In tal senso operano David Hume (1711-1776)¹⁷ e Adam Smith (1723-1790)¹⁸.

Hume concorda con gli altri utilitaristi nel ritenere il principio del bene comune il massimo principio morale da far valere. Che le azioni siano buone o cattive, mirino a uno scopo particolare o contribuiscano o meno a produrre il benessere sociale, non rappresentano in sé qualcosa di morale o di non morale.

Che l'etica debba avere come obiettivo l'autoperfezionamento dell'uomo convince poco Hume esattamente come gli altri utilitaristi. Come loro, anche lui si scaglia contro l'ascesi e le varie istanze di negazione della vita propria della morale cristiana, poiché in questi comportamenti non v'è nulla di utile ai fini del bene comune.

Ma che cosa spinge l'uomo a compiere azioni in vista della felicità sociale? A ciò rispondono coerentemente gli utilitaristi: la riflessione sul significato del bene comune. Hume, però, non condivide questa visione limitata, dal momento che non si trova in sintonia con i dati psicologici. Egli sostiene che i pensieri e le azioni che portano al bene comune non derivano da una nobile riflessione, ma da un'immediata compassione. Le virtù che mirano a ciò nascono dal sentimento. Possiamo comprendere ciò che decidiamo di compiere per amore del prossimo semplicemente perché un sentimento elementare per la felicità degli uomini e un moto di avversione per la loro miseria sono presenti in noi. Diventiamo morali attraverso la simpatia.

Ciò significherebbe poter spiegare questa simpatia come una forma dell'egoistico bisogno di felicità, riconoscendo, ad esempio, che l'uomo, per essere davvero felice, debba vedere intorno a sé manifestazioni di gioia. Ma a simili posizioni Hume non riesce ad arrivare: non vuole costruire, ma solo constatare. A lui basta poter dimostrare l'immediata compassione verso gli altri come un principio insito nella natura umana. Dobbiamo – afferma anche – porre fine, a un certo punto, alla nostra ricerca delle cause. In ogni scienza vi sono alcuni principi essenziali, al di là dei quali non è possibile

rintracciare un altro principio ancora più essenziale.

Tra i fattori che influenzano e sviluppano il sentimento morale, Hume annovera l'«amore della gloria», cui attribuisce una grande importanza. Questo atteggiamento dell'animo ci spinge a volerci considerare sempre come vorremmo risultare agli occhi degli altri. Il tendere alla stima altrui è un valido strumento educativo per raggiungere la virtù. Da questo punto di vista la pensa come Federico il Grande, di cui è nota l'affermazione: «L'amore della gloria è innato nelle anime belle: è solo da suscitare e favorire, e uomini che sino ad allora vegetavano, accesi da questo felice istinto, appariranno trasformati in semidei».

Adam Smith vuole indagare il concetto della simpatia in tutte le sue manifestazioni. Scopre così che la nostra capacità della compassione non consiste soltanto nel condividere la gioia e la sofferenza che provano gli altri: essa – secondo lui – ci porta ad avere anche lo stesso modo di pensare di chi agisce. Immediatamente avvertiamo affinità o repulsione per le azioni e per i principi pratici degli altri. La nostra etica è il prodotto di queste intime esperienze di simpatia. Arriviamo così, attraverso il nostro agire, a considerare il fatto che è lo spettatore imparziale colui che può comprendere e approvare i bisogni e le disposizioni della nostra condotta pratica. Un'innata simpatia tanto per i pensieri quanto per le azioni degli altri è dunque il regolatore benefico del comportamento degli uomini tra loro. Dio ha instillato questo sentimento nella natura dell'uomo, affinché questi ne sia stimolato a compiere il bene comune.

È indiscutibile il reale superamento della posizione di Hume attraverso la costruzione – per certi versi ingegnosa – del concetto di simpatia espresso dalla teoria dello spettatore imparziale.

Nella sua famosa opera sulla natura della ricchezza delle nazioni (1776), Adam Smith fonda quest'ultima unicamente sulle azioni generalmente libere e razionali dell'egoismo. Non si esprime sul ruolo dell'etica nelle questioni economiche. Lascia che lo sviluppo economico sia determinato unicamente da leggi interne a esso e confida nel fatto che i risultati, se tali leggi vengono applicate, saranno vantaggiosi. Essendo animato dall'ottimismo della ragione, il moralista Adam Smith fonda al tempo stesso la dottrina economica del *laissez-faire* (liberismo manchesteriano): di fatto, si è adoperato con forza per liberare le attività commerciali dal gretto e soffocante predominio della burocrazia. Al giorno d'oggi, in cui la vita economica di tutti i paesi è nuovamente condizionata dalla miopia

intellettuale delle autorità che ragionano in termini antieconomici, possiamo ben comprendere la portata della sua impresa.

Come Smith, anche Bentham è un sostenitore del principio di libertà nella vita economica: egli, tuttavia, formula anche una concezione etica della società ed esige che questa contribuisca progressivamente a ridurre il più possibile i contrasti tra ricchezza e povertà.

Qual è l'influenza apportata da Hume e da Smith sulla morale? Entrambi introducono in essa un metodo empirico-psicologico. Attribuendo valore al concetto della simpatia, credono di dare all'utilitarismo un fondamento naturale. In realtà, però, l'approccio psicologico che deve essere applicato inizia a mettere in discussione l'utilitarismo, il quale finisce per avere chiaro il concetto che l'etica nasce dalla riflessione. Vuole rendere morale l'uomo esortandolo a considerare la profondità e la necessità degli scopi dell'etica.

Questa interpretazione muove dal principio che il pensiero ha potere sulla volontà: l'assoluta razionalità dell'etica è il fondamento su cui si basa. Non può permettersi di definire psicologicamente i dati oggettivi e fondamentali della realtà come presupposti della morale senza diventare essa stessa insensata.

Con Hume e Smith, per i quali l'etica è qualcosa di istintivo, sorge la domanda su come possa la morale essere qualcosa di naturale e al tempo stesso un'istanza intrinseca orientamento generale al pensiero. Ma che l'etica dipenda dal pensiero, questo devono riconoscerlo anche i sostenitori di questo utilitarismo psicologico. Se essa fosse soltanto la conseguenza di un atto istintuale, non potrebbe essere sviluppata né approfondita, e neppure comunicata agli altri in modo efficace. Ma come si può credere che il pensiero influisca sull'istinto della simpatia? Che cosa hanno in comune questi due fattori, per cui l'azione dell'uno può avere un seguito attraverso l'altro?

Se Hume e Smith avessero immaginato l'entità di questo importante problema dell'etica – che tramite loro è diventato attuale –, avrebbero dovuto spingersi fino a esaminare il contenuto più universale e profondo del concetto di simpatia che hanno adoperato, e avrebbero compreso per quale motivo tale contenuto riguarda il territorio del pensiero.

Non riescono, però, a capire la portata della loro affermazione e pensano semplicemente di avere fornito una spiegazione dell'altruismo migliore rispetto a quelle in circolazione. Lo spirito del tempo, che sa mirabilmente raccogliere in sé i vari pensieri, si impadronisce della loro

concezione. Pieno di fiducia, l'utilitarismo popolare si appella ora al fatto che l'altruismo deve essere inteso come un affinamento dell'egoismo ad opera della ragione, come risultato dell'azione esercitata dalla società e anche come una manifestazione dell'istinto naturale.

In realtà, l'interpretazione psicologica dell'etica porta all'utilitarismo nuova vita solo apparentemente: è invece un germe della tisi che l'utilitarismo si trova a custodire in sé. Il considerare l'etica sulla base di un istinto naturale, verificandone insieme le prime conseguenze, non porta che all'annientamento dell'utilitarismo razionalistico, come è accaduto nel XIX secolo, quando il pensiero biologico ha dominato la discussione morale.

Con Hume e Smith iniziano a vedersi le numerose vittime causate dall'utilitarismo razionalistico. Dovrà passare ancora molto tempo prima che vengano disseppelliti i cadaveri.

Agli utilitaristi, che intendono far derivare l'essenza dell'etica e il dovere ad agire moralmente dal contenuto dell'etica stessa, si oppongono gli "intellettualisti" e gli "intuizionisti": questo far nascere l'etica da fonti empiriche appare loro come una minaccia alla purezza della morale. Secondo il loro pensiero, l'etica è un tendere alla perfezione. Questa tensione agisce in noi in quanto ci è data dalla natura. Compiere azioni di pubblica utilità non rappresenta interamente l'etica, ma è solo un segno della tensione all'autoperfezionamento.

Gli intellettualisti e gli intuizionisti, tuttavia, non riescono a esprimere correttamente questa concezione etica più profonda e completa: sono, di fatto, ancora troppo immersi in un filosofare sterile e semiscolastico.

La loro forza sta nel mostrare i punti di debolezza dell'etica fondata da Hobbes e da Locke, contro la quale soprattutto si scagliano. Da questo punto di vista, dicono molte cose giuste circa l'immediata e assoluta obbligatorietà della legge morale: evidenziano spesso con felici espressioni il fatto che il valore della morale non consiste soltanto nell'utilità dell'agire che si ispira a essa, ma anche nell'autoperfezionamento dell'uomo che tramite questa si raggiunge, e che la moralità si basa sulla personalità morale.

Ma quando si tratta di spiegare concretamente in quale modo l'uomo porta in sé l'idea del bene come principio che opera in lui, gli intellettualisti e gli intuizionisti si perdono in un procedimento psicologizzante che talvolta sa essere acuto, ma il più delle volte è artificioso e banale. Si dilungano in distinzioni logiche, invece di esaminare oggettivamente la natura dell'uomo. Aniché sviluppare realmente il problema rispetto agli innovatori, lo

rielaborano con elementi mutuati da una filosofia passata. Per molti aspetti si rifanno a Platone; per molti altri argomentano, in modo più o meno consapevole, non come filosofi ma come teologi.

Nel dettaglio, hanno opinioni che differiscono tra loro e contrastanti, a seconda che fondino l'etica in base a un orientamento più intellettualistico più mistico-sentimentale o più teologico.

La maggior parte di questi anti-utilitaristi appartiene alla scuola platonizzante di Cambridge. Sono da ricordare: Ralph Cudworth (1617-1688)¹⁹, Henry More (1614-1687)²⁰, il predicatore Samuel Clarke (1675-1729)²¹, il vescovo Richard Cumberland (1632-1718)²² e William Wollaston (1659-1724)²³.

Per Cudworth le verità morali sono evidenti quanto quelle matematiche. Per More l'etica è una forza intellettuale dell'anima capace di dominare gli istinti. Cumberland pone la legge morale in seno alla ragione data all'uomo da Dio. Clarke, che vive nella temperie culturale di Isaac Newton, considera l'etica l'espressione parallela, in ambito spirituale, della legge di natura. Wollaston la definisce come ciò che è logicamente giusto.

In buona sostanza, questi pensatori si limitano semplicemente a ribadire il concetto che l'etica è etica. Affermano che il pensiero utilitaristico ha colto aspetti troppo bassi della morale. Pur tuttavia non riescono, contrariamente agli utilitaristi, a formulare un principio etico superiore da cui poter derivare un più elevato e completo contenuto morale. Relativamente al contenuto, la loro etica non è di fatto diversa da quella degli utilitaristi: è priva solo dell'elemento fortemente entusiastico che invece questa possiede. Gli intellettualisti e gli intuizionisti non sono capaci di elaborare un'etica viva che porti all'autoperfezionamento.

Come possono stare insieme la tensione all'autoperfezionamento e l'agire in nome dell'utilità sociale? Questa è la grande questione dell'etica, che emerge dalle discussioni tra gli utilitaristi e i loro avversari dalle tendenze conservatrici; ma non viene ancora affrontata. Solo con Kant avrà una chiara trattazione.

Una posizione speciale nel pensiero morale del XVIII secolo la occupa Anthony Ashley Cooper, conte di Shaftesbury (1671-1713)²⁴. Egli prende di mira non solo gli utilitaristi, ma anche gli intellettualisti e gli intuizionisti, e

cerca di raggiungere una posizione intermedia. Ammette senza problemi che il contenuto dell'etica è utilitaristico, ma non fa derivare l'etica né da considerazioni utilitaristiche né da un atto dell'intelletto: ripone l'origine della morale nel sentimento. Contemporaneamente, come farà alcuni anni dopo anche Adam Smith, sottolinea l'affinità del sentimento estetico con quello etico.

La cosa fondamentale, però, è che egli formula una filosofia della natura viva e in stretto rapporto con l'etica. È convinto che nell'universo regni l'armonia e che l'uomo sia destinato a vivere in sé quest'armonia. Il sentimento estetico e quello etico sono per lui forme del divenire tutt'uno con la vita divina, la quale cerca di affermarsi tanto nell'essere spirituale dell'uomo quanto nella natura.

Con Shaftesbury l'etica, da montagna rocciosa, diventa un prato fiorito. Gli utilitaristi non conoscono ancora il mondo: circoscrivono l'etica a riflessioni sul rapporto del singolo individuo con la società. Gli anti-utilitaristi non lo conoscono correttamente ed elaborano l'etica adoperando ciò che la teologia e la filosofia delle scuole dicono sul cosmo. Shaftesbury, invece, pone l'etica all'interno dell'universo reale, che considera alla luce di un sostanziale ottimismo, e raggiunge così un immediato e universale concetto della morale.

Una mistica filosofico-naturalistica comincia a tessere la sua trama incantatrice attraverso il pensiero europeo. Si riafferma uno spirito rinascimentale, ma questa volta non con la forza di una tempesta fragorosa, come in Giordano Bruno, ma con quella di un vento mite. Shaftesbury pensa in termini panteistici: è più panteista di quanto egli stesso immagini. Ma non v'è panteismo che non coinvolga il suo tempo in una lotta per una concezione del mondo e non entri in conflitto con il teismo. Anche nell'induismo e nel tardo stoicismo è presente un panteismo non pericoloso, che non elimina le questioni essenziali ma vuole essere inteso solo come una rappresentazione vitalistica della fede in Dio.

Affrancandosi dalla mentalità del suo tempo, Shaftesbury compie anche un'importante operazione: fa sì che l'etica sia molto più indipendente dalla religione rispetto a quanto era avvenuto sino ad allora. La religione non deve determinare la morale ma, al contrario, le idee religiose devono dimostrare la loro veridicità rapportandosi a quelle puramente etiche. Arriva persino a sostenere che la dottrina cristiana del premio e del castigo non può avere un corrispettivo in termini puramente etici. Sussiste vera etica solo quando il

bene viene compiuto per amore del bene.

Shaftesbury ha semplicemente abbozzato la sua filosofia della natura in chiave etico-ottimistica. Propone l'idea senza fondarla concretamente e non avverte il bisogno di pensarla sino in fondo. Avanza con passo leggero, evitando il problema. Quale differenza tra la sua filosofia della natura e quella di Spinoza! La sua, però, viene incontro alle esigenze del tempo ed egli è in grado di offrirle qualcosa di nuovo ed entusiasmante: un'etica connessa a una concezione del mondo viva.

La fede nel progresso si accompagna a una corrispondente e vibrante visione del mondo. Questa è la mentalità che, attraverso Shaftesbury, inizia ad affermarsi nei primi decenni del XVIII secolo e perdura sino alla fine del medesimo secolo. Per questo i suoi scritti, diffusi immediatamente in tutta Europa, rappresentano il grande evento per la vita spirituale del XVIII secolo. Voltaire, Diderot, Lessing, Condorcet, Moses Mendelssohn, Wieland, Herder e anche Goethe risentono del suo pensiero ed egli influenza totalmente il sentire comune. Forse nessuno ha mai esercitato un'azione così incisiva e importante sul formarsi di una visione del mondo di un'intera epoca come quest'uomo di salute cagionevole, che ha trovato la morte a Napoli all'età di quarantadue anni.

Diretti continuatori dell'etica di Shaftesbury sono Francis Hutcheson (1694-1747)²⁵ e il vescovo Joseph Butler (1692-1752)²⁶. Loro, però, accolgono di quest'etica proprio la notevole indeterminatezza, che costituisce il suo fascino e la sua forza. Hutcheson – che mette in forte risalto l'indipendenza dell'etica dalla teologia, l'affinità della morale con il sentimento estetico e il suo contenuto utilitaristico – è più vicino al maestro rispetto a Butler, il quale, invece, è poco sensibile alle istanze dell'utilitarismo e contesta, da una prospettiva cristiana, anche l'ottimismo della visione del mondo di Shaftesbury.

Il vero erede di Shaftesbury, tuttavia, è J.G. Herder (1744-1803). Nelle sue *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* (4 volumi, 1784-1791) trasferisce la sua filosofia della natura etico-ottimistica in una corrispondente filosofia della storia.

- 11 D. Hartley, Osservazioni sull'uomo, la sua costituzione, il suo dovere e le sue aspettative, 1749.
- 12 D. von Holbach, *Sistema della natura o delle leggi del mondo fisico e del mondo morale*, 1770.
- 13 T. Hobbes, *De cive*, 1642; Id., *Leviatano*, 1651; Id., *De homine*, 1658.
- 14 J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, 1690.
- 15 A. Helvetius, *Trattato dello spirito*, 1758.
- 16 J. Bentham, *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, 1789. Pierre Dumont (1759-1828), originario di Ginevra, ammiratore di Bentham e amante dell'Inghilterra, ha pubblicato quest'opera in francese rielaborandola in una forma libera e abbreviata come *Traité de législation civile et pénale* (1802). Su questa ha lavorato Friedrich Eduard Beneke quando l'ha tradotta in tedesco e pubblicata nel 1830 con il titolo di *Grundsätze der Civil- und Criminal-gesetzgebung*.
- 17 D. Hume, *Trattato sulla natura umana: Un tentativo di introdurre il metodo del ragionamento sperimentale* 1739; Id., *Ricerca sui principi della morale*, 1751.
- 18 A. Smith, *Teoria dei sentimenti morali*, 1759; Id., *Indagine sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni*, 1776. Adam Smith è stato professore di morale a Glasgow.
- 19 R. Cudworth, *Sistema intellettuale dell'universo*, 1678; Id., *Trattato sulla morale eterna e immutabile*, 1731 (postumo).
- 20 H. More, *Enchiridium ethicum*, 1667.
- 21 S. Clarke, *Discorso sugli immutabili obblighi della religione naturale e sulla verità e la certezza della rivelazione* 1706.
- 22 R. Cumberland, *Disquisizione filosofica sulle leggi della natura*, 1672.
- 23 W. Wollaston, *La religione della natura*, 1722.
- 24 *Caratteristiche di uomini, maniere, opinioni, tempi*, 1711, in tre volumi. Nel secondo è contenuto il primo scritto di natura morale, apparso in origine autonomo (1699), dal titolo *Ricerca sulla virtù e il merito*, tradotto e pubblicato in francese ad opera di Denis Diderot nel 1745.
- 25 F. Hutcheson, *Ricerca sull'origine delle nostre idee di bellezza e di virtù*, 1725; id., *Sistema di filosofia morale*, 1755 (postumo).
- 26 J. Butler, *Quindici sermoni sulla natura umana sull'uomo considerato come agente morale*, 1726.

8. Fondazione della civiltà nell'epoca del razionalismo

Attraverso la concezione del mondo etico-ottimistica che si è venuta a formare e che accompagna – nel corso del XVIII secolo – la fede nel progresso, le generazioni di quel periodo sono in grado di concepire gli ideali della civiltà e di realizzarli. Il fatto che i tentativi di fondare razionalmente l'etica siano insoddisfacenti e stravaganti sembra non riguardarle, visto che non se ne rendono proprio conto. Sostenute dalla convinzione di avere compreso il mondo razionalmente in senso etico-ottimistico, vanno ben oltre tutti i problemi interni alla morale. L'intesa tra la fede nel progresso e l'etica, stretta nel corso della modernità, è suggellata dalla concezione del mondo. Insieme si apprestano all'impresa che le attende: gli ideali razionali devono essere attuati.

L'etica e l'ottimismo caratterizzano dunque la visione del mondo del XVIII secolo, per quanto non siano stati realmente costituiti. Come eserciti pronti all'assalto, lo scetticismo e il materialismo circondano ormai la fortezza ma, per il momento, non sono pericolosi. Il più delle volte essi stessi hanno accettato, in larga misura, la fede nel progresso e l'entusiasmo morale. Voltaire è un esempio di scettico costretto a vivere nel contesto intellettuale ottimistico ed etico del suo tempo.

Considerando i propri elementi distintivi, la concezione del mondo del razionalismo coincide con quella propria del monismo etico-ottimistico di Confucio e con quella del tardo stoicismo. Ma l'entusiasmo da cui è scaturita è incomparabilmente più forte rispetto a quello delle altre visioni. Anche le circostanze storiche in cui nasce sono molto più propizie. In tal modo acquisisce una forza popolare ed elementare.

È però attraverso una concezione del mondo che deriva da una fede elevata ed è tenuta in alta considerazione per la conoscenza che gli uomini del secolo XVIII incominciano a elaborare e ad attuare gli ideali della civiltà al punto da far sorgere la più grande epoca nella storia della civiltà umana.

La caratteristica di questa mentalità, contraddistinta da una fiducia nel progresso che sa essere concreta, è l'assoluta mancanza di considerazione per la realtà passata e presente. Quest'ultima appare in tutte le sue

manifestazioni come incompleta ed è destinata a essere sostituita da una perfetta.

Il XVIII secolo è totalmente privo di senso storico. Nel bene come nel male, si libera da ciò che è stato e da ciò che è, e sente di dover mettere al suo posto qualcosa di più importante perché ritenuto più etico o più razionale. Con questa convinzione, quell'epoca si sente così creativa da risultare assurda agli occhi del genio creativo. Gli uomini di quel periodo storico considerano le costruzioni gotiche, la pittura antica, la musica di J.S. Bach e la poesia dei tempi passati forme di un'arte che si è espressa in epoche in cui il senso estetico non si era ancora pienamente formato. Ritengono che una creazione secondo criteri razionali produrrà un'arte nuova e superiore, da ogni punto di vista, rispetto a quelle finora conosciute. Pieno di fiducia in sé, un musicista mediocre come Zelter a Berlino si mette a ritoccare le partiture delle cantate di Bach. Animati da questa fiducia in sé, onorati poetucoli compongono i testi dei meravigliosi e vecchi corali tedeschi e cambiano gli originali, contenuti negli innari, con le loro invenzioni abborraciate.

Lo spingersi oltre i limiti di quanto consente loro la facoltà creativa in modo così ingenuo da presumere di fare arte è un difetto per il quale gli uomini di quel periodo storico vengono spesso, da allora, derisi, ma questa derisione sembra non turbarli più di tanto. In tutti gli ambiti in cui si tratta di formare idee razionali – e il lavoro compiuto in tal senso è molto più importante per la fondazione della civiltà rispetto a quello realizzato nell'arte – riescono a essere creativi come nessun altro è mai riuscito e forse nessuno riuscirà in futuro. Nulla di ciò che dev'essere affrontato li spaventa. Ovunque avanzano, estendendo la loro azione in modo sorprendente.

Affrontano persino le tematiche della religione. Che la religione si divida in diverse confessioni in reciproco conflitto è per loro qualcosa che si oppone al pensiero razionale. Affermano che alla fede tramandata nelle sue formulazioni storiche può essere attribuita un'autorità mai assoluta, ma solo relativa. Nelle sue più diverse manifestazioni, la fede non può essere altro che un'espressione più o meno incompiuta della religione etica razionale, la quale dev'essere comprensibile a tutti gli uomini in egual misura. Occorre, dunque, aspirare alla religione razionale individuando nelle differenti confessioni solo ciò che le è compatibile.

Naturalmente le chiese si oppongono a questa mentalità, ma contro convinzioni così fortemente radicate nel tempo non possono resistere a

lungo. Il primo a cedere è il protestantesimo, perché è da sempre abituato a simili riflessioni. Dall'umanesimo di Huldrych Zwingli (1484-1531) e degli italiani Lelio e Fausto Socini (rispettivamente 1525-1562 e 1539-1604) ha modo di derivare stimoli razionalistici²⁷. Questi, finora repressi, si esprimono ora liberamente.

Il cattolicesimo oppone maggiore resistenza. Sotto il peso del suo passato, non si trova per nulla in sintonia con lo spirito del tempo: la sua solida organizzazione gli serve per contrastarlo. Tuttavia, anch'esso deve riconoscergli molte cose ed essere disposto a considerare le sue dottrine almeno come un'espressione simbolica della religione razionale.

Mentre l'etica utilitaristica è principalmente il prodotto della mentalità inglese, la nascita di una religione razionale vede coinvolta l'intera Europa. Herbert von Cherbury (1583-1648), John Toland (1670-1722), Anthony Collins (1676-1729), Matthew Tindal (1657-1733), David Hume (1711-1776), Pierre Bayle (1647-1706), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Voltaire (1694-1778), Denis Diderot (1713-1784), Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), Christian Wolff (1679-1754), Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), Moses Mendelssohn (1729-1786) e altri ancora che si possono menzionare: tutti, che siano vicini o meno alle posizioni di una chiesa o che se ne allontanino attraverso il loro abile pensiero critico, contribuiscono a realizzare una grande costruzione in cui dovrebbe risiedere la devozione religiosa dell'umanità rischiarata dalla ragione²⁸. La ricerca storica tedesca, applicata in ambito religioso, di Johann Salomo Semler (1725-1791), di David Michaelis (1717-1791) e di Johann August Ernesti (1707-1781) porta a risultati scientifici che facilitano la separazione tra le verità eterne e le convinzioni di origine storica presenti nella religione.

Il credo della religione razionale altro non è che la concezione del mondo etico-ottimistica formulata nella visione cristiana, che comprende, cioè, la fede in Dio e nell'immortalità. Un creatore infinitamente saggio e buono ha generato il mondo e lo regge secondo adeguati principi. Gli uomini sono dotati di libero arbitrio e scoprono nel loro cuore e nella loro mente la legge morale: quest'ultima conduce inevitabilmente gli individui e il genere umano sulla via del perfezionamento e li porta a realizzare nel mondo i più elevati progetti divini. Ogni uomo è composto di un'anima indistruttibile: essa considera la propria condotta morale motivo della

massima felicità e, dopo la morte, confluisce in un essere puro e spirituale²⁹.

Nel passato, questa fede in Dio, nella virtù e nell'immortalità si è ritrovata, nella forma più pura, nell'insegnamento di Gesù. Si sono poi individuati gli elementi di questa fede anche in tutte le più grandi religioni.

Se il XVIII secolo arriva a sostenere una concezione del mondo etico-ottimistica, la quale si diffonde assai generosamente e alimenta così tanta fiducia, ciò è possibile perché riesce a interpretare in modo diverso il cristianesimo – privandolo della componente pessimistica che ha nei riguardi del mondo e della vita – per adattarlo a questa nuova visione. Gesù gli appare come la rappresentazione concreta – in principio e per secoli incompresa, ora invece evidente – della religione razionale. Si provi a leggere la vita di Gesù di Franz Volkmar Reinhard (1753-1812) e di Karl Heinrich Venturini (1768-1849)³⁰! Celebrano Gesù come il difensore dell'Illuminismo e della teoria della felicità per tutti. Riescono a delineare il quadro storico con facilità perché nei vangeli domina l'insegnamento morale, mentre la presupposta concezione del mondo caratterizzata dal pessimismo tardo-giudaico è più che altro solo abbozzata.

Come conseguenza immediata dell'eliminazione dei dissidi religiosi, sta l'affermarsi della tolleranza a partire della metà del XVIII secolo, quando ancora pochi anni prima si era attuata una repressione nei confronti di coloro che professavano fedi diverse. L'ultimo e grave atto di intolleranza religiosa è la cacciata degli evangelici dal territorio di Salisburgo da parte dell'arcivescovo della stessa città, conte von Firmian, negli anni 1731 e 1732.

Intorno alla metà del secolo, inizia anche la protesta contro l'ordine dei Gesuiti, considerato nemico della tolleranza: papa Clemente XIV arriverà ad abolirlo nel 1773³¹.

La religione razionale si scaglia contro l'intolleranza così come contro la superstizione. Nel 1704 il filosofo e giurista di Halle Christian Thomasius (1655-1728) pubblica le sue argomentazioni contro i processi alle streghe³². Verso la metà del secolo, nella maggioranza degli Stati europei i tribunali rifiutano di occuparsi ancora del crimine della magia. L'ultima condanna a morte contro una strega risale al 1782 a Glarus, in Svizzera.

Verso la fine del XVIII secolo, si considera comportamento degno di grande onore ripudiare tutto ciò che, anche lontanamente, possa avere a che fare con le convinzioni superstiziose.

La volontà di progresso che caratterizza il XVIII secolo intende fare

piazza pulita non solo dei pregiudizi religiosi, ma anche, in egual misura, di quelli nazionalistici: indica gli ideali cui deve volgere, al di là dei singoli popoli, l'intero genere umano. Le persone di cultura si abituanano a considerare lo Stato non tanto come un organismo nazionale, quanto piuttosto come un'organizzazione giuridica ed economica. Mentre i governi si accingono ancora a intraprendere guerre, nell'opinione pubblica dei vari paesi si va affermando il principio della fratellanza.

Anche nel diritto si fa strada l'istanza del cambiamento. Si affermano le idee di Ugo Grozio. Nel sentire comune degli uomini del XVIII secolo, il diritto della ragione riveste maggiore importanza rispetto a tutte le norme giuridiche fino ad allora diffuse: soltanto questo diritto può esercitarsi in modo autorevole e duraturo e a esso devono adeguarsi le norme giuridiche. I fondamentali e incontrovertibili principi del diritto devono tutti e sempre basarsi sulla natura dell'essere umano. Il primo dovere dello Stato è salvaguardare questi diritti e garantire a ogni uomo la propria dignità e l'invulnerabilità delle libertà fondamentali. La proclamazione dei "diritti umani" attraverso la guerra d'indipendenza degli Stati nordamericani e la Rivoluzione francese suggella semplicemente ciò che lo spirito del tempo aveva già acquisito.

Il primo Stato in cui viene abolita la tortura è la Prussia. Federico il Grande la abolisce con un decreto nell'anno 1740. In Francia permangono tracce dell'uso della tortura sino alla Rivoluzione... e anche oltre. Ai tempi del direttorio viene applicata ancora la tecnica dello "strizzapollici" a coloro che vengono catturati affinché confessino i complotti realisti³³.

Alla lotta contro le ingiustizie e la disumanità si accompagnano gli sforzi per ribadire la necessità del diritto. Bentham fa sentire la sua voce contro il reato d'usura, gli insensati dazi doganali e la feroce colonizzazione.

Emerge con forza l'epoca dell'utilità e della morale. In quel periodo, la mentalità dei funzionari pubblici accoglie i concetti di dovere e di onore di cui in seguito non potrà fare a meno. Senza tanto clamore vengono attuate riforme profonde ed efficaci nell'ambito dell'amministrazione.

Un'importante attività di educazione mira a far diventare gli uomini dei cittadini. Il bene sociale funge da criterio regolativo, rappresentando ciò che viene richiesto ai regnanti e a cui devono uniformarsi i sudditi. Al tempo stesso, incomincia a essere accettato il fatto che ogni uomo debba ricevere un'educazione nel rispetto della sua dignità e del soddisfacimento dei suoi bisogni. Ha inizio la lotta contro l'ignoranza.

Nasce anche un modo di vivere all'insegna di principi razionali e concreti. Le case vengono costruite in maniera più confortevole e i campi vengono coltivati meglio. Gli effetti di questo miglioramento influenzano persino ciò che viene proclamato dai pulpiti. Il pensiero secondo cui ogni uomo è dotato di ragione affinché ne faccia l'uso più coerente e completo possibile gioca in quel periodo un ruolo rilevante e positivo nell'interpretazione del Vangelo, anche se può sembrarci talvolta strano il modo in cui ciò accade. Sembra allora che le prediche trattino anche di concimi migliori, di irrigazione e bonifica dei prati. Se la vaccinazione contro il vaiolo introdotta da Jenner trova così rapida applicazione in alcune regioni, lo si deve all'opera di informazione svolta dai predicatori.

Caratteristica dell'epoca del razionalismo è il sorgere di società segrete il cui intento è quello di far progredire materialmente e moralmente l'umanità. Nel 1717 un gruppo di uomini dell'aristocratica società londinese dà vita a una confraternita, nata in origine come unione dei membri delle corporazioni medievali dei muratori e destinata poi a morire, nota come "ordine massonico", la quale si prefigge di realizzare una nuova umanità. Intorno alla metà del secolo si espande in tutta Europa e conosce così il suo momento di massimo splendore. Principi, funzionari e uomini di cultura entrano a farne parte sempre più numerosi e con entusiasmo ne traggono stimoli per una grande opera riformatrice.

Gli stessi scopi sono perseguiti anche dall'ordine degli Illuminati "portatori di luce", fondato in Baviera nel 1776, di cui il reazionario governo bavarese, sotto l'influenza dei gesuiti, ordina lo scioglimento nel 1784. L'ordine è spiritualmente debitore alla Compagnia di Gesù, da cui ha derivato il sistema organizzativo.

Gli uomini del XVIII secolo considerano l'efficacia di queste associazioni segrete – che mirano al perfezionamento razionale e morale dell'umanità – come qualcosa di così naturale che suppongono l'esistenza di realtà simili anche nei tempi antichi. In una serie di interpretazioni razionalistiche della vita di Gesù si è ritenuto che la setta degli esseni sul Mar Morto, di cui parla lo scrittore ebreo Flavio Giuseppe nel I secolo d.C., sia stata una di queste società e abbia avuto rapporti con fratellanze simili presenti in Egitto e in India. Da questa setta Gesù avrebbe ricevuto insegnamenti e stimoli per esercitare sino in fondo il ruolo di messia affinché, con il prestigio derivante dalla sua popolarità e santità, potesse compiere una vera opera di illuminazione. Karl Venturini, nella sua famosa opera sulla vita di Gesù,

condivide completamente questa teoria: confratelli della stessa setta mettono in scena i miracoli di Gesù.

Il fatto che l'istanza di progresso venga sostenuta da organizzazioni segrete che si sviluppano in tutta Europa contribuisce non poco, comunque, a consolidarne la validità.

Bisogna ammettere che gli uomini che vivono l'epoca del razionalismo non sono all'altezza dei compiti che li attendono. Non sanno essere profondi, per quanto tutti abbiano naturalmente la propria personalità. Sapranno essere profondi quando troveranno nello spirito del tempo l'entusiasmo necessario e lo condivideranno insieme a tanti altri. La personalità del singolo individuo trae forza da una visione del mondo definita e capace di comunicargli sostegno e ideali: di suo, in verità, l'individuo porta solo la capacità di appassionarsi. Per questo gli uomini di quel periodo si assomigliano in modo davvero singolare: tutti attingono alla medesima fonte di ispirazione.

Mai, tuttavia, le idee dell'utilità e della morale hanno esercitato un'azione così energica sulla realtà come nel periodo caratterizzato da un ottimismo superficiale e da un'etica sentimentalistica. Non v'è stata finora alcuna pubblicazione che sia riuscita ad annoverare tutte le conquiste di quel periodo classificandole per sviluppo, modalità, numero e significato. Noi comprendiamo realmente solo ciò che abbiamo acquisito in quanto viviamo il dramma di chi ha smarrito ancora una volta la cosa più importante e non riesce a trovare in sé la forza per recuperarla. Allora, vi sono stati uomini che hanno influenzato il corso degli eventi in una maniera che noi non possiamo assolutamente immaginare.

Solo una concezione del mondo capace di eguagliare i risultati raggiunti dal pensiero razionalista ha il diritto di esserne la guida. La grandezza di quella filosofia sta nel fatto che ha faticato al punto da avere i calli alle mani.

La grande opera di riforma non riesce ad attuarsi, un po' perché le circostanze esterne non lo consentono e un po' perché la visione del mondo del razionalismo subisce un forte contraccolpo interno. Nel riporre fiducia nella ragione chiarificatrice, la volontà di progresso ha finito per sottovalutare le forze persistenti della tradizione e per voler compiere riforme anche quando non erano state elaborate in tempo e in modo adeguato. A questi tentativi fallimentari seguono situazioni che

compromettono ulteriormente, per tanto tempo ancora, l'impresa iniziata. Questo accade nell'Europa sudorientale. Giuseppe II d'Austria, che regna dal 1764 al 1790, è il tipico esempio di sovrano riformatore razionalista. Abolisce la tortura, si scaglia contro la pena di morte, elimina la servitù della gleba, concede i diritti civili agli ebrei, introduce un nuovo apparato legislativo e un nuovo codice giudiziario, rimuove i privilegi di classe, lotta per l'uguaglianza di tutti gli uomini davanti alla legge, intende aiutare gli oppressi, fonda scuole e ospedali, sostiene la libertà di stampa e di espressione, annulla il monopolio di Stato, promuove lo sviluppo dell'agricoltura e dell'industria.

Ma regna sul trono sbagliato. Stabilisce queste riforme e le vuole progressivamente attuare in paesi che, stando spiritualmente allora sotto l'assoluta influenza della Chiesa cattolica, non sono preparati a questo cambiamento e inoltre presentano anche una certa arretratezza, dal momento che si trovano in quell'area geografica dell'Europa così prossima all'Asia. Giuseppe II non riesce dunque a sopprimere i privilegi di certe classi sociali e a godere del largo sostegno del popolo. Adoperandosi per la costituzione di uno Stato unitario e compatto, entra in conflitto con diversi domini del suo stesso regno. La riduzione del numero di conventi, dal lui avviata per ragioni di economia politica, l'introduzione della libertà di stampa e dell'istruzione scolastica statale lo rendono inviso alle autorità ecclesiastiche. Trovandosi a regnare sul trono sbagliato, il grande imperatore illuminato finisce per morire di crepacuore. L'Europa, però, a seguito del fatto che, per una serie di circostanze, l'istanza di cambiamento manifestatasi in Austria nel periodo della sua massima espansione non ha portato a nulla, è destinata purtroppo alla più cupa miseria, a causa dei problemi diventati insolubili di questo paese e per quel pezzo di Asia che si estende a sud del Danubio.

In Francia, invece, regnano gli uomini sbagliati. Lì le idee anticipano energicamente le riforme, anche se queste non si realizzano dal momento che i sovrani non comprendono i segni del tempo e lasciano andare in rovina lo Stato. Perciò, il movimento riformatore imbecca la via della violenza. Il controllo del movimento sfugge alle persone di cultura per finire nelle mani del popolo. Sarà quindi assunto da quell'uomo geniale che è stato Napoleone. Originario di un'isola – territorio europeo che volge verso l'Africa – e alla ricerca di esperienze di vita più emozionanti, Napoleone non si accontenta di vivere all'insegna dei principi culturali, pur importanti, del suo tempo. Spinto unicamente dalla forza della sua personalità, determina il

futuro dell'Europa e la coinvolge in guerre che si rivelano sciagurate. Da ogni parte, dunque, l'opera promossa dall'istanza di cambiamento è colpita da avversità.

La Rivoluzione francese è come neve che si posa su alberi in fiore. La nuova organizzazione, annunciata allora con grandi attese, è ovunque silenziosa e lenta nel suo svolgersi. A essa il sentire comune attribuisce un valore smisurato. Solo in circostanze in certo qual modo normali i popoli europei si aspettano di vedere realizzato uno sviluppo straordinariamente portentoso. E, invece, inizia un periodo storico caotico in cui la volontà di progresso deve in qualche modo assumersi l'onere dell'impresa e si trova ad assistere con stupore a quanto accade. Il primo tentativo compiuto dal pensiero di riformare vigorosamente tutto ciò che riguarda i vari aspetti dell'utile e della morale subisce una battuta d'arresto.

Alla volontà di progresso è toccato in sorte di vivere un'esperienza alla quale non era in alcun modo preparata. Aveva sempre avuto a che fare con realtà più o meno passate. Con la Rivoluzione francese e con quanto ne deriva, conosce una particolare realtà che si avvale di forze elementari. Sino ad allora, solo la genialità del pensiero razionale ha significato qualcosa per tale volontà di progresso. Con Napoleone, deve imparare a riconoscere la genialità personale e creativa come potere.

Attraverso la sua nuova e imponente organizzazione della Francia, anche se solo a livello tecnico-amministrativo, Napoleone realizza un nuovo Stato. Naturalmente anche l'opera che egli compie è frutto del razionalismo, per quanto esso abbia sconvolto il vecchio e imposto un'idea di nuovo che inevitabilmente si afferma. Ma il nuovo Stato che viene a realizzarsi è solo una realtà che funziona bene a livello tecnico, non già una realtà etico-razionale. I suoi apparati suscitano un'ammirazione forzata. Pur di far crescere piante preziose nel giardino artistico che rappresenta la volontà di progresso, si va a coltivare un terreno qualsiasi che dà subito buoni frutti. Analogamente, dal momento che le forze elementari e creative della realtà si sviluppano in modo così tenace, il nobile e profondo – anche se non geniale – spirito del tempo è minato da un'incertezza, da cui non riesce più interamente a riprendersi. Hegel, che vede Napoleone combattere a cavallo alle porte di Jena, informa di avere colto da lontano lo spirito del mondo seduto a cavallo. Con queste parole, viene reso noto l'evento spiritualmente sconcertante di quell'epoca.

Incomincia una corrente culturale che contrasta lo spirito del tempo.

L'autorità, sinora indiscussa, rappresentata dall'ideale della ragione subisce uno sconvolgimento. Quelle forze della realtà che non intendono adeguarsi all'ideale razionale vogliono essere riconosciute.

Nell'epoca in cui la volontà di progresso assiste come spettatore attonito agli avvenimenti, si ritorna a considerare i fatti storici, cosa che sembrava ormai abbandonata. Nella religione, nell'arte e nel diritto si inizia, dapprima solo molto timidamente, a osservare ciò che proviene dalla tradizione da un altro punto di vista rispetto al passato, e non più solo come qualcosa che dev'essere sostituito. Si arriva persino ad ammettere che la tradizione possiede pure elementi originali che hanno valore in sé. Ovunque le forze della realtà, colte in precedenza di sorpresa, oppongono resistenza al cambiamento. Inizia una guerriglia contro la volontà di progresso.

Le varie confessioni religiose non intendono più sottostare alla religione razionale. Il diritto affermatosi storicamente incomincia a ribellarsi contro il diritto della ragione. Nell'atmosfera in cui, a seguito delle guerre napoleoniche, si accendono passioni popolari, il concetto di nazionalismo acquista un nuovo significato: dirige l'entusiasmo allora diffuso verso degli ideali in sé e se ne appropria. Le lotte che non solo i governi, ma anche i popoli intraprendono gli uni contro gli altri minacciano i principi di cosmopolitismo e di fratellanza. Attraverso questo riaccendersi del sentimento nazionalistico, vari problemi politici che riguardano l'Europa diventano insolubili. Diventa impossibile non solo l'organizzazione dell'Austria in un moderno Stato unitario, ma anche il processo di civilizzazione della Russia. Il futuro dell'Europa è condannato alla rovina per la presenza di una non-Europa all'interno dell'Europa.

Trascorse le vicende napoleoniche, tutta l'Europa è ridotta ai minimi termini. Non si riescono a concepire e neppure a realizzare idee di rinnovamento ad ampio respiro. Vengono adottati provvedimenti solo contingenti e palliativi. La volontà di progresso non ha dunque possibilità di emergere pienamente.

Inevitabile per lei è anche il fatto che d'ora in poi tutti coloro che, in un certo senso, ragionano in modo autonomo sono attratti da questa nuova considerazione della realtà e si lasciano influenzare dalle specifiche argomentazioni del pensiero razionalistico.

Ma la situazione relativa alla volontà di progresso è ancora ben lontana dall'essere critica. Romanticismo e realismo sono per lei, al momento, semplicemente motivo di piccoli scontri. Ancora per molto tempo è lei a

detenere il potere. Bentham resta certamente l'autorevole punto di riferimento. L'imperatore Alessandro I di Russia, che regna dal 1801 al 1825, incarica la commissione legislativa da lui istituita di raccogliere il parere del filosofo inglese in merito a tutti quei casi di dubbia interpretazione. Madame de Staël dichiara che l'infausto periodo in cui si è trovata a vivere verrà definito un giorno dai posteri non come l'epoca di Bonaparte ma come l'epoca di Bentham³⁴.

Gli uomini più ispirati di quel tempo vivono sempre nella ferma convinzione che nulla potrà impedire l'imminente e definitiva vittoria della morale utilitaristica. Posto dai giacobini sulla lista di proscrizione, il filosofo, matematico e astronomo marchese Nicolas De Condorcet (1743-1794) compone, vivendo nascosto in un'oscura cameretta di rue des Fossoyeurs, il suo *Abbozzodiunquadrostoricodeiprogressidellospiritoumano*³⁵. Quindi, informato di non essere più al sicuro, è costretto a girovagare nelle cave di pietra di Clamart dove, malgrado indossi abiti da lavoro, viene riconosciuto dagli operai come un nobile, e si darà poi la morte con il veleno nella prigione di Bourg-la-Reine. Nello scritto da lui lasciato sulla fede nel progresso morale, conclude prospettando che arriverà presto il tempo in cui, con il trionfo completo della ragione, tutti gli uomini vedranno riconosciuto il diritto alla pari dignità e sorgeranno condizioni di vita adeguate e morali, estese a ogni ambito dell'esistenza.

Condorcet e i suoi compagni, tuttavia, riescono a intravedere qualcosa. La loro fede nell'esito positivo del processo storico avrebbe buone ragioni per sussistere se la volontà di progresso fosse compromessa solo da circostanze esterne sfavorevoli. Vale a dire: la considerazione, recentemente affermatasi, della realtà e l'idealizzazione romantica del passato. Di fatto, tale volontà è ancora molto più gravemente minacciata. La fiducia del razionalismo riposa sul fatto che esso considera la concezione del mondo etico-ottimistica come elemento acquisito. Senza essere ingenua, essa si basa però, come la visione di Confucio e quella del tardo stoicismo, su un'interpretazione ingenua del mondo. Ogni pensiero che va in profondità, anche se non si scaglia contro di essa, o persino nel caso in cui intenda rafforzarla, è costretto ad agire su di lei finendo per disgregarla. Le sono fatali Kant e Spinoza: Kant la sconvolge mentre cerca di gettare più in profondità le basi dell'essenza della morale; Spinoza, il pensatore del XVII secolo, finisce per confonderla quando, cento anni dopo la sua morte, gli

animi incominciano a occuparsi della sua filosofia naturale.

Verso il volgere del secolo, nel periodo in cui anche circostanze esterne e spirituali ne ostacolano il percorso, la concezione del mondo etico-ottimistica inizia a intuire i gravi problemi che le si pongono dinanzi.

27 La religiosità liberale e antidogmatica del socinanesimo si era sviluppata soprattutto in Polonia, Olanda, Ungheria, Inghilterra e Nordamerica. I suoi sostenitori, vicini e lontani, erano indicati anche come latitudinari e unitari. Il fatto che quest'atteggiamento razionalista in ambito religioso già da tempo si fosse affermato a livello letterario, ha contribuito al suo consolidamento nel XVIII secolo.

28 L'opera di Tindal porta il titolo *Cristianesimo antico come la creazione* (1730). Il famoso *Dizionario storico-critico* di P. Bayle è apparso per la prima volta, nel 1695, in due volumi.

29 La più significativa e profonda testimonianza di religione razionale è costituita dalla confessione di fede che Rousseau fa pronunciare, nel suo romanzo *Emilio* (1762), a un vicario savoiaro.

30 F.V. Reinhard, *Saggio sul piano che il fondatore della religione cristiana ha progettato per il bene dell'umanità* 1781; K.H. Venturini, *Storia naturale del grande profeta di Nazareth*, 1800-1802. Un'analisi degli elementi razionalistici della vita di Gesù si trova in A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, 1906, a cura di Francesco Cappellotti, Brescia, Paideia, 1986 [1906].

31 Espulsione dei gesuiti dal Portogallo nel 1759, dalla Francia nel 1764, dalla Spagna e da Napoli nel 1767, da Parma nel 1768.

32 *Brevite sulla vita del magiano nel processo alle streghe.*

33 Vedi G. Lenôtre, "Gli agenti realisti al tempo della Rivoluzione" («Revue des Deux Mondes», 1922).

34 La dichiarazione compare nella rivista inglese «The Atlas» del 27 gennaio 1828.

35 Nell'anno 1795, dopo la morte dell'autore, l'opera venne pubblicata con i finanziamenti dell'Assemblea Nazionale.

9. La concezione del mondo etico-ottimistica in Kant

Per l'orientamento generale delle sue argomentazioni, Immanuel Kant (1724-1804) vive completamente all'interno della temperie culturale del razionalismo, caratterizzato da una concezione del mondo etico-ottimistica³⁶. Avverte tuttavia che i fondamenti di quest'ultima non sono abbastanza profondi e stabili, e considera suo preciso dovere porla su un terreno sicuro da ogni punto di vista. Gli sembra perciò importante esprimere un'etica più profonda e una certezza meno ingenua in tutte quelle affermazioni della concezione del mondo relative al soprasensibile.

Analogamente agli intellettualisti e agli intuizionisti inglesi, Kant prende le mosse dal fatto che la morale, in cui la modernità trova motivo di soddisfazione e di forti stimoli, nasce semplicemente dalla riflessione sull'utilità sociale dell'agire pratico. Come loro, anche lui ritiene che l'etica sia qualcosa di più di questo e debba avere la propria origine, in ultima analisi, nella necessità di autoperfezionamento dell'uomo. Ma mentre i suoi predecessori restano in parte ancora legati a elementi filosofici e teologici tradizionali, Kant intende affrontare il problema del puro pensiero morale in tutti i suoi aspetti. Ne ricava così il concetto che l'originarietà e l'elevatezza dell'etica sono salvaguardate soltanto se consideriamo quest'ultima sempre e unicamente come scopo in sé, e mai come mezzo per uno scopo. E nel caso in cui l'agire morale si riveli anche socialmente utile e opportuno, deve comunque essere la conseguenza di un impulso, interamente intimo e necessario, presente in noi. L'etica utilitaristica, dunque, deve farsi da parte dinanzi all'etica del dovere che si impone come immediato e assoluto. Questo è il significato della dottrina dell'imperativo categorico.

Gli anti-utilitaristi inglesi condividevano con gli utilitaristi il pensiero che la legge morale è sostanzialmente affine alla legge di natura, data empiricamente. Kant, invece, sostiene che essa non ha nulla in comune con il mondo fisico, ma deriva unicamente da disposizioni soprasensibili. Per primo, dopo Platone, egli considera l'etica di nuovo come il fatto misterioso presente in noi. Con parole efficaci, nella *Criticadellaragionpratica* egli spiega che l'etica è quell'agire che ci pone al di sopra di noi stessi, ci rende

liberi dal mondo sensibile e ci fa appartenere a un mondo superiore. Questa è la grande scoperta di Kant.

Per arrivare a questa intuizione, però, non opera in modo felice. Chi sostiene l'assolutezza del dovere morale, deve saper indicare anche un contenuto etico che sia assoluto e il più universale possibile. Deve, cioè, dimostrare l'esistenza di un principio dell'azione pratica che si affermi in modo totalmente vincolante e stia alla base dei più diversi doveri morali. Se questo non gli riesce, significa che l'impresa iniziata resta incompiuta.

Quando Platone parla di etica in termini ultramondani e misteriosi, la sua concezione del mondo gli mette a disposizione un principio morale dotato di contenuto e corrispondente alla soprannaturalità e misteriosità dell'etica stessa. Egli si trova nella condizione di poter definire la morale come un divenire liberi e svincolati dal mondo sensibile. Sviluppa questa sua etica dell'azione ogni qual volta è coerente con se stesso. Quando poi non riesce a cavarsela senza il supporto morale dell'impegno attivo, ricorre alla teoria popolare della virtù.

Kant, invece, in quanto figlio dello spirito moderno, non può considerare etica la negazione del mondo e della vita. Dal momento che riesce a seguire Platone solo sino a un certo punto, si vede posto dinanzi al difficile compito di far nascere un'etica efficacemente concreta e proiettata nel mondo fisico partendo da stimoli soprasensibili e non determinati empiricamente.

Non riesce a risolvere il problema nei termini in cui è posto: diventa praticamente insolubile nel modo in cui lo affronta, ed egli non riesce neppure a comprendere di essersi addentrato nel problema relativo al principio concettualmente necessario della morale. Gli basta caratterizzare formalmente il dovere etico come assoluto e obbligatorio. Non vuole ammettere che il dovere, se non gli si dà contestualmente un contenuto, resta un concetto vuoto. Paga l'elevatezza del principio fondamentale della morale con l'assenza di contenuto della stessa.

Tracce di un tentativo mirante a formulare un principio etico dotato di contenuto si ritrovano nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) e, in seguito, nella *Metafisica dei costumi* (1797). Nell'opera del 1785, Kant arriva ad affermare: «Agisci in modo da trattare l'umanità, nella tua come nell'altrui persona, sempre come fine, mai come semplice mezzo». Ma anziché esaminare l'ambito di estensione dei doveri morali, che possono scaturire da questo principio nella loro totalità, preferisce – nello scritto del

1797 – assegnare all’etica due scopi, il personale perfezionamento e l’altrui felicità, ed esprimersi sulle relative virtù utili al raggiungimento degli stessi.

Nel giustificare l’etica volta al proprio perfezionamento personale scava in profondità nella ferma convinzione che tutte le virtù, in tal senso necessarie, devono essere in qualche modo intese come espressioni di autenticità e di rispetto per il proprio essere spirituale. Egli però non riesce a considerare questi due aspetti in modo unitario. Non riesce di fatto neppure a cogliere l’intimo legame che sussiste tra il tendere al proprio perfezionamento e l’aspirare al bene comune, e ad arrivare così fino alle radici dell’etica in quanto tale.

Quanto Kant sia lontano dall’aver individuato il principio di base della morale dotandolo di contenuto si nota dal fatto che continua a restare in un ambito molto ristretto dell’etica. Si ostina a delimitare il territorio della morale in spazi sempre più limitati. Fa in modo che la morale si occupi unicamente dei doveri dell’essere umano nei riguardi dei suoi simili. Il comportamento dell’uomo verso gli esseri non umani non lo prende in considerazione: solo indirettamente la riflessione etica contempla il divieto di maltrattare gli animali. Lo fa rientrare tra i doveri dell’uomo verso se stesso: afferma che, nel trattare con crudeltà gli animali, è offuscata la compassione per la loro sofferenza perché «una naturale disposizione della moralità molto importante nei rapporti con gli altri esseri umani si affievolisce e gradualmente viene meno».

Anche il vandalismo che si ha con la distruzione di quanto di bello produce la natura, considerato privo di sensibilità, dovrebbe essere immorale soltanto per il fatto che contraddice i doveri dell’uomo verso se stesso nella misura in cui pregiudica il sentimento che promuove la moralità, sentimento che porta ad amare qualcosa anche senza trarne vantaggio.

Se l’ambito dell’etica si limita al comportamento degli esseri umani tra loro, tutti i tentativi di pervenire a un principio fondamentale della morale dotato di contenuto assolutamente vincolante risultano fin dal principio inutili. All’assolutezza appartiene l’universalità. Se v’è davvero un principio fondamentale della morale, esso deve in qualche modo riferirsi al comportamento dell’essere umano verso la vita in quanto tale, in tutte le sue manifestazioni.

Kant, dunque, non si spinge fino a sviluppare un’etica corrispondente al concetto più profondo della morale. Tutto sommato, non fa che porre l’etica utilitaristica, che ha trovato disponibile, sotto il protettorato dell’imperativo

categorico. Dietro a una splendida facciata va a costruire un casermone.

La sua influenza sull'etica contemporanea è di duplice natura. La stimola inducendola a un esame attento e approfondito della sua essenza e della destinazione morale dell'uomo. Al tempo stesso, però, è una minaccia per l'etica nella misura in cui la priva della sua spontaneità. La forza della morale del razionalismo sta nel suo entusiasmo ingenuamente utilitaristico: fa sì che gli uomini agiscano immediatamente per realizzare scopi buoni. Kant, invece, la rende instabile mettendo in discussione questa immediatezza e pretendendo di elaborare una morale che nasca da riflessioni molto meno elementari. La profondità va a discapito della vitalità perché non si riesce ad affermare un principio etico dotato di contenuto vincolante, al tempo stesso essenziale ed elementare.

Talvolta Kant sembra addirittura intenzionato a soffocare le fonti naturali della morale. Così, ad esempio, non vuole che la compassione immediata sia considerata in termini etici. La partecipazione interiore al dolore di un altro uomo non deve valere come dovere nel senso stretto della parola, ma solo come debolezza attraverso la quale viene raddoppiata la quantità di dolore nel mondo. Ogni forma di aiuto deve scaturire dalla principale riflessione sul dovere: contribuire alla felicità degli altri uomini.

Togliendo all'etica spontaneità e immediatezza, Kant finisce per indebolire quello stretto legame che esse avevano intrecciato con la fede nel progresso, e nel quale avevano entrambe prodotto risultati così brillanti. L'infausta separazione, che si compirà poi nel corso del XIX secolo, è in parte già avviata da lui.

Kant vuole sostituire la visione ingenua e razionalistica dell'etica con una più profonda, ma non è nelle condizioni di formulare un principio morale, convincente e dotato di contenuto, che le possa corrispondere in termini di profondità: così facendo, mette in pericolo la morale del suo tempo. Lavora per gettare nuove fondamenta, senza pensare al fatto che, se non è adeguatamente costruita, la casa mostrerà sempre delle crepe.

Kant preferisce non affrontare il problema del principio fondamentale della morale, determinato a livello di contenuto, perché mentre approfondisce il concetto dell'etica persegue un obiettivo che sta al di fuori dell'ambito di quest'ultima. Vuole mettere in relazione l'idealismo etico con una rappresentazione idealistica del mondo che deriva da una teoria della

conoscenza. Ne dovrebbe risultare una concezione morale del mondo capace di soddisfare il pensiero critico.

Per quale motivo Kant ha osato proprio svalutare l'esperienza morale comune con estremo rigore fino a scoprire che la legge della moralità non ha nulla a che fare con il mondo fisico, ma è soprasensibile? Perché considera il mondo sensibile, dato empiricamente nello spazio e nel tempo, semplicemente anche come forma fenomenica di un mondo non sensibile che costituisce la vera realtà. Il concetto della morale pura, quale si ha attraverso l'intima e spirituale conformità al dovere, è per Kant la scala che può essere adoperata e che egli allunga per raggiungere la regione dell'essere in sé. Non ha vertigini quando sale in alto con l'etica al di sopra di ogni esperienza e finalità empirica. Vuole spingersi così in alto con l'etica e non riesce a raggiungere la regione dell'essere in sé in modo abbastanza aprioristico, dal momento che ha bisogno di un'altra scala, quella dell'idealismo teoretico-conoscitivo, anch'essa rivolta verso l'alto, e le vuole accostare l'una all'altra, affinché si diano reciproco sostegno.

In che modo l'interpretazione teoretica secondo cui un mondo soprasensibile dell'essere in sé sta alla base del mondo dei fenomeni fisici riveste un significato per la concezione del mondo? Tramite il fatto che nel concetto del dovere assoluto, che l'uomo sperimenta in sé, è presente un elemento costitutivo proprio dello stesso mondo soprasensibile. Da ciò si ricava poi, secondo Kant, la possibilità di far diventare certe, attraverso l'etica, quelle idee del mondo non fisico e importanti per la concezione del mondo etico-ottimistica – vale a dire le idee di Dio, di libertà pratica del volere e di immortalità dell'anima – che altrimenti resterebbero sempre e solo problematiche.

Mentre il razionalismo, da un lato, afferma senza alcun dubbio – dal punto di vista della conoscenza teorica – le idee di Dio, di libertà pratica del volere (virtù) e di immortalità dell'anima, che rappresentano la sua concezione del mondo etico-ottimistica, dall'altro getta fondamenta non solide per il pensiero critico. Perciò Kant vuole porre la sua visione del mondo etico-ottimistica come una capanna sulle palafitte piantate dall'etica. In quanto condizioni concettualmente necessarie (postulati) della coscienza morale, queste tre idee dovrebbero poter rivendicare la loro realtà.

Tuttavia, il progetto di garantire in questo modo stabilità alla visione del mondo etico-ottimistica non è realizzabile. Solo l'idea della libertà pratica del volere si afferma come istanza logica della coscienza morale. Per spiegare le

idee di Dio e di immortalità allo stesso modo come postulati, Kant è costretto a rinunciare a ogni ragionamento logico credibile e a perdersi in sofismi audaci, se non già molto complessi.

Idealismo teoretico-conoscitivo e idealismo etico non si possono unire, per quanto l'impresa si presenti a prima vista allettante. Se si unissero, i fatti che accadono a causa della libertà, di cui l'uomo è consapevole in virtù della legge morale, si identificherebbero con i fatti che accadono nel mondo delle cose. Avrebbe luogo un infelice scambio di ciò che è etico con ciò che è spirituale. Se il mondo sensibile è solo la forma fenomenica di un mondo immateriale, allora ogni accadimento che avviene nella causalità spazio-temporale della necessità è solo il fenomeno parallelo di eventi che si svolgono nella causalità spirituale della libertà. Ogni accadimento, che sia l'agire umano o un fatto di natura, è quindi, a seconda di come lo si consideri, allo stesso tempo spirituale e libero così come naturale e necessario insieme. Se l'agire etico mediante libertà è rappresentato in analogia con i risultati dell'idealismo teoretico-conoscitivo, allora o tutto ciò che avviene nel mondo, inteso come accadimento spirituale, è etico, o non v'è in generale alcun fatto morale. Confondendo tra loro il piano dell'etica con quello della spiritualità, il ragionamento di Kant non consente di tenere distinto l'agire umano dai fatti del mondo fisico. Ma l'etica vive della presenza di questo contrasto.

L'idealismo teoretico-conoscitivo è un alleato pericoloso di quello etico. L'ordine del mondo degli accadimenti immateriali ha un carattere sovraetico. Dall'unione dell'idealismo etico con quello teoretico-conoscitivo non può mai risultare una concezione etica del mondo, ma sempre e soltanto sovraetica.

Dall'idealismo teoretico-conoscitivo l'etica non ha da attendersi nulla ma, semmai, ha da temere ogni cosa. La svalutazione della realtà del mondo empirico non serve alla concezione etica del mondo, ma la danneggia soltanto.

L'etica ha istinti materialistici. Vuole dar prova di sé nei fatti empirici e modificare le circostanze del mondo fisico. Ma se il mondo empirico è solo "fenomeno" di un mondo spirituale presente in esso o posto dietro a esso, l'etica diventa priva di oggetto. Non ha senso voler esercitare un'azione su un gioco in sé determinato di fenomeni. L'etica può dunque riconoscere che il mondo empirico consiste in una serie di fenomeni solo nella misura in cui anche la realtà soprasensibile implicita in loro può, al tempo stesso,

influenzarli. Ma così facendo entra in conflitto con l'intero idealismo teoretico-conoscitivo.

Kant soccombe allo stesso destino che ha riguardato anche il monismo stoico, indiano e cinese. Non appena il pensiero vuole comprendere in qualche modo l'etica in stretto rapporto con i fatti del mondo fisico, finisce subito, consapevolmente o meno, in una concezione sovraetica. Sviluppare l'etica fino a farla diventare concezione morale del mondo significa appiattirla sulle posizioni della filosofia naturale. In un certo senso, allora, l'etica viene realmente inghiottita dalla filosofia naturale, anche se viene salvata a parole. L'unione dell'idealismo etico con quello teoretico-conoscitivo porta solo a un intrecciarsi di moralità e di filosofia naturale per vie traverse, con cui si spera di ingannare la logica dei fatti. Ma quest'ultima non può essere ingannata. Il tragico risultato che ne deriva è il porre sullo stesso piano la dimensione etica e quella spirituale.

L'etica non è qualcosa di irrazionale che diventa spiegabile se si passa dal mondo fenomenico all'ambito dell'essere immateriale che gli è sotteso. La spiritualità dell'etica è di una natura particolare e si basa sul fatto che gli eventi del mondo fisico, in quanto tali, si autocontraddicono nell'uomo. Per questo la volontà morale e la libertà pratica del volere diventano spiegabili senza alcuna teoria della conoscenza e possono anche non servire ad alcuna teoria della conoscenza come sostegni.

Concependo la legge morale e le leggi del mondo fisico in assoluta opposizione tra loro, Kant finisce per sostenere una visione dualistica del mondo. In seguito, però, nel tentativo di formulare una concezione del mondo unitaria e ottimistica che gli impone lo spirito del tempo, adopera le astuzie che gli offre l'intreccio dell'idealismo etico con quello teoretico-conoscitivo per esprimere di nuovo una prospettiva ben diversa dalla precedente, e cioè monistica.

Kant è grande come moralista e anche come teorico della conoscenza, ma è mediocre come creatore di concezioni del mondo: attraverso la sua approfondita comprensione dell'essenza dell'etica, che lo conduce al dualismo, il problema della concezione del mondo etico-ottimistica viene affrontato in modo completamente nuovo. Emergono difficoltà di cui finora non si immaginava l'esistenza. Kant non se ne occupa. L'ambizione di essere il Copernico della visione morale del mondo lo abbaglia. Crede di poter risolvere le difficoltà della concezione morale del mondo come malintesi che si chiariranno poi da sé, non appena il suo idealismo teoretico-conoscitivo

sostituirà il mondo conoscibile, solo in parte e superficialmente, con la vera realtà. Di fatto, non fa nient'altro che cambiare la visione ingenua ed etico-ottimistica del mondo offerta dai razionalisti con un'interpretazione subdola.

Non si preoccupa di domandarsi in che cosa effettivamente consista la visione del mondo etico-ottimistica, a quali conoscenze ultime e istanze porti e in che misura queste siano convalidate dall'esperienza della legge morale. Egli si limita, senza alcuna esitazione, a formulare questa concezione attraverso le idee di Dio, libertà (virtù) e immortalità dell'anima, fornite dal razionalismo e a trasformarle ingenuamente in certezze.

Nella filosofia di Kant la più paurosa assenza di pensieri si intreccia al più profondo argomentare: ne emergono con forza nuove verità, ma esse compiono solo in parte il percorso. Si afferma l'assolutezza del dovere morale ma non se ne stabilisce il relativo contenuto. Si riconosce il nostro vivere l'esperienza morale come il grande mistero attraverso il quale ci comprendiamo come "altro rispetto al mondo", ma il dualismo che in tal modo ne deriva non riesce a spingersi oltre. Si ammette che le conoscenze fondamentali della concezione del mondo sono principi della volontà morale, ma non si riescono a pensare sino in fondo le conseguenze di questa supremazia della volontà sulla conoscenza.

Kant offre agli uomini del suo tempo forti stimoli. Non è in grado di rendere loro sicura la concezione del mondo etico-ottimistica in cui hanno vissuto. La sua missione è, per quanto lui e i suoi contemporanei si ostinino a pensarla diversamente, approfondire questa visione... e farla diventare instabile.

36 I. Kant, *Critica della ragion pura*, 1781; Id., *Fondazione della metafisica dei costumi*, 1785; Id., *Critica della ragion pratica*, 1788; Id., *Critica del giudizio*, 1790; Id., *La religione nei limiti della semplice ragione*, 1793; Id., *La metafisica dei costumi*, 1797.

10. Filosofia naturale e concezione del mondo in Spinoza e Leibniz

Nel periodo in cui Kant inizia a esercitare un'influenza sulle coscienze, le riflessioni – di ben altra natura – del filosofo Baruch Spinoza (1632-1677)³⁷, morto da oltre un secolo, incominciano a orientare la ricerca di una concezione del mondo. La *Criticadellaragionpura* viene pubblicata nel 1781. Nel 1785 F.H. Jacobi, con le sue lettere a Moses Mendelssohn *SulladottrinadiSpinoza*, riporta nuovamente l'attenzione su quei filosofi che – fino ad allora – ci si era limitati a contrastare, senza però avere mai provato a comprenderli.

Spinoza intende dedurre l'etica dalla vera filosofia naturale: non fa alcun tentativo di spiegare l'universo con un criterio etico-ottimistico o di studiarlo con una qualche teoria della conoscenza. Da ogni punto di vista prende le cose per quelle che sono: la sua filosofia, pertanto, è una filosofia naturale elementare. Ciononostante, egli la rappresenta in modo complesso. Riprendendo le problematiche e il linguaggio di Cartesio, svolge il pensiero sull'universo «in modo geometrico» attraverso assiomi, definizioni, teoremi e dimostrazioni consequenziali. Nel suo filosofare c'è una grandiosa filosofia naturale, ma essa è come irrigidita in un paesaggio ghiacciato.

Chiama la sua opera principale, apparsa solo dopo la sua morte poiché egli stesso non ha avuto il coraggio di pubblicarla quando era in vita, *Etica*. Il titolo è fuorviante dal momento che la filosofia naturale vi è affrontata in modo dettagliato quasi quanto la morale. Solo quando il lettore si svincola da tutte le ingenuità connesse al pensiero sull'universo può, secondo Spinoza, avvicinarsi alla morale. A suo avviso è assai pregiudizievole il fatto che anche l'etica venga disgregata in teoremi dimostrati.

Nel suo tentativo di fondare l'etica sulla filosofia naturale, Spinoza procede nel seguente modo: tutto ciò che esiste – afferma – è dato nell'essere infinito, che può essere chiamato Dio come anche natura. Per noi e dinanzi a noi esso appare in una duplice espressione: come pensiero (spirito) e come corporeità (materia). In questa natura divina tutto è

determinato dalla necessità, anche l'azione umana. Esiste soltanto l'accadere, non l'agire. Pertanto, il senso della vita dell'uomo non può individuarsi nel fare, ma soltanto nel comprendere sempre meglio il proprio rapporto con l'universo. L'uomo raggiunge la felicità non quando appartiene all'universo in modo puramente naturale, ma gli si dedica in modo consapevole e determinato, compiendosi spiritualmente in esso.

Spinoza esige quindi una superiore esperienza di vita. Insieme agli stoici e ai pensatori indiani e cinesi fa parte della grande famiglia dei filosofi della natura monisti e panteisti. Al pari di questi, egli intende Dio soltanto come essenza della natura e solo in questo modo ha valore per lui il concetto unitario di Dio. I tentativi di rappresentare Dio, nel contesto della concezione morale del mondo, anche come una personalità etica posta all'esterno dell'universo contraddicono il pensiero. Essi mirano unicamente a creare un elemento per la concezione del mondo etico-ottimistica, con l'aiuto di un dualismo più o meno confessato. Attraverso lunghi percorsi ingenui e religiosi, tendono allo scopo cui l'interpretazione razionalistica ed etico-ottimistica dell'universo tenta di arrivare seguendo una strada giusta ma non meno ingenua.

Il tragico esito del pensiero monistico nello stoicismo, nella filosofia indiana e in quella cinese è che la filosofia naturale, se coerente con se stessa, giunge solo alla rassegnazione e non alla morale. Spinoza è sfuggito a questo destino?

Come Laozi, Zhuangzi, Liezi e i pensatori cinesi in generale, Spinoza sostiene un monismo ottimistico, e non sospetta di avere avuto precursori in luoghi remoti e in un tempo lontano³⁸. La sua rassegnazione ha un carattere di affermazione nei confronti del mondo e della vita. Egli non intende l'essere infinito come qualcosa privo di qualità, come è per gli indiani, ma come vita ricca di contenuto. Per lui, dunque, la perfezione cui deve aspirare l'uomo non è, come per quei pensatori, una qualche anticipazione della morte, ma un godere a pieno la vita orientato verso una profonda riflessione. Come Zhuangzi, anche lui parla di un atteggiamento nobilmente egoista che accoglie il mondo e la vita.

Quindi, l'uomo che non intende ingannare se stesso non aspira a una qualche attività riconosciuta come valida, ma mira semplicemente a mantenere il proprio essere e a viverlo nel modo più completo. Ciò che di bene compie a favore degli altri, non lo fa mai per amore loro ma sempre per se stesso.

Spinoza rinuncia a riconoscere ciò che ha conquistato la morale moderna, influenzata dal cristianesimo, a vedere – cioè – nell'altruismo qualcosa che appartiene all'essenza stessa dell'etica. Non va oltre il pensiero che l'intera morale riguardi, in fin dei conti, i nostri interessi personali, anche se ispirati a principi elevati e spirituali. Così facendo, però, per non pensare che a ciò che è necessario per il pensiero, ritorna nella prigione dove viveva l'etica antica.

Se potesse lasciarsi andare, polemizzerebbe come Zhuangzi contro la morale dell'amore e del dovere, ma avendo già a lui avverse le autorità, i teologi ebrei e cristiani e anche la quasi totalità del mondo filosofico, deve esprimersi con accortezza e presentare agli uomini la concezione di vita del razionale e profondo egoismo, senza dare nell'occhio.

Come Dio, essenza dell'essere universale, non agisce perseguendo obiettivi ma per intima necessità, così anche l'uomo che è arrivato alla conoscenza. Egli fa ciò che appartiene all'esperienza compiuta della vita, nient'altro. Virtù è essere capaci della massima autoconservazione. Quest'ultima si ha quando la ragione costituisce il massimo sforzo cui tendere e l'aspirazione al conoscere e l'assenza di passioni dominano l'uomo rendendolo libero, ossia facendo in modo che egli sia determinato solo da se stesso e per moto interiore. L'uomo comune si trova a tribolare a causa di varie circostanze e in tanti modi, e ondeggia qua e là ignaro di ciò che lo attende e del suo destino, come una nave sul mare agitato. L'etica dunque consiste nel fatto che viviamo la nostra vita più nell'aspetto del pensiero che in quello della corporeità.

Agendo con profondo e illuminato egoismo e libero da tensioni spirituali, l'uomo si comporta con nobiltà d'animo da ogni punto di vista. Per quanto gli è possibile, quindi, si sforza di ricambiare l'odio, l'ira e il disprezzo che serba in sé con sentimenti d'amore e di generosità, consapevole del fatto che l'odio è sempre fonte di conflitti. A ogni costo cerca di creare intorno a sé un'atmosfera di pace.

Non agisce mai con perfidia, ma sempre in modo schietto.

Non ha bisogno di provare compassione. Vivendo guidato dalla ragione, la riflessione lo porta a compiere il bene che per lui è opportuno, e quindi non ha bisogno di essere indotto alla magnanimità da un'esperienza contraria. Evita la compassione. Ancora di più gli è evidente che tutto ciò che accade avviene per necessità della natura divina e secondo leggi eterne. Come nel mondo non ravvisa nulla che meriti odio, irrisione e disprezzo,

così non trova neppure nulla che susciti compassione. L'uomo deve sforzarsi di essere virtuoso e felice. Quando è consapevole di avere fatto il bene nei limiti del consentito, può permettersi di lasciare serenamente gli uomini e il mondo al proprio destino. A parte questo poter agire in modo concreto, non ha bisogno di offrire la sua partecipazione alle loro vicende.

Il saggio che agisce accogliendo con entusiasmo la vita è potente. Egli è potente su se stesso, sugli uomini e sugli eventi. Come assomigliano dunque i pensieri di Spinoza a quelli di Lao-tze, Zhuangzi e Liezi!

Spinoza vive la sua etica. Con sobria indipendenza trascorre la propria esistenza, che verrà precocemente interrotta a causa della tubercolosi. Non accetta l'invito a insegnare filosofia all'università di Heidelberg. È rigido con se stesso. La sua rassegnazione è illuminata da un mite tratto di superiore filantropia. Le persecuzioni di cui è vittima non riescono ad amareggiarlo.

Quindi, portato a pensare soltanto secondo la filosofia naturale, Spinoza non rivolge la propria attenzione esclusivamente alle due realtà naturali, il mondo fisico e il singolo uomo, come fanno alcuni dei suoi predecessori cinesi, ma conserva l'interesse per la società organizzata. Che nel passaggio dallo stato di uomo "naturale" a quello di uomo "civile" debba ravvisarsi un'evoluzione è per lui un dato indiscutibile. Chiamato a convivere con i suoi simili, l'uomo diventa libero se – con un patto condiviso – si stabilisce che cosa compete a ciascuno e come devono comportarsi l'uomo e la società nei loro reciproci rapporti. Conseguentemente, lo Stato deve avere il potere di impartire prescrizioni generali circa il modo di vivere e deve far osservare le proprie leggi comminando pene.

Tuttavia Spinoza non ritiene opportuna una reale dedizione alla comunità. A suo avviso, la perfetta comunità umana si compie da sé nella misura in cui i singoli individui vivono secondo ragione. Contrariamente al suo contemporaneo Hobbes, Spinoza si attende quindi che il progresso della società non dipenda da provvedimenti dell'autorità, ma dall'attuazione delle idee dei suoi membri. Lo Stato deve educare i cittadini non alla sottomissione, ma al vero uso della libertà. In nessun modo può piegare la loro vera natura. Di conseguenza, deve tollerare tutte le opinioni religiose.

Per quanto Spinoza vada incontro allo spirito del tempo, una cosa non può ammettere: che nel mondo vi siano finalità etiche, oggettivamente dotate di senso, da perseguire.

Precorrendo di gran lunga i suoi contemporanei, ha individuato il concetto universale della morale. Riconosce che, secondo un pensiero

coerente, ogni comportamento etico non può essere che un'espressione del rapporto tra l'individuo e il mondo. Quando però l'etica è diventata in questo modo universale, ha davanti a sé il problema di come questo rapporto tra l'individuo e l'universo possa essere compreso come un'azione sull'universo stesso. Dalla risposta a questa domanda dipende la possibilità che si riesca a formulare una vera morale dell'azione oppure che l'etica sia presente solo nella misura in cui la rassegnazione possa essere interpretata come morale.

Ecco lo scoglio che mette a rischio ogni concreta filosofia naturale. E se un filosofo ritiene di poterlo evitare in virtù di una sorte propizia e di un vento favorevole, senza naufragare a causa sua, alla fine tuttavia è deviato verso di esso come sospinto da correnti sottomarine e subisce lo stesso destino dei suoi predecessori. Al pari di Laozi e Zhuangzi, degli indiani, degli stoici e in generale di tutti i filosofi naturali coerenti con se stessi che lo hanno preceduto, Spinoza non può realizzare ciò che l'etica richiede: il rapporto tra l'uomo e l'universo dev'essere interpretato come dedizione non solo spirituale al mondo, ma anche come dedizione dotata di senso e attiva. Istintivamente coloro che si oppongono al filosofo solitario sono consapevoli del fatto che, con la rinnovata filosofia naturale autonoma, compare qualcosa di pericoloso per l'ottimismo e per la morale della concezione del mondo. Per questo, nei secoli XVII e XVIII si fa di tutto per non divulgare la filosofia di Spinoza.

Ma è l'ottimismo ciò che dà soprattutto da pensare in quell'epoca. Con il tremendo terremoto che distrugge Lisbona nel 1755 sono in molti a chiedersi se il mondo sia davvero nelle mani di un creatore saggio e benevolo. Voltaire, Kant e molti altri pensatori del tempo si esprimono sull'accaduto, in parte manifestando la loro perplessità, in parte cercando nuovi sbocchi per l'ottimismo.

Quanto poco ottimismo ed etica debbano attendersi da una vera filosofia naturale non si manifesta solo in Spinoza, ma anche in Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)³⁹. Nella sua *Teodicea* (1710) cerca di essere obiettivo nell'affrontare la questione della concezione del mondo ottimistica. A questo proposito gli torna utile il fatto che la sua filosofia naturale sia molto più vivace e adattabile di quella di Spinoza. È anche deciso a mettere in campo tutte le arti per strappare un senso ottimistico alla realtà. Tuttavia, arriva solo

sino all'enunciazione della faticosa frase secondo cui il mondo realmente esistente è il migliore tra i mondi possibili.

Inoltre, ciò che egli salva dell'ottimismo è inutilizzabile per la visione del mondo, dal momento che esso non contiene energie di un'azione morale proiettata nel mondo. Quando è coerente con se stesso, Leibniz, come Spinoza, rimane prigioniero della filosofia naturale. Tutte le difficoltà che la filosofia naturale deterministica di Spinoza racchiude in sé per l'etica si ritrovano anche nella filosofia di Leibniz. Dato che egli non pone nell'assoluto l'unità di pensiero (spirito) ed estensione (materia), ma la concretizza in innumerevoli individualità minime, costituenti nella loro totalità l'universo – e da lui definite monadi –, la sua filosofia naturale esprime la multiforme realtà molto meglio rispetto a quella di Spinoza. Per molti aspetti, anticipa la moderna filosofia naturale fondata sulla citologia. Tuttavia, anch'egli rimane impigliato nell'ingannevole impostazione del problema di Cartesio. Egli non fa avvicinare le individualità in cui sono riuniti pensiero ed estensione in una relazione viva, ma limita la loro esistenza al fatto che sono forze dotate di attività rappresentativa. La loro essenza è ridotta semplicemente al fatto che ognuna, indipendentemente dalle altre, è consapevole, in modo più confuso o più chiaro, dell'universo.

In Spinoza è possibile arrivare a un'etica, per il fatto che può essere compiuto il tentativo di fornire un'interpretazione morale della relazione mistica tra l'uomo e l'assoluto. Leibniz si preclude questa strada dal momento che non riconosce questo assoluto astratto come essenza dell'universo. Così, non è un caso che egli non filosofi mai in maniera approfondita sulla morale. In nessun modo si può desumere l'etica dalla sua filosofia naturale.

Ma invece di ammettere questo risultato ed esaminare il problema del rapporto tra etica e filosofia naturale, inserisce nella propria filosofia affermazioni tradizionali relative alla morale e definisce il bene come amore verso Dio e verso gli uomini.

Nella filosofia naturale Leibniz è superiore a Spinoza perché più di lui si interessa della realtà vivente. Nella lotta per una vera concezione del mondo, invece, è di gran lunga inferiore perché Spinoza, capace di un approccio più elementare rispetto a Leibniz, individua il problema centrale della visione del mondo nel confronto tra etica e filosofia naturale e comincia ad affrontarlo.

Se fosse rimasto coerente, come la filosofia indiana sāmkhya – per la quale parimenti il mondo è dato da una molteplicità di individualità eterne –,

Leibniz sarebbe dovuto arrivare all'ateismo. Invece lui, per salvaguardare una concezione del mondo che possa essere soddisfacente, introduce nella propria filosofia naturale un concetto teistico di Dio: in questo modo, rappresentandola in termini ottimistici, morali e teistici, la rende accettabile per il XVIII secolo. Resa popolare da Christian Wolff (1679-1754) fino a diventare irricognoscibile, la filosofia leibniziana contribuisce a porre le basi del razionalismo tedesco.

Ma con il tradimento che così – con le migliori intenzioni – va perpetrando ai danni della filosofia naturale, Leibniz non può evitare che tramite lui si ridesti il pensiero filosofico-naturale. Senza volerlo, contribuisce a conferire importanza a Spinoza.

Ma avere a che fare con la vera filosofia naturale è per lo spirito del tempo il passo verso l'ignoto pericoloso. Pertanto, egli resiste finché può. Tuttavia, rendendo alla fine sia Kant che Spinoza instabile la concezione del mondo razionalistica ed etico-ottimistica – costruita sul mondo reale e che risulta così accogliente –, deve decidersi per un'opera di ristrutturazione e tentare di comprendere l'ottimismo e la morale partendo dal pensiero immediato sull'essenza del mondo. Per compiere questa impresa si offre la filosofia speculativa tedesca.

37 B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, 1670 (anonimo); Id., *Ethica ordine geometrico demonstrata*, 1677 (postumo e anonimo); Id., *Tractatus politicus*, 1677 (postumo e anonimo). Prima pubblicazione integrale delle opere di Spinoza negli anni 1802-1803.

38 Laozi (nato intorno all'anno 604 a.C.), *DaoDeChing*; Zhuangzi (IV sec. a.C.): *Il verolibro della terra fiorita del Sud*; Liezi (IV sec. a.C.): *Il verolibro della causa prima*.

39 G.W. Leibniz, *Nuovo sistema della natura e della comunicazione tra le sostanze*, 1695; Id., *Nuovi saggi*, 1705; Id., *Monadologia*, 1714.

11. La concezione del mondo etico-ottimistica di J.G. Fichte

Alla filosofia speculativa balena in mente l'idea di una visione del mondo etico-ottimistica completa in sé. Attraverso la strada più diretta intende scoprire il senso del mondo. Non si mette ad analizzare le manifestazioni dell'universo per desumerne l'essenza. Proceede con metodo deduttivo invece che induttivo. All'interno di un pensiero puro e astratto intende ripercorrere le fasi che dal concetto di essere hanno portato allo svolgersi del mondo reale. È una filosofia naturale fantastica in veste logica.

Il pensiero speculativo deduce la legittimità di affrontare in questa maniera il mondo a partire dai risultati della gnoseologia. Stando a questi, il mondo per come possiamo vedere è più o meno una nostra rappresentazione. Partecipiamo in qualche modo attivamente alla sua realizzazione. Quindi, la logica che domina nell'io finito dev'essere interpretata come una conseguenza di quella operante nell'assoluto. Per questo, l'individuo può scoprire nel suo pensiero i motivi e il processo di emanazione del mondo empirico dal concetto di essere. La speculazione, ossia la logica costruttiva, è la chiave del portone segreto per accedere alla conoscenza del mondo.

A suo modo, la filosofia speculativa tedesca è sostanzialmente simile allo gnosticismo greco-orientale, che nei primi secoli dopo Cristo ha formulato sistemi sulla nascita del mondo sensibile per mezzo del puro essere⁴⁰. I sistemi dello gnosticismo intendono fondare la visione del mondo della liberazione. Cercano di spiegare come le individualità spirituali, che si trovano nel mondo della materia, sono arrivate in esso e come possono nuovamente tornare da quest'ultimo al mondo del puro essere. La filosofia speculativa tedesca, per contro, mira a una conoscenza che dia un significato all'opera delle individualità spirituali nel mondo. Nei primi secoli dell'era cristiana, il pensiero speculativo è dualistico e pessimistico, mentre quello degli inizi del XIX secolo è monistico e ottimistico. Il metodo per arrivare alla concezione del mondo è però, in entrambi i casi, il medesimo.

Tra i rappresentanti della filosofia speculativa spiccano Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) e

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Ma soltanto Fichte e Hegel riescono a creare una concezione del mondo particolarmente significativa. Schelling s'incaglia nella filosofia naturale e rimane quasi in disparte rispetto alla lotta per la visione dell'universo etico-ottimistica che viene intrapresa in quel periodo. Procedendo continuamente come un fiume, il suo pensiero accoglie – uno dopo l'altro – tutti i possibili punti di vista e si fa ora più naturalistico, ora più spinoziano, ora più cristiano. Non compie mai un tentativo mirato di fondare la morale.

Fichte argomenta muovendo da posizioni opposte rispetto a quelle di Spinoza⁴¹: intende estorcere all'universo una chiara confessione, in termini etico-ottimistici, portando a compimento i pensieri di Kant.

Quest'ultimo, a suo avviso, commise l'errore di non avere combinato insieme le sue due scoperte, l'idealismo gnoseologico e l'etica dell'imperativo categorico, che pur si trovano in stretta relazione tra loro.

Che cosa significa che la legge morale e il mondo sensibile si realizzano entrambi in me? Questo è il punto di partenza della filosofia di Fichte.

Attraverso l'imperativo categorico apprendo che il mio vero io è in sé volontà determinata all'azione. Allo stesso modo, ogni cosa in sé – che ammetto come il reale che si nasconde dietro le apparenze, costituendone il fondamento – è in sé volontà finalizzata all'azione. Neppure l'essenza dell'essere infinito può consistere in altro. L'universo è allora manifestazione di una volontà d'azione, infinita e in sé determinata.

Perché l'io assoluto si palesa in un mondo sensibile? Per quale motivo l'essere si manifesta come un divenire? Se comprendo ciò, ho colto il senso del mondo e della mia vita.

Essendo volontà d'azione infinita, l'io assoluto non può rimanere fermo all'io: pone un non-io come ostacolo a se stesso, per superarlo ogni volta e prendere così coscienza di sé come volontà d'azione. Questo processo ha luogo nella molteplicità degli esseri finiti dotati di ragione. Nella loro immaginazione ha luogo il mondo sensibile. Provano a superarlo come dovere che emerge segretamente in loro unendoli allo spirito del mondo. Questo è il senso della filosofia dell'identità di io e non-io.

Il mondo, quindi, non esiste soltanto nella mia rappresentazione: viene prodotto in me semplicemente perché ho qualcosa di cui potrebbe occuparsi la mia volontà di adempiere al dovere. Le manifestazioni del divenire e del

trascorrere delle cose, che proietto al di fuori di me, esistono soltanto perché possa comprendere me stesso in relazione a queste come entità morale. In questo modo l'idealismo gnoseologico e l'imperativo categorico possono, quando si riuniscono e si sostengono reciprocamente, guardare dietro al sipario del mistero del mondo.

Per contro, Kant si oppone al fatto che il sistema di Fichte debba essere il compimento della sua filosofia. A ben guardare, però, con geniale argomentazione Fichte sviluppa le linee di pensiero che sono state tracciate nella *Criticadellaragionpura* e nella *Criticadellaragionpratica*, e rielabora le riflessioni del filosofo di Königsberg in una concezione etica universale, compiuta in sé e affermativa nei riguardi del mondo e della vita. In una forma comprensibile al grande pubblico, egli illustra questa sua concezione, nel 1801, nella *Missionedell'uomo*. Questo libro è annoverato tra le testimonianze più importanti della lotta per raggiungere una concezione morale del mondo.

Fichte dà un contenuto al dovere astratto e assoluto di Kant. Individua tale dovere nel fatto che l'uomo come strumento dell'io assoluto, in perenne attività, si propone di contribuire ad «assoggettare alla ragione tutto il mondo sensibile».

Poiché il suo principio fondamentale della morale ha un contenuto, Fichte può dedurre da esso singole istanze. Ma la teoria dei doveri che egli ha esposto, per il contenuto troppo generale del principio essenziale dell'etica, risulta alquanto astratta. In effetti, da tale principio non si può evincere altro che l'esigenza che l'uomo debba espletare, in tutte le varie circostanze, i doveri che di volta in volta gli si prospettano per corrispondere alla sua missione, che è quella di favorire il dominio della ragione sulle forze della natura. Così, Fichte distingue i doveri generali, propri dell'uomo in quanto tale, e quelli particolari, che gli competono in funzione delle sue doti, del suo status e del suo lavoro. Agli ultimi viene dato particolare rilievo.

Definendo l'etica come attività volta a sottomettere il mondo sensibile alla ragione, Fichte consegna all'etica utilitaristica del razionalismo una formula cosmica, legittimando così, in modo ampio e profondo, l'entusiasmo morale presente nella sua epoca. Anche in questo caso attua ciò che Kant aveva in mente.

In tal senso, contesta i rappresentanti della filosofia popolare dell'Illuminismo. In uno scritto polemico critica pesantemente Christoph Friedrich Nicolai. In buona sostanza, però, egli intende rimproverare loro

soltanto di voler continuare a porre l'etica e la fede nel progresso nell'ingenua concezione del mondo data dal buon senso, invece di accoglierle entrambe nella concezione prodotta dall'unione dell'idealismo gnoseologico con la morale dell'imperativo categorico. Il perseverare nel razionalismo imperfetto, dopo quello compiutamente espresso da Kant e quello formulato da lui stesso, risulta ai suoi occhi un crimine nei confronti della verità. La saggezza comincia per lui comprendendo il paradosso che «la presa di coscienza del mondo reale deriva dalla necessità di agire, e non la necessità di agire dalla presa di coscienza del mondo».

Lo spirito della visione del mondo di Fichte è allora certamente quello del razionalismo, semplicemente per il fatto che crede di averlo compreso nell'essenza dell'essere ed esso emerge con sempre maggiore tenacia e con un entusiasmo ancora più ardente. In Fichte, gli uomini vengono formalmente stimolati ad agire per migliorare il mondo. Con inesausta passione, insegna loro a ubbidire alla voce interiore che li incita all'azione e indica ciò che devono concretamente fare in ogni particolare situazione dell'esistenza, così che diventino consapevoli di svolgere in questo modo l'unica e suprema missione della loro vita.

Partendo dall'impulso interiore ad agire, desideriamo un mondo migliore di quello che vediamo intorno a noi. La fede in esso è il nutrimento di cui viviamo. Fichte professa un ottimismo sconfinato. «Tutte quelle esplosioni di feroce violenza, davanti alle quali la potenza umana scompare nel nulla, quegli uragani devastatori, quei terremoti, quei vulcani non possono essere nient'altro che l'ultima resistenza della massa selvaggia contro il moto regolarmente progressivo, vivificatore e conforme a scopi cui essa viene costretta contro il suo stesso impulso [...] la natura deve diventare per noi sempre più penetrabile e trasparente fin nelle sue più nascoste profondità, e la forza umana, illuminata e armata delle sue invenzioni, deve dominarla senza fatica e mantenere pacificamente la conquista fatta»⁴². Qui Fichte tesse le lodi della fede nel progresso, testimoniato dallo spirito moderno che dai tempi del Rinascimento vive delle conquiste del sapere e della tecnica. Come il più coerente razionalista è convinto che le forze della natura siano come il bufalo che, a lungo recalcitrante, alla fine si piega ad accettare il giogo.

Che l'umanità sia destinata a perfezionarsi e a giungere a una condizione di pace eterna è per lui cosa certa come tutto ciò che la natura ha realizzato nei tempi passati. Indubbiamente, siamo ancora in un periodo caratterizzato

da stasi e regressi provvisori. Ma quando questo sarà superato e «tutto ciò che di utile sarà trovato in una fine della Terra verrà subito reso noto a tutti e comunicato, allora, senza interruzioni né pause né cadute, con uno sforzo comune e in un istante, l'umanità si eleverà a un livello culturale per il quale non abbiamo ancora definizioni».

Nei suoi primi scritti Fichte attribuisce allo Stato un ruolo poco significativo, mentre nelle ultime opere gliene attribuisce uno importante. Nei *Fondamentideldirittonaturale* (1796) lo Stato è per lui unicamente il garante del diritto e dell'ordine. Nell'opera *LoStatocommercialechiuso*, apparsa nel 1800, gli assegna il compito di organizzare il lavoro e di assumere in sé i doveri sociali. Nei *Discorsiallanazionetedesca* (1808) esso è visto come educatore morale e rifugio dell'umanità.

L'uomo che, con l'aiuto dell'idealismo gnoseologico, giunge sino alla più elevata razionalità non può essere turbato nel suo ottimismo neppure dalle peggiori esperienze. Egli ha compreso che il mondo sensibile è soltanto l'ostacolo creato dalla perenne volontà d'azione per essere superato. Ciò gli consente l'intima indipendenza rispetto agli avvenimenti esterni. Non ha bisogno di comprenderli nei particolari: molto di ciò che accade può essere inteso come incomprensibile per il suo spirito finito. Ma egli sa dove porta tutto ciò: il reale nel mondo è solo lo spirito, e non la materia.

Essendo parte dello spirito che opera eternamente, l'uomo è ultraterreno ed eterno. Le sofferenze – cui va incontro – riguardano soltanto la natura «alla quale è legato in modo meraviglioso», non lui stesso in quanto essere superiore alle forze della natura. Non teme la morte. Non muore per sé, ma solo per coloro che rimangono. «Ogni morte nella natura è nascita [...]. La natura è, in modo assoluto, solo vita. Non è la morte che uccide, ma la vita che nasce, la quale, celata dietro la vecchia, ha il suo inizio e si sviluppa. Morte e nascita costituiscono semplicemente la lotta della vita con se stessa, affinché possa rappresentarsi in modo sempre più raggianti e simile a sé». Con parole analoghe, il monista cinese Zhuangzi annuncia che la vita in sé è eterna e la morte dell'individuo significa solamente che un'esistenza è trasferita in un'altra.

La filosofia fichtiana dell'attività assoluta è l'espressione della sua forte personalità etica, che con impeto e abnegazione affronta le varie incombenze e si consuma in questo suo agire. Tuttavia, neppure lui riesce a unire

realmente l'idealismo gnoseologico e quello morale a una concezione del mondo etica e logicamente necessaria. L'impossibilità dell'impresa appare ovunque.

Per comprendere l'etica negli avvenimenti del mondo, Fichte, come tutti gli altri che compiono questo tentativo, rinuncia alla possibilità di differenziare l'agire umano e ciò che accade. Afferma che l'istinto d'azione dello spirito del mondo è avvertito nell'uomo come volontà destinata ad agire moralmente. Ma il mondo intero è pieno di questa volontà d'azione che si scontra con ostacoli autodeterminati. Tutto ciò che accade ne è solo un'espressione. Qual è allora la differenza tra gli avvenimenti naturali e quelli etici, tra l'agire in sé e l'agire morale?

L'agire utilmente, con consapevolezza e decisione, al fine di sottomettere il mondo sensibile alla ragione è etico, stabilisce Fichte. Che cosa significa ciò, se lo si osserva da vicino? Che lo spirito finito è morale quando accetta il gioco dello spirito infinito di superare gli ostacoli che si sono posti da sé e lo prende seriamente. In questo modo, emerge in Fichte che, nella concezione del mondo risultante dalla fusione tra idealismo etico e idealismo della conoscenza, la morale non ha più alcun senso.

E che cosa significa «assoggettare tutto il mondo sensibile alla ragione»? Questo concetto della morale non solo è eccessivo, ma anche fantastico. In misura limitata l'uomo ha la capacità di servirsi delle forze della natura; cosa che, un po' forzatamente, si potrebbe far passare con Fichte non solo come un agire utile, ma anche come un agire etico nell'accezione più ampia del termine. Sulla Terra l'uomo ha una qualche "influenza", sul mondo nessuna. Che dia il nome a stelle importanti e per alcune di esse calcoli la traiettoria non vuol dire averle assoggettate alla ragione. Anche sugli esseri viventi degli abissi agisce unicamente catturandone alcuni e dando loro un nome.

Per poter affermare una finalità etica del mondo Fichte ne falsifica il certificato di nascita, attribuendo la paternità all'imperativo categorico e la maternità all'idealismo gnoseologico. Ma non gli serve a nulla: il fine morale del mondo che ne deriva non può soddisfare il pensiero etico.

Interpretando lo spirito infinito, di cui ogni essere finito è parte, come volontà d'azione, Fichte intende realizzare una visione del mondo che accolga eticamente il mondo e la vita. In realtà però questo lo porta solo a un rafforzamento di un simile atteggiamento affermativo. In questo, attraverso il pensiero speculativo, introduce furtivamente il concetto di dovere, quindi lo spaccia per morale. Come ai filosofi naturalisti cinesi, che allo stesso modo

si adoperano invano, accade anche a lui di formulare un'etica partendo dall'atteggiamento affermativo nei riguardi del mondo e della vita.

L'aprirsi effettivamente all'assoluto, come lo intende Fichte, è qualcosa di potente. Come il suo contrario, però, l'aprirsi all'assoluto che si concretizza in un atto del pensiero, non è etico, bensì sovraetico. Ciò che manca alla mistica dell'aprirsi all'assoluto per essere mistica morale non si può ottenere né con un incremento né con una riduzione della volontà d'azione.

La mistica dell'azione di Fichte, in cui l'uomo si disperde nel mondo, ha rapporti con la morale dell'azione esattamente come la mistica della conoscenza di Spinoza, in cui l'uomo si apre al mondo, ha legami con la morale dell'autoperfezionamento. Entrambe tuttavia possono svilupparsi solo in modo molto incompleto nella vera etica.

Il consegnarsi all'assoluto, che si concretizza in un atto del pensiero, è più vicino alla filosofia naturale di quanto non accada in un atto d'azione. I bramini, Buddha, Laozi, Zhuangzi, Spinoza e i mistici di ogni epoca hanno sperimentato il divenire tutt'uno con l'infinito come un raggiungimento della quiete in esso. La mistica fichtiana dell'atto è maggiormente in linea con il pensiero dualistico rispetto a quella della vera filosofia naturale. È qualcosa di forzato in modo entusiastico. Fichte è votato a essa, a ragione, perché avverte che in questa le istanze dell'etica attiva sono meglio salvaguardate che in altre. Ma poiché si occupa soprattutto di filosofia naturale, benché sia dominato dall'ideale dell'etica attiva, perviene sempre più alle naturali conseguenze quietistiche della filosofia naturale. Egli compie un'evoluzione, avvicinandosi alla visione del mondo di Spinoza. Nell'opera *Introduzione alla vita beata* – che appare nel 1806, cinque anni dopo *La missione dell'uomo* –, ciò che per lui ha il massimo valore non è più l'elemento etico, ma quello religioso. Il significato ultimo della vita – ammette ora – non è agire in Dio, ma immergersi in Dio. «L'autoannientamento è il passaggio alla vita superiore»⁴³.

È davvero convinto di approfondire così solo la propria concezione del mondo, senza comprometterne l'energia morale. Senza dubbio mantiene sino alla fine quello spirito ardente di cui dà prova nell'esaltare le attività volte al progresso del mondo. Tuttavia, il suo pensiero si è sottomesso alla filosofia naturale. Senza dichiararlo apertamente, riconosce che dalla filosofia naturale si evince un senso del mondo e della vita solo spirituale, non etico. Spinoza osserva sorridendo come egli ripieghi su argomentazioni

dalle quali la filosofia naturale non può, in alcun modo, derivare.

Fichte ha espresso per primo in termini filosofici che è morale soltanto quella concezione del mondo che rende comprensibile all'uomo il donarsi, in modo entusiasta e concreto, all'universo come qualcosa che è fondato nell'essenza del mondo e della vita. Ma la strada che imbecca per la realizzazione di questo pensiero conduce all'errore. Anziché occuparsi più approfonditamente della questione di come mai i fatti morali, provenienti dallo spirito del mondo e proiettati nel mondo, siano ciononostante distinti dagli avvenimenti del mondo fisico, e scandagliare l'essenza di tale differenza, compie il colpo di mano preparato da Kant: annunciare – cioè – come logicamente necessaria la visione morale del mondo con l'aiuto dell'idealismo gnoseologico. Molti dei suoi contemporanei pensano come lui che questa si sia ormai imposta. Anche coloro che non sono capaci di seguire a pieno la profondità della filosofia di io e non-io sono toccati dalla forza della personalità etica che si manifesta negli scritti di Fichte.

L'effetto immediato della filosofia fichtiana è allora quello di far sì che lo spirito ottimistico ed etico del razionalismo si conservi, si consolidi e diventi più profondo. Un impulso possente verso l'etica e la civiltà si sprigiona da questo spirito appassionato. Ma l'imbarcazione su cui si trova a navigare, insieme ai suoi, sul mare della conoscenza, malgrado il vento favorevole, fa acqua: la catastrofe è solo una questione di tempo.

Fichte si illude di avere compreso la costrizione interiore al dovere morale e all'agire pratico, che sente in sé, partendo dall'essenza dell'universo. Tuttavia, il modo in cui egli considera e prende in esame il problema della concezione del mondo etico-ottimistica, rendendosi conto che per la sua soluzione i soliti procedimenti non sono efficaci e quindi è ora di ricorrere a misure più o meno forzate, lo rende un grande filosofo.

40 I principali rappresentanti dello gnosticismo sono Basilide, Valentino e Marcione, i quali sono vissuti – tutti e tre – nella prima metà del II sec. d.C. All'inizio di quel secolo sorsero ovunque sistemi gnostici, come agli esordi del XIX secolo quelli speculativi. I due grandi teologi alessandrini, Flavio Clemente, alla fine del II sec. d. C., e Origene,

all'inizio del III sec. d. C., cercarono di armonizzare la riflessione gnostica con la dottrina della Chiesa.

41 J.G. Fichte, *Fondamenti dell'interdottrina della scienza*, 1794; Id., *Il sistema della dottrina morale secondo i principi della dottrina della scienza*, 1798; Id., *La missione dell'uomo*, 1801; Id., *Introduzione alla vita beata*, 1806; Id., *Discorsi alla nazione tedesca*, 1808. Un'edizione completa delle opere di J.G. Fichte fu realizzata dal figlio I.H. Fichte (dal 1845). Una buona selezione di testi è offerta da F. Medicus (anni 1908-1912).

42 La presente citazione e le successive sono tratte dalla *Missione dell'uomo*.

43 *Introduzione alla vita beata*.

12. Schiller, Goethe, Schleiermacher

Risulta di grande rilevanza il fatto che la visione del mondo profondamente ottimistica di Kant e Fichte trovi un sostenitore in Friedrich von Schiller (1759-1805), che la introduce tra la gente con la forza del discorso poetico. Schiller – egli stesso incline alla filosofia – si assume inoltre l'onere di diffonderla ulteriormente. Vuole ampliare il fondamento della dimensione etica mostrandone il legame con l'elemento estetico.

Nelle *Lettere sull'educazione estetica dell'uomo* (1795) spiega che l'arte e l'etica sono intrecciate tra loro in quanto in entrambe l'uomo si comporta in modo libero e creativo nei confronti del mondo sensibile: «Il passaggio dallo stato passivo della percezione a quello attivo del pensiero e della volontà si compie solo attraverso uno stato intermedio di libertà estetica. [...] Per rendere razionale l'uomo legato ai sensi non v'è altra via che quella di renderlo prima estetico». Schiller non precisa però in che modo la facoltà della libertà, sviluppata nell'uomo attraverso l'esercizio estetico, lo disponga alla moralità. Lo scritto, dunque, pur con tutta l'attenzione che ha ricevuto e meritato, è più retorico che di spessore contenutistico. Non compie passi avanti nell'approfondire il problema della relazione tra l'estetico e l'etico.

A differenza di Schiller, Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) rimane estraneo tanto alla visione del mondo del razionalismo più estremo quanto alla concezione di quello più tradizionale. Per Goethe è impossibile condividere la fiducia con cui molti intorno a lui considerano le affermazioni ottimistiche ed etiche come fondate. Ciò che lo separa da Kant, Fichte e Schiller è il rispetto per la realtà della natura. Per lui essa rappresenta qualcosa in sé, non è semplicemente qualcosa in riferimento all'uomo. E non pretende che si inserisca completamente nelle nostre prospettive etico-ottimistiche. Non le fa violenza né attraverso un idealismo teoretico-conoscitivo ed etico né attraverso speculazioni arroganti, ma vive in essa come un uomo che contempla l'essere con meraviglia e sa di non poter ridurre a formula il proprio rapporto con il mondo.

Cartesio ha portato la filosofia moderna su una falsa strada dividendo il mondo tra cose estese e cose pensanti, per di più negando a entrambe la possibilità di influenzarsi reciprocamente. Sulla sua scia, i pensatori si arrovellano sul problema di queste due parallele modalità dell'essere e

cercano di comprendere il mondo attraverso formule. Non considerano che il mondo è vita e che la vita è l'enigma degli enigmi. In tal modo filosofano trascurando ciò che più è importante. Poiché Cartesio è vissuto prima di loro, i grandi filosofi della natura, Leibniz e Spinoza, sviluppano entrambi una filosofia della natura più o meno morta. E, sulla scorta di Cartesio, Kant e Fichte rinunciano a filosofare sul mondo reale.

Cartesio e la fede morale nel progresso condividono dunque un senso di disprezzo per la natura: osservano semplicemente che essa è viva ed esiste per sua stessa volontà. Avendo un'altra posizione, Goethe osa dichiarare che non comprende nulla di filosofia. La sua grandezza consiste nel fatto che ha avuto il coraggio di rimanere elementare in un'epoca – la sua – caratterizzata dal pensiero astratto e speculativo.

Sopraffatto dalla vita autonoma e ricca di mistero della natura, Goethe persiste in una visione del mondo assolutamente incompleta. Indagando, esplora tutto e si interroga su ogni cosa. Anche i pensieri di Shaftesbury esercitano su di lui un effetto seduttivo. Ma l'ottimismo di cui sono permeati non lo convince. L'entusiasmo per il mondo e per la vita non è per lui cosa semplice come per Schiller e per Kant. Aspira a una visione etica del mondo, ma riconosce di non poterla elaborare sino in fondo. Perciò, non osa attribuire un senso alla natura. Ma alla vita vuole darne uno e lo cerca nella vita attiva dotata di valore. Porre nella filosofia della natura una visione del mondo legata all'attività è per lui qualcosa di intimamente necessario. Che l'agire offra l'unica e reale soddisfazione nella vita e che in esso si racchiuda il senso misterioso dell'esistenza è una convinzione che egli esprime nel *Faust* ed è una conquista che ha raggiunto peregrinando per il mondo e che vuole tenersi stretta, pur non potendola spiegare completamente.

Goethe continua a muoversi intorno al concetto dell'agire morale, ma non riesce a raggiungerlo poiché la filosofia della natura non può dargli nessuna unità di misura etica. Ciò che essa ha dovuto negare ai monisti cinesi e a Spinoza non può concederle neppure a lui.

Il significato di questa concezione del mondo di Goethe, calata nella realtà, rimane nascosto ai suoi contemporanei. La sua incompiutezza li allontana e li irrita. Non riescono a comprendere una conoscenza del mondo e della vita che non può convertirsi in sistema, ma si ferma ai fatti. Non vanno oltre l'ottimismo e l'etica.

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) è estraneo sia al razionalismo tradizionale sia a quello più profondo perché non prende le distanze da Spinoza⁴⁴. La sua opera è tesa a rappresentare, quanto più possibile, la filosofia naturale di Spinoza come morale e come religione cristiana. Perciò, accade che essa si presenti ora in una veste ora nell'altra.

L'etica diffusa durante la sua epoca, secondo Schleiermacher, lascia che l'uomo si muova per il mondo semplicemente come un individuo morale e capace di apportare un miglioramento nella realtà. Vivendo in questa maniera all'insegna dell'entusiasmo, corre il rischio di perdere se stesso e di spersonalizzarsi. Dimentica che il suo primo dovere è, anzitutto, essere solo con se stesso, guardare dentro il proprio animo e diventare da cosa umana a persona.

Il rifiuto dell'entusiasmo attivo del razionalismo si ritrova nei *Monologhi*, quelle magistrali meditazioni interiori risalenti al primo giorno dell'anno dell'Ottocento. In essi sembra di sentire Laozi e Zhuangzi che parlano contro il moralismo e il fanatismo del progresso di Confucio.

Il primo compito dell'uomo è, per Schleiermacher, quello di vivere l'unione con l'infinito e di scoprire in esso il mondo. Solo ciò che ne deriva come agire è realmente dotato di senso e ha un significato morale.

L'etica di Spinoza consisteva nell'esercitare il massimo controllo su di sé e vivere la vita più nella modalità del pensiero che in quella della corporeità. L'etica di Schleiermacher fa la stessa cosa, soltanto che egli cerca di legarla a un interesse per il mondo più ampio di quanto si possa riscontrare in Spinoza. A ciò lo conduce la sua fede nel progresso immanente.

Non dobbiamo – egli sostiene – portare a termine alcuna realizzazione delle cose se non quella che a esse pertiene. Morale non è quindi porre delle leggi, bensì conoscere e descrivere le disposizioni alla perfezione che si presentano nel mondo e comportarsi di conseguenza. La legge morale non differisce da quella naturale e persegue i medesimi fini. È soltanto legge di natura che diventa nell'uomo consapevole di se stessa.

Per Schleiermacher, quindi, non si tratta, come è stato per Fichte, di portare l'universo sotto il dominio della ragione, ma soltanto di sostenere l'unità di natura e ragione – che cerca di realizzarsi in esso – nell'ambito dell'agire umano: «Tutto il sapere etico è espressione del perennemente iniziato, ma mai portato a termine, divenire natura della ragione». La morale è una «scienza contemplativa». Si orienta in base alla scienza della natura e alla storia dell'uomo.

L'etica che deriva da questa concezione di fondo è, come quella di Laozi e Zhuangzi, così sbiadita che in essa non si ritrova più alcuna forza reale. Svolge, per quanto Schleiermacher cerchi di nascondere con la sua meravigliosa rappresentazione, un ruolo subordinato. Ciò che dà all'esistenza dell'uomo il suo senso è qualcosa di inattivo: l'unione con l'infinito vissuta nel sentimento.

L'etica di Schleiermacher si è allontanata da quella di Spinoza per una dialettica più abile, ma per nulla di più concreto. La sua visione del mondo è quella di Spinoza, arricchita solo della fede nel progresso immanente. Perciò, l'etica di Schleiermacher ha dei riflessi cromatici più intensi.

Così, la filosofia naturale viva di Goethe e quella spinoziana di Schleiermacher minano il terreno su cui si trovano gli uomini degli inizi dell'Ottocento, i quali pensano con entusiasmo e con ottimismo. La folla non bada a quanto di pericoloso sta accadendo: osserva il fuoco artificiale che Kant e Fichte hanno acceso e per il quale Schiller ha recitato i suoi versi. E osserva pure fasci di luce che salgono e che diffondono intorno un ampio raggio luminoso. Ha fatto ormai il suo ingresso sulla scena il maestro nell'arte dei fuochi artificiali: Hegel.

44 F. Schleiermacher, *Discorsi sulla religione a quegli intellettuali che la disprezzano*, 1799; *id.*, *Monologhi*, 1800; *Id.*, *Lineamenti di una critica delle dottrine morali professate fino ad oggi*, 1803; *Id.*, *La fede cristiana*, 1821-1823; *id.*, *Tentativo di sistema della dottrina morale*, 1835 (postumo).

13. La concezione del mondo sovraetica e ottimistica di Hegel

Nella sua filosofia speculativa Fichte aveva interessi anzitutto etici. Hegel⁴⁵, più profondo e obiettivo di lui, cerca in modo particolare la verità. Adoperando indizi presenti nei fatti concreti, vuole scoprire il senso dell'essere. Perciò non può partecipare all'atto di violenza compiuto dall'etica con cui Fichte ha assegnato al mondo l'imperativo categorico come padre e l'idealismo gnoseologico come madre. Prima di consegnare al mondo il suo certificato di nascita, intraprende indagini accurate. Studia le leggi dell'accadere e come esse vengono alla luce nella storia. E pone ciò alla base della costruzione che deve chiarire la nascita del mondo attraverso il concetto dell'essere. La sua è dunque una filosofia della storia che diventa cosmica. La costruzione del suo argomentare, per quanto la si possa misurare a passi, è portata a termine in modo solido. Per questo appare ancora convincente anche là dove le sue linee si perdono nell'infinito.

Ma che cosa scopre Hegel come principio dell'accadere nella storia? Che tutto il divenire si svolge in un processo naturale e che il progresso si realizza attraverso la comparsa di opposti che si susseguono e nella loro costante riconciliazione! Nei pensieri come nei fatti, ogni tesi richiama un'antitesi, e poi entrambe si riuniscono in una sintesi che conserva ciò che di valido c'era in ciascuno degli opposti. Ogni sintesi raggiunta è una nuova tesi in vista di una nuova antitesi. Dalle ultime due deriva una nuova sintesi, e così via in eterno.

Hegel può rappresentarsi il corso della storia secondo questo schema, per mezzo del quale è in grado, al tempo stesso, di enucleare i fondamenti della logica. Per questo è sicuro che, tramite questo schema, debba anche rendersi comprensibile come il mondo dei concetti, sviluppabile logicamente attraverso il concetto dell'essere, confluisca nel mondo della realtà. Hegel porta avanti questa fantasia in modo così grandioso che anche noi, che siamo immuni dalla sua magia, comprendiamo come ci si possa inebriare del suo pensiero.

Mentre Fichte cerca di attribuire al dispiegarsi del puro essere nel mondo un significato morale, Hegel inizia il suo ragionamento affermando

che il senso del mondo può essere, in ultima analisi, solo spirituale. L'assoluto, generando un mondo, non vuole che diventare consapevole di se stesso. È uno spirito infinitamente creatore ma non per agire all'infinito, come voleva Fichte, bensì per ritornare in sé nel corso delle sue varie creazioni.

Nella natura l'assoluto sa rendere conto di se stesso solo in modo molto oscuro. Soltanto nell'uomo si conosce veramente e, per la precisione, secondo una triplice serie di gradi in ascesa. Nell'uomo che si occupa solo di sé e della natura, esso è spirito soggettivo. Nello spirito collettivo degli uomini che si riuniscono in un'organizzazione giuridica ed etica, si estende sino a essere spirito oggettivo e si rivela in pari tempo capace di essere creativo in base ai concetti presenti in esso. Nell'arte, nella religione e nella filosofia diventa consapevole di sé come spirito assoluto che è in sé e per sé, e che ha superato la contrapposizione tra soggetto e oggetto e tra pensiero ed essere. Nell'arte si osserva come tale; nella devozione della religione si rappresenta come tale; nella filosofia, che è pensiero puro, si comprende come tale. Dove il mondo viene pensato, l'assoluto esperisce se stesso.

Al destino cui Spinoza ha ceduto ridendo e contro cui si sono ribellati Fichte e Schleiermacher, Hegel si piega con profondo rispetto per la verità. La sua visione del mondo è una mistica sovraetica. La morale per lui non è altro che una fase nello sviluppo della spiritualità e la civiltà non è qualcosa di etico, ma solo di spirituale.

A favore della tesi che la morale non sia nulla in sé ma solo un fenomeno della spiritualità, Hegel menziona l'uso linguistico francese. «Ciò che è morale», egli sostiene nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, «deve essere assunto nell'accezione più ampia, in cui non indica semplicemente il bene morale. *Lemoral* nella lingua francese è contrapposto al *physique* e significa spirituale, intellettuale in generale».

Il concetto di etico con cui Hegel lavora è straordinariamente ampio e consiste nel fatto che «la volontà non ha fini soggettivi, cioè interessi egoistici, bensì un contenuto generale»³. È compito del pensiero fissare questo contenuto generale nel particolare.

Se Hegel avesse percorso sino in fondo il principio che la volontà dell'individuo arriva a darsi fini generali, e l'avesse considerato come elemento enigmatico quale è, non avrebbe potuto spingersi tanto oltre il problema morale, come invece ha fatto. Avrebbe dovuto ammettere che la spiritualità, che lì si manifesta, è unica e non la si può subordinare a una più

elevata e neppure a un'altra. Sarebbe stato posto il problema dei reciproci rapporti tra spiritualità e moralità.

Ma Hegel è così occupato a salvaguardare la sua ottimistica concezione speculativa del mondo che considera la nascita dell'etico non in sé, ma semplicemente come fenomeno dell'espressione dello spirito sovraindividuale. Invece di chiedersi in che modo lo spirito individuale nel singolo uomo possa essere anche sovraindividuale e diventare cosciente del suo essere una cosa sola con l'assoluto, Hegel mira a rendere comprensibile l'esperienza più alta del singolo spirito individuale muovendo dalle sue interazioni con lo spirito generale della collettività. Definisce temerario il tentativo – da parte del singolo spirito in quanto tale – di capire, come accade nel pensiero indiano, il proprio rapporto con l'universo. Il fondersi con l'assoluto è un'esperienza dello spirito generale della collettività giunto al proprio livello più alto. Solo se quello è in rapporto con questo, come il fiume con le acque del lago in cui confluisce, il singolo spirito vivrà l'esperienza dell'assoluto. Questa è la svolta fatale che porta al generale e al sovraperonale, di cui dà prova la filosofia di Hegel.

In fondo, quindi, l'etica per Hegel ha il solo significato di permettere la nascita di una società nelle cui aggregazioni lo spirito assoluto possa diventare consapevole di se stesso. L'uomo diventa morale quando si sottomette spontaneamente alle richieste che la società riconosce come efficaci in vista della creazione di una più alta spiritualità.

Per Hegel non v'è un'etica individuale. I profondi problemi legati all'autoperfezionamento morale e al rapporto tra esseri umani non lo interessano. Quando parla di etica, tratta subito della famiglia, della società e dello Stato.

Per Bentham, l'etica completa il diritto. Hegel mette questi elementi in reciproca relazione. È significativo che egli non abbia scritto nessun sistema morale e che le sue considerazioni sull'etica si ritrovino nella filosofia del diritto.

A lui importa soprattutto mostrare che lo Stato, nel senso stretto del termine, è un'entità non solo giuridica, ma etico-giuridica. Fichte lo aveva fatto diventare l'educatore morale dei singoli individui. Per Hegel, è l'essenza di ogni fatto morale, «sostanza etica consapevole di sé», secondo una sua espressione. Ciò che massimamente è importante a livello morale si concretizza in esso e attraverso di esso. Questa sopravvalutazione dello Stato è una naturale conseguenza della scarsa stima riposta nel valore spirituale

dell'individualità in quanto tale.

Hegel non vuole sapere nulla delle inconcludenti tesi di Fichte per fondare un'etica a livello cosmico in modo che la sottomissione del mondo alla ragione le serva come contenuto. Il suo senso della realtà non gli permette simili fantasticherie. Ma il rinunciare del tutto al concetto universale dell'etica gli è fatale. Invece di porre in relazione tra loro etica e filosofia della natura nel pensiero speculativo, egli sacrifica fin dall'inizio l'etica. Non le consente di essere intesa come comportamento dell'individuo nei confronti dell'universo, come aveva cercato di essere con Spinoza, Fichte e Schleiermacher. Le viene impedito anche di essere considerata come un comportamento conforme alla vita universale, com'era per i monisti cinesi. Viene ridotta a norma per regolare i rapporti tra singolo e società. Non può agire però come idea formatrice nella creazione di una concezione del mondo su un fondamento filosofico-naturale. Come pietra sgrossata viene murata nella costruzione.

Per il fatto che Hegel attribuisce all'etica soltanto il significato di un momento preparatorio alla realizzazione della spiritualità del mondo, la sua dottrina mostra una notevole analogia con quella bramini. Hegel e i bramini si assomigliano perché, in quanto pensatori coerenti, osano ammettere che la riflessione sul mondo e sull'assoluto – che ne sta alla base – può approdare solo a un senso spirituale, e non etico, dell'unione dello spirito finito con quello infinito, e perciò valutano l'etica soltanto come momento propedeutico a quell'unione. Per i bramini l'etica prepara il singolo all'atto intellettuale con cui questo sperimenta l'assoluto in sé e si annienta in esso. Per Hegel l'etica contribuisce a far nascere la società, nel cui spirito aggregativo soltanto l'assoluto diventa capace di esperire se stesso.

Che il bramanesimo intenda la sua mistica intellettualistica in una dimensione individuale che nega il mondo e la vita, mentre Hegel ne propone una che dice di sì al mondo e alla vita e lascia intervenire l'atto intellettuale soltanto laddove una società ha prodotto la necessaria spiritualità, questo costituisce una differenza relativa. La profonda affinità tra le due visioni del mondo non ne viene toccata: si corrispondono reciprocamente. Entrambe considerano l'etica solo come una fase della spiritualità.

Come per i bramini, anche per Hegel l'etica riveste il suo ruolo, ma non risulta indispensabile. Secondo i bramini, affinché si realizzi la coscienza dell'unità con l'assoluto, sono in ultima analisi determinanti solo il progresso di annientamento del mondo e della vita e la profondità della meditazione. Per Hegel, la società che deve creare la spiritualità in cui lo spirito assoluto vive se stesso all'infinito può realizzarsi altrettanto bene invece che attraverso l'etica e il diritto solo attraverso il diritto. La sua etica è di fatto una sottocategoria del diritto.

La morale secondo i bramini non è altro che una colorazione che la negazione del mondo e della vita assume per un certo tratto del suo percorso; per Hegel è un analogo modo di manifestarsi, ma dell'affermazione del mondo e della vita. In sé la concezione del mondo di Hegel è mistica sovraetica che accoglie il mondo e la vita, come quella dei bramini era mistica sovraetica della negazione del mondo e della vita.

Che sia così e non diversamente Hegel lo ammette in un improvviso impulso di brutale franchezza quando, il 25 giugno del 1820, compone la celebre prefazione alla sua *Filosofia del diritto*. Noi non dobbiamo – afferma in quell'occasione – plasmare la realtà in base agli ideali che nascono nel nostro spirito, ma solo prestare orecchio al modo in cui il mondo reale stesso, e noi in questo, accoglie il suo immanente impulso di progresso. «Ciò che è razionale è reale, e ciò che è reale è razionale». L'eterno presente – che si manifesta negli accadimenti e nello scorrere del tempo, e che in esso si sviluppa – deve essere riconosciuto e riconciliato con la realtà. La filosofia non deve formulare idee su ciò che deve essere. Il suo compito è capire ciò che è. Non crea un tempo nuovo, è semplicemente «il suo tempo espresso in pensieri». Per insegnare come dev'essere il mondo, la filosofia arriva invece sempre troppo tardi. Prende la parola solo dopo che la realtà ha portato a termine il suo processo di formazione. «La nottola di Minerva comincia il suo volo solo sul far del tramonto». La vera conoscenza della realtà vuole generare in noi una pace benefica.

Il razionalismo è fede morale nel progresso congiunta a volontà etica di progresso. Kant e Fichte hanno tentato di approfondirla come tale. Passata attraverso Hegel, è ancora fede nel progresso, fede in un progresso immanente. Ma il potente pensatore speculativo crede di poterla fondare a livello universale. In ciò è simile a Schleiermacher. La sua visione del mondo e quella di Schleiermacher non sono, in ultima analisi, molto distanti. Il segreto contrasto che li ha tenuti divisi in vita non aveva alcuna ragione

oggettiva.

Il significato e gli effetti della ritirata strategica di Hegel sfuggono ai suoi contemporanei. Essi si rallegrano di cuore per il notevole passo in avanti compiuto dal suo sistema, e si rivelano tanto più sinceri quanto più egli stesso si esprime chiaramente, nella prefazione alla *Filosofia del diritto*, sulle conclusioni del suo pensiero. L'oscuramento della luna dell'etica non suscita la reazione che sarebbe normale attendersi perché Hegel in cambio fa brillare, in modo ancora più luminoso, il sole della fede nel progresso fondata cosmicamente. Sotto l'effetto del razionalismo, gli uomini di ogni tempo sono talmente abituati a considerare etica e fede nel progresso come organicamente congiunte che vedono nel consolidamento dell'ottimismo prodotto da Hegel anche un consolidamento dell'etica.

Lo schematismo di Hegel, secondo cui il progresso si realizza come successione di opposti che poi si ricompongono sempre in sintesi dotate di valore, ha conservato il suo ottimismo fino ai giorni nostri, attraversando tempi difficili. Hegel produce quel senso di fiducia nella realtà che ha visto l'Europa vacillare nella seconda metà del XIX secolo, senza accorgersi che, così facendo, ha messo in qualche modo da parte l'etica. E per questo riesce a pensare la sua ottimistica filosofia della storia, da cui deriva la sua visione del mondo, semplicemente perché vive in un'epoca in cui una mentalità sostenuta da energie etiche straordinarie fa avanzare l'umanità in modo portentoso. Da dove provenga il progresso che vede attuarsi dinanzi a sé è qualcosa che il grande filosofo della storia non considera. Spiega come determinato da forze naturali ciò che è nato da forze morali.

Nella concezione del mondo di Hegel si scioglie il legame tra etica e fede nel progresso su cui finora era stata fondata l'energia spirituale della modernità. Una volta divise, vanno entrambe in rovina. L'etica deperisce e la fede nel progresso, rimasta isolata, perde ispirazione e forza perché è solo fede in un progresso immanente e non più fede entusiastica nel progresso. Con Hegel nasce lo spirito che deriva empiricamente gli ideali dalla realtà e crede al progresso dell'umanità più di quanto non faccia. Hegel sta sul ponte di comando di un grande piroscampo a vapore e spiega ai passeggeri le meraviglie meccaniche del grandioso mezzo che sta conducendo e i segreti del calcolo della rotta. Ma non si preoccupa di verificare che ci sia il fuoco necessario, come è stato finora, per alimentare la caldaia. Così, la nave rallenta sempre più la velocità e alla fine non va più avanti. Hegel perde il controllo del timone e rimane in balia delle tempeste.

45 G.W.F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, 1807; Id., *Scienza della logica*, 1812-1816 (tre volumi); Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, 1817; Id., *Filosofia del diritto*, 1821; Id., *Filosofia della storia*, 1840 (postumo). La pubblicazione integrale delle opere di Hegel è stata realizzata dai suoi studenti, in 18 volumi, negli anni 1832-1845.

14. Il tardo utilitarismo. Etica biologica e sociologica

Il fatto che anche la filosofia speculativa sia incapace di fondare la visione del mondo etico-ottimistica sulla filosofia della natura non viene percepito dalla vita spirituale europea nella sua gravità. La filosofia speculativa rappresenta un fenomeno limitato alla Germania, apparso con la velocità di un lampo ed estintosi altrettanto in fretta. Il resto d'Europa quasi non si accorge di Fichte e di Hegel, così come scarsissima attenzione ha prestato a Kant, non comprendendo che questi avventurosi tentativi nella lotta per conquistare una visione del mondo etico-ottimistica vengono intrapresi da condottieri che hanno capito che la battaglia non si può vincere con le solite modalità di combattimento. La convinzione generale, invece, è che la vittoria sia stata ottenuta già da tempo e non la si possa più mettere in discussione. Solo in seguito, in Francia e in Inghilterra, diventa chiaro ciò che Kant, Fichte e Hegel volevano compiere e hanno rappresentato nella battaglia per la visione del mondo.

Per la vita spirituale europea la visione del mondo del razionalismo sussiste ancora, sebbene in realtà sia già venuta meno. Generalmente un popolo non vive tanto della visione del mondo che si genera in esso quanto piuttosto di quella dell'epoca precedente. La luce di un astro è per noi ancora presente in cielo, benché l'astro abbia già da tempo cessato di esistere. Quasi nulla al mondo ha una vita così tenace come una visione del mondo.

L'etica popolare utilitaristica non si accorge di diventare, nel corso della prima metà del XIX secolo, a seguito dell'emergere di un modo di pensare storico, romantico, legato alla filosofia della natura e alle scienze naturali, sempre più carente di una concezione del mondo. Sicura di poter contare sul diffuso buon senso, rimane imperterrita nel suo ruolo e presta ancora un qualche valido servizio. E quando riflette sul suo futuro, ritiene di potersi accordare anche con il positivismo e con la concezione del mondo concreta delle scienze esatte, pur di disfarsi finalmente del razionalismo. A ben vedere quest'ultimo, quasi senza farsi notare, confluisce in una sorta di positivismo popolare. L'interpretazione etico-ottimistica dell'universo viene portata avanti, solo che con meno trasporto ed entusiasmo. In questa forma

indebolita il razionalismo si mantiene, sino alla fine del XIX secolo e anche oltre, continuando ad agire come fermento di civiltà, sia da solo che intrecciato con espressioni di religiosità popolare.

Mentre Kant, Fichte e Schleiermacher si occupavano del problema etico, Bentham offre la morale al mondo. Per diffondere le sue idee, nel 1829 viene pubblicata a Parigi la rivista «L'utilitaire». In Inghilterra lavora per lui la «Westminster Review». Nel 1830 Friedrich Eduard Beneke, traducendo il suo *Trattato di legislazione civile e penale*, lo fa conoscere in Germania. Con la sua morte – nel 1832, un anno dopo Hegel –, Bentham può portarsi nella tomba la convinzione che, per merito suo, un'etica comprensibile all'intelletto e al sentimento abbia riportato ovunque la vittoria.

Tutti i primi tentativi di fondare l'utilitarismo proseguono nel XIX secolo. Con fiducia Friedrich Eduard Beneke (1798-1854)⁴⁶, il traduttore di Bentham, e Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872)⁴⁷ riprendono gli sforzi di David Hartley e Dietrich d'Holbach di derivare ciò che non è egoistico direttamente da ciò che lo è e si impegnano a farlo approfondendo gli aspetti psicologici. Beneke crede di poter dimostrare come, attraverso un prolungato influsso della ragione sui sentimenti di desiderio e di avversione, si formi nell'uomo una facoltà di giudizio morale che per lui rappresenta il fine ultimo dell'azione, ovvero il completo perfezionamento della società umana. Feuerbach deriva l'altruismo dal fatto che l'uomo possiede l'impulso a immedesimarsi e a proiettarsi in altri uomini. Con ciò, egli dice, l'istinto dell'uomo alla felicità perde la sua originaria indipendenza e soffre quando vede offesa la felicità altrui. Infine, sotto l'influsso dell'abitudine, dimentica completamente che con il suo atteggiamento disponibile vuole solo soddisfare il proprio impulso alla felicità e considera la preoccupazione per il benessere degli altri come un dovere.

Ernst Laas (1837-1885) rinnova l'idea che l'etica consista in prima linea in un'assunzione abituale e infine inconscia, da parte del singolo individuo, delle norme stabilite dalla società⁴⁸.

In generale, comunque, l'utilitarismo del XIX secolo condivide il principio formulato da David Hume e da Adam Smith secondo cui l'altruismo, come l'egoismo, alberga di per sé nella natura umana.

Auguste Comte (1798-1857) nella sua *Fisica sociale*⁴⁹ considera la più grande conquista del suo tempo il fatto che la tendenza sociale fondamentale della natura umana cominci a essere riconosciuta. Il futuro dell'umanità

dipende – secondo lui – dal fatto che l'intelligenza agisca in modo giusto e costante su questa disposizione e renda la naturale benevolenza capace delle prestazioni più elevate e più efficaci. Se la dedizione alla comunità rimane in molti individui in rapporto con il naturale egoismo, allora dal ragionevole confronto tra questi due atteggiamenti potrà nascere una società che si perfeziona sempre più, sia economicamente che moralmente.

Difensore e divulgatore dell'utilitarismo in Inghilterra è John Stuart Mill (1806-1873)⁵⁰, che così segue le orme del padre James Mill (1773-1836).

L'etica utilitaristica riceve un inaspettato aiuto dalla scienza naturale. La biologia si dichiara in grado di rendere comprensibile, secondo la natura che le è propria, il donarsi agli altri, che è dato accanto all'egoismo e che si è deciso di non considerare separabile da questo. Ci insegna che l'altruismo nasce davvero dall'egoismo. Solo che non nasce ogni volta da riflessioni consapevoli dell'individuo. Il mutamento si è verificato nel genere umano attraverso un lungo e lento processo e si trova ora a disposizione come patrimonio ereditario. La convinzione che il benessere del singolo individuo venga garantito meglio se tutti gli individui collaborano anche al benessere generale si è imposta con l'esperienza nella lotta per la vita. Così, l'agire è diventato secondo questo principio una qualità sempre più formativa degli individui, generazione dopo generazione. Possediamo una disposizione altruistica in quanto discendenti di animali riuniti in branchi che sono sopravvissuti nella lotta per la vita, mentre altri hanno finito per soccombere perché gli impulsi egoistici erano tra loro massimamente estesi e rafforzati.

Questi pensieri vengono sviluppati da Charles Darwin (1809-1882)⁵¹ nell'opera *La discendenza dell'uomo* e da Herbert Spencer (1820-1903)⁵² nei suoi *Principi di etica*. E i due si richiamano a vicenda.

L'altruismo quindi è visto come qualcosa di naturale e al tempo stesso come qualcosa che è affiorato attraverso la riflessione, e la relazione che sussiste tra esso e l'egoismo è diventata razionalmente evidente. Su questa conoscenza si basa anche la convinzione che l'effetto congiunto di questi due impulsi, così come è venuto a formarsi nel passato, allo stesso modo andrà perfezionandosi ancora nel futuro. Sempre più i due impulsi devono accettare la loro reciproca dipendenza. Dall'altruismo discontinuo, quale si manifesta nel regno animale con la generazione e la cura della prole, siamo passati a uno stabile e sviluppato, utile a tenere in vita la famiglia e la società. Bisogna solo portarlo a compimento. Ci riusciremo se il compromesso tra

egoismo e altruismo si farà in noi sempre più preciso e mirato. Dobbiamo arrivare a condividere il principio, a prima vista apparentemente paradossale, secondo cui, per dirla con Spencer, la felicità collettiva può essere raggiunta attraverso una corrispondente tensione di tutti gli individui verso la propria felicità, e la felicità degli individui, per contro, attraverso il loro sforzo verso la felicità collettiva.

La *Fisicasociale* di Comte viene dunque rifondata scientificamente da Darwin e da Spencer.

Pieno di soddisfazione per essersi guadagnato uno spazio nella biologia moderna e nella storia del progresso come qualcosa di naturale, l'utilitarismo avanza per la sua strada. Ma con ciò non è diventato né più vitale né più efficiente. Proceede sempre più lento e gli manca il respiro. Che cosa gli accade? La sua energia etica lo abbandona perché ha voluto comprendersi come qualcosa di naturale. Il destino per cui la morale, nella misura in cui viene portata a coincidere con un evento naturale, cessa di essere etica non si compie solo laddove l'etica venga derivata dalla filosofia della natura, ma anche quando la si spieghi per mezzo della biologia.

L'etica consiste nel fatto che l'evento naturale nell'uomo, a causa della riflessione consapevole, entra in conflitto con se stesso. Tanto più questo conflitto si sposta nell'ambito dello sviluppo istintuale, tanto più la morale si indebolisce.

Di sicuro, l'origine dell'etica sta in qualche modo in questo, nel fatto che qualcosa che è contenuto per istinto nella nostra volontà di vita viene assunto dal pensiero che riflette e quindi sviluppato. Ma la grande domanda è che cosa c'è alla fine e all'inizio dell'istinto di solidarietà, che si sviluppa ben al di là di ogni forma istintuale, e come accade ciò. Definendo etica la mentalità di animali da branco che si è poi evoluta, Darwin e Spencer rivelano di non essere andati sino in fondo al problema del rapporto tra istinto e riflessione. Quando vuole avere un branco perfetto, la natura non si richiama all'etica, ma dà agli individui, come nel caso delle formiche o delle api, istinti grazie ai quali essi spariscono nel gruppo.

L'etica, però, è attività di solidarietà sulla base di una libera riflessione che si rivolge poi non solo agli individui della stessa specie, ma a tutto ciò che è vivente in generale. La morale di Darwin e di Spencer è sbagliata fin dal principio perché è troppo limitata e non concede all'irrazionale lo spazio che merita. L'impulso sociale che essi affermano al posto della simpatia teorizzata da Hume e da Smith è spinto più in basso rispetto a questa e, di

conseguenza, è meno adatto a spiegare la vera etica.

La trasformazione dell'egoismo in altruismo non è realizzabile se si sposta il passaggio dall'individuo alla specie. Il fatto che il processo venga tirato così per le lunghe consente di ottenere un notevole avvicinarsi di cambiamenti molto particolari e di sommare i loro risultati come trasmissione di qualità ereditarie. Ma un vero atteggiamento altruistico non può essere spiegato in questo modo. I frutti dell'etica vengono appesi alla pianta dell'impulso sociale, ma non è stata questa a generarli.

La forza dell'utilitarismo consiste nella sua ingenuità. Bentham e Smith ancora la possiedono. Pensano alla società come a una somma di singoli, non come a un'entità organizzata. Si sforzano di condurre gli uomini a procurarsi reciprocamente quanto più bene possibile.

Con Stuart Mill questa ingenuità scompare. Per lui, e in misura ancora più decisa per Spencer e per gli altri, diventa chiaro che l'etica del comportamento dei singoli individui tra loro non si può realizzare razionalmente. Quindi, concludono, l'«etica scientifica» ha a che fare solo con i rapporti tra il singolo uomo e la comunità organizzata in quanto tale.

L'utilitarismo ingenuo di Bentham mostra al singolo in quale molteplice modo la società ha bisogno della sua dedizione per vedere felici i propri membri e si appella al suo entusiasmo. L'utilitarismo divenuto biologico e sociologico cerca di calcolare per il singolo individuo il giusto equilibrio tra egoismo e dedizione, volendo essere scienza sociale trasformata in mentalità.

Adam Smith mantiene etica e sociologia ancora separate e, quindi, non è scienziato della società quando parla da eticista e non è eticista quando espone teorie sociologiche. Ma ora le due prospettive vengono congiunte in modo tale che l'etica trapassa nella sociologia.

Nell'etica dell'utilitarismo ingenuo si tratta di azioni entusiastiche; nella prospettiva biologico-sociologica, di un mettersi consapevolmente al servizio del complesso meccanismo della società organizzata. Nella prima, un agire continuo e senza scopo rappresenta nel peggiore dei casi uno spreco di forze; nella seconda, invece, un danno all'organismo. In tal modo, l'utilitarismo che si è perfezionato arriva a giudicare in modo sprezzante l'etica individuale, che nasce dalle convinzioni morali del singolo e non pensa in modo biologico e sociologico.

Ai moderni utilitaristi pare certo che non si possa più fare alcuna

scoperta nel campo dell'etica individuale. Essi lo considerano un retroterra privo di interesse in cui non vale la pena di addentrarsi. Perciò si limitano alle fertili zone costiere dell'etica sociale. Vedono bene che i fiumi che bagnano questo bassopiano provengono dal retroterra dell'etica individuale, ma invece di seguirli sino alle sorgenti si preoccupano solo di proteggere il bassopiano dalle inondazioni che essi possono causare. Per questo, deviano l'acqua in canali così profondi che la terra inaridisce.

L'etica scientifica intraprende l'impresa impossibile di regolare la dedizione in modo oggettivo. Vuole far girare i mulini senza far cadere l'acqua che ne provoca la rotazione e lanciare frecce con un arco teso solo a metà.

Quanto tristi sono le argomentazioni di Spencer sull'etica assoluta e relativa! Per la prospettiva etica naturale, l'etica assoluta consiste nel fatto che l'uomo esperisce direttamente in sé un dovere morale assoluto. L'etica assoluta, poiché pensa la dedizione senza alcun limite e può portare a un sacrificio di sé che in qualche modo esalta l'esistenza e l'azione, deve confrontarsi con la realtà e decidere fino a che punto deve spingersi il sacrificio di sé e in quale misura può intervenire un minimo di compromesso richiesto per continuare l'esistenza e l'azione. La prospettiva scientifica e biologica non può interessarsi alla nascita di quest'etica applicata e relativa partendo da quella assoluta. Spencer foggia il concetto di etica assoluta e ne ricava il comportamento dell'uomo perfetto nella società perfetta. Noi, dice Spencer, non dobbiamo raffigurarci l'uomo ideale in sé, ma sempre e solo l'uomo «come esisterebbe nello Stato sociale ideale». «Secondo l'ipotesi dell'evoluzione entrambi si condizionano a vicenda, e solo dove sono presenti insieme è possibile anche l'agire ideale».

L'etica presa in considerazione risulta quindi oggettiva. È determinata dal rapporto in cui si trovano società e individuo nella loro rispettiva imperfezione. Al posto del concetto vivo di etica assoluta subentra una finzione. L'etica dell'utilitarismo sociologico mette in mano all'uomo soltanto norme relative e soggette al variare del tempo e delle situazioni. Ciò significa che essa sa stimolare solo debolmente la sua volontà ad agire moralmente. Lo confonde persino in quanto gli toglie la convinzione elementare di dover agire nella perfezione senza considerare la natura dei rapporti dati e di dover combattere contro le circostanze per intima necessità, anche senza certezza di un qualche successo.

Spencer è più biologo che eticista. Etica è per lui il modo in cui si

presenta il principio dell'utile dopo che è stato elaborato dal cervello insieme alle esperienze fatte ed è stato trasmesso per via ereditaria. Così, egli abbandona le forze interne di cui l'etica vive. L'impulso al perfezionamento della personalità da raggiungere e la nostalgia della felicità spirituale da esperire in essa sono destituiti dal loro ruolo.

L'etica di Gesù e dei pensatori religiosi indiani si ritrae dall'etica sociale per concentrarsi su quella individuale. L'utilitarismo, divenuto etica scientifica, rinuncia all'etica individuale per curarsi solo di quella sociale. Nel primo caso, l'etica può sopravvivere perché ha conservato il suo paese d'origine sacrificando solo territori esterni. Nel secondo, vuole affermarsi al di fuori del proprio territorio, mentre il paese d'origine non le appartiene più. L'etica individuale senza etica sociale è un'etica imperfetta, che però può essere molto profonda e viva. L'etica sociale senza etica individuale è come un arto staccato dal tronco e in cui non scorre più alcuna vita: è così impoverita che cessa anche di essere vera etica.

La perdita di forza dell'etica scientifica e biologica si manifesta non solo nel fatto che arriva alla relatività di tutte le norme morali, ma nel fatto che non riesce neppure più a onorare l'umanità nel modo richiesto.

Una spiacevole regolarità domina l'evoluzione della morale. Dopo aver perso nel tardo stoicismo l'interesse per la società organizzata, l'etica antica perviene al concetto di umanità quando etica e comunità vengono a integrarsi nello Stato antico. Il moderno utilitarismo perde di nuovo il sentimento per l'umanità nella misura in cui si trasforma, in modo sempre più consequenziale, nell'etica della comunità socialmente organizzata. Non può essere altrimenti. L'essenza dell'umanità consiste nel fatto che gli individui non si apprestano mai a pensare in termini impersonali e finalistici come fa la società e a sacrificare il singolo in nome di uno scopo. La prospettiva rivolta alla crescita della società organizzata non può fare altro che rassegnarsi a sacrificare singoli o gruppi di individui. Con Bentham, per il quale l'utilitarismo è ancora ingenuo e si occupa del comportamento degli uomini tra loro, il pensiero dell'umanità è ancora intatto. L'utilitarismo biologico e sociologico è costretto ad abbandonarlo in quanto sentimentalismo che non può resistere davanti a riflessioni meramente etiche. Così, l'etica sociologica contribuisce non poco a far diminuire il senso di soggezione per l'inumanità da parte della coscienza moderna. Fa in modo che gli individui assumano la mentalità della società invece di tenerli in tensione con questa.

La società non può esistere senza vittime sacrificali. L'etica che nasce da quella individuale cerca di distribuirle così che esse, attraverso la dedizione degli individui, siano il più possibile volontarie e che altri si sforzino di alleggerire – per quanto è in loro potere – il carico di dolore agli individui colpiti in prima persona. Questa è la dottrina del sacrificio di sé. L'etica sociologica, che non si richiama più a quella individuale, può solo constatare che il progresso della società procede secondo leggi spietate a spese della libertà e della felicità di singoli e di gruppi di individui. È la dottrina del diventare vittime.

Di conseguenza, l'utilitarismo biologico e sociologico approda infine, pur se esitando, alla convinzione di non mirare più alla massima felicità possibile per il maggior numero di persone. Considera questo scopo, formulato da Bentham, sentimentale, e deve posporlo a quello più corrispondente alla realtà. Ciò che si vuole realizzare nella formazione sempre più perfetta di interazioni tra individuo e società non è, se si ha il coraggio di ammetterlo, l'aumento di benessere per l'individuo o per la società, bensì... l'incremento e il perfezionamento della vita in sé. Per quanta resistenza faccia, l'utilitarismo, divenuto sociologico e biologico, subisce un mutamento del proprio carattere morale ed entra al servizio di fini sovraetici. Spencer combatte ancora per tenerlo nell'alveo del naturale sentimento etico.

Volto a potenziare e a perfezionare la vita, l'utilitarismo che si è venuto a formare non può più considerare le istanze dell'umanità come strettamente vincolanti, bensì deve all'occorrenza decidersi a superarle. La biologia è diventata il suo signore.

Se si ammette che lo sviluppo del benessere della società dipende dall'applicazione dei risultati della biologia e della sociologia scientifica, allora non è di per sé necessario che il relativo comportamento figuri come etica vincolata all'individuo. Glielo si può anche imporre, avendo definito le relazioni tra individuo e società mediante provvedimenti economici e organizzativi tali che essa agisca spontaneamente e nella maniera più efficace. Ecco che, accanto all'etica sociale, compare il socialismo. Lo anticipano Henri de Saint-Simon (1760-1825)⁵³, Charles Fourier (1772-1837)⁵⁴ e Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865)⁵⁵ in Francia, l'industriale Robert Owen (1771-1858)⁵⁶ in Inghilterra e Ferdinand Lassalle (1825-

1864)⁵⁷ e altri in Germania. Nel *Capitale* Karl Marx (1818-1883)⁵⁸ e Friedrich Engels (1820-1895) ne stabiliscono il programma, esigendo l'eliminazione della proprietà privata e la regolamentazione del lavoro e della distribuzione dei relativi redditi da parte dello Stato.

Il capitale è un libro dottrinale che lavora con definizioni e tabelle, ma che non approfondisce mai questioni esistenziali e condizioni di vita. La grande impressione che suscita risiede nel fatto che predice la fede in un progresso presente nei fatti e in grado di influenzarli automaticamente. Cerca di scoprire il meccanismo della storia e di dimostrare come la successione dei diversi sistemi sociali – schiavitù, feudalesimo, salariato borghese – tenda alla completa eliminazione della produzione privata da parte di quella statale-comunista come logico coronamento dell'intera evoluzione. Attraverso Marx, la fiducia di Hegel nel progresso immanente, anche se espressa in modo leggermente diverso, diventa convinzione delle masse. Il suo ottimistico senso della realtà prende ormai il potere.

Con l'entrata in scena del socialismo, l'utilitarismo morale perde importanza. La speranza delle masse inizia a rivolgersi non più a ciò che una mentalità etica, che si rafforza sempre più e con effetti socialmente sempre più utili, può offrire al mondo, bensì a quello che si ottiene se si dà libero corso alle leggi del progresso che sono intrinseche nelle cose stesse.

È vero che l'utilitarismo morale è considerato ancora dalle persone di cultura come un valido pensiero riformatore. In concorrenza con il socialismo, sorge persino un forte movimento che sollecita gli individui, la società e lo Stato ad agire in modo efficace contro la miseria sociale. Uno dei suoi principali esponenti è Friedrich Albert Lange (1828-1875), autore della *Storia del materialismo* (1866). Nella sua opera *La questione operaia e il suo significato per il presente e per il futuro* (1866), egli discute dei compiti sociali di quell'epoca e dei provvedimenti atti a risolverli, facendo appello all'idealismo etico, senza il quale nulla di utile può essere raggiunto⁵⁹.

Anche il cristianesimo sostiene questo movimento. Nel 1864 il vescovo Ketteler von Mainz, nel suo scritto *La questione operaia e il cristianesimo*, si schiera a favore di una mentalità cristiano-sociale⁶⁰.

In Inghilterra sono figure religiose come Frederick Denison Maurice (1805-1872) e Charles Kingsley (1819-1875) a imporre al cristianesimo la

dimensione sociale. La domenica sera del 22 giugno 1851 Kingsley tiene la famosa predica “Il messaggio della Chiesa ai lavoratori” (“The message of the Church to labouring men”) alla presenza degli operai in visita a Londra per la prima esposizione universale. A causa dell’agitazione suscitata, il vescovo di Londra gli vieta di predicare⁶¹.

In Russia il conte Lev Tolstoj (1828-1910)⁶² libera la forza del pensiero etico di Gesù. Non interpreta le sue parole, come fanno gli altri, alla luce di un idealismo sociale basato su principi sistematici di utilità, bensì – fedelmente a come Gesù le aveva formulate – quali comandamenti di assoluta e sottomessa dedizione. Nella sua *Confessione*, che ha avuto successo in tutto il mondo negli anni Ottanta, la lava del cristianesimo primitivo si riversa nel cristianesimo moderno.

Il movimento etico-sociale si propaga soprattutto in Germania, perché qui è favorito dallo Stato rappresentato dagli Hohenzollern. Negli anni 1883 e 1884, il Parlamento tedesco approva, con il parere contrario del partito socialdemocratico, delle leggi a tutela dei lavoratori che, per il loro contenuto, possono essere considerate esemplari.

Perfino nella culla del socialismo, spiriti razionali come Eduard Bernstein (1850-1932)⁶³ e altri giungono a considerare che nemmeno le misure più adatte all’organizzazione della società possono essere vantaggiose se non è presente un forte idealismo morale come risorsa primaria. Si tratta di un ritorno allo spirito di Lassalle.

È presente quindi una forte mentalità etico-sociale. Ma è solo un rivolo d’acqua nel grande letto del fiume. Che le riforme necessarie debbano essere realizzate sotto la guida dell’etica non è più opinione comune come ai tempi del razionalismo. La mentalità etica, che vuole lavorare per il futuro dell’umanità, è sempre meno stimata. Nella vittoria, così funesta per lo sviluppo della civiltà umana, riportata dal socialismo statale di Marx sulle idee sociali di Lassalle, in cui possono esprimersi con maggior naturalezza le forze della realtà, si evidenzia il fatto che nella mentalità del popolo la fede nel progresso si è emancipata dall’etica ed è diventata meccanicistica. Una confusa rappresentazione del concetto di civiltà e il disgregarsi della mentalità che la sostiene sono la conseguenza di questa tragica separazione. In essa lo spirito dei tempi moderni rinuncia a quello che costituiva la sua forza.

Quanto singolari, in verità, sono le sorti dell’etica! L’utilitarismo si isola

da qualsiasi filosofia naturale. Vuole essere etica che si preoccupa solo di pratica. Tuttavia, proprio per questo non sfugge al suo destino, ossia soccombere alla filosofia naturale. Nel tentativo di giustificarsi e di pensarsi sino in fondo, diventa utilitarismo biologico-sociologico. Di conseguenza, perde il suo carattere morale. Senza rendersene conto, ha finito per impegolarsi con la natura e con gli eventi naturali e ha dato spazio a problemi di carattere cosmico. Nonostante voglia essere semplicemente l'etica pratica della società umana, l'utilitarismo è diventato "naturale". Non serve a nulla che siano stati fatti sparire tutti i fusi: la bella addormentata si punge comunque il dito. Nessuna etica può sottrarsi al confronto con la filosofia naturale.

46 F.E. Beneke, *Fondazione della fisica dei costumi*, 1822; id., *Il sistema naturale della filosofia pratica*, 1837-1840 (tre volumi). Per la sua posizione rispetto all'utilitarismo e alla battaglia di Kant al riguardo, Beneke si attirò l'inimicizia di Hegel e nel 1822 fu costretto a interrompere le lezioni che teneva, da libero docente, all'università di Berlino. Dopo la morte di Hegel ebbe un nuovo incarico come professore.

47 L.A. Feuerbach, *L'essenzadelcristianesimo*, 1841; Id., *Divinità,libertàeimmortalitàdalpuntodivistadell'antropologia*, 1866.

48 E. Laas, *Idealismoepositivismo*, 1879-1884 (tre volumi).

49 La *Fisicasociale* è la quarta parte del *Corsodifilosofiapositiva*, 1830-1842 (sei volumi).

50 J. Stuart Mill, *Principidieconomiapolitica*, 1848 (due volumi); Id., *Utilitarismo*, 1861. È Stuart Mill a introdurre in filosofia il termine "utilitaristico" per indicare il tipo di etica in questione.

51 C. Darwin, *Ladiscendenzadell'uomoelaselezione sessuale*, 1871.

52 H. Spencer, *Staticasociale*, 1851; Id., *Principidietica*, 1879 e anni seguenti (due volumi).

53 H. De Saint-Simon, *L'organizzatore*, 1819-1820; Id., *Catechismodegliindustriali* (1823-1824).

54 C. Fourier, *Ilnuovomondoindustrialeesocietario*, 1829.

55 P.J. Proudhon, *Checos'èlaproprietà?*, 1840.

56 R. Owen, *Unanuovaconcezionedellasocietà*, 1813; id., *Ilnuovomondomorale*, 1836-1849 (sette parti).

57 F. Lassalle, *Il sistema dei diritti acquisiti*, 1861 (due volumi); id., *Lettera aperta al comitato centrale per la convocazione di un congresso generale dei lavoratori* 1863.

58 K. Marx, *Manifesto del partito comunista*, 1848 (insieme a F. Engels); Id., *Il capitale* (il primo volume fu pubblicato nel 1867; il secondo e terzo volume furono pubblicati nel 1884 e nel 1894 da F. Engels).

59 Questo stesso spirito si ritrova nello scritto dell'economista berlinese Gustav Schmoller *Sualcune questioni fondamentali di diritto ed economia generale*, 1875. Schmoller è a capo dei cosiddetti "socialisti della cattedra".

60 Il primo che ricorda al cristianesimo che è un suo dovere contribuire alla soluzione della questione sociale è Félicité de Lamennais (1782-1854) nel suo libro *Parole di un credente* (1833). Lo scritto fu condannato dal papa nel 1834.

61 In Inghilterra, l'opinione pubblica viene a conoscenza della miseria dei lavoratori grazie al romanzo di Kingsley *Yeast* (pubblicato nel 1848 su «Fraser's Magazine»; stampato come libro nel 1851) e a due articoli di Henry Mayhew sul «Morning Chronicle» (14 e 18 dicembre 1849). Che il socialismo cristiano sia apparso anzitutto in Inghilterra e in Francia dipende dal fatto che l'industria, fonte di problemi sociali, si è sviluppata prima in questi paesi.

62 L. Tolstoj, *Confessione*. In tedesco con il titolo *Worin besteht mein Glaube* (1884); in francese *Ma religion* (1884); in inglese *Christ's Christianity* (1885). Vedi anche *Che cosa dobbiamo allora fare*. Condividendo il disprezzo per la civiltà, il cristianesimo etico di Tolstoj si accosta a quello primitivo. Ma non risponde alla domanda su come la forza del pensiero morale di Gesù influisca sulla mentalità corrente e sulle attuali condizioni. Tolstoj è un grande uomo che sveglia le coscienze, ma non è un capo.

63 E. Bernstein, *Ipresupposti del socialismo e i compiti della socialdemocrazia*, 1899

15. Schopenhauer e Nietzsche

La sfortuna vuole che i due più importanti pensatori morali che prendono la parola nella seconda metà del XIX secolo, Schopenhauer e Nietzsche, non aiutino a trovare quello di cui ha bisogno quell'epoca, ossia un'etica sociale che sia realmente anche etica. Si occupano solo dell'etica individuale, per mezzo della quale non si può formare un'etica sociale, e offrono degli stimoli che, di per sé preziosi, non possono impedire il crescente venir meno della morale all'interno della concezione del mondo.

Questi due filosofi hanno in comune il fatto che sono eticisti elementari. Non trattano di speculazioni cosmiche astratte. L'etica è per loro un'esperienza della volontà di vivere: per questo, essa è già per sua natura universale.

Per Schopenhauer, la volontà di vivere vuole diventare etica rivolgendosi alla negazione del mondo e della vita; Nietzsche, invece, si abbandona a una più energica affermazione dell'universo.

Muovendosi in base ai principi della loro morale elementare, filosofi così profondamente in contrasto tra loro si elevano a giudici di ciò che ai loro tempi riconoscono come etica.

Arthur Schopenhauer (1788-1860) ha modo di esprimersi già agli inizi del secolo. La sua opera *Il mondo come volontà e rappresentazione* è pubblicata nel 1819⁶⁴. Ma ha un seguito solo intorno al 1860, quando la filosofia speculativa è definitivamente decaduta e l'etica dell'utilitarismo popolare, come anche quella degli epigoni kantiani, è percepita in generale come insoddisfacente.

Il più importante di questi ultimi epigoni kantiani è Johann Friedrich Herbart (1776-1841). La sua rilevanza si attesta nel campo della ricerca psicologica. Nel suo scritto *Filosofia pratica generale* (1808) vuole spiegare l'etica basandosi sulla psicologia. Riconduce la morale a cinque giudizi di gusto, immediati, esteticamente assimilabili e irriducibili. Si tratta delle idee di libertà interiore, perfezione, benevolenza, diritto ed equità. Questa morale diventa volontà etica mediante un ragionamento che si genera per pura intuizione ed è fissato dagli uomini in base all'esperienza.

Herbart, invece di cercare un principio fondamentale della morale, accoglie diverse idee etiche che si presentano insieme. Questa pallida etica

non possiede forza di persuasione. Nella dottrina della società e dello Stato, però, egli introduce dei solidi principi.

Fra gli ultimi epigoni kantiani è annoverato anche Immanuel Hermann Fichte (1797-1879), figlio di J.G. Fichte, il cosiddetto giovane Fichte, autore di quel *Sistemadell'etica* (due volumi, 1850-1853) che ha goduto a suo tempo di ampio credito.

Schopenhauer è stato il primo a rappresentare nel pensiero occidentale un'etica coerente che rifiuta il mondo e la vita. Gli stimoli in tal senso gli giungono dalla filosofia indiana, che incomincia a essere conosciuta in Europa agli inizi del XIX secolo⁶⁵. Per realizzare la sua concezione del mondo si basa, come Fichte, sull'idealismo gnoseologico di Kant. Come Fichte, egli determina l'essenza della cosa in sé – che deve essere ammessa come fondamento dei fenomeni – come volontà, ma, diversamente da lui, non come volontà d'azione, bensì in modo più immediato e più preciso come volontà di vivere. Il mondo, dice, lo riconosco solo in analogia con me stesso. Colgo me stesso, mi osservo dall'esterno come un fenomeno sensibile nello spazio e nel tempo; dall'interno, come volontà di vivere. Pertanto, tutto quello che mi viene incontro nel mondo della rappresentazione è espressione della volontà di vivere.

Ma che cosa sta a significare il processo del mondo? Nient'altro che innumerevoli individualità radicate nell'universale volontà di vivere: esse inseguono scopi nati da un impulso interno, i quali cercano continuamente di essere soddisfatti e non ci riescono. Via via scoprono con delusione che solo il piacere desiderato, e non quello raggiunto, è piacere. Ogni volta devono superare ostacoli e immancabilmente la loro volontà di vivere entra in conflitto con altre volontà di vivere. Il mondo è senza senso e tutto l'essere è sofferenza. La volontà di vivere raggiunge questa conoscenza negli esseri viventi superiori, i quali sono in grado di rappresentare come mondo fenomenico tutto ciò che è presente fuori di loro come volontà di vita. Osservando in questo modo la totalità dell'essere, la volontà di vivere è in grado allora di fare chiarezza su se stessa e sull'essere in generale.

Che tale volontà di vita dovesse esercitare un'azione incisiva sul mondo è l'idea fissa con cui ha affascinato la filosofia europea. Una volta raggiunta la consapevolezza di sé, essa sa che l'affermazione ottimistica del mondo non le è utile. Questa può solo trascinarla da un'agitazione all'altra, così come da una delusione all'altra. Ciò che deve cercare di fare è uscire dal terribile gioco cui partecipa perché accecata e trovare tranquillità nella

negazione del mondo e della vita.

Se per Spinoza il senso del processo del mondo è costituito dalle massime individualità che si vivono nell'assoluto, per Fichte l'impulso ad agire dell'assoluto è considerato nelle massime individualità come etica. Secondo Hegel, l'assoluto diventa adeguata consapevolezza di sé nelle individualità più elevate; per Schopenhauer, l'assoluto diventa in queste individualità cosciente di sé e si libera dal cieco istinto di affermazione della vita che è in lui. Il senso del processo del mondo, quindi, si ritrova sempre nel fatto che finito e infinito convivono. Spinoza, Fichte e Hegel – e questa è la fragilità della loro concezione del mondo – non riescono a spiegare correttamente in che modo questa esperienza nel finito possa avere davvero un significato per l'assoluto. Per Schopenhauer, però, ce l'ha. Negli uomini, l'universale volontà di vivere incomincia a portarsi dal territorio dell'inquietudine e della sofferenza a quello della pace.

Ha inizio il percorso dell'essere nel nulla. Certamente, questo nulla è tale solo per la volontà di vivere, la quale è ancora sotto la spinta dell'affermazione della vita e della rappresentazione del mondo. Ciò che è in sé, questo nirvana dei buddhisti, non può essere definito con i nostri concetti sensibili.

Che Schopenhauer realizzi la sua concezione del mondo etico-pessimistica, come Fichte la sua all'insegna dell'ottimismo, con il materiale fornitogli dall'idealismo gnoseologico, non ha il valore che egli stesso vi attribuisce. Esempi indiani gli hanno suggerito questa relazione. Di per sé il pessimismo può essere sviluppato altrettanto bene senza l'idealismo della conoscenza. Il dramma della tragica esperienza della volontà di vivere rimane il medesimo, non importa con quali elementi scenici e in quali costumi venga rappresentato.

Benché si presenti nelle vesti della teoria della conoscenza kantiana, la filosofia di Schopenhauer è dunque filosofia naturale elementare.

Qual è il valore morale della sua etica?

Come l'etica degli indiani, si presenta in una triplice forma: come etica della rassegnazione, come etica della compassione universale e come etica della rinuncia al mondo.

Sulla rassegnazione Schopenhauer si esprime in modo deciso. Attraverso un linguaggio che raggiunge i toni poetici più ispirati, descrive come l'uomo che riflette sul suo perfezionamento personale viva i fatti della propria esistenza non ribellandosi alle difficoltà con animo ingenuo, ma li

avverta come stimoli per liberarsi interiormente dal mondo. Nelle tribolazioni che gli avvelenano la vita e nella sfortuna che minaccia di piegarlo, egli si sente improvvisamente sollevato da tutto ciò cui dava valore e riesce a provare un sentimento di vittoria, perché sente che nulla può più nuocergli. Il terreno della rassegnazione, che l'etica filosofica dell'età moderna aveva abbandonato da generazioni, è nuovamente coltivato da Schopenhauer.

Etica è compassione. L'intera vita è sofferenza. La volontà di vivere divenuta cosciente è colta da profonda compassione per tutte le creature. Essa vive non solo il dolore degli uomini, ma anche quello di ogni creatura. Quello che nell'etica comune si definisce "amore" è nella sua vera essenza compassione. In questa potente compassione, la volontà di vivere si è dissolta da se stessa. Ha inizio la sua purificazione.

Quanti sforzi compiono Kant, Hegel e altri per portare l'immediata compassione nell'etica al fine di poterla giustificare e adattare alle loro teorie! Schopenhauer le toglie il bavaglio e le impone di parlare. Coloro che, come Fichte, Schleiermacher e altri, fondano l'etica escogitando con fatica uno scopo del mondo, si aspettano ogni volta che l'uomo raggiunga velocemente il livello più alto delle sue riflessioni per attingervi le motivazioni dell'agire morale. Secondo il modo di pensare degli utilitaristi sociologici, l'uomo deve di volta in volta fermarsi e calcolare ciò che è etico. Schopenhauer chiede all'uomo di ascoltare con il cuore l'incredibile evolversi dell'etica filosofica. Quello che è moralmente elementare e che altri hanno messo in un angolo ritrova il suo posto grazie a lui.

Gli altri, per non entrare in contrasto con le proprie teorie, devono limitare l'etica esclusivamente al comportamento degli uomini tra loro. Spaventandoci ci inculcano il principio che la compassione per gli animali in sé non è etica, ma ha un significato solo in riferimento alla conservazione dei buoni sentimenti tra gli uomini. Schopenhauer abbatte queste barriere e insegna l'amore per i poveri esseri non umani.

Egli è esente anche da fatti e sospetti, che gli altri esprimono per porre l'uomo in relazione morale con la società organizzata. La sopravvalutazione etica dello Stato da parte di Fichte e di Hegel lo fa sorridere. Non è costretto a includere nell'etica le cose del mondo che non si possono inserire in essa. Con luminosa chiarezza può far valere la convinzione che l'etica consiste nell'essere differenti dal mondo. Non è tenuto ad alcuna concessione in quanto, a differenza degli altri, non deve rappresentare un'etica che vuole

produrre qualcosa di utile nella realtà. Dal momento che la sua concezione del mondo è negazione dell'universo e della vita, egli può essere un eticista elementare, mentre gli altri non ci riescono. Egli poi non deve neppure, come loro, allontanarsi da Gesù e dall'etica religiosa. Può sostenere ogni volta che la sua filosofia stabilisce solo quello che per la devozione del cristianesimo e degli indiani è da sempre l'essenza della morale. Com'è noto, Schopenhauer ritiene che il cristianesimo sia intriso di spiritualità indiana e abbia probabilmente anche una qualche origine indiana⁶⁶.

L'etica elementare riacquista il suo ruolo nella visione del mondo razionale. Così si spiega l'entusiasmo suscitato da Schopenhauer quando finalmente raggiunge la notorietà. Che la cosa più significativa che ha formulato sia stata ignorata per quarant'anni rimane uno dei fatti più singolari nella storia del pensiero europeo. La concezione del mondo ottimistica è considerata allora così ovvia che colui che vi si oppone non può trovare ascolto, anche se il suo pensiero etico è assolutamente convincente. Anche in seguito, molti apprezzano Schopenhauer solo per la naturalezza e intensità di certe affermazioni della sua etica, mentre si scagliano contro la sua concezione che nega il mondo e la vita. È giusto il sentimento che li guida.

La concezione del mondo di Schopenhauer è come quella dei bramini perché si presenta come coerente negazione del mondo e della vita, in ultima analisi in termini non etici ma sovraetici. Anche se è in grado di ragionare in modo più elementare su alcuni argomenti dell'etica rispetto a Spinoza, Fichte, Schleiermacher e Hegel, in realtà egli non è più morale di loro. Come loro, finisce nel mare glaciale della mentalità sovraetica, ma al polo sud anziché al polo nord. Il prezzo che paga perché può offrire in più, rispetto a loro, un'etica elementare è una visione che nega il mondo e la vita. Si rivela disastroso.

Per Schopenhauer, come per gli indiani, l'etica è solo una fase della negazione del mondo e della vita. Non è nulla di per sé: è solo quello che appare nella relativa cornice. E ovunque scopre la distruzione del mondo e della vita attraverso una loro negazione colorata eticamente. Quest'ultima sta in cielo come un sole beffardo e dissolve l'etica come fosse una nuvola, dalla quale ci si aspetta una pioggia inutilmente benefica.

Ogni agire morale diventa illusorio a causa della presupposta negazione

del mondo e della vita. La compassione di Schopenhauer è solo una compassione basata sul ragionamento. Come gli indiani, anche lui non può realmente concepire la compassione che aiuta. Non ha senso, come qualsiasi volontà d'azione nel mondo. Non è in grado di alleviare l'infelicità di altre creature perché questa dipende dalla volontà di vivere, che è irrimediabilmente dolorosa. L'unico atto della compassione è, di conseguenza, quello di liberare ovunque la volontà di vivere dall'inganno che la tiene prigioniera e di condurla all'assenza di dolore e alla pace nella negazione del mondo e della vita. Fondamentalmente, la compassione di Schopenhauer è, come quella dei bramini e dei buddhisti, solo teorica. Può utilizzare per sé le parole della religione dell'amore, ma è ben lontana dalla religione. Per lui, come per i pensatori indiani, l'ideale dell'inattività favorisce una vera etica dell'amore.

Anche l'etica del perfezionamento di sé è presente in lui più nelle parole che nei fatti. Realmente morale è la liberazione interiore dal mondo quando, grazie a questa, la personalità riesce ad agire nella realtà come pura energia. Tutto ciò scompare in Schopenhauer come negli indiani. La negazione del mondo e della vita è per loro lo scopo essenziale ed essa arriva a estendersi anche laddove cessa il suo carattere morale. Più in alto dell'etica, dice Schopenhauer, v'è l'ascesi. Per lui ha senso tutto ciò che contribuisce ad annientare la volontà di vivere. Coloro che rinunciano all'amore e a procreare affinché vi sia meno vita nel mondo sono nel giusto. Tutti quelli che scelgono consapevolmente il santo suicidio e lasciano che la vita si spenga, utilizzando ogni possibile modo per annientare la volontà di vivere, come il digiuno dei bramini, agiscono ugualmente come veri saggi. Solo il suicidio per disperazione deve essere ripudiato. Non è vera negazione della volontà di vivere, ma piuttosto corrisponde all'azione di una volontà che afferma la vita ed è solo insoddisfatta delle condizioni in cui si trova⁶⁷.

L'etica di Schopenhauer, quindi, arriva solo laddove la negazione del mondo e della vita ha intenzione ed è in grado di agire moralmente. È solo un'introduzione e una preparazione alla liberazione dal mondo. In ultima analisi, l'annientamento della volontà di vivere ha luogo in un atto intellettuale. Se raggiungo la consapevolezza che tutto il mondo della rappresentazione è apparenza e miseria e che la mia volontà di vivere non deve prendere sul serio il mondo e se stessa, allora sono salvo. Non ha importanza fino a che punto e in quale misura partecipo ancora consapevolmente al gioco.

Schopenhauer non concepisce la visione pessimistica del mondo in modo grandioso e sereno come i saggi indiani. Egli si muove all'interno della sua concezione come un europeo nervoso e malato. Laddove gli indiani, grazie alla raggiunta consapevolezza della liberazione interiore, passano maestosamente dall'etico al sovraetico e si lasciano alle spalle il bene e il male come qualcosa di ugualmente superato, egli si dimostra un povero scettico occidentale⁶⁸. Incapace di vivere la concezione del mondo che ha annunciato, si attacca alla vita come al denaro, apprezza i piaceri della tavola come quelli dell'amore e disprezza gli uomini più di quanto ne abbia compassione. Come per giustificarsi, nel *Mondocomevolontàerappresentazione*, pur avendo parlato di annientamento della volontà di vivere, contesta il fatto che chi predica una santa trasformazione debba anche trasformarsi in un santo. «È in ogni caso», si legge in un famoso passaggio, «singolare il pretendere da un moralista che egli non debba raccomandare le virtù da lui stesso possedute. Riprodurre in termini astratti, generali e comprensibili l'intera essenza del mondo e deporla, quale immagine riflessa, nei concetti della ragione, che sono duraturi e sempre disponibili: questo e niente di più è la filosofia»⁶⁹.

Con queste frasi la filosofia di Schopenhauer si suicida. Hegel può permettersi di dire che la filosofia non è un pensiero che impone ma solo un pensiero che riflette in quanto la sua filosofia non vuole essere altro che questo. Ma *Ilmondocomevolontàerappresentazione* riempie la volontà di vivere di consigli illuminanti e di suppliche: deve dunque essere la confessione di vita di colui che vi espone il suo argomentare.

Che Schopenhauer si possa dimenticare per un momento di esprimersi scetticamente sull'etica, ha il suo fondato motivo. È proprio della negazione del mondo e della vita, che egli intende spacciare come etica, non potersi immaginare coerentemente, sino in fondo, e realizzarsi di conseguenza. Già con i bramini e con Buddha, l'etica vive di intollerabili concessioni all'affermazione del mondo e della vita. Con Schopenhauer, però, si approfondisce così tanto che egli non può più neppure tentare di conciliare teoria e pratica, bensì deve muoversi risolutamente in modo non sincero.

Schopenhauer riesce a dipingere con colori intensi la superficie morale che può essere accettata dalla negazione del mondo e della vita. Ma non è in grado, come gli indiani, di realizzare una vera etica della negazione dell'universo e dell'esistenza.

Friedrich Nietzsche (1844-1900)⁷⁰ all'inizio è affascinato da Schopenhauer. Una delle *Considerazioni inattuali* si intitola "Schopenhauer come educatore". In seguito rielabora il suo pensiero in modo tale da considerare il positivismo approfondito scientificamente e l'utilitarismo come ideali. Egli stesso, dall'opera *Lagaia scienza* (1882) in poi, cerca di stabilire la concezione del mondo della massima affermazione della vita e prende così posizione contro Schopenhauer, il cristianesimo e l'utilitarismo.

La critica che egli esercita sull'etica filosofica e religiosa che incontra è appassionata e piena di odio. Ma va nel profondo. Le rinfaccia l'ambiguità: il fatto, cioè, che scenda a patti con la doppiezza e non permetta che gli uomini diventino persone. Con queste parole egli esprime quello che da tanto tempo andava dichiarato. Gli scettici si erano già in parte espressi su questo concetto. Egli però lo formula come un uomo che cerca, preoccupato del futuro spirituale dell'umanità, e gli conferisce così un nuovo tono e una nuova importanza. Laddove la filosofia dominante crede di aver sciolto il nodo principale del problema morale ed è convinta, con l'utilitarismo biologico e sociologico, che nel campo dell'etica individuale non ci sia più niente da scoprire, Nietzsche stravolge l'intero gioco e dimostra che tutta l'etica si basa sull'etica individuale. Egli ripropone in modo elementare la questione sull'essenza del bene e del male che si credeva risolta. La verità che la morale sia, secondo la sua natura, autoperfezionamento è evidente in lui come in Kant, anche se sotto un'altra luce. Per questo, il suo posto è in prima fila tra gli eticisti dell'umanità. Coloro che hanno perso le certezze, quando i suoi appassionati scritti, sul finire del XIX secolo, si sono riversati come il föhn di primavera dalle alte montagne negli avvallamenti della riflessione, non potranno mai dimenticare la gratitudine che devono a questo rivoluzionario del pensiero che predica l'amore per la verità e la forza dell'individuo.

Secondo Nietzsche l'etica corrente non è autentica perché i concetti di bene e di male che mette in circolazione non derivano dalla meditazione dell'uomo sul senso della sua vita, ma sono elaborati per ottenere la soggezione dei singoli alla massa. I deboli dichiarano che la compassione e l'amore sono cose buone perché questo li rende persone pie. Trattati in questo modo in inganno, tutti gli uomini si impongono di credere che rinunciando a se stessi e donandosi agli altri adempiono al massimo scopo della loro esistenza. Ma non ne sono veramente convinti a livello interiore. Di conseguenza, vivono senza avere un'opinione personale su quello che rende

preziosa la loro vita. Insieme a molti altri, lodano la morale dell'umiltà e dell'abnegazione come vera. Tuttavia non ci credono davvero, ma percepiscono l'autoaffermazione come naturale e agiscono di conseguenza, senza ammetterlo. Non mettono in discussione il valore morale generalmente riconosciuto all'umiltà e all'abnegazione, ma aiutano a sostenerlo per paura che persone più forti di loro possano danneggiarli, qualora abbia fine questo rendere docili gli uomini.

L'etica attualmente in corso è quindi qualcosa che inganna l'umanità, adoperando principi della tradizione, e con cui gli individui si autoingannano.

Con questi discorsi indignati Nietzsche è nel giusto in quanto l'etica dell'umiltà e del sacrificio di sé non consente, in linea di principio, un oggettivo e chiaro confronto con la realtà. Sopravvive perché lascia nel vago quella parte di negazione della vita, che racchiude in se stessa. In teoria proclama la negazione della vita; in pratica, però, accetta un'affermazione della vita che diventa, così, innaturale e malata. Spogliata della sua passione, la critica di Nietzsche sostiene quindi che può avere validità solo quell'etica che nasce da una riflessione autonoma sul senso della vita e si confronta con la realtà in modo leale.

L'etica individuale viene prima di qualsiasi etica sociale. La prima domanda da rivolgere all'etica non è che cosa essa significhi per la società, ma per il perfezionamento dell'individuo. Permette che gli uomini diventino persone oppure no? Qui, dice Nietzsche, l'etica corrente fallisce. Non lascia che gli uomini crescano dritti, ma fa sì che diventino come alberi raggrinziti e tenuti a siepe. Presenta loro l'umiltà e l'autosacrificio come la quintessenza della perfezione. Ma dal punto di vista morale, il fatto che l'uomo sia tutt'uno con se stesso e sia profondamente sincero in sé non ha senso per lei.

«Che cos'è aristocratico?», grida Nietzsche con parole forti come fosse la domanda morale ormai dimenticata da tempo. Quando questa è risuonata, quelli che sono stati toccati dalla verità che l'agitava e dal timore tremante in lei hanno accolto di quell'uomo solitario ciò che lui poteva dare al mondo.

Se la negazione della vita porta con sé così tanta innaturalità e dubbi, allora non può essere etica. L'etica deve consistere quindi nella massima affermazione della vita.

Ma che cos'è la massima affermazione della vita? Per Fichte e per i

filosofi speculativi consiste generalmente nel fatto che la volontà dell'uomo si comprende nella volontà infinita e per questo appartiene all'universo non più solo in modo naturale, bensì vi si abbandona con consapevolezza e volontà come energia che agisce secondo la volontà infinita. Nietzsche capisce che in questo modo Fichte e i filosofi speculativi non sono riusciti a dare un contenuto convincente alla massima affermazione della vita, bensì si muovono nell'astratto. Egli vuole rimanere elementare a qualsiasi costo. Per questo, evita eticisti come Socrate e di filosofare sull'universo. Egli deride quelli che non si accontentano di indebolire l'uomo, ma ridimensionano anche la realtà del mondo, spacciandola come un loro concetto. Vuole riflettere solo sull'essenza della volontà di vivere e sulla possibilità di sperimentarla nel modo più completo.

All'inizio crede di poter comprendere la massima affermazione della vita come un volgere della volontà di esistere verso la più elevata spiritualità. Ma cercando di comprendere così la volontà di vita, questo pensiero assume nascostamente un altro aspetto. Infatti, una più elevata spiritualità significa abbandonare gli istinti e le istanze naturali della vita e legarsi in qualche modo alla negazione dell'esistenza. La più elevata affermazione della vita può quindi consistere solo nel fatto che l'intero contenuto della volontà di vivere conosce il suo massimo sviluppo possibile. L'uomo soddisfa il senso della propria vita accogliendo di se stesso, con la più lucida consapevolezza, tutto ciò che è in lui... anche gli istinti di potenza e di piacere.

Ma Nietzsche non è in grado di risolvere il conflitto tra spirituale e naturale. Quando esalta l'elemento naturale, quello spirituale finisce per retrocedere. Via via, sotto l'evidente influenza della malattia mentale che sta per colpirlo, l'uomo ideale si trasforma nell'"oltreuomo", il quale si afferma trionfando su qualsiasi accadimento del destino e avanza senza alcun riguardo per gli altri uomini.

Fin dal principio Nietzsche è condannato, nel concepire l'atteggiamento che accoglie la vita verso la sua massima affermazione, a raggiungere il più o meno sensato principio del godersi la vita. Vuole venire a sapere della massima aspirazione della volontà di vivere senza metterla in relazione con l'universo. La massima affermazione della vita, però, può essere alimentata solo se si cerca di capire l'affermazione della vita all'interno di un atteggiamento positivo verso il mondo. Di per sé l'affermazione della vita, comunque la si consideri, non è mai in grado di diventare la più elevata affermazione della vita, ma sempre e solo una sua accresciuta affermazione.

Senza una rotta, come una nave dal timone bloccato, continua a girare intorno in modo confuso.

Nietzsche però evita istintivamente di inserire l'affermazione della vita in quella del mondo e di portarla così a svilupparsi in una superiore e morale accettazione dell'esistenza. L'affermazione della vita nell'affermazione del mondo significa donarsi al mondo. Questo però vuol dire che nell'affermazione della vita compare in qualche modo una negazione dell'esistenza. Proprio questa commistione, tuttavia, Nietzsche vuole eliminare dal mondo, in quanto è la causa della rovina dell'etica tradizionale...

Nietzsche non è il primo che nel pensiero occidentale enuncia la teoria del godersi totalmente la vita. I Sofisti greci e altri dopo di loro lo hanno preceduto. Ma vi è una grande differenza tra lui e i suoi predecessori. Loro sono per il godersi la vita perché ne traggono piacere. Lui, invece, sviluppa un pensiero ben più profondo, ovvero che nel godersi con entusiasmo la vita si onora la vita stessa e nel potenziamento della vita il senso dell'essere ha la sua perfezione. Per questo, le individualità geniali e forti devono preoccuparsi solo di lasciare che la grandezza che è in loro si esprima concretamente⁷¹.

Lo stesso Nietzsche ignora i suoi veri predecessori. Come quelli di Spinoza, anch'essi hanno la loro patria in Cina. Lì si è tentato di fare chiarezza sull'affermazione della vita. Essa è per Laozi e i suoi discepoli ancora ingenuamente etica. In Zhuangzi diventa serena rassegnazione, in Liezi volontà di un potere misterioso sulle cose e in Yang Dschu, finalmente, significa godersi la vita da ogni punto di vista. Nietzsche è una sintesi, che compare nella mentalità europea, di Liezi e Yang Dschu. Solo noi europei siamo capaci di creare la filosofia della brutalità.

Zarathustra diventa per Nietzsche il simbolo dei pensieri che in lui prendono forma, quale eroe di autentica umanità, che ha il coraggio di apprezzare la vita naturale come un bene, e genio estraneo alla mentalità giudaico-cristiana.

Fondamentalmente Nietzsche non è più immorale di Schopenhauer. È indotto dall'elemento etico presente nell'affermazione della vita a elevare l'affermazione della vita in quanto tale a etica. Inoltre, giunge alle assurdità dell'esclusiva affermazione della vita, come Schopenhauer a quelle della sua esclusiva negazione. Come ha modo di esprimere nei brani ascetici delle sue opere, la volontà di potenza di Nietzsche non è più scandalosa della volontà

di autoannientamento di Schopenhauer. È interessante che tutti e due vivano in modo diverso rispetto a quello che affermano nella loro visione della vita. Schopenhauer non è un asceta, bensì un *bonvivant*, e Nietzsche non è un dominatore, ma fa vita ritirata.

L'affermazione e la negazione della vita costituiscono ambedue percorsi profondamente etico; una volta raggiunta la fine, diventano non etiche. Questo risultato del pensiero ottimistico cinese e di quello pessimistico indiano compare in Europa attraverso Nietzsche e Schopenhauer perché essi sono gli unici che ragionano qui in modo elementare sulla volontà di vivere e osano avventurarsi lungo la via del pensiero unilaterale. Integrandosi tra loro, giudicano la morale della filosofia europea, riportando alla luce pensieri elementari ed etici sulla negazione come sull'affermazione della vita che essa aveva tenuto nascosti. Nel concepire la negazione così come l'affermazione della vita, giungono entrambi al non etico e confermano così che l'elemento morale non consiste né in una negazione né in un'affermazione della vita, ma è un enigmatico legame tra i due.

64 Quello che Schopenhauer scrive dopo questa sua opera fondamentale, stampata quando aveva trent'anni, sono solo aggiunte e commenti popolari: Sulla volontà nella natura (1836), I due problemi fondamentali dell'etica (1840), Parerga e Paralipomena (1851).

65 Tra il 1802 e il 1804, A. Duperron (1731-1805) pubblica – in due volumi con traduzione latina – *Oupnek'hat*, una raccolta di cinquanta *Upanisad* in lingua persiana, che ha portato con sé dall'India.

66 *Il mondo come volontà e rappresentazione*, volume secondo, capitolo 41.

67 *Il mondo come volontà e rappresentazione*, volume primo, capitolo 69.

68 Le *Upanisad* e la *Bhagavadgītā* insegnano che colui che riesce ad arrivare alla perfetta negazione del mondo e della vita resta santo, anche se – secondo i tradizionali concetti – compie azioni immorali.

69 *Il mondo come volontà e rappresentazione*, volume primo, capitolo 68.

70 Opere di F. Nietzsche: *Considerazioni inattuali*, 1873-1876 (quattro parti); *Umanotroppoumano*, 1878-1880 (tre volumi); *Lagiascienza*, 1882; *Così parlò Zarathustra*, 1883-1885 (quattro parti); *Al di là del bene e del male*, 1886; *Genealogia della morale*, 1887; *La volontà di potenza* (opera inedita, uscita postuma nel 1901).

71 Max Stirner (1806-1856), il cui vero nome è Caspar Schmidt, è stato recentemente considerato il predecessore di Nietzsche per il suo libro *L'unico e la sua proprietà* (1845), in cui abbraccia la teoria dell'egoismo senza alcun riguardo. Non lo è. Egli non ha saputo dare uno sfondo filosofico più profondo al suo egoismo anarchico. Parla solo come *raisonneur* [una persona che disquisisce: in francese nel testo, N.d.T.] e non va oltre il livello dei sofisti greci. In lui non si ritrova il santo rispetto per la vita di cui dà invece prova Nietzsche.

16. Il risultato raggiunto dall'Occidente nella lotta per la concezione del mondo

I tentativi compiuti dalla filosofia speculativa di fondare una morale partendo dalla conoscenza della natura del mondo sono falliti. L'etica che ragiona come scienza della natura e scienza sociale si rivela impotente. Schopenhauer e Nietzsche, per quanto facciano valere ancora le questioni elementari dell'etica, non sono tuttavia in grado di formulare una morale in qualche modo soddisfacente.

Negli ultimi decenni del XIX secolo l'etica non si trova, dunque, in una condizione invidiabile. Le resta, però, un bel po' di coraggio. In effetti non le manca la fiducia di avere comunque raggiunto risultati abbastanza "scientifici", capaci di garantirle un'esistenza sicura.

Questa convinzione favorisce la produzione di tutta una serie di opere tra loro simili soprattutto testi accademici che trattano di morale. I loro autori sono dell'avviso che l'etica possa essere costruita come l'arcata di un ponte che poggia su due pilastri. L'uno è costituito dalla naturale disposizione morale dell'uomo; l'altro, secondo questi autori, è rappresentato dai bisogni della società che influenzano la personalità dei singoli individui. Questi autori intendono realizzare la costruzione, la cui eseguibilità è per loro certa, adoperando il solido materiale fornito dalle moderne psicologia, biologia e sociologia e distribuire il peso, nel modo migliore, su entrambi i pilastri. In fin dei conti, non fanno nient'altro che riproporre, con mezzi nuovi, il punto di vista di Hume.

Cercano di realizzare questa mediazione tra l'etica posta dal punto di vista della personalità morale e quella della società: Henry Sidgwick (1838-1900)⁷², Leslie Stephen (1832-1904)⁷³, Samuel Alexander (1859-1938)⁷⁴, Wilhelm Wundt (1832-1920)⁷⁵, Friedrich Paulsen (1846-1908)⁷⁶, Friedrich Jodl (1849-1914)⁷⁷, Georg von Gizycki (1851-1895)⁷⁸, Harald Høffding (1843-1931)⁷⁹ e altri. Il più originale di questi eticisti – sostanzialmente simili tra loro, pur applicando metodi molto diversi – è Leslie Stephen; il più scientificamente accurato è Wilhelm Wundt; il più morale è Harald Høffding.

Høffding fa derivare in parte l'etica da una riflessione che riduce la

sovranità del contingente. «Un'azione è buona», afferma, «quando salvaguarda la vita nella totalità delle sue espressioni e dà al contenuto dell'esistenza pienezza e vita, mentre è cattiva quando tende, in maniera più o meno decisa, a infrangere e a soffocare la totalità della vita e ciò che le appartiene». Da ciò scaturiscono poi quegli istinti di simpatia che ci fanno sentire piacere nel piacere altrui e dolore nel dolore che provano gli altri. Scopo dell'etica è il benessere sociale.

Di questi eticisti, alcuni attribuiscono una particolare importanza alla disposizione morale dell'individuo, mentre altri fanno consistere la morale soprattutto in ciò che, come contenuto, porta al benessere generale. Tutti però concordano sul fatto di voler congiungere l'etica della personalità morale con quella dell'utilitarismo, senza averne prima spiegato la più profonda affinità che le unisce. Per questo, i capitoli in cui affrontano il problema del principio fondamentale della morale sono quelli meno chiari e convincenti della loro opera. Si sente quanto stanno meglio quando evitano quest'ostacolo e si dilungano nuovamente in commenti sulle diverse prospettive morali che si sono avute nella storia o quando prendono posizione in merito a specifiche questioni dell'agire pratico. E quando trattano le questioni morali si nota che non dispongono di un valido principio etico. Il loro occuparsi della realtà è un procedere a tentoni e in modo disordinato. Le varie considerazioni che esprimono hanno ora un significato, ora un altro. In tal modo, questi eticisti propongono spesso argomentazioni molto interessanti sui problemi morali, ma non sanno spiegare il concetto dell'etica in modo davvero chiaro e approfondito. Ciò che contraddistingue una vera etica è se affronta adeguatamente i problemi della vita pratica personale e del comportamento tra gli esseri umani: problemi con i quali ci dobbiamo confrontare quotidianamente, se non già in ogni momento, e attraverso i quali dobbiamo diventare soggetti morali. I testi accademici di quei filosofi non chiariscono ciò. Per questo, riscuotono così larghi consensi di pubblico. Di fatto, non sono in grado di dare efficaci stimoli morali allo spirito del tempo.

Questa morale conciliante non resta senza confutazioni. In Germania vi si oppongono eredi del pensiero kantiano come Hermann Cohen (1842-1918)⁸⁰ e Wilhelm Herrmann (1846-1922)⁸¹ e nei paesi di lingua inglese continuatori degli intuizionisti del calibro di James Martineau (1805-1900)⁸²,

Francis Herbert Bradley (1846-1924)⁸³, Thomas Hill Green (1836-1882)⁸⁴, Simon Laurie (1829-1909)⁸⁵ e James Seth (1860-1925)⁸⁶.

Al di là delle notevoli differenze relative a singoli aspetti, questi pensatori concordano nel rinunciare a far derivare l'etica non solo dalla disposizione morale dell'uomo ma anche dalle istanze della società. Per loro l'etica è interamente il prodotto della personalità morale. Per diventare soggetti morali – essi affermano – ci proiettiamo al di fuori del nostro ambito personale e ci adoperiamo per il bene della collettività.

Cohen e Herrmann vogliono formulare un'etica in sé compatta conferendo all'imperativo categorico di Kant quel contenuto di cui è privo e che per loro è possibile individuare attraverso operazioni logiche. Intendono recuperare ciò che Kant non aveva individuato nella *Fondazione della metafisica dei costumi* e nella *Metafisica dei costumi*. Cohen configura la morale in questo modo: il puro volere concepisce l'idea del prossimo e quella della socializzazione degli uomini in vista dello Stato e costituisce, attraverso questa mera operazione logica, il suo io morale. L'etica che così si raggiunge consiste nell'essere autentici, umili, leali, giusti e ricchi di umanità e culmina nella rappresentazione dello Stato come massima creazione dello spirito morale. Ma che tale etica sia solo un frutto dell'acutezza d'ingegno lo si nota certamente da come appare. Il "puro volere" è infatti un'astrazione da cui non può scaturire nulla.

Invece di dedurre l'etica astrattamente per via logica, Wilhelm Herrmann arriva a essa attraverso le retrovie dell'esperienza. Giustamente fa consistere l'etica «nella sottomissione dell'individuo al potere di ciò che per il pensiero ha validità universale». Ma per dare un contenuto vincolante alla morale, dobbiamo impegnarci in modo da poterci osservare negli altri come in uno specchio e stabilire attraverso quale comportamento diventiamo reciprocamente «degni di fiducia». Il pensiero dell'istanza morale assoluta sorge, dunque, spontaneo in noi, ma risulta come determinato contenutisticamente «vivendo l'esperienza della socialità umana, nel rapporto di fiducia».

Herrmann non ha svolto sino in fondo quest'etica filosofica. L'ha solo abbozzata come introduzione a un'etica teologica non meno complessa. La sua concezione è simile a quella dello spettatore imparziale di Adam Smith.

Martineau, Green, Bradley, Laurie e Seth cercano di elaborare un'etica

unitaria, facendo nascere l'intera morale dal bisogno del personale perfezionamento di sé. Tra loro James Martineau procede seguendo maggiormente le orme dei moralisti platonizzanti di Cambridge del XVIII secolo. Per lui la morale significa immedesimarsi nell'ideale del perfezionamento, che Dio ci ha trasmesso con la vita, e ispirarsi a esso. Th.H. Green, F. H. Bradley, Simon Laurie e James Seth rivelano l'influenza di J.G. Fichte. La morale, secondo loro, si basa sul fatto che l'uomo vuole esprimersi nel modo più profondo come soggetto attivo e quindi desidera realmente identificarsi con la coscienza eterna. Th.H. Green illustra questi pensieri nel modo più esemplare. Per questo, affronta anche il rapporto tra civiltà ed etica e sostiene che tutte le conquiste dell'agire umano, in particolare il miglioramento politico e sociale della comunità, non rappresentano nulla in sé, ma rivestono una significativa importanza solo nella misura in cui consentono agli individui un più profondo perfezionamento interiore. Un'interpretazione maggiormente spirituale cerca allora di affermarsi. Esponente di questa morale del perfezionamento di sé è, in territorio americano, Josiah Royce (1855-1916)⁸⁷.

Mirando a formulare l'intera etica come etica del perfezionamento di sé, vale a dire come condotta di vita determinata da intima necessità, questi filosofi esprimono pensieri corrispondenti a un'etica della vita. Se si sviluppa energicamente il principio fondamentale della morale, per quanto la cosa abbia a che fare con concetti universali e apparentemente astratti, si arriva sempre a risultati concreti e importanti, mentre la soluzione stessa che viene offerta al relativo problema morale è, di fatto, solo parziale.

Questi pensatori si spingono fino a concepire l'etica come più elevata affermazione della vita nella misura in cui essa si occupa dell'agire provocato in noi dallo spirito del mondo. Testimoniano la mistica dell'azione di J.G. Fichte senza fondarla in termini speculativi.

Lasciano tuttavia irrisolta – in verità non la affrontano nemmeno – la questione come tale affermazione della vita giunga a determinare un agire che la riempia di contenuto e possa così opporsi all'accadimento del mondo. Interpretano questa affermazione della vita come sacrificio di sé, vale a dire come un atteggiamento affermativo nei confronti dell'esistenza in cui è pur presente una negazione della vita. Ma com'è possibile questo paradosso? In che modo questo orientamento della volontà contrasta inevitabilmente con la naturale volontà di vivere? Perché l'uomo deve diventare altro rispetto al mondo per essere realmente in armonia con lo spirito cosmico nel mondo e

agire in esso? E quale significato riveste questo comportamento dell'uomo per gli accadimenti che avvengono nell'universo?

Anche i pensieri di Alfred Fouillée (1838-1913)⁸⁸ e di Jean Marie Guyau (1854-1888)⁸⁹ gravitano intorno al concetto dell'etica intesa come più ampia affermazione della vita. Anch'essi intendono la morale come dono, cioè come atteggiamento che accoglie l'esistenza e in cui compare un rifiuto della vita. Ma rispetto ai rappresentanti inglesi e americani della morale del perfezionamento di sé, penetrano più a fondo mentre cercano di comprendere l'etica nell'ambito della filosofia della natura. Per la prima volta, il problema del principio fondamentale della morale e quello della concezione del mondo etico-ottimistica sono affrontati insieme e in maniera completa ed elementare.

Fouillée argomenta in modo mirabile sulla volontà di vivere. Afferma che le idee relative ai principi morali, che sorgono in noi, sono, come in generale tutte le nostre idee, qualcosa che non è semplicemente frutto del pensiero ma è l'espressione di forze che spingono in noi verso la perfezione dell'essere⁹⁰. Dobbiamo in ogni caso precisare che l'evoluzione, compiuta dall'essere nel divenire del mondo, avviene per mezzo di forze intese come principi ideali (idee-forza) ed è, in ultima analisi, spiegabile dunque in termini psicologici. Tale evoluzione raggiunge il suo apice nelle idee di volontà dell'uomo, non appena egli ne è chiaramente consapevole. In questa massima espressione la realtà arriva a generare ideali che oltrepassano la realtà e, attraverso loro, arriva sino a superare se stessa. La morale è dunque un prodotto dell'evoluzione del mondo. L'idea del perfezionamento di sé attraverso il donarsi agli altri, che noi sperimentiamo intimamente come fatto misterioso, è ciononostante una naturale manifestazione della volontà di vivere. L'io che viene a formarsi al più alto livello della volontà e della capacità rappresentativa si estende sino a comprendere altri esseri umani. Donarsi agli altri non è pertanto l'adempimento di un obbligo dell'io: è la manifestazione espansiva dell'io stesso⁹¹. L'uomo che si scruta in profondità scopre che la massima affermazione della vita non consiste nel far diventare la volontà di vivere semplicemente volontà di potenza, ma nel fatto che essa «si espande»: «Agisci con gli altri come se diventassi consapevole di loro nello stesso tempo in cui lo diventi anche di te»⁹².

Jean Marie Guyau, allievo e amico di Fouillée, cerca nel suo

Abbozzodi unamoralesenzaobbligonésanzione di svolgere sino in fondo i pensieri di quest'affermazione della vita che si espande moralmente. La morale tradizionale – sostiene – resta titubante dinanzi al conflitto irrisolto tra l'io e l'altro essere umano. Ma la natura animata non si ferma qui. La vita dell'individuo è espansione perché è vita. Come, dal punto di vista fisico, porta in sé l'impulso a generare un'altra vita che le è simile, così, anche dal punto di vista spirituale, vuole dilatare la propria esistenza congiungendosi a un'altra vita a lei affine. La vita non è solo nutrimento, ma anche creazione e fecondità. Una vita autentica non significa solo ricevere: significa anche prodigarsi. L'uomo è un organismo che comunica. La sua perfezione consiste nella più perfetta comunicazione di sé. In questo argomentare filosofico il concetto di Hume della simpatia viene dunque adoperato in un'accezione più profonda.

Fouillée e Guyau, entrambi con problemi di salute, si trovano a frequentare insieme Nizza e Mentone. Tutti e due ricercano quella visione morale più elevata di accoglienza della vita mentre passeggiano sulla spiaggia lungo la quale Nietzsche, in quegli stessi anni, concepisce la grandiosa affermazione della vita che sta al di là del bene e del male. Quest'ultimo conosce i loro scritti come loro i suoi, ma non si sono mai incontrati personalmente⁹³.

Andando in profondità e ragionando sul divenire morale della volontà di vivere, Fouillée e Guyau arrivano alla filosofia naturale. In tale ambito del pensiero, che accoglie il mondo e la vita, intendono comprendere la morale come un approfondimento concettualmente necessario dell'atteggiamento ottimistico dell'esistenza. In tal senso, finiscono con l'assimilarsi ai monisti cinesi. Provano a compiere di nuovo quello che avevano tentato di fare, ma invano, anche Spinoza e Fichte, e confidano che la filosofia naturale che essi propongono risponda alle esigenze speculative dell'essere vivente meglio rispetto a quanto avevano realizzato gli altri.

Trovandosi ad attraversare la corrente tumultuosa dell'importante affermazione della vita, tentano di raggiungere la sponda della morale irrobustendo i remi... ma le onde li spingono lontano come era accaduto agli altri che avevano intrapreso il viaggio prima di loro.

Non riescono a dimostrare in modo convincente il fatto che la massima affermazione della vita possa trasformarsi, attraverso un paradosso insito nella natura delle cose, in dedizione morale agli altri. Che la concezione del mondo da naturale possa diventare etica è vero solo per il pensiero quando

osa compiere questo stesso e audace salto, dal momento che non vede altra possibilità di toccare terra con l'imbarcazione su cui si trova.

L'etica di Fouillée e Guyau è dunque un'interpretazione della vita permeata di entusiasmo cui l'uomo è inevitabilmente condotto quando si occupa a fondo dell'essere per affermare e realizzare se stesso nell'universo, secondo un più elevato valore che egli scopre in sé.

La morale di Fouillée e di Guyau è pertanto elementare come quella di Schopenhauer e di Nietzsche. Ma a differenza loro, essi non viaggiano, tenendosi saldi al timone, nelle acque della negazione del mondo e della vita o della loro affermazione. Seguono sicuri la rotta che li porta verso il misterioso territorio in cui si confondono accettazione del mondo, accoglienza della vita e rifiuto dell'esistenza: elementi che costituiscono l'affermazione morale della vita... Questa rotta, tuttavia, non li porta al di là dell'oceano infinito ed essi non raggiungono la terraferma.

Per comprendersi come inesorabile orientamento della volontà di vivere e per riuscire a elaborare la concezione morale del mondo, l'etica deve confrontarsi con la filosofia naturale. Per questo ha cercato – con i razionalisti, con Kant e con i filosofi speculativi – di attribuire al mondo, con argomenti semplici o assai articolati, un senso etico-ottimistico, o almeno, come in Spinoza, di dare in qualche modo un carattere morale al rapporto tra l'individuo e l'universo. Anche Fouillée e Guyau lottano con la filosofia naturale per giustificare, tramite questa, un'etica e una visione morale del mondo dotate di senso. In pari tempo, però, essi provano – ecco la cosa nuova che viene da loro introdotta – a considerare l'eventualità che questa impresa potrebbe forse non realizzarsi. Ma che cosa ne è allora dell'etica e della concezione morale del mondo? Benché possano essere destinate a divenire davvero fuori moda, esse mantengono comunque il loro valore: così pensano Fouillée e Guyau.

Fouillée dichiara nella *Morale delle idee-forza* che non si è totalmente certi se l'idea del bene possa rivendicare, in ultima analisi, una validità oggettiva. L'uomo non può sentirsi costretto ad accettare, alla fine, la visione ottimistica della vita che si espande moralmente solo perché la considera come l'unica cosa che conferisce valore all'esistenza. Per amore dell'ideale l'uomo mette da parte le incertezze e si sacrifica in nome di esso, non curante se possa realizzare qualcosa di concreto o meno.

Analoghi pensieri esprime Guyau nel suo *Abbozzo di una morale senza obblighi né sanzioni*. Una forza interiore, secondo

lui, lavora in noi e ci spinge ad andare avanti. Avanziamo semplicemente o l'idea eserciterà mai un influsso sulla natura? Andiamo avanti sempre! «Forse il nostro mondo, forse il genere umano raggiungeranno in futuro la destinazione sconosciuta che essi stessi hanno contribuito a determinare. Nessuna mano ci guida; nessun occhio veglia su di noi. Il timone è ormai da tempo fuori uso o, piuttosto, non ve n'è mai stato uno: bisogna costruirlo. Questo è un grande compito ed è il nostro compito». Gli uomini morali attraversano l'oceano degli accadimenti come su di un relitto privo di timone e di albero maestro sperando, tuttavia, di riuscire ad approdare un giorno da qualche parte.

In queste frasi comincia a intravedersi già la fine dell'interpretazione etico-ottimistica del mondo. Dal momento che osano rinunciare a questo ottimismo e proclamano in linea di principio l'autocrazia della morale, Fouillée e Guyau appartengono alla schiera dei più grandi pensatori che si sono adoperati per creare una visione del mondo.

Ma non percorrono sino in fondo il sentiero che hanno imboccato. Nel rendere indipendente la morale, a prescindere dal fatto che il suo agire possa o meno essere riconosciuto nella totalità degli accadimenti del mondo come dotato di senso ed efficace, danno per scontata l'esistenza di un conflitto tra concezione del mondo e visione della vita cui finora la filosofia non ha prestato di fatto la necessaria attenzione. Ma non spiegano in che cosa consista tale conflitto e non giustificano il motivo per cui la visione della vita potrà contrastare la concezione del mondo, anzi superarla. Si limitano così a presagire che l'etica e la concezione morale del mondo risorgeranno come oasi rigogliose, alimentate da fonti d'acqua sotterranee, anche se i mucchi di sabbia dello scetticismo dovessero far diventare deserto il grande territorio della conoscenza etico-ottimistica dell'universo. In fondo, però, sperano che ciò non accada. La fiducia che essi ripongono nel fatto che una filosofia della natura, se si interessa nel giusto modo della sostanza dell'essere, possa comunque, da ultimo, diventare morale e concezione etica del mondo, non li sconvolge completamente.

Considerato che per il momento sostengono il nuovo punto di vista solo in via ipotetica e per principio non lo realizzano, Fouillée e Guyau non esercitano sul pensiero della fine del XIX secolo e degli inizi del secolo successivo quell'influenza che avrebbero potuto avere. È certamente vero, comunque, che non sono ancora maturi i tempi per la rinuncia alla conoscenza che con essi si è avviata.

Un'anticipazione dell'etica di Fouillée e Guyau è quella che Friedrich Albert Lange abbozza al termine della sua *Storiadelmaterialismo* (1866). Egli afferma che la morale è una creazione poetica cui inevitabilmente volgiamo perché portiamo in noi un ideale. Ci eleviamo al di sopra della realtà perché non troviamo soddisfazione in essa. Siamo morali in quanto la nostra vita avanza verso una destinazione cui aspiriamo profondamente... La morale è diventare liberi dal mondo.

Anche Lange, dunque, aveva già compreso che da una riflessione immediata sul mondo e sulla vita non può derivare una concezione etica del mondo intesa come necessità logica, ma solo come necessità della vita. Ma come i due filosofi francesi, anche lui scarta questa intuizione, invece di pensarla sino in fondo in tutti i suoi presupposti e conseguenze.

Un singolare completamento dell'etica di Fouillée, Guyau e Lange proviene dal medico berlinese Wilhelm Stern, che pur non fa riferimento a essa, in uno studio troppo poco considerato sullo sviluppo storico della morale⁹⁴. L'essenza dell'etica, secondo la sua opinione, è l'istinto di conservare la vita contro tutte le ingerenze esterne che arrecano danno alla vita stessa: ogni qual volta, cioè, il singolo essere vivente sente di appartenere al mondo di tutti gli esseri animati rispetto alle interferenze negative della natura. Come è sorto in noi questo modo di pensare? Gli esseri viventi delle più diverse specie hanno dovuto, attraverso innumerevoli generazioni succedutesi nel tempo, lottare per la propria esistenza contro le forze della natura, e per generale necessità hanno cessato di aggredirsi per tentare di opporsi tutti al possibile annientamento che li minacciava o di soccombere insieme. Questa esperienza, che inizia dal più basso livello dell'esistenza e si rinnova di continuo ormai da miliardi di generazioni, ha condizionato la psicologia dell'essere vivente. Ogni etica è affermazione della vita, la quale è determinata dall'idea di una comune e intimamente vissuta minaccia per l'esistenza.

Quanto Wilhelm Stern riesce a essere più profondo rispetto a Darwin! Per quest'ultimo l'esperienza della continua e comune minaccia per l'esistenza produce, da ultimo, solo l'istinto gregario che tiene uniti tutti gli esseri della stessa specie. Con Stern, invece, si sviluppa una forma di solidarietà tra ogni essere vivente. Cadono le barriere. L'uomo condivide questa situazione con l'animale esattamente come l'animale, anche se in modo più incompleto, con l'uomo. L'etica non è qualcosa che riguarda soltanto l'uomo, ma è qualcosa che, in un certo senso, è presente, anche se

in forma meno sviluppata, in ogni creatura in quanto tale. Donarsi agli altri è un'esperienza del proprio istinto di conservazione che si fa più profondo. Che sia soggetto o oggetto di questo atto di dedizione, ogni creatura in sé deve essere compresa nel principio della morale.

Il fondamentale obbligo dell'etica, dunque, è quello di non fare del male a nessun essere animato, neppure al più piccolo, a meno che imponiamo ai noi stessi, in modo vincolante, di evitare azioni lesive e ci impegniamo, per quanto è in nostro potere, a compiere azioni positive a favore degli altri esseri viventi.

In Fouillée, Guyau e Lange l'etica si occupa di filosofia della natura senza averne un reale orientamento in termini cosmici. Perpetua l'anacronismo di considerarsi ancora solo come insieme di norme che riguardano il comportamento dell'uomo con i suoi simili, anziché ampliarsi comprendendo il rapporto dell'uomo con ogni essere vivente e con la vita in generale. Stern, invece, compie questo passo così ovvio.

Solo l'etica che è diventata universale e cosmica è in grado di intraprendere la ricerca del principio fondamentale della morale: solo tale etica può davvero confrontarsi in modo chiaro con la filosofia della natura.

Anche Eduard von Hartmann (1842-1906)⁹⁵ cerca di comprendere l'etica nell'ambito della filosofia della natura. La sua *Filosofia dell'inconscio* coincide, per molti aspetti, con le argomentazioni di Fouillée. Per quanto concerne, invece, la visione del mondo, percorre strade diverse. Invece di consentire all'etica, quando si confronta con la filosofia naturale, di sentirsi intimamente libera da questa, la induce a uniformarsi a essa. La sua filosofia della natura è all'insegna del pessimismo: ammette che non è possibile scoprire, negli accadimenti del mondo, alcun principio dotato di senso. Hartmann, pertanto, come già gli indiani e Schopenhauer, finisce con l'affermare che il processo del divenire del mondo è qualcosa che deve trovare pace. Tutto ciò che è deve gradualmente raggiungere la beatitudine rappresentata dall'assenza di volontà. L'etica è l'insieme dei principi con cui si avvia questo svolgimento.

Con un linguaggio particolarmente oscuro von Hartmann formula, al termine della *Fenomenologia della coscienza morale*, la sua visione del mondo etico-pessimistica nel seguente modo: «L'esistenza reale è l'incarnazione del divino, il processo del divenire del mondo è la storia della passione del Dio fattosi uomo e, al tempo stesso, la via per la redenzione di colui che è stato crocifisso nella carne. La morale, però, contribuisce ad

abbreviare questo percorso di sofferenza e di salvezza».

Ma invece di sviluppare ciò che questa etica significa e come deve farsi valere, preferisce dilungarsi a mostrare che tutte le prospettive morali che si sono presentate nella storia hanno la loro fondatezza, e intende sistemarle tutte all'interno di un processo evolutivo che le porta inevitabilmente ad abbracciare un'etica pessimistica.

Ogni principio morale emerso nella storia, sostiene von Hartmann, muta mentre cerca di completarsi con quello che gli è più prossimo. Si esprime pienamente e fa quindi posto al principio morale più elevato che da lui deriva logicamente. Così la coscienza etica agisce nell'uomo e nel genere umano passando attraverso i vari principi morali sino alla massima conoscenza. Dal principio morale primitivo, inteso a livello individuale-eudamonistico, la coscienza etica – sviluppandosi attraverso la morale autoritaria, quella estetica, quella sentimentale e quella razionale, che sono ancora completamente soggettive – perviene alla morale oggettiva costituita dalla preoccupazione per l'universale beatitudine. Ma si trova a raggiungere, al di là di questa, il principio morale evoluzionistico dello sviluppo della civiltà. Qui impara a pensare in termini sovraetici. Comprende che, dal punto di vista morale, sussiste qualcosa di ancora più elevato rispetto alla felicità dei singoli e della società, ovvero «il combattere e il lottare per far sorgere e accrescere la civiltà». Questa concezione non etica dell'etica, in base al significato comune di tali concetti, deve potersi esprimere pienamente per poi trasformarsi nella morale della negazione del mondo e della vita.

Tramite questa comprensione della logica dello sviluppo della morale, von Hartmann evita di prendere posizione, come un comune eticista, contro la visione etica della civiltà priva di morale della fine del XIX secolo. Al contrario, sa di essere utile alla causa del progresso morale rettamente inteso quando esalta l'etica come manifestazione necessaria e la sostiene quando essa si esprime in tutta la sua profondità. Abbiamo imparato, così va predicando, a scoprire nell'etica che porta alla felicità uomini e popoli una sorta di sentimentalismo, e dovremmo allora deciderci a mettere in pratica la visione sovraetica che promuove la vita e la civiltà. Dobbiamo imparare a considerare come cosa buona tutto ciò che risulta indispensabile allo sviluppo della civiltà. Non ci sia permesso più di condannare la guerra in nome dell'etica. «In base al principio dello sviluppo della civiltà, tutte queste opposizioni devono risultare inconsistenti dal momento che le guerre

costituiscono lo strumento principale della lotta razziale, vale a dire della selezione naturale all'interno dell'umanità, e la preparazione dei popoli a iniziare una vera guerra ha costituito uno dei più importanti mezzi di formazione e di educazione del genere umano in tutte le fasi del suo sviluppo in vista della civiltà e, probabilmente, continuerà a esserlo anche in futuro»²⁶. Anche la miseria economica e le lotte che ne nascono sono considerati dallo spirito etico che sa guardare lontano come elementi utili per raggiungere uno scopo più elevato. I dolori causati dall'asservimento materiale, che sono più grandi di quelli della schiavitù, sono necessari in vista del processo della civiltà. I conflitti che ne derivano scatenano energie e operano a livello pedagogico. Al processo della civiltà basta solo una minoranza privilegiata di persone che ne sostengano le idee per attuarsi. Solidarietà e assistenza ai bisognosi devono dunque essere praticate con parsimonia. La necessità, che incita all'azione, non può essere eliminata dal mondo.

All'evolversi della civiltà appartiene anche il fatto che la razza depositaria del più alto livello di civiltà possiede inevitabilmente il mondo intero. Essa deve, pertanto, accrescere senza sosta la propria prole. Per sollecitare allora maggiormente le donne al compito che le attende, glielo si deve presentare in termini spirituali. Questo accade se si instilla in loro, il più possibile, un forte patriottismo e un sentimento nazionalistico, e se si stimola il loro senso della realtà storica comunicando l'entusiasmo per il principio della civiltà della storia. «A tal fine, la storia della civiltà deve diventare il fondamento di tutto l'insegnamento per le ragazze nelle classi superiori...».

Bisogna, dunque, aspirare a una «formazione superiore dell'essere umano» e conseguire un incremento del livello di civiltà in cui «lo spirito del mondo diventi consapevole di sé in misura crescente».

Nella sua filosofia della natura e della storia, Eduard von Hartmann raggiunge così una concezione del mondo sovraetica in cui Hegel e Nietzsche trovano validi elementi con cui fraternizzare, e i principi disumani e relativistici propri dell'etica biologica e delle scienze sociali possono ravvisare elementi di condivisione con cui esaltarsi.

Come e quando l'etica che trascende se stessa nell'affermare maggiormente il mondo e la vita si trasforma nella più alta disposizione morale che nega il mondo e l'esistenza, e in che modo questa etica, in cui fungiamo da liberatori dell'assoluto, deve essere realizzata, von Hartmann

non riesce però a spiegarlo. Gli astrusi passaggi che descrive negli ultimi capitoli della sua opera e attraverso i quali cerca di arrivare a ciò dimostrano a sufficienza l'artificiosità dell'impresa. Formulare una concezione del mondo che abbia Hegel come busto e Schopenhauer al posto della testa è un'insensatezza. Nel decidere di fare questo, von Hartmann ammette la propria incapacità di far diventare etica, in modo naturale, una più ampia affermazione della vita.

Al lavoro dell'eticista, Eduard von Hartmann preferisce quello del filosofo della storia dell'etica. Invece di fornire al mondo un'etica che sia autenticamente se stessa, vuole rendere felice il mondo con la scoperta del progresso immanente nella storia della morale e contribuisce così ad affascinare completamente la sua epoca, che vivacchia in un ottimismo privo di etica e di spiritualità.

Dalla storia dell'etica non si può ricavare nient'altro che un poco di chiarezza sul problema morale. Chi scopre nell'umanità i principi di un progresso etico che si svolge automaticamente ha ingannato l'umanità stessa attraverso una misera costruzione storica posta nella realtà.

Henri Bergson (1859-1941)⁹⁶ non intende assolutamente più conciliare filosofia della natura ed etica. Quanto a Houston Stewart Chamberlain (1855-1927)⁹⁷ e al conte Hermann Keyserling (1880-1946)⁹⁸, non raggiungono alcun risultato in tal senso.

Nella sua filosofia sulla natura Bergson non si pone fuori del ruolo del soggetto che osserva. In modo mirabile analizza la natura dei processi conoscitivi. I suoi studi sulla formazione del concetto del tempo e degli stati di coscienza a esso correlati ci insegnano a comprendere il corso degli eventi nella sua effettiva realtà. Conducendoci al di là della scienza della misurazione esterna e del calcolo, Bergson spiega che la vera conoscenza dell'essere si raggiunge attraverso una sorta di intuizione. Riflettere sulle cose significa per noi vivere la nostra coscienza come un'emanazione dell'istinto creativo che agisce nel mondo. La filosofia della natura di Bergson è, dunque, sostanzialmente affine a quella di Fouillée. A differenza sua, però, egli non avverte il bisogno di far scaturire da questa una concezione del mondo e della vita. Si limita a presentarla partendo dal punto di vista del problema della teoria della conoscenza. Non affronta l'analisi della coscienza morale. Per anni abbiamo atteso che egli, come del resto

aveva in mente di fare, compisse la sua opera tentando di porre l'etica sulle basi della filosofia naturale. Di fatto, si è accontentato di sviluppare le sue teorie sulla vera conoscenza della realtà in una forma che si rinnovava di volta in volta. Per lui non ha importanza che ogni approfondimento nella conoscenza del mondo possieda un fondamento di verità che ci fa comprendere ciò che dovremmo volere nella vita. Lascia che le onde degli accadimenti ci travolgano come se ci trovassimo su un'isola in mezzo alla corrente, mentre in realtà dovremmo darci da fare nuotando.

Durante la guerra, le sale cinematografiche in Germania erano gremite di gente. Le persone andavano a vedere gli spettacoli per dimenticare la fame. La filosofia di Bergson ci proietta il mondo, che Kant aveva rappresentato all'interno di immagini statiche, come uno svolgersi animato. Ma per placare la fame di moralità diffusa tra noi, non è in grado di fare nulla: non può offrire una concezione del mondo in cui è presente una visione della vita. Un senso come di indifferenza e di scetticismo domina la sua filosofia.

Houston Stewart Chamberlain cerca di formulare una concezione del mondo che sia filosofico-naturale e, al tempo stesso, etica. La sua opera *Immanuel Kant* (1905), che è in realtà un percorso attraverso i problemi emersi nella filosofia e i loro tentativi di soluzione, finisce con il sostenere che dobbiamo poter unire la visione della natura di Goethe, che considera il divenire come un essere eterno, con la conoscenza di Kant dell'essenza del dovere, se vogliamo davvero raggiungere la civiltà. Ma, di fatto, non è in grado di definire una simile concezione del mondo.

Stimolato da Chamberlain, Hermann Keyserling intende spingere il suo pensiero ben oltre le posizioni di Bergson. Vuole spiegare non solo il processo di conoscenza del mondo, ma anche la vita e l'operare in esso. Dalla cima verso la quale tende, però, può scorgere soltanto i campi della saggezza: il territorio della morale resta avvolto per lui dalla foschia. Al termine della sua *Strutturadelmondo* dichiara che la massima idea è quella della verità. Vogliamo conoscere perché la conoscenza, «che serva chiaramente o meno alla vita, rappresenta già di per sé un'adeguata reazione rispetto al mondo esterno». Nella vera conoscenza lo spirito umano sta in stretto rapporto con l'universo. La vita porta in sé la sua finalità.

Keyserling è dell'avviso che la concezione della vita dei grandi uomini si ponga al di là dei comuni parametri morali. Non si può contestare il fatto che Leonardo da Vinci abbia prestato con piacere la sua opera al servizio del re di Francia esattamente come quando era stato al servizio degli Sforza, suoi

benefattori, cacciati poi dal sovrano francese. «Ogni uomo geniale è insieme un assoluto egoista». Per chi vive la vita in tutta la sua ricchezza, con profondità e intensamente, a stretto contatto anche con l'universo, l'interesse esclusivo per il genere umano è qualcosa che non lo riguarda più.

Nella prefazione alla seconda edizione della *Strutturadelmondo* (1906), Keyserling confessa di non aver preso ancora una decisione sul problema morale. Nella *Filosofiacomearte* (1920) indica quale compito più importante del nostro tempo quello di «consentire al saggio, come tipologia umana, di formarsi e di avere la dovuta considerazione e possibilità di esprimersi».

Il saggio è l'uomo che è capace di autenticità e nel quale risuonano tutte le tonalità della vita, che egli cerca di accordare secondo la tonalità di fondo che è presente in lui. Non è tenuto a comunicare una visione del mondo universalmente valida; e non ne possiede neppure una definitiva per sé, ma solo una che muta di continuo. Resta, comunque, irremovibile sul fatto di voler vivere la propria vita nella sua totalità e nel più intenso e stretto rapporto con l'universo, e di aspirare a essere se stesso. Una sincera e nobile attestazione di amore per la vita resta dunque l'ultima parola di questa filosofia sul mondo e sulla vita...

Così, la filosofia della natura ammette di non riuscire ad arrivare a un'etica.

Con le persone intellettualmente più modeste nutre ancora delle illusioni. Il solito monismo della scienza della natura, il cui valore sta nell'essere un'elementare forza di veridicità in un'epoca stanca di essere autentica, ritiene sempre di poter raggiungere in qualche modo una morale, attraverso una visione che riguardi l'essenza della vita, lo sviluppo di questa dalle forme più piccole a quelle più complesse, e l'intima partecipazione della vita individuale allo svolgersi dell'universo. È significativo però il fatto che i suoi rappresentanti, nel tentativo di formulare un'etica, percorrano strade molto diverse. Ciò che contraddistingue la riflessione morale della solita filosofia della scienza della natura è un'incredibile indecisione e mancanza di metodo. Molti dei suoi rappresentanti hanno in mente un'interpretazione della morale affine a quella stoica o spinoziana, cioè quella del divenire tutt'uno con l'universo. Altri, influenzati da Nietzsche, pensano che la vera etica consista in un'ampia e aristocratica affermazione della vita e che nulla abbia a che fare con l'etica sociale "democratica"⁹⁹. Altri ancora, come Johannes Unold nella sua opera *Ilmonismoeisuoideali* (1908), cercano di conciliare filosofia della natura ed etica proprio nel modo

in cui intendono l'agire, esteso alla società da parte dell'uomo, come risultato finale dello sviluppo del mondo organico. Ci sono anche filosofi naturalisti che si accontentano, attraverso ciò che si considera comunemente morale, di far sorgere un'etica ritenuta del tutto generale e cercano, nel modo migliore, di elevarla al livello della filosofia naturale. Nell'*Enigmadell'universo* (1899) di Ernst Haeckel (1834-1919) una simile morale è aggiunta, come un vano cucina, al palazzo della filosofia naturale. Formulare un principio fondamentale della dottrina morale monistica significa, in questo caso, porre sullo stesso piano egoismo e altruismo, ed equilibrarli tra loro. Entrambi sono leggi di natura. L'egoismo è utile al principio di conservazione dell'individuo, l'altruismo a quello del genere umano. Questa "legge morale aurea" dovrebbe corrispondere a quella che Gesù e altri pensatori morali prima di lui hanno espresso, affermando che dovremmo amare il nostro prossimo come noi stessi. Il pensiero di Spencer, annacquato, viene servito in una soluzione concentrata di cristianesimo.

Uno sviluppo inesorabile del pensiero ha come conseguenza il fatto che la filosofia della fine del XIX secolo e degli inizi del secolo successivo o sceglie di progredire verso una concezione del mondo sovraetica o finisce con il vivere miseramente tra le rovine della morale. Ciò che accade alla grande filosofia speculativa tedesca degli inizi dell'Ottocento è come un preludio alla fine che andrà compendosi. Una concezione morale del mondo vuole allora trovare un fondamento nella filosofia naturale speculativa. Perciò diventa, come è costretta ad ammettere con Hegel, sovraetica. In seguito, la morale crede di potere essere compresa "in modo naturalistico", attraverso i risultati della psicologia, della biologia e della scienza sociale. Ma nella misura in cui realizza questo, perde la sua energia. Successivamente, quando – attraverso la formazione delle scienze della natura e l'intima trasformazione nel pensiero – una filosofia naturale che sta in sintonia con un'analisi scientifica della natura diventa l'unica filosofia possibile, l'etica è costretta di nuovo a fondarsi concretamente in una filosofia naturale che comprenda la totalità del mondo. Ma una filosofia naturale come senso dell'esistenza può solo affermare lo sviluppo e il perfezionamento della vita come qualcosa che deve realizzarsi con idee morali. Questo è ciò cui aspira il pensiero più moderno, spesso attraverso procedimenti evolutivi apparentemente molto diversi, senza tuttavia mai raggiungerlo.

Ogni qual volta l'etica decide, in una qualche maniera, di relazionarsi sul serio con la filosofia naturale per far nascere, tramite questa, una concezione del mondo adeguata ai tempi, convincente e morale, finisce, in un modo o nell'altro, per cadere in disgrazia: o tenta davvero di presentarsi, in un certo senso, come la naturale estensione della vita e per questo muta la sua natura tanto da non essere più in realtà etica; o preferisce, invece, sia arrivare a una concezione del mondo sovraetica, come in Keyserling, sia non conciliare la filosofia naturale con le questioni etiche, come in Bergson.

Gli uomini vedono così oscurarsi il sole dell'etica. La filosofia naturale lo copre come una coltre di nubi. Come un corso d'acqua in piena inonda di detriti prati e campi, così punti di vista sovraetici e non etici si ripercuotono sulla nostra mentalità. Hanno luogo le più terribili devastazioni quando non ci si rende conto chiaramente della catastrofe che si è prodotta, ma ci si limita a osservare che lo spirito del tempo stabilisce norme morali prive di valore.

Ovunque si sviluppa un concetto di civiltà privo di etica. In maniera inaudita moltitudini di persone familiarizzano con la teoria della relatività di ogni regola morale e con pensieri di disumanità. Disgiunta dal volere morale, la fede nel progresso assume una superficialità che cresce con il passare degli anni. Alla fine, resta solo una parete di legno che nasconde dietro di sé uno strato di pessimismo. Che siamo schiavi del pessimismo si nota dal fatto che l'esigenza di un progresso morale della società e del genere umano non viene più presa in seria considerazione da noi. Ci siamo ormai rassegnati al destino di dover ridere delle ambiziose speranze delle generazioni passate, come fosse cosa ovvia. Manca tra noi un vero atteggiamento di affermazione del mondo e della vita, capace di andare in profondità, nell'essenza spirituale dell'uomo. Un inconfessato pessimismo ci sta consumando da decenni.

Abbandonati gli eventi alla mercé di una mentalità debole, in quanto priva di autentici e morali ideali di progresso, viviamo all'insegna della decadenza materiale e spirituale della civiltà.

Dalla fede in una concezione del mondo etico-ottimistica la modernità ha derivato un grande motivo di stimolo per la civiltà. Ma dal momento che il pensiero non ha saputo dimostrare questa visione del mondo come fondata nella natura delle cose, siamo privi, consapevolmente o meno, di una concezione del mondo, e per questo siamo sprofondata nel pessimismo e nel vuoto morale, e siamo destinati a perire.

La notizia della bancarotta della visione del mondo etico-ottimistica

viene divulgata poco come quella della bancarotta finanziaria dei poveri Stati europei. Ma come questa di fatto si verifica quando il denaro emesso vale sempre meno, così quella ha luogo quando i veri e profondi principi morali hanno sempre meno potere su di noi.

72 H. Sidgwick, *Metodi di etica*, 1874.

73 L. Stephen, *Lascienza dell'etica*, 1882.

74 S. Alexander, *Morale, ordine e progresso. Un'analisi dei concetti etici*, 1889.

75 W. Wundt, *Etica. Studi dei fatti e leggi della vita morale*, 1887.

76 F. Paulsen, *Sistema dietica*, 1889.

77 F. Jodl, *Storia dell'etica come scienza filosofica* (due volumi, usciti in II edizione nel 1906 e nel 1912).

78 G. von Gizycki, *Filosofia morale, presentata in modo da essere comprensibile a tutti*, 1888.

79 H. Høffding, *Etica*. Critico nei riguardi della moderna etica "scientifica" risulta essere Georg Simmel (1858-1918) nella sua *Introduzione alla scienza morale* (1892).

80 H. Cohen, *Il fondamento dell'etica kantiana*, 1877; *Etica del volere puro*, 1904.

81 W. Herrmann, *Etica*, 1901. In Francia C. Renouvier (1838-1903) cerca di rinnovare la morale kantiana nella sua *Scienza della morale* (1869).

82 J. Martineau, *Tipi di teoria etica*, 1885.

83 F.H. Bradley, *Studi morali*, 1876.

84 Th.H. Green, *Prolegomena all'etica*, 1883 (postumo).

85 S. Laurie, *Ethica, o etica della ragione*, 1885 (traduzione in francese ad opera di G. Remacle nel 1902).

86 J. Seth, *Studi sui principi etici* (terza edizione nel 1894).

87 . Royce, *Lo spirito della filosofia moderna*, 1892; Id., *L'aspetto religioso della filosofia*, 1885.

88 A. Fouillée, *Critica dei sistemi della morale contemporanea*, 1883; Id., *Evoluzione delle idee-forza*, 1890; Id., *La morale delle idee-forza*, 1907.

89 J.-M. Guyau, *La morale inglese contemporanea*, 1879; Id., *Abbozzodi una morale senza obbligo né sanzione*, 1885; Id., *L'irreligione del futuro*, 1886.

90

«Toute idée enveloppe un élément impulsif; nulle idée n'est un état simplement représentatif».

91 «...notre conscience de nous-même tendant à sa plénitude par son expansion en autrui».

92 «Agis envers les autres comme tu avais conscience des autres en même temps que de toi».

- 93 Fouillée nel 1902 prende posizione su Nietzsche nello scritto *Nietzscheel'immoralità*. Riferimenti a Nietzsche sono contenuti nelle opere di Fouillée e di Guyau.
- 94 W. Stern, *Fondazione dell'etica come scienza positiva*, 1897.
- 95 E. von Hartmann, *Filosofia dell'inconscio*, 1869; Id., *Fenomenologia della coscienza morale*, 1879.
- 96 H. Bergson, *Saggio sui dati immediati della coscienza*, 1888; Id., *Materia e memoria. Saggio sulla relazione tra corpo e spirito*, 1896; Id., *L'evoluzione creatrice*, 1907.
- 97 H. St. Chamberlain, *Le fondamenta del XIX secolo*, 1899; Id., *Immanuel Kant*, 1905; Id., *Goethe*, 1912.
- 98 Conte H. Keyserling, *La struttura del mondo*, 1906; Id., *Il diario di un filosofo*, 1919; id., *Filosofia come arte*, 1920.
- 99 Di questo avviso è O. Braun nel suo articolo "Monismo ed etica" (presente nello scritto *Il monismo, presentatone i contributi dei suoi rappresentanti*, a cura di Arthur Drews, 1908). La povertà di questa etica è evidente quando l'autore tenta di spiegarne il contenuto.

17. La nuova via

La grandezza della filosofia europea sta nel fatto che ha voluto darsi una concezione del mondo etico-ottimistica; la sua debolezza consiste nel ritenere di averla fondata sempre, di volta in volta, invece di considerare le difficoltà che una simile operazione avrebbe comportato. Sta alla nostra generazione riuscire ad arrivare a una vera e significativa visione del mondo, attraverso un approfondimento del pensiero e ponendo fine a questo continuo vivacchiare in una mentalità priva di ideali.

La nostra epoca si dibatte tra problemi assurdi, simile a un cavallo caduto e prigioniero delle sue briglie. Attraverso l'adozione di provvedimenti contingenti e la creazione di nuove organizzazioni, cerca di risolvere i problemi che l'assillano. Invano. Il cavallo potrà tornare in piedi solo se si libera della sua bardatura e riesce così a sollevare la testa. Analogamente, il nostro mondo potrà ristabilirsi solo se si convince che la sua salvezza non consiste in provvedimenti ma in uno spirito nuovo.

Ma uno spirito nuovo potrà nascere solo quando una vera e importante concezione del mondo riuscirà ad attrarre a sé gli individui.

L'unica visione del mondo davvero autentica è quella etico-ottimistica. Sta a noi ridarle vita. Riusciremo a farla diventare realtà?

Attraverso gli sforzi dei pensatori che nei vari secoli si sono preoccupati di porre in risalto la concezione del mondo etico-ottimistica e hanno poi ceduto all'illusione, immancabilmente smentita, di averla raggiunta, il problema che stiamo trattando appare in forma sempre più manifesta. Noi siamo ora nella condizione di dover spiegare perché queste e quelle vie, in apparenza così promettenti, non hanno portato a nulla e a nulla, del resto, possono portare. Tramite l'esperienza acquisita in tal modo, potremo evitare di imbatteci in sentieri impraticabili e saremo invece spinti a percorrere l'unico sentiero valido.

La conclusione più generale che risulta dai tentativi sinora compiuti è che l'interpretazione in chiave etico-ottimistica dell'universo, attraverso cui si è pensato di fondare la relativa concezione del mondo stesso, non è sostenibile. Sembra, in verità, così logico e naturale poter accordare il senso dell'esistenza e quello del mondo secondo la medesima intonazione! Si rivela così allettante la via – che ci si presenta – di poter spiegare la propria

vita partendo dall'essenza e dal significato dell'universo. Dal momento che questa via conduce così naturalmente verso i primi contrafforti, non si immagina che essa possa continuare sino alla vette della conoscenza. Ma, una volta in cima, si interrompe davanti ai precipizi incombenti.

L'idea che il senso della vita umana debba essere compreso in quello del mondo è una cosa talmente ovvia per il pensiero che questo non si fa minimamente sconvolgere dal continuo crollo dei sistemi che va costruendo. Ritiene semplicemente di non aver affrontato correttamente il problema. In tal modo, si lascia persuadere dalle lusinghe della teoria della conoscenza e si appresta a svalutare la realtà del mondo per avere la meglio su di essa. In Kant, nella filosofia speculativa che è nata con lui e in certe dottrine filosofiche "spiritualiste", che hanno avuto diffusione popolare e sono arrivate sin quasi ai giorni nostri, il pensiero non perde la speranza di raggiungere il suo scopo, combinando insieme, in qualche modo, l'idealismo teoretico-conoscitivo con quello etico. Per questo, la filosofia dei testi accademici si scaglia contro il pensiero ingenuo che intende formulare una concezione del mondo senza prima aver ricevuto il battesimo con il fuoco e con lo Spirito Santo da parte di Kant. Ma anche questa è fatica inutile. I sofisticati e subdoli tentativi di comprendere il mondo in chiave etico-ottimistica non hanno un successo migliore rispetto a quelli ingenui. Ciò che il nostro pensiero intende far passare come conoscenza del mondo è sempre e soltanto un'interpretazione dello stesso, senza alcun argomento giustificativo.

Il nostro pensiero prende le distanze dall'ammettere questo con il coraggio della disperazione, perché teme di trovarsi nell'incapacità di risolvere il problema della vita. Quale significato attribuire all'esistenza umana, se siamo costretti a rinunciare a dare un senso al mondo? Al pensiero, però, non resta altro che piegarsi alla realtà dei fatti.

L'impossibilità del tentativo di comprendere il senso della vita in quello del mondo risulta fin dal principio evidente non appena si constata che il divenire dell'universo non è in grado in alcun modo di offrire validi pretesti all'azione degli uomini e dell'intera umanità. Su uno dei più piccoli tra i milioni di corpi celesti vivono, da un breve lasso di tempo, esseri umani. Per quanto tempo ancora? Una qualche diminuzione o un aumento della temperatura della Terra, uno spostamento del suo asse, un innalzamento del livello del mare possono porre fine all'esistenza umana. Oppure la Terra stessa potrebbe risultare vittima di una catastrofe cosmica, come è accaduto

ad altri corpi celesti. Ciò che rappresentiamo per la Terra, noi non lo sappiamo. A maggior ragione non possiamo voler attribuire all'universo, nella sua immensità, un senso di cui saremmo lo scopo, o che potrebbe spiegarsi attraverso la nostra esistenza!

Ma non è soltanto la notevole disparità tra l'universo e l'uomo che ci impedisce di unire logicamente gli scopi dell'umanità con quelli dell'universo. Già il solo fatto di non riuscire a scoprire nel corso degli eventi un fine generale basta di per sé a far morire ogni tentativo di questo genere. Ciò che possiamo rintracciare nel mondo in termini di coerente finalità è sempre e solo qualcosa di isolato.

Per assicurare la nascita e la sopravvivenza di una determinata forma di vita, la natura agisce ogni volta in modo grandioso secondo uno scopo, ma non sembra minimamente preoccuparsi di inserire questi scopi particolari in un più ampio contesto generale. Non la riguarda il far convergere singole vite isolate in un vasto piano di vita universale. Essa è una forza meravigliosamente creatrice e, al tempo stesso, assurdamente distruttrice. Dinanzi a lei siamo sconcertati. Pienezza di senso nell'assenza di senso, pienezza di senso in ciò che ha senso: questa è la natura dell'universo.

Il pensiero europeo ha preferito ignorare queste elementari constatazioni. Ma oggi non può più farlo, e anche se ci provasse non gli servirebbe a nulla. I fatti hanno prodotto furtivamente le loro conseguenze. Mentre la concezione etico-ottimistica del mondo continua per noi a valere come un dogma, abbiamo cessato di credere in un atteggiamento affermativo nei confronti del mondo e della vita che dovrebbe scaturire da quella concezione. Smarrimento e pessimismo si sono impossessati di noi, anche se non vogliamo riconoscerlo.

Non ci resta allora altro che riconoscere che non possiamo comprendere nulla del mondo, e che siamo invece circondati da ogni parte da misteri. I dati della nostra conoscenza ci rendono scettici.

Avendo il pensiero filosofico sino a oggi unito la concezione del mondo insieme a quella della vita, siamo approdati comunque a una visione scettica della vita. Ma se è vero che la visione della vita procede a rimorchio di quella del mondo, quando quest'ultima non riesce più a stare a galla anche l'altra deve inesorabilmente sprofondare con lei? La necessità impone di spezzare le catene e di fare in modo che la visione della vita possa continuare a compiere il suo viaggio autonomamente.

Quest'operazione non è così inattesa come sembra. Mentre si è

continuato ad agire come se la concezione della vita derivasse da quella del mondo, i rapporti in realtà si erano già invertiti, dal momento che la visione dell'universo si è formata sul modello di quella della vita. Ciò che si presentava come visione del mondo non era che una sua interpretazione vista attraverso il prisma del senso della vita.

Essendo stata la concezione della vita del pensiero europeo etico-ottimistica, si sono attribuiti alla visione del mondo i medesimi caratteri, malgrado i fatti dimostrassero il contrario. La volontà ha sopraffatto, senza ammetterlo, i dati della conoscenza. La concezione della vita ha interpretato il ruolo del suggeritore mentre la visione del mondo quello del recitante: che l'una derivasse dall'altra, è stata dunque solo una messinscena.

In Kant la violenza sino a quel momento praticata ingenuamente sulla conoscenza è diventata metodo sistematico. La sua dottrina dei "postulati della ragion pratica" sta proprio a significare che è la volontà ad arrogarsi la parola decisiva nelle asserzioni ultime della concezione del mondo. Ma Kant sa abilmente fare in modo che la volontà non imponga alla conoscenza la sua supremazia: quest'ultima viene piuttosto offerta alla volontà e viene quindi esercitata nelle forme parlamentari più cortesi. La volontà agisce come se fosse stata chiamata dalla ragione teoretica a conferire a verità in sé ipotetiche la forza reale di verità indiscutibili.

In Fichte la volontà detta la propria concezione del mondo alla conoscenza senza preoccuparsi di come affrontare la cosa diplomaticamente.

Dalla metà del XIX secolo emerge nelle scienze naturali un orientamento che fa sì che la concezione del mondo non debba più essere basata su fatti verificati scientificamente. Le convinzioni importanti contenute nella concezione del mondo tradizionale devono valere sempre, anche se non si possono conciliare con la conoscenza del mondo. Dalle conferenze *Suiconfinidellascienzadellannatura* (1872) di Du Bois-Reymond (1818-1896), per le scienze naturali diventa quasi un segno di buona educazione dichiararsi incompetenti nelle questioni relative all'interpretazione del mondo. A poco a poco comincia a formarsi una sorta di moderna dottrina della doppia verità. A questo movimento di pensiero, fondato nel 1907 dai rappresentanti delle scienze naturali, si dà il nome di "Associazione Keplero": tale movimento si spinge sino a considerare accettabili per le scienze naturali le affermazioni della concezione del mondo, persino nella loro formulazione dogmatico-ecclesiastica. Questa nuova dottrina della doppia verità ha trovato la sua espressione filosofica nella teoria che sostiene

i “giudizi di valore”. Grazie a questa teoria Albrecht Ritschl (1822-1889) e i suoi seguaci cercano di porre le concezioni religiose del mondo sullo stesso piano delle verità scientifiche. Quasi tutto il mondo religioso, per quanto cerchi di riflettere su questi problemi, è pienamente in sintonia con questa prospettiva. In maniera in parte ingenua e in parte cinica, la volontà riconosce poi nella filosofia del pragmatismo di William James (1842-1910) di essere essa stessa all’origine delle conoscenze della concezione del mondo.

Che le affermazioni essenziali della visione del mondo scaturiscano direttamente dalla volontà – la quale, a sua volta, è determinata da convinzioni simili – è dunque un dato di fatto che, a partire da Kant, ha trovato conferma nelle più diverse forme. Lo sconvolgimento causato al nostro senso di autenticità da un’interpretazione non più ingenua ma, per certi versi, consapevolmente spregiudicata del mondo gioca, nella mentalità del nostro tempo, un ruolo funesto.

Ma perché continuare con questa scorrettezza e assoggettare la conoscenza alla volontà come a un’infame polizia segreta? In ogni caso, le concezioni del mondo che ne derivano restano pur sempre miserabili. Lasciamo invece che la volontà e la conoscenza possano avere rapporti all’insegna dell’onestà.

Nel concetto di visione del mondo che si è manifestato sino a oggi si trovano riuniti due elementi: una concezione del mondo e una concezione della vita. Finché si è potuta conservare l’illusione che questi due elementi coesistessero armoniosamente e s’integrassero l’uno con l’altro, non è stata mossa alcuna obiezione contro questo connubio. Oggi che la divergenza tra i due elementi non può più essere tenuta nascosta, deve essere abbandonato un concetto di visione del mondo che inglobi organicamente in sé la visione della vita. Non possiamo più permetterci di credere ingenuamente che la visione della vita provenga dal concetto che noi abbiamo del mondo. Non dobbiamo più incitare segretamente la nostra concezione della vita a sostituirsi, in qualche modo, a una concezione del mondo. Siamo a un punto di svolta del pensiero. Abbiamo bisogno di uno spirito critico che faccia piazza pulita di tutte le ingenuità e disonestà che si sono avute finora. Dobbiamo deciderci ad accordare un’indipendenza reciproca alla concezione della vita e alla concezione che formuliamo del mondo, e fare in modo che esse possano confrontarsi tra loro lealmente. Considerato che è la nostra volontà di vivere che fa nascere in noi la visione della vita e che questa

consiste in convinzioni acquisite, ma non confermate, dalla conoscenza del mondo, dobbiamo ammettere che la nostra visione della vita va al di là dei dati conoscitivi che caratterizzano la concezione che ci facciamo dell'universo.

Questa rinuncia a una concezione del mondo alla vecchia maniera, vale a dire a una concezione organica e chiusa in se stessa, rappresenta per il nostro pensiero un evento doloroso. Finiamo così in un dualismo contro il quale ci ribelliamo istintivamente, in ogni momento. Ma dobbiamo arrenderci all'evidenza dei fatti. La nostra volontà di vivere è obbligata ad ammettere questa verità incomprensibile, che – cioè – non può ritrovarsi con i suoi principi ideali nella molteplicità delle manifestazioni della volontà di vivere presenti nell'universo. Abbiamo voluto costruirci una concezione della vita attraverso le nostre conoscenze del mondo. Siamo destinati, tuttavia, a convivere con le convinzioni che ci sono dettate da una necessità interiore.

Nel razionalismo del passato la ragione si era adoperata per trovare un fondamento razionale al mondo. Lo spirito del nuovo razionalismo, invece, si prefigge di porre in risalto la volontà di vivere, che è insita in noi. Dobbiamo ritornare allora a una filosofia elementare, che si preoccupi di nuovo delle questioni relative alla concezione del mondo e della vita che riguardano direttamente l'uomo, e che cerchi di dare un solido fondamento alle importanti idee che sono in noi, infondendovi forza vitale. È in una concezione della vita, autonoma e capace di confrontarsi lealmente con i dati della conoscenza oggettiva dell'universo, che ritroveremo la forza per accogliere con entusiasmo il mondo e la vita.

18. La fondazione dell'ottimismo attraverso la volontà di vivere

Il pensiero filosofico deve adempiere a una duplice missione: da un lato condurci da un'affermazione ingenua del mondo e dell'esistenza a una consapevole, dall'altro portarci da semplici impulsi morali a un'etica che si impone come una necessità del pensiero.

L'atteggiamento che scava in profondità affermando il mondo e la vita implica che noi abbiamo la volontà di mantenere e di portare al valore più elevato la nostra vita e, in un modo o nell'altro, anche quella degli esseri che dipendono da noi. Esige che noi pensiamo sino in fondo tutte le forme ideali di perfezionamento materiale e spirituale dell'uomo, della società e dell'umanità, e che siano queste forme ideali a spingerci ad agire e a sperare incessantemente. Non ci consente di ripiegarsi su noi stessi, ma ci ordina di rivolgere a tutto ciò che ci accade intorno un'attenzione vigile e, se possibile, attiva. Vivere nell'inquietudine che genera il preoccuparsi del mondo, piuttosto che nella calma del ritirarsi in se stessi: ecco ciò che ci richiede la riflessione approfondita dell'accogliere il mondo e l'esistenza.

Incominciamo il nostro percorso attraverso un'affermazione ingenuamente spontanea del mondo e della vita. La volontà di vivere che è in noi fa di questa affermazione un dato ovvio di per sé. Ma quando poi il pensiero esercita la sua riflessione, sorgono le questioni che trasformano in problemi ciò che sino a quel momento era sembrato cosa ovvia. Quale significato dare alla tua vita? Che cosa vuoi fare nel mondo? In tutte queste circostanze che vedono il conoscere opporsi al voler vivere, i fatti mostrano testimonianze sconcertanti: ci illudono con mille promesse e non ne realizzano forse neppure una. Ma quand'anche fosse realizzata, questa si rivelerebbe comunque una delusione, perché solo la gioia che si immagina è vera gioia: nell'ottenere pienamente ciò che si desidera v'è sempre già un germe di insoddisfazione. Inquietudine, inganno e dolore sono il nostro destino nel breve lasso di tempo che separa la nostra nascita dalla nostra morte. La vita spirituale è terribilmente vincolata a quella del corpo. La nostra esistenza è alla mercé di eventi assurdi e rischia, in ogni momento, di essere annientata. La volontà di vivere mi spinge ad agire, ma quando agisco

ho come l'impressione di tracciare con l'aratro solchi nel mare e di gettare la semente in questi solchi. Quale risultato hanno raggiunto gli altri che hanno agito prima di me? E quale importanza riveste, nel divenire infinito dell'universo, ciò che essi hanno cercato di compiere a prescindere anche dai risultati? Con tutte le sue finzioni la volontà di vivere vuole solamente indurmi a continuare la mia esistenza e a mettere al mondo altri esseri destinati al mio stesso triste destino affinché il gioco possa continuare senza sosta.

La conoscenza dei fatti, con cui viene a scontrarsi la volontà di vivere quando comincia a riflettere, è dunque completamente pessimistica. Non è un caso che tutte le concezioni religiose del mondo, ad eccezione di quella cinese, abbiano un orientamento più o meno pessimistico e insegnino agli uomini di non attendersi nulla da questa esistenza terrena.

Chi vorrà impedirci di usare la libertà che ci è data e ci preserverà dal farla finita con la vita? Ogni uomo che riflette fa i conti con questo pensiero: esso ci assilla più tenacemente di quanto possiamo immaginare perché siamo tutti tormentati dagli enigmi dell'esistenza molto più di quanto vogliamo ammettere.

Fintantoché siamo in qualche modo in grado di intendere e di volere, che cosa ci spinge a rifiutare l'idea di porre fine all'esistenza? Un'istintiva repulsione contro un simile gesto. La volontà di vivere è più forte della disillusione prodotta dal pessimismo. Un innato rispetto per la vita è presente in noi perché noi siamo volontà di vivere...

Persino il coerente pensiero pessimista del bramanesimo concede alla volontà di vivere che il suicidio possa giustificarsi solo nel caso in cui l'uomo abbia già vissuto larga parte della propria vita. Buddha si spinge oltre rifiutando l'idea stessa di questo atto estremo e raccomandando di far morire in noi progressivamente la volontà di vivere.

Ogni pessimismo è dunque incoerente. Non dischiude la porta che conduce alla libertà, ma accorda concessioni al fatto oggettivo dell'esistenza. Nel pensiero indiano tenta di minimizzare il più possibile le concessioni e mantiene la finzione perfettamente irrealistica che solo la vita in quanto tale, nuda e spogliata di ogni contestualizzazione storica, rappresenta la vera vita. Presso di noi occidentali le concessioni sono ancora più grandi, considerato che le tensioni tra il voler vivere e il pessimismo dettato dalla conoscenza dei fatti si svolgono nell'atmosfera ottimistica della concezione del mondo che prevale nell'opinione pubblica, e che esse vengono così a essere attenuate e

ridotte. Ne risulta una volontà di vivere senza riflessione e che vive alla giornata nella misura in cui cerca di ingraziarsi la maggior fortuna possibile e vuole fare qualcosa, senza essersi fatta un'idea chiara di ciò che realmente vuole.

Poco importa se l'affermazione del mondo e della vita si espande in maniera più o meno grande: ogni qual volta questo accogliere con entusiasmo il mondo e l'esistenza non riesce a penetrare in profondità, la volontà di vivere si trova a essere sminuita e privata della vera energia vitale.

Di solito il pensiero strappa alla volontà di vivere la forza della sua ingenuità, senza riuscire a introdurre questa volontà in un contesto di riflessione da cui attingerebbe un impulso nuovo e più potente. Possiede, così, ancora energia per sopravvivere, ma non per vincere il pessimismo. Il ruscello diventa palude.

Questa è l'esperienza che contraddistingue la vita degli uomini senza che essi se ne rendano conto. Si nutrono penosamente di un poco di felicità e di tanti pensieri inutili, che la vita dispensa loro fin dalla nascita. Con fatica riescono, nel corso della vita, a adempiere agli elementari doveri cui sono chiamati.

Talvolta la loro volontà di vivere conosce un momento di ebbrezza: viene esaltata dai raggi del sole di primavera, dagli alberi in fiore, dalle nuvole che attraversano il cielo e dai campi accarezzati dal vento. La multiforme volontà di vivere, che si esprime in splendide manifestazioni, stimola con intensità la loro. Pieni di entusiasmo vogliono unirsi a questa grandiosa sinfonia che è nell'aria. Il mondo appare loro bello... ma l'ebbrezza passa. Un insopportabile frastuono prende nuovamente il posto della soave musica che essi avevano creduto di sentire. La bellezza della natura è offuscata dal dolore, che scoprono ovunque. Comprendono ancora una volta che sono sballottati come naufraghi dalle acque dell'oceano, e che semplicemente l'imbarcazione su cui si trovano viene ora sospinta in alto sulla cresta delle onde, ora sprofonda nel vortice delle stesse, mentre raggi di sole e nubi minacciose si alternano sull'agitarsi dei flutti.

Vogliono ora convincersi che, andando alla deriva, raggiungeranno la terraferma. La loro volontà di vivere confonde la capacità intellettuale a tal punto che essa si sforza di vedere il mondo come lei vorrebbe che fosse; e costringe i naufraghi a seguire una carta che confermi la loro speranza che la terra è vicina. È così che questi si mettono a remare di gran lena finché, a un certo punto, esausti, lasciano cadere le braccia e vagano con lo sguardo

smarrito tra le onde...

Questo è il viaggio cui è destinata la volontà di vivere, quando non è più guidata dal pensiero.

Alla volontà di vivere non resta allora altro se non confluire nell'assenza di pensiero o abbracciare il pessimismo dettato dalla conoscenza? Certo che no. Deve navigare per il mare infinito, ma spiegando le vele e reggendo saldamente il timone.

Il voler vivere che non aspira ad altro che alla conoscenza del mondo esterno è come un naufrago alla mercé di quest'ultimo; il voler vivere che ambisce alla conoscenza di se stesso è come un navigante coraggioso che sa dove andare.

La volontà di vivere non può far dipendere la sua esistenza dalla conoscenza del mondo, per lei sempre insufficiente: può contare invece sulle riserve di forza vitale che porta in sé. La conoscenza che traggo dalla mia volontà di vivere è più arricchente di quella che acquisisco attraverso le considerazioni sul mondo. Contiene i valori e gli impulsi che determinano il mio comportamento nei confronti del mondo e della vita e che le mie riflessioni sull'universo e sull'esistenza non sono in grado di giustificare. Perché allora abbassare il voler vivere al livello della conoscenza del mondo, o perché compiere l'assurdità di voler innalzare la conoscenza del mondo al grado della volontà di vivere? L'unica cosa chiara e vera è quella di considerare le idee comprese nel voler vivere come i valori superiori e determinanti della conoscenza.

La mia conoscenza del mondo proviene dall'esterno e resta necessariamente incompleta. La conoscenza, invece, che deriva dalla mia volontà di vivere è sempre immediata e sgorga dai movimenti misteriosi della vita, in quanto vita che esiste di per sé.

Il mio sapere più elevato è costituito dunque dalla convinzione di dover restare fedele alla volontà di vivere. Questo rappresenta per me la bussola per il viaggio che devo intraprendere nella notte, senza una carta geografica. È naturale vivere pienamente la vita secondo il corso suo proprio, migliorarla e renderla più nobile. Ogni qual volta invece la volontà di vivere viene mortificata, si manifesta un'infedeltà verso se stessi o un sintomo patologico.

L'essenza della volontà di vita è di voler vivere sino in fondo. Porta in sé l'impulso a realizzarsi nella più alta perfezione possibile. Nell'albero in fiore, nelle meravigliose forme della medusa, nel filo d'erba, nel cristallo:

ovunque tende a raggiungere la perfezione che è insita in lei. In tutto ciò che esiste, è all'opera una forza creatrice, determinata da ideali. Quanto a noi, che siamo esseri capaci di orientarci liberamente e di compiere azioni ponderate e con uno scopo, avvertiamo un bisogno di completezza tale per cui miriamo a raggiungere il più alto livello di perfezionamento possibile, sia materiale che spirituale, per noi stessi e per gli esseri che ci stanno intorno.

Ignoriamo come questa aspirazione sia nata e si sia sviluppata in noi: in ogni caso, ci è stata data con l'esistenza. Dobbiamo ubbidire a essa, se non vogliamo essere infedeli a questa misteriosa volontà di vivere che abita in noi.

Quando la volontà di vivere attraversa la crisi nel corso della quale l'affermazione del mondo e della vita da ingenua diventa frutto di riflessione, il ruolo del pensiero sarà quello di sostenere questa volontà in modo tale da trovare un fondamento intellettuale a tutte le idee presenti in essa e sottomettervisi. Bisogna dunque che la nostra volontà di vivere sia leale verso se stessa e tale continui a rimanere, senza alcun cedimento, ma si sviluppi fino alla sua massima espressione di forza vitale: questo è ciò che determina davvero il destino della nostra esistenza.

Non appena la volontà di vivere prende coscienza di sé, scopre che dipende da se stessa: è destinata a svincolarsi dal mondo. La conoscenza oggettiva di quest'ultimo può fornirle la prova che la sua aspirazione a elevare al massimo valore la vita propria e quella degli esseri che rientrano nel suo raggio d'azione resta qualcosa di problematico, nel quadro del divenire globale dell'universo. Non si inganna perché il suo dire sì al mondo e alla vita trae il suo significato da se medesimo: questo atteggiamento affermativo è il risultato di una necessità interiore e basta di per sé. Conduce la mia esistenza verso gli scopi dell'enigmatica e universale volontà di vivere, di cui io non sono che una semplice manifestazione. Accogliendo con profonda consapevolezza il mondo e la vita, proclamo il rispetto per la vita. Coscientemente e con lucida volontà, dono tutto me stesso alla vita che è. Mi metto al servizio degli ideali che l'esistenza mi offre e divento forza creativa come quella che opera misteriosamente nella natura. È così che trovo in me il senso della mia esistenza.

Avere rispetto per la vita significa essere colti dalla volontà infinita, insondabile e travolgente in cui ogni essere ha il suo fondamento. È tale rispetto che ci innalza al di sopra della conoscenza delle cose e ci fa diventare come l'albero, preservato dalla siccità perché piantato vicino al

ruscello. Ogni atto di devozione per la vita sgorga dal rispetto per la vita e dai principi ideali che sono necessariamente impliciti in esso. È nel rispetto per la vita che si manifesta una simile devozione nella sua forma più elementare e più profonda, in quanto questa non è ancora assillata dai problemi dell'interpretazione del mondo o se ne è già liberata: è, di fatto, una venerazione che deriva completamente da un bisogno interiore e che dunque non pone domande sulla finalità delle cose.

Anche la volontà di vivere, una volta che è stata afferrata dal pensiero e ha esplorato i fondamenti dell'affermazione dell'universo e dell'esistenza, intende avere fortuna e successo perché è in pari tempo una volontà che aspira a realizzare degli ideali. Ma non è di fortuna e di successo che questa volontà vive. Accoglie con gratitudine la parte che le spetta, ma come un semplice incoraggiamento che la fortifica. È determinata ad agire, anche se fortuna e successo dovessero esserle negati. Semina come un contadino che non bada più a mietere il raccolto.

La volontà di vivere non è una fiamma che arde solo se alimentata da eventi favorevoli: si diffonde anche quando – e sprigiona allora la sua luce più pura – la sua fiamma si alimenta da sé. E anche se gli eventi dovessero procurarle dolore, non porteranno mai questa volontà attiva a spegnersi. È proprio questa volontà, sostenuta da un profondo rispetto per la vita, che rende l'esistenza – anche quella considerata comunemente non più degna di essere vissuta – preziosa, per il fatto che riesce a salvaguardarne la libertà rispetto alle circostanze avverse del mondo. Un senso di quiete e di pace si sprigiona dall'uomo che è permeato da una simile volontà ed esso raggiunge gli altri esseri umani, e questi testimonieranno la forza segreta della libertà dello spirito che dobbiamo conservare, sia nell'azione che nella sofferenza, se vogliamo vivere la vita in modo autentico.

La vera rassegnazione non è sentirsi abbandonati di fronte a un mondo ostile: è piuttosto la vittoria silenziosa che la volontà di vivere riporta sulle circostanze, persino nelle peggiori avversità. Questa rassegnazione non può crescere che sul terreno di una profonda convinzione che fa dire sì al mondo e alla vita.

È così che la nostra esistenza è una lotta continua tra la nostra volontà di vivere e il mondo esterno, nel corso della quale dobbiamo continuamente difenderci dal rischio di indebolire la nostra volontà di vivere. L'ottimismo e il pessimismo che si affrontano in noi non depongono mai le armi. Ci troviamo sempre a camminare sul terreno franoso che costeggia il precipizio

del pessimismo. Quando ciò che viviamo nella nostra vita personale o constatiamo nella storia dell'umanità deprime la nostra volontà di vivere e ci toglie la freschezza e la lucidità delle nostre convinzioni, sentiamo venir meno la terra sotto i piedi e avvertiamo che potremmo precipitare nel vuoto. Ma sapendo che ciò che ci attende in fondo all'abisso è la morte, compiamo ogni sforzo pur di restare sul sentiero in cima...

Oppure il pessimismo ci invade dolcemente come la piacevole sensazione del riposo coglie chi, stanco di viaggiare, sprofonda nella neve. Non dover più sperare e volere tutto ciò che gli ideali dettati dalla profonda volontà di vivere esigono da noi! Non doversi più agitare, quando possiamo stare tranquilli semplicemente rinunciando a questi ideali elevati! Insidiosamente la conoscenza cerca di convincere la volontà a piegarsi all'evidenza dei fatti...

Questa fatale inazione rappresenta la fine della civiltà per l'uomo e per l'umanità intera.

E quando riteniamo di aver affrontato tutti gli enigmi in mezzo ai quali ci troviamo a vivere, ecco che riemerge, in qualche modo, il più terribile tra questi: il fatto, cioè, che la volontà di vivere può essere annientata dal dolore o dall'oblio. Ma anche in questo caso, in cui la nostra volontà di vivere è turbata come dal più inspiegabile dei problemi, dobbiamo imparare a considerare la cosa come un'eventualità sempre possibile.

In tal modo, il pessimismo che deriva dalla conoscenza del mondo ci perseguita sino all'ultimo. Per questo, esso riveste un significato così profondo che la volontà di vivere raccoglie tutta la sua energia per sbarazzarsi, alla fine e una volta per tutte, dell'ossessione di voler comprendere i misteri del mondo, ed esercita il suo potere di autodifesa per lasciarsi determinare unicamente dalla propria coscienza: questa sarà la sola maniera, per la volontà di vivere, di seguire la propria strada, senza orgoglio né cedimento, attraverso il caos infinito degli enigmi, e di compiere segretamente ciò cui è destinata realizzando un'intima unione con il voler vivere universale che non conosce né inizio né fine.

19. Il problema morale considerato in base alla storia dell'etica

Il pensiero che riflette in modo approfondito perviene dunque a una solida concezione che afferma il mondo e l'esistenza ma, onde evitare di procedere senza un ordine metodico – come troppo spesso accade –, dovrebbe conoscere tutti gli orientamenti che si sono manifestati nel percorso filosofico del passato in relazione alla morale.

Che cosa insegna la storia dell'etica?

In termini molto generali, essa mostra che ogni ricerca di natura morale deve preoccuparsi di scoprire un principio fondamentale.

Tale principio deve imporsi come una necessità indiscutibile del pensiero e portare l'uomo a un confronto incessante, vivo e oggettivo con la realtà.

Tutti i principi fondamentali della morale affermatasi fino a oggi sono assolutamente insoddisfacenti. Ciò risulta dal fatto che non possono essere sostenuti sino in fondo logicamente senza cadere nei paradossi o perdere forza in termini di contenuto morale.

Il pensiero antico intende per etica un edonismo razionale ma, prendendo le mosse da questa morale del piacere conforme a ragione, non può raggiungere la visione etica della dedizione attiva. Prigioniera di un utilitarismo egoista, finisce in una rassegnazione colorata di morale.

Il pensiero etico dei tempi moderni è, fin da principio, utilitarista e sociale. Va da sé che, per tale pensiero, il singolo individuo deve donarsi agli altri e alla società da ogni punto di vista. Tuttavia, quando vuole giustificare e pensare sino in fondo questa visione etica che gli appare ovvia, tale pensiero arriva alle più strabilianti e divergenti conclusioni. Talvolta presenta il senso di dedizione come un egoismo raffinato; talvolta come qualcosa che la società impone con forza all'individuo o come l'effetto dell'educazione dell'uomo da parte della società. Talvolta – è il caso di Bentham – come una convinzione condivisa dall'individuo a seguito di pressanti sollecitazioni della società; talvolta, infine, come un istinto cui l'uomo ubbidisce. La prima interpretazione è indimostrabile; la seconda, la terza e la quarta sono inadeguate, perché implicano che l'istanza etica provenga all'uomo

dall'esterno. L'ultima interpretazione conduce in un vicolo cieco. In effetti, se il donarsi agli altri è un istinto, bisogna allora pur riuscire a spiegare come il pensiero possa influenzarlo e come riesca a innalzarlo al livello – proprio solo dell'etica – di un'azione ponderata, ad ampio raggio e volontaria. Questo specifico problema l'utilitarismo non lo riconosce come suo proprio, né tantomeno lo risolve. È sempre troppo impegnato ad arrivare a risultati pratici. Alla fine, si affida alla biologia e alle scienze sociali che lo portano a considerare il donarsi agli altri come disposizione di un animale gregario, meravigliosamente sviluppata e suscettibile ancora di ulteriori sviluppi. Per questo, l'utilitarismo si pone in ultima analisi molto al di sotto del livello di una vera etica.

Benché tragga origine dalla dimensione etica più elementare ed essenziale, sorprende che la morale dell'abnegazione non riesca a strutturarsi in una forma che soddisfi il pensiero: si potrebbe dire che essa ha a portata di mano il vero principio fondamentale dell'etica, ma non riesca mai ad afferrarlo.

Oltre a questi due orientamenti dell'etica, l'uno rappresentato dall'edonismo razionale e l'altro dal donarsi al prossimo e alla società, ne esiste un terzo, quello che intende l'etica come un'aspirazione al perfezionamento di sé. Questa concezione ha un carattere astratto e audace: respinge l'idea di derivare l'etica dai valori comunemente riconosciuti, come invece fa l'utilitarismo, e affida al pensiero il compito di dedurre tutto il contenuto morale da questa tensione verso il proprio perfezionamento interiore.

Platone, il primo rappresentante di questa concezione in Occidente, e Schopenhauer pensano di aver trovato una soluzione innalzando la negazione del mondo e della vita a principio fondamentale della morale, come fanno gli indiani. Ma la cosa non può andare. Se questo principio e la sua relativa applicazione vengono portati coerentemente sino alle loro conseguenze, non si arriverà a formulare un'etica ma a eliminarla.

Kant, il moderno innovatore dell'etica del perfezionamento di sé, stabilisce il concetto del dovere assoluto, senza però attribuirgli un contenuto. Per questo si vede costretto a riconoscere la sua incapacità di dedurre questo contenuto dal tendere verso la perfezione.

Se l'etica del perfezionamento di sé vuole davvero darsi un contenuto, non ha altra soluzione che scegliere tra la negazione e una forma superiore di affermazione del mondo e della vita. La prima alternativa non è tenuta in

considerazione: non resta allora che la seconda.

Per Spinoza, questa forma superiore di affermazione del mondo e della vita è costituita da un fondersi dell'intelletto umano con l'universo. In questo modo, però, egli non raggiunge una vera etica, ma solo una rassegnazione colorata di etica. Schleiermacher adopera tutti suoi talenti d'artista per dare un tono più vivace a questo colore. Nietzsche evita di incamminarsi sul sentiero della rassegnazione e finisce, così, in un'affermazione del mondo e della vita che è etica solo nella misura in cui essa stessa si considera come un volgere alla perfezione.

L'unico filosofo che in un certo senso sia riuscito ad attribuire un contenuto morale all'istanza del perfezionamento di sé, grazie all'affermazione del mondo e della vita, è J.G. Fichte. Il risultato che ottiene è però irrilevante, dal momento che presuppone una concezione etico-ottimistica della natura dell'universo e del ruolo dell'essere umano presente in esso fondata su argomentazioni inammissibili.

L'etica del perfezionamento di sé, dunque, non è capace di formulare il principio fondamentale della morale in modo da conferirle un contenuto etico adeguato; e, da parte sua, l'etica del donarsi agli altri è ugualmente incapace di arrivare al principio fondamentale fondato sulla riflessione, partendo dal contenuto che tale etica aveva preliminarmente stabilito.

Quanto al tentativo del pensiero antico di intendere l'etica come un edonismo razionale, esso non può più essere tenuto in considerazione da noi. Risulta sin troppo evidente che questa concezione non tiene conto a sufficienza del dilemma della rinuncia di sé e che mai potrà risolverlo. Non restano allora in campo che le altre due interpretazioni dell'etica, così curiosamente contrapposte: l'una ha come fondamento il donarsi agli altri, considerato come il contenuto valido dell'etica, e lo include nella ricerca del perfezionamento di sé; l'altra ha come fondamento la ricerca del perfezionamento di sé e cerca di comprendere il donarsi agli altri come un contenuto intellettualmente necessario della stessa.

È possibile una sintesi tra queste due prospettive? Detto in altri termini: il donarsi agli altri e il perfezionamento di sé sono uniti tra loro a tal punto che l'uno possa essere compreso nell'altro?

Se questa intima unione non è stata ancora sino a oggi posta in risalto, sarà forse perché la riflessione, tanto sulla morale del sacrificio quanto sulla ricerca del perfezionamento personale, non è stata compiuta abbastanza in profondità e neppure opportunamente estesa?

Prima che il pensiero cerchi di approfondire e di ampliare la nozione del sacrificio e del perfezionamento di sé, deve tuttavia essere maggiormente consapevole degli ostacoli che l'Occidente ha incontrato nel corso della sua ricerca dell'etica, ad opera della conoscenza e di certe considerazioni.

Come si è visto, l'etica non ha da aspettarsi nulla dalla teoria della conoscenza. Il beneficio che ha creduto di ottenere gettando nel discredito la realtà del mondo sensibile non è stato che apparente. Il pensiero crede di ricavare un vantaggio dall'eventualità di una concezione spiritualista dell'universo, ma si è dovuto arrendere all'evidenza che l'etica può tanto poco essere ricondotta a un'interpretazione morale dell'universo quanto l'affermazione della vita a un'interpretazione ottimistica del mondo; e che essa deve piuttosto trovare in se stessa la propria giustificazione, in un universo che è un immenso enigma. Una volta per sempre, allora, deve convincersi che tutti i tentativi dell'etica compiuti per conciliare idealismo etico e idealismo teoretico-conoscitivo sono vani. L'etica non ha nulla a che vedere con lo spazio e con il tempo.

Guarda compiaciuta le analisi condotte dalla teoria della conoscenza sulla natura dello spazio e del tempo, ma se ne disinteressa completamente. Considera questi tentativi di pervenire alla conoscenza cosa necessaria, ma sa che i risultati di queste ricerche non potranno mai incidere sull'essenza della concezione del mondo e della vita. Le basta sapere che la totalità del mondo sensibile consiste in una manifestazione di forze, vale a dire in una volontà di vita misteriosa, la quale si esprime nelle più diverse forme. In questo senso, pensa in termini spiritualistici. Ma essa è materialista nella misura in cui presuppone, tra il fenomeno sensibile e la forza che lo produce, un'interdipendenza tale per cui un'azione esercitata sul fenomeno si ripercuote anche sulla forza che a questo soggiace. Senza alcuna azione da parte di una volontà di vivere su un'altra volontà di vivere, che si compie attraverso i fenomeni, l'etica risulterebbe senza oggetto. Ma il problema di sapere come questo rapporto tra il fenomeno e la forza può essere spiegato dal punto di vista della teoria della conoscenza – e se, in linea di principio, può essere spiegato – lascia l'etica indifferente non essendo di sua competenza. Esattamente come le scienze naturali, l'etica rivendica il diritto di restare nell'ignoranza ingenua a proposito di tali questioni.

In un simile contesto, è interessante notare che proprio presso i rappresentanti del materialismo delle scienze naturali si riscontra spesso un idealismo etico ricco di entusiasmo, mentre i sostenitori della filosofia

speculativa sono di solito privi di temperamento.

Rinunciando all'aiuto da parte dell'idealismo teoretico-conoscitivo, va da sé che neanche l'etica non intende domandare nulla alla filosofia speculativa e nulla, peraltro, si aspetta da questa. Si dichiara interamente svincolata da ogni sorta di interpretazione etica dell'universo.

Inoltre, il pensiero trae dalla storia dell'etica l'idea che la morale non possa essere intesa semplicemente come una prosecuzione nell'uomo di un evento naturale. Nella coscienza dell'uomo morale, l'accadimento di natura entra in conflitto con se stesso. La natura conosce solo l'affermazione cieca della vita. La volontà di vivere che appare nelle forze naturali e negli esseri viventi tende verso il proprio compimento. Ma nell'uomo questa tendenza naturale è ostacolata misteriosamente da un'altra. L'affermazione della vita si adopera con impegno per trionfare sulla negazione dell'esistenza al fine di prestare aiuto, con spirito di prodigalità, ad altri esseri viventi, ed è pronta eventualmente al sacrificio di sé per proteggere altri esseri da danni o dal pericolo di distruzione.

Certamente, anche nel mondo non umano il donarsi agli altri riveste una certa importanza. Come istinto sporadico, esso si manifesta nell'amore sessuale e nell'amore genitoriale; come istinto che agisce costantemente, si manifesta in certe forme di specie animali (formiche, api) che, essendo asessuate, sono individualità incomplete. Queste manifestazioni sono una sorta di preludio all'intima corrispondenza che esiste nell'uomo morale tra affermazione e negazione della vita, ma non spiegano queste tendenze. Ciò che in certe individualità incomplete appare unicamente come istinto sporadico o istinto costante – e sempre e soltanto all'interno di particolari condizioni di solidarietà – diventa negli esseri umani un'attività continua, ponderata, volontaria, senza restrizioni, attraverso la quale essi desiderano trasferire nella realtà una più elevata affermazione della vita. Come può accadere questo?

Anche in questo caso ci si trova dinanzi al problema del ruolo che riveste il pensiero nella genesi dell'etica. Il pensiero coglie qualcosa che è prefigurato in un istinto, e poi lo espande e lo porta a esprimersi pienamente. Comprende ciò che vuole un istinto e cerca di realizzarlo attraverso un procedimento nuovo e coerente.

L'attività del pensiero interviene in qualche modo sempre quando l'affermazione della vita si fa concreta. Il pensiero stimola la volontà di vita a riconoscere e a condividere, accanto alla affermazione dell'esistenza che

porta in sé, anche quella di tutti gli altri esseri viventi che le stanno intorno. È sulla base di questa affermazione del mondo che entra quindi in gioco la rinuncia alla vita, ma solo come mezzo affinché altri esseri possano esprimere la propria istanza di vita. Non è etica la rinuncia alla vita in sé, ma solo quella che si pone al servizio dell'affermazione del mondo e si adegua a essa.

L'etica è un misterioso accordo di tre note, nel quale l'affermazione della vita e quella del mondo sono, rispettivamente, la nota fondamentale e quella dominante. La negazione della vita rappresenta la nota posta a distanza di terza.

È importante inoltre sapere a quali risultati hanno portato le ricerche compiute dall'etica sulla forza e sulla portata di questa negazione della vita, che si pone al servizio dell'affermazione del mondo. Si è sempre cercato di considerarle con obiettività. Invano. Appartiene alla natura stessa del donarsi agli altri il fatto che tale disposizione debba esprimersi soggettivamente e senza limiti.

La storia dell'etica rivela proprio un senso di paura per tutto ciò che sfugge a una regolamentazione sistematica. Si cerca sempre di voler definire l'atteggiamento del sacrificio in modo tale da poterlo inserire nella categoria del razionale, ma ogni volta ciò avviene a spese della naturalezza e della vitalità dell'etica. La negazione della vita resta sempre un impulso irrazionale, anche quando persegue uno scopo positivo e concreto. È dunque impossibile stabilire un punto d'equilibrio, universalmente valido, tra affermazione e negazione della vita. Entrambe mantengono i loro reciproci rapporti all'insegna della continua tensione. Se mai dovesse esservi una qualche distensione, sarebbe un segno di fatale degenerazione dell'etica che, di per sé, è entusiasmo illimitato. È senz'altro vero che essa deriva dal pensiero, ma non si lascia definire logicamente. Chi si mette in viaggio per raggiungere la vera etica, deve essere pronto ad affrontare i vortici dell'irrazionale.

L'entusiasmo soggettivo dell'etica ha, come conseguenza, il fatto che non vuole passare dall'etica della personalità morale a un'etica applicabile alla società. A prima vista, sembrerebbe del tutto evidente che un'etica individuale possa sfociare in un'etica sociale dotata di validità, e che l'una sia la prosecuzione dell'altra esattamente come una città si estende nei suoi

sobborghi. Di fatto però non è possibile costruire la città e i suoi sobborghi così vicini in maniera tale che le strade dell'una possano incontrare le strade degli altri. I piani urbanistici sono stabiliti secondo principi che non tengono conto di queste considerazioni.

La morale della personalità è strettamente individuale, sfugge a ogni regolamentazione e ha un carattere assoluto. L'etica, invece, che mira a salvaguardare il benessere sociale, è sovraperonale, ordinata e relativa. Ecco perché la personalità etica non può sottomettersi e resta in perenne conflitto con questa. Ritenendola di un livello molto inferiore, è costretta sempre a ribellarsi a essa.

In ultima analisi, il loro antagonismo proviene da una differente valutazione dell'essere umano. L'etica della personalità afferma che, in nessun caso, un essere umano possa essere sacrificato in vista di un obiettivo: si erge a protettrice dell'uomo. L'etica della società è incapace di salvaguardare l'essere umano.

Quando l'individuo è posto dinanzi all'alternativa se sacrificare in qualche modo il benessere o l'esistenza dei suoi simili per i propri vantaggi o subire piuttosto lui stesso il danno, conserva la libertà di obbedire alle istanze morali e di scegliere la seconda alternativa. La società, che è al di sopra delle opinioni e degli scopi individuali in quanto sovraperonale, non può tenere conto, analogamente, dei benefici e dell'esistenza dei singoli uomini. La sua etica è fundamentalmente priva di umanità. Tuttavia, accade regolarmente che singoli individui arrivino a ricoprire ruoli dirigenziali nella società. In questi individui, allora, esplose il conflitto tra le due diverse concezioni dell'etica. Affinché tale conflitto si concluda a proprio vantaggio, la società fa in modo che l'autorità dell'etica della personalità sia ridotta al minimo, piuttosto che vedersi obbligata a riconoscerne interiormente la superiorità. La società intende avvalersi di servitori docili.

Persino la società, la cui etica ha raggiunto un livello relativamente elevato, costituisce un pericolo per la morale degli individui che fanno parte della stessa. Se si producono, infatti, dei guasti nell'etica sociale e questa esercita sull'individuo un'influenza spirituale straordinariamente grande, viene meno l'etica individuale. Proprio questo accade nella nostra società moderna, la cui coscienza morale è indebolita in maniera terribile dall'etica biologica e sociologica, e per di più è intaccata dal germe del nazionalismo.

Il grande errore compiuto dal pensiero morale sino ai giorni nostri è di non aver voluto ammettere la specifica differenza tra la morale della

personalità e la morale stabilita in funzione della società, e di ritenere che entrambe siano della stessa natura. Il risultato è che l'etica della personalità viene sacrificata in nome dell'etica sociale. Ora, bisogna porre un freno a tutto questo. Si tratta di riconoscere il conflitto tra le due diverse visioni etiche e di non minimizzarlo: o l'etica individuale riuscirà con ogni mezzo a vincere su quella della società, o soccomberà a quest'ultima.

Ma per prevenire i disastri che si sono finora verificati, non basta far comprendere agli individui che per mantenere intatto il loro potenziale di spiritualità devono essere in continua tensione con l'etica sociale. Bisogna stabilire un principio fondamentale della morale che faccia in modo che l'etica della personalità possa avere, coerentemente e con successo, un confronto logico con l'etica sociale: fino a oggi essa non ha avuto gli strumenti necessari. L'etica è stata considerata semplicemente un donarsi agli altri, inteso nella forma più ampia possibile.

L'etica individuale e quella stabilita dalla società non sono dunque interscambiabili e non hanno lo stesso valore. Solo la prima è vera etica; l'altra non è autentica. Se il pensiero vuole arrivare a una vera morale, deve tendere al principio fondamentale dell'etica assoluta. E dal momento che questo concetto non è stato formulato chiaramente, si sono avuti così pochi progressi in tal senso: la morale si sviluppa nel momento in cui decidiamo ad avere una visione pessimistica dell'etica sociale.

Per la sua specifica natura, l'etica voluta dalla società consiste nel fare appello alle convinzioni dell'individuo per ottenere da lui ciò che non potrebbe imporgli attraverso la costrizione e la legge. Questa morale sociale si approssima alla vera etica solo quando riesce a confrontarsi con la morale della personalità e cerca di armonizzare, per quanto possibile, le sue esigenze relative ai singoli con la stessa morale individuale. Nella misura in cui la società assume il carattere di una personalità etica, la sua morale sarà davvero quella di una società eticamente ispirata.

D'altra parte, il pensiero filosofico avrebbe dovuto preoccuparsi di tutto ciò che appartiene all'etica e domandarsi come questi differenti elementi possano costituire un insieme compatto.

La dimensione morale comprende diverse forme: l'etica del travagliato perfezionamento di sé attraverso il distaccamento interiore dalle cose del mondo (vale a dire, la rassegnazione), l'etica attiva del perfezionamento di sé che si esprime nei rapporti tra esseri umani e l'etica propria della società morale. L'etica, dunque, dispone di una gamma di suoni molto ampia.

Emerge da ciò che non è ancora morale nel momento in cui iniziano a farsi sentire le prime vibrazioni della rassegnazione. Grazie alla forza sempre più crescente di queste vibrazioni, la morale della rassegnazione si trasforma in morale attiva del perfezionamento di sé. Nel tendere quindi verso le note alte, si perde più o meno nei rumori dell'etica sociale e finisce per svanire completamente, cedendo il posto alle disposizioni di legge della società stessa, solo in parte morali.

Le forme di etica apparse fino a oggi sono del tutto frammentarie. Sono comprese in questa o in quella ottava della scala musicale. Gli indiani e, al loro seguito, Schopenhauer si occupano essenzialmente dell'etica del travagliato perfezionamento di sé. Zarathustra, i profeti dell'Antico Testamento e i grandi moralisti cinesi, invece, si occupano soltanto dell'etica del personale perfezionamento attivo. L'attuale interesse della filosofia occidentale è rivolto quasi esclusivamente all'etica sociale. Poste determinate premesse dalle quali procedere, i pensatori dell'antichità classica non arrivano a oltrepassare l'etica della rassegnazione. Quanto ai grandi filosofi dei tempi moderni – Kant, J.G. Fichte, Nietzsche e altri –, essi mirano a un'etica del perfezionamento attivo di sé.

Ciò che caratterizza il pensiero europeo è che esso si esprime di preferenza nelle ottave superiori, trascurando quelle inferiori. Alla sua morale mancano le note basse, dal momento che l'etica della rassegnazione non vi gioca alcun ruolo. L'etica del dovere, altrimenti definita etica attiva, gli sembra un'etica completa. Per questo motivo Spinoza, avendo sostenuto l'etica della rassegnazione, resta estraneo alla sua epoca.

La mancanza di comprensione per la rassegnazione e per i rapporti che questa intreccia con l'etica costituisce una debolezza che mette in pericolo l'attuale pensiero europeo.

In che cosa consiste, dunque, un'etica completa? In un'amalgama tra morale del sofferto perfezionamento di sé e morale del perfetto sviluppo personale. L'etica che la società si è data per se stessa non è che un'aggiunta all'etica attiva, la quale dovrà essere ricostruita.

In considerazione di ciò, l'etica completa deve darsi un riassetto con cui possa confrontarsi con l'etica sociale.

20. Etica del sacrificio ed etica del perfezionamento di sé

L'etica del sacrificio e l'etica del perfezionamento di sé dovrebbero cercare di confrontare le loro conclusioni e stabilire insieme il vero principio della morale, una volta preso coscienza dei problemi e dei risultati che sono emersi finora in questa ricerca dell'etica.

Perché non riescono a unificare i loro pensieri?

Dalla parte dell'etica dell'abnegazione, l'errore deve in un certo senso risiedere nel fatto che ha una visione troppo limitata. In linea di principio l'utilitarismo sociale si occupa solo del prodigarsi dell'uomo verso i suoi simili e l'intera collettività. L'etica del perfezionamento di sé, al contrario, ha una visione universale: considera i rapporti dell'uomo con il mondo. Se dunque l'etica della dedizione intende agire come quella del perfezionamento, deve diventare anch'essa universale e non deve compiere solo azioni a favore dell'uomo e della società, ma deve estendere il proprio raggio d'azione a tutto ciò che, in generale, vive nel mondo.

Fino a oggi, però, l'etica non ha compiuto neppure un passo verso questo universale ampliamento del proprio senso di abnegazione.

Come la donna di casa che ha pulito il pavimento della stanza si preoccupa che la porta sia chiusa perché non entri il cane e rovini, con le impronte delle sue zampe, il lavoro svolto, analogamente i pensatori europei stanno attenti a che nessun animale si introduca nella loro etica. Le sciocchezze di cui hanno dato prova per giustificare una simile meschinità, diffusa ancora oggi, facendola poi diventare un principio, sconfinano nell'incredibile. O evitano completamente di considerare la compassione verso gli animali o cercano di ridurla a una serie di considerazioni insignificanti. E se per caso si lasciano andare a valutazioni ulteriori, si sentono in dovere di presentare giustificazioni stravaganti, se non addirittura delle scuse.

È come se Cartesio, sentenziando che gli animali sono semplici macchine, avesse ammalato l'intera filosofia europea.

Un pensatore importante come Wilhelm Wundt deturpa la sua morale con le seguenti riflessioni: «L'unico oggetto della compassione è l'uomo. [...]

Gli animali appaiono ai nostri occhi come concreature: espressione con cui il linguaggio sta già a indicare che noi riconosciamo in loro il legame con il fondamento originale di ogni cosa, la creazione, in cui figurano come una sorta di ordine vivente marginale. Possono naturalmente sussistere anche verso gli animali sentimenti di simpatia, in qualche modo affini alla compassione. Ma perché vi sia vera compassione, occorre sempre, come condizione necessaria, l'intima unione del nostro volere con quello degli animali stessi». A coronamento di questa saggezza, egli conclude affermando che non ha alcun senso provare gioia per gli animali, come se non avesse mai visto bere un bue assetato.

Kant sottolinea espressamente che l'etica deve riguardare soltanto i doveri degli esseri umani tra loro. Crede di poter giustificare il trattamento "umano" degli animali presentandolo come un esercizio che stimola la sensibilità e che giova al nostro comportamento con gli altri uomini.

Anche Bentham considera la pietà verso gli animali principalmente come un mezzo per prevenire l'aridità dei nostri rapporti umani, anche se, qua e là, la riconosce come una disposizione naturale.

Nella sua opera *L'ascesa dell'uomo* Darwin rileva che il sentimento di simpatia che predomina negli impulsi sociali finisce per diventare così forte da espandersi a tutti gli uomini, e perfino agli animali. Non approfondisce però il problema e il significato di questo fatto, accontentandosi di formulare l'etica del branco umano.

In tal modo, l'idea che l'etica riguardi di fatto solo i rapporti dell'uomo verso i suoi simili e la società diviene un dogma per il pensiero europeo. Gli appelli lanciati da Schopenhauer, Stern e da altri per dare una svolta a questo modo di pensare ormai superato non vengono compresi.

Questa mentalità arretrata risulta tanto più incomprensibile se paragonata al pensiero indiano e a quello cinese, che non appena raggiungono un certo livello di sviluppo, ammettono che l'etica consiste in un sentimento di benevolenza verso tutti gli esseri viventi. E sono arrivati a questa argomentazione indipendentemente gli uni dagli altri. I precetti, così delicati e moderni, che riguardano il comportamento con gli animali e che sono contenuti nel libro dell'etica popolare cinese *Kan-ying-p'ien* (*Dell'etica popolare cinese*)¹, non rimandano affatto, contrariamente a quanto si pensa, a influenze buddhiste. Non hanno a che vedere con riflessioni metafisiche sull'affinità di tutti gli esseri tra loro nell'universo, come quelle che hanno caratterizzato il pensiero indiano quando ha esteso il

proprio orizzonte morale: derivano, piuttosto, da una sensibilità etica vivente che sa con coraggio arrivare alle conclusioni che le sembrano più naturali.

Se il pensiero europeo si ostina a non attribuire al sacrificio una valenza universale, è perché il suo scopo è quello di stabilire un'etica che disponga di principi razionali e universalmente applicabili. Ora, una simile prospettiva morale è possibile solo se si hanno i piedi saldamente posti sul terreno degli interessi della società umana. Ma non appena l'etica va a occuparsi dei rapporti tra l'uomo e gli animali, abbandona questo terreno ed è costretta a riflettere sui problemi dell'esistenza in quanto tale. Che lo voglia o no, finisce per avventurarsi in un dibattito senza fine con la filosofia della natura.

Questa riflessione è corretta. Tuttavia, già si è avuto modo di constatare che l'etica normativa e oggettiva della società – sempre che si possa stabilire un'etica di questo genere – non è mai una vera etica, ma solo un suo corollario. Inoltre, si è accertato che la vera morale è sempre soggettiva, che il suo soffio vitale è l'entusiasmo irrazionale e che deve necessariamente confrontarsi con la filosofia della natura. L'etica del sacrificio pertanto non ha alcuna ragione di rinunciare a compiere percorsi avventurosi, comunque inevitabili. La sua casa è bruciata ed essa si ritrova a girare per il mondo in cerca di fortuna.

Abbia dunque il coraggio di considerare che la morale del sacrificio non può avere per oggetto soltanto l'essere umano, ma anche l'animale e, nondimeno, tutto ciò che in generale vive nel mondo e circonda l'uomo. Farà sua così la concezione per la quale il comportamento tra esseri umani non è che un'espressione dei rapporti che l'uomo intrattiene con la vita e con l'universo. Avendo acquisito in tal modo un carattere cosmico, l'etica del sacrificio può sperare di trovare un punto di incontro con l'etica del perfezionamento di sé – la quale ha, per sua natura, un carattere cosmico – e unirsi a essa.

Ma affinché l'etica del personale perfezionamento possa suggellare un patto con quella del sacrificio, bisogna che essa stessa diventi cosmica, nel vero senso della parola.

E l'etica del perfezionamento è, per sua propria natura, cosmica dal momento che la sua essenza consiste nel fatto che l'uomo stringe autentici rapporti con l'essere, anche con quelle espressioni di esso esterne all'uomo.

Egli deve trasformare questa appartenenza naturale ed esteriore alla vita in sé in una dedizione spirituale e intima, e fare in modo che il suo atteggiamento passivo e attivo rispetto alle cose del mondo venga influenzato da questo senso di dedizione.

Ma quello che l'uomo ha raggiunto fino a oggi, in questo tendere verso il perfezionamento, è sempre e soltanto un sacrificio passivo alla vita: circostanze contrarie l'hanno spinto ogni volta lontano dal sacrificio attivo a essa. Questa unilateralità di comportamento è ciò che rende impossibile la corrispondenza reciproca tra etica del perfezionamento di sé ed etica della dedizione, impedendo il formarsi di una morale completa capace di comprendere insieme il perfezionamento passivo e attivo.

Ma per quale motivo, nonostante tutti i suoi sforzi, l'etica del perfezionamento non riesce a uscire dal circolo vizioso della passività? La ragione sta nel fatto che essa basa la sua dedizione spirituale e intima verso l'essere su un concetto astratto di questo, anziché sull'essere nella sua concretezza. Ne deriva che tale etica imbocca la strada della filosofia della natura dalla parte sbagliata.

Da dove proviene questo errore? È una conseguenza delle difficoltà che l'etica del perfezionamento di sé incontra quando cerca di comprendersi nei termini della filosofia della natura.

Il pensiero cinese intraprende il confronto tra morale e filosofia della natura attraverso un ragionamento che a noi sembra strano, ma che è profondo. Esso ritiene che nell'elemento "impersonale" dei vari accadimenti del mondo si trova in qualche modo il segreto di ciò che è veramente etico. Di conseguenza, fa consistere la dedizione spirituale nel fatto che noi dobbiamo affrancarci dalle emozioni soggettive presenti in noi e regolare la nostra condotta sulle leggi dell'oggettività, che scopriamo nel mondo fenomenico.

Il pensiero di Laozi e quello di Zhuangzi muovono dalla preoccupazione di raggiungere questa profonda "fusione con l'universo". Gli accenti di una simile morale risuonano, come melodia meravigliosa, nel *DaoDeChing* di Laozi, ma non riescono a creare una vera sinfonia. Il senso del divenire del mondo resta per noi impenetrabile. Tutto ciò che possiamo comprenderne è che ogni essere vivente vuole vivere pienamente la propria vita. La vera morale di questa vita che trova il suo senso "nel divenire del mondo" sarebbe allora, tutt'al più, quella di Yang-tze e di Nietzsche. Al contrario, l'ipotesi di una realtà oggettiva cui fanno capo i destini del mondo e che

dovrebbe servire come punto di riferimento per il nostro agire è solo un tentativo di interpretare moralmente il mondo colorandolo con tinte assai sbiadite. Ne deriva che per Laozi e per Zhuangzi questo essere secondo il senso del mondo significa liberarsi interiormente dalle passioni e dai fatti esterni, il che implica un forte deprezzamento di tutti gli impulsi all'azione. Laddove la vita, conformemente allo spirito dell'universo, sfocia in un'etica attiva, come in Confucio, in Micio e altri, questo senso del mondo finisce col trovare una corrispondente valenza dinamica. Ogni qual volta il pensiero ha elevato il principio di "fusione con l'universo" a etica, la volontà dell'uomo ha attribuito, in un modo o nell'altro, un carattere morale allo spirito dell'universo al fine di ritrovare se stessa in tutto ciò che accade.

Dal momento che nel succedersi degli eventi del mondo non si può ravvisare alcun elemento d'azione pratica, la morale del perfezionamento di sé deve poter far nascere le disposizioni etiche – passiva e attiva insieme – esclusivamente dal sacrificarsi, spirituale e intimo, alla vita. È da quest'atto in quanto tale, senza presupporre una qualche caratteristica morale riferita alla vita, che le due etiche, passiva e attiva, dovranno scaturire. Solo allora il pensiero raggiungerà un'etica completa, senza compromessi con convinzioni ingenuie o con giochi subdoli.

Questo è il problema su cui inutilmente si è arrovellata la ricerca morale di tutti i popoli e di tutti i tempi, nella misura in cui ha osato ispirarsi allo spirito della vera filosofia della natura. Ciò è accaduto con i filosofi cinesi e con quelli indiani, con lo stoicismo, così come con Spinoza, Schleiermacher, Fichte e Hegel, e con tutte le mistiche che esaltano l'intima unione con l'assoluto: tutti questi tentativi portano immancabilmente all'etica della rassegnazione, cioè al liberarsi interiormente dal mondo, senza mai riuscire ad arrivare anche a un'etica dell'azione nel mondo e sul mondo.

È pur vero che di rado si ha il coraggio di ammettere ciò che di deludente hanno questi risultati. Di solito si preferisce esagerarne la portata, salvaguardando in una qualche misura l'etica attiva con il pretesto che essa ha un certo legame con l'etica della rassegnazione. Ma più i pensatori sono logici e più questo aspetto, aggiunto come un rattoppo con ago e filo, risulta modesto.

Laozi, Zhuangzi, i bramini, Buddha, i primi stoici, Spinoza, Schleiermacher, Hegel e i grandi mistici monisti riducono l'etica attiva a qualcosa di pressoché inconsistente. Confucio, Mencio, i pensatori induisti, i rappresentanti del tardo stoicismo e Fichte compiono notevoli sforzi, invece,

per dare all'etica attiva il giusto peso. Ma vi riescono solo facendo ricorso a concezioni ingenuie o a ragionamenti molto sottili.

Ogni visione della vita e del mondo che mira a soddisfare le esigenze del pensiero non può essere che mistica. Questa concezione deve poter dare all'esistenza umana un significato tale per cui l'uomo non si accontenta di sapere che si trova a vivere a causa di eventi naturali nell'universo infinito, ma che appartiene a questo anche a causa di un atto consapevole, intimo e spirituale della propria volontà.

L'etica del perfezionamento di sé ha una profonda affinità con la mistica. Le loro sorti sono intimamente legate. Pensare l'etica del perfezionamento di sé significa proprio cercare di trovare nella mistica un fondamento all'etica. E, da parte sua, la mistica non rappresenta una visione del mondo e della vita realmente valida se non nella misura in cui è etica.

Vuole essere etica ma non vi riesce. L'esperienza di essere tutt'uno con l'assoluto, il fondersi nello spirito universale e l'annullarsi in Dio o in un'altra entità di natura simile non hanno nulla di morale in sé, ma hanno un carattere spirituale. Il pensiero indiano non è consapevole di questa fondamentale differenza. Nelle più diverse formulazioni afferma il principio: «La spiritualità non è l'etica». Noialtri europei siamo rimasti ingenui in fatto di mistica. Ciò che da noi si presenta come mistica è solitamente una dottrina più o meno cristiana: detto altrimenti, una mistica colorata di etica. Per questo siamo portati a ingannarci sul contenuto morale della mistica.

Se si analizzano gli argomenti morali elaborati dalla mistica di tutti i popoli nel corso delle varie epoche, si constata che essi sono notevolmente limitati. Persino l'etica della rassegnazione, che sembra in verità appartenere in modo naturale alla mistica, risulta in un certo senso priva di energia. Mancando l'elemento dell'etica attiva, cui dovrebbe di regola essere legata, la mistica perde, per così dire, il suo punto d'appoggio e finisce progressivamente nel territorio della rassegnazione, che cessa di essere etica. La mistica che ne deriva, pertanto, non risponde più a un desiderio di perfezione individuale – cosa che peraltro attiene alla sua vocazione –, ma tende a confluire nell'assoluto. Più questa mistica è pura, più si spinge lontano nel suo percorso. Si trasforma, allora, in una concezione del mondo e della vita che mira a fondere l'essere finito nell'infinito, a meno che non proceda ancora più lontano, come con i bramini, in cui diventa un'orgogliosa mistica dell'essere dove l'infinito si perde nel finito. L'etica del perfezionamento di sé, che dovrebbe nascere dalla mistica, corre dunque

sempre il pericolo di essere fagocitata da questa.

La tendenza della mistica a essere sovraetica è del tutto naturale. Di fatto, il suo riferirsi a un assoluto privo di qualità e di desideri non ha più alcun rapporto con il perfezionamento di sé. Consiste semplicemente in una presa d'atto e porta a una spiritualità che è vuota di sostanza quanto l'assoluto che essa presuppone. Avvertendo la sua debolezza, la mistica fa tutto ciò che può per essere più morale, o almeno per sembrarlo. La stessa mistica indiana si muove con fatica in questa direzione, per quanto essa abbia comunque il coraggio della sua sincerità e ponga la spiritualità al di sopra dell'etica.

Per valutare ciò che è importante moralmente per la mistica, basta tenere conto di ciò che essa contiene in sé di etica, senza considerare ciò che fa o dice a favore dell'etica. Ciò che allora resta in termini di contenuto morale è di una povertà sconcertante, anche per la stessa mistica cristiana. Anziché esserne amica, la mistica è la nemica della morale e la annienta. E malgrado tutto, bisogna bene che l'etica, capace di soddisfare le esigenze del pensiero, abbia un'origine mistica. Ogni filosofia e ogni religione che vanno in profondità non rappresentano altro, in ultima analisi, che una lotta per raggiungere una mistica etica e un'etica mistica.

Noi occidentali, dominati dal desiderio di avere una concezione del mondo e della vita che si affermi nell'azione, non permettiamo assolutamente alla mistica di farsi valere nella giusta maniera. La sua esistenza resta tra noi come nascosta e sporadica. Istintivamente, avvertiamo il suo antagonismo con l'etica attiva. Per questo non abbiamo rapporti stretti con essa.

Ma il nostro grande errore è di credere che possiamo raggiungere una concezione del mondo e della vita in grado di soddisfare le esigenze del pensiero senza passare attraverso la mistica. Fino a oggi non abbiamo fatto altro che elaborare concezioni ideali: queste risultano valide nella misura in cui incitano gli uomini all'etica attiva, ma non sono vere. Per questo, falliscono ogni volta e non sono neppure profonde. Ciò spiega perché il pensiero europeo rende gli uomini apparentemente etici ma superficiali. Nutrito a sazietà da concezioni messe a punto in vista di una morale dell'azione concreta, l'uomo europeo manca di spirito di concentrazione e di una personalità dotata di vita interiore, e non ne avverte più il bisogno.

È ormai tempo che rinunciamo a questo errore. La visione del mondo e della vita propria dell'etica attiva ha profondità e consistenza solo se sgorga dalla mistica. La questione di sapere che cosa dobbiamo fare della nostra vita

non è risolta se veniamo gettati nel mondo in preda a un impeto d'azione e non abbiamo la possibilità di prendere fiato per ripensare le nostre convinzioni. La vera soluzione dello scopo dell'esistenza può essere trovata solo in una concezione del mondo e della vita che porti l'uomo ad avere un rapporto spirituale e intimo con l'essere: da questa visione potrà nascere, con ineludibile necessità, un'etica insieme passiva e attiva.

La mistica che si è avuta finora non ha prodotto un simile risultato in quanto sovraetica. Il pensiero dovrà dunque lottare per arrivare a una mistica etica. Dobbiamo elevarci sino a raggiungere una spiritualità che sia etica e un'etica che contenga in sé ogni istanza di spiritualità. Solo allora riusciremo a realizzare pienamente la nostra vita.

L'etica non può non volere ammettere le sue origini dalla mistica. La mistica, a sua volta, non può mai pensare di esistere di per se stessa. Non è il fiore, ma soltanto il calice di un fiore. Il fiore è l'etica. La mistica, ripiegata su se stessa, è come il sale che diventa insipido.

La mistica del passato si perde nella sovraetica perché è astratta. L'astrazione è la morte dell'etica, perché quest'ultima è rapporto vivente con la vita. In conclusione, dobbiamo abbandonare la mistica astratta e volgere lo sguardo verso la mistica che ha a cuore la vita.

L'essenza dell'essere, l'assoluto, lo spirito universale e altre definizioni simili non indicano nulla di reale, ma solo una formulazione astratta che, di fatto, non è possibile rappresentare. Soltanto i fenomeni che si rivelano in modo oggettivo nell'essere sono reali.

Come può il pensiero arrivare all'assurdità di spingere l'uomo a relazionarsi spiritualmente con un qualcosa di inesistente? Ciò accade perché cede a una duplice tentazione: l'una di carattere generale, l'altra più specifica.

Dovendosi esprimere attraverso parole, il pensiero si appropria di astrazioni e di simboli plasmati dal linguaggio. Ma questa moneta può avere corso solo nella misura in cui permette di spiegare le cose per sommi capi, anziché descriverle in tutta la complessità degli elementi in cui le concepiamo. Sfortunatamente, il pensiero procede poi considerando queste astrazioni e questi simboli come se fossero loro i dati reali contenuti nelle cose: questa è la tentazione di ordine generale.

L'altra, più specifica, risiede invece nel fatto che il donarsi dell'uomo

all'essere infinito, con l'aiuto di astrazioni e di simboli, trova la sua espressione in un'accattivante semplicità: l'uomo entra in comunione con la totalità dell'essere e si fonde nella sua essenza spirituale.

Questo sembra bello per come viene espresso e pensato. La realtà, tuttavia, non sa nulla di come l'individuo possa entrare in relazione con la totalità dell'essere: conoscendo di quest'ultimo solo ciò che si incarna nei singoli individui, la realtà conosce unicamente i rapporti che si stabiliscono tra un individuo e l'altro. Se dunque la mistica vuole essere autentica, non ha altro mezzo che respingere le solite astrazioni e confessare che, quando continua a parlarci di questa essenza dell'essere immaginario, non può offrirci nulla di ragionevole. L'assoluto deve diventare per lei indifferente, come un feticcio per un africano convertito al cristianesimo. Bisogna che, con tutta la serietà necessaria, si adoperi per passare alla mistica della realtà. Rinunciando agli orpelli e alle declamazioni sceniche, dovrà cercare di vivere appieno nella natura vivente.

Non esiste l'essenza dell'essere in sé, ma solo un essere infinito che si manifesta in un numero infinito di fenomeni. È solo attraverso queste manifestazioni dell'essere e unicamente tramite quelle con cui entro in contatto che il mio essere si relaziona con l'essere infinito. Il donare me stesso all'essere infinito significa dedicarmi a tutte le manifestazioni dell'essere che hanno bisogno di me e alle quali posso offrirmi.

Solo un'infinitesima parte dell'essere infinito rientra nel mio raggio d'azione. Tutto il resto passa davanti a me come navi che si trovano al largo e alle quali faccio segnali che non vengono compresi. Ma nel donarmi a tutto ciò che rientra nel mio raggio d'azione e che ha bisogno di me, sacrifico spiritualmente e intimamente me stesso a una parte dell'essere infinito, donando alla mia povera esistenza senso e ricchezza. Il fiume ha finalmente trovato il suo sbocco nel mare.

Il donarsi all'assoluto non può che generare una spiritualità morta, dal momento che essa è un atto puramente intellettuale e non contiene in sé alcun motivo d'azione. Persino l'etica della rassegnazione non può vivere che miseramente sul terreno di un simile intellettualismo. Al contrario, nella mistica della realtà il donarsi agli altri non rappresenta più un atto puramente intellettuale, ma implica la partecipazione di tutte le forze vitali dell'uomo. Nella mistica della realtà, dunque, è all'opera una spiritualità che porta in sé, a livello di forza elementare, l'impulso all'azione. L'infausto principio secondo cui spiritualità ed etica sarebbero due concetti distinti non è più

valido in questo caso: nella mistica della realtà esse costituiscono un tutto unico e compatto.

Di conseguenza, anche l'etica del perfezionamento di sé e l'etica del sacrificio possono interagire tra loro. Assumono un carattere cosmico integrandosi con la filosofia della natura che accoglie l'universo così com'è. Perciò, entrambe queste morali finiscono inevitabilmente con l'incontrarsi in un medesimo pensiero che esprime, in tutti gli ambiti, l'idea dell'offrirsi concretamente a tutto ciò che vive nell'essere universale. È in quest'unità di pensiero che ha luogo l'azione reciproca e la fusione tra etica passiva ed etica attiva del perfezionamento di sé, le quali si considerano come l'effetto di una sola e medesima necessità interiore. Una volta unite, queste due etiche non devono più sforzarsi di stabilire insieme una morale completa che agisce sul mondo e basata sul rendersi liberi da questo, in quanto il carattere esaustivo della loro etica si afferma già di per sé. A questo punto, tutte le tonalità dell'etica risuonano in meravigliose armonie: dalle prime vibrazioni della rassegnazione, in cui l'etica comincia a farsi sentire in modo leggero, sino alle note più acute, in cui l'etica si mescola con lo stridore delle normative fissate dalla società come morali.

La responsabilità soggettiva, senza limiti in estensione e intensità, nei riguardi di tutta la vita che s'incontra nel proprio ambito, così come l'uomo, interiormente affrancatosi dal mondo, la vive e cerca di realizzarla: questa è l'etica. Essa ha la sua origine nell'affermazione del mondo e della vita, ed è nella negazione dell'esistenza – attraverso il sacrificio – che si realizza. È intrinsecamente congiunta a una volontà ottimistica. Ormai, la fede nel progresso non può più svincolarsi dall'etica come una ruota mal sistemata non può più staccarsi dal suo carro: entrambe le coppie procedono insieme, senza potersi separare.

Il principio fondamentale della morale che si impone al pensiero come una necessità e possiede un contenuto concreto, stringendo con la realtà rapporti costanti, viventi e oggettivi, sostiene questa verità: donarsi alla vita in virtù del rispetto per la vita.

21. L'etica del rispetto per la vita

Vi sono percorsi difficili e complicati che occorre seguire per imboccare la retta via del pensiero morale che si è perso battendo strade senza uscita. Tuttavia, il cammino da percorrere diventa semplice se, anziché prendere scorciatoie che sembrano più facili e più corte, il pensiero s'impegna fin dall'inizio nella giusta direzione. Gli sono necessarie tre condizioni per riuscire nella sua impresa: anzitutto, non lasciarsi sedurre da alcuna interpretazione morale del mondo. Quindi, riuscire a diventare cosmico e mistico, vale a dire comprendere che tutto il senso di abnegazione che caratterizza l'etica è la manifestazione di un'intima e spirituale relazione con il mondo. Infine, non cadere nelle astrazioni e restare elementare, considerando che il donarsi al mondo è l'espressione del donarsi della vita umana a tutto ciò che vive nel raggio d'azione dell'uomo.

L'etica si forma nel mio pensiero quando seguo sino in fondo e cerco di realizzare l'idea dell'affermazione del mondo, che, insieme con l'affermazione della vita, è un dato naturale contenuto nella mia volontà di vivere.

Divenire morali significa divenire veramente pensanti.

Pensare significa aprire un confronto tra volontà e conoscenza. Questo confronto resta ingenuo quando la volontà pretende che la conoscenza le mostri un mondo conforme ai suoi impulsi e quando prova a soddisfare queste esigenze. Oltre a questo dialogo destinato all'insuccesso, ve n'è un altro, autentico, che dovrà stabilirsi e nel quale la volontà richiede alla conoscenza di dirle unicamente quello che sa.

Se il conoscere si pronuncia soltanto su ciò che sa realmente, insegnerà sempre al volere una sola e medesima cosa, vale a dire che dietro tutti i fenomeni, e in ognuno di essi, è presente una volontà di vivere. A mano a mano che la conoscenza si fa più approfondita ed estesa, ci porta alla fine a comprendere, in modo più diretto e con l'aiuto di numerosi esempi, il mistero della volontà di vivere di tutto ciò che esiste. Il progresso della scienza consiste unicamente nella sua disposizione a descrivere con maggior precisione i fenomeni in cui si rivelano gli aspetti multiformi della vita, nel farci scoprire la vita laddove, a prima vista, ne ignoriamo l'esistenza e nel consentirci di valorizzare questa o quella tra le sue manifestazioni nella

natura. Ma ciò che la vita è in sé, nessuna scienza è in grado di dirlo.

Ciò che di utile la concezione del mondo può ricavare dalla conoscenza consiste nel fatto che, grazie a essa, l'uomo pone un freno alla sua mancanza di riflessione, nella misura in cui si lascia pervadere, con crescente intensità, dal mistero di questa volontà di vivere che emerge ovunque. Per questo, la differenza tra una persona dotta e una priva di istruzione è molto relativa. L'uomo che non ha studiato, contemplando un albero in fiore, si sente rapito dal mistero della volontà di vivere che dappertutto vede affiorare intorno a sé: ne sa più dello scienziato che – al microscopio o attraverso esperimenti fisici e chimici – studia i mille aspetti della volontà di vita ma, a dispetto della sua erudizione sul processo di questi fenomeni, resta insensibile al fatto che tutto ciò che esiste è volontà di vivere, pur vantandosi di saper spiegare con cura una particella di vita.

Ogni vero conoscere rientra nell'ambito della coscienza. La stessa essenza dei fenomeni sfugge al mio conoscere, ma riesco a concepirla per analogia con la volontà di vivere che porto dentro di me. La mia conoscenza del mondo diventa così per me l'esperienza del mondo. Questo trasformarsi del conoscere in esperienza non permette che io resti semplicemente un soggetto ricettivo imbevuto di informazioni: questo processo mi spinge ad avere un approccio nuovo e intimo con la conoscenza. Mi riempie di rispetto per questa misteriosa volontà di vivere che risiede in ogni cosa. Accrescendo la mia riflessione e il mio stupore, mi porta sempre più in alto fino alle sommità del rispetto per la vita. Una volta arrivato in cima, lascia la mia mano, non potendo accompagnarmi oltre. Da quel momento, è la mia volontà di vivere che deve cercare da sola la sua via attraverso il mondo.

Non è comunicandomi il significato di questo o quel fenomeno della vita in rapporto con l'insieme del mondo che la conoscenza mi mette in collegamento con l'universo. Il conoscere diventa mio prezioso compagno non per svolgere attente analisi esterne, ma per approfondire la mia introspezione. È attraverso un'intima presa di coscienza che tale conoscere rende possibile il mio relazionarmi con il mondo, rendendo il mio voler vivere adatto a comprendere tutto ciò che esiste intorno a me in quanto volontà di vita.

Per Cartesio, ogni filosofia deve partire dal principio «Penso, dunque sono». Muovendo da una simile premessa, limitata e arbitraria, la filosofia cade irrimediabilmente nell'astrazione. Essa non trova sbocco nell'etica e resta prigioniera di una concezione morta del mondo e della vita. La vera

filosofia deve, al contrario, avere come punto di partenza la convinzione più immediata e più comprensibile della coscienza: «Sono vita che vuole vivere, circondato da vita che vuole vivere». Essa fa nascere in noi il senso etico della nostra unione mistica con l'essere.

Come il mio proprio voler vivere implica un'aspirazione a continuare a vivere e a conoscere quell'esaltazione misteriosa del voler essere che chiamiamo gioia, così implica anche la paura dell'annientamento e dell'alterazione misteriosa del voler vivere, che chiamiamo dolore. Ugualmente, il voler vivere di tutte le esistenze che mi circondano comprende questi stessi movimenti, sia quando essi manifestano in qualche modo a me tale volontà di vivere, sia anche quando essi restano, per così dire, senza voce. La morale, dunque, consiste nel farmi provare la necessità di provare lo stesso rispetto della vita che ho nei miei confronti anche verso tutti gli esseri che mi stanno accanto. In questo consiste la vera e propria compassione, che non è solo partecipazione al dolore altrui, ma anche condivisione di gioia.

L'etica consiste dunque nel farmi provare la necessità di portare lo stesso rispetto della vita che ho nei miei confronti anche a tutti gli esseri che mi stanno accanto. Questo è il principio fondamentale della morale che deve imporsi necessariamente al pensiero. Il bene, pertanto, consiste nel conservare e nel promuovere la vita; il male, invece, è distruggere e ostacolare la vita.

Di fatto, tutto ciò che è ritenuto cosa buona nell'abituale valutazione etica del comportamento degli uomini tra loro può risiedere nel difendere – a livello materiale e spirituale – o nel favorire la vita umana, così come nel desiderio di portarla al suo più alto livello. Al contrario, tutto ciò che nel comportamento degli uomini tra loro è considerato male è, in ultima analisi, la distruzione fisica e spirituale della vita umana o il danneggiarla e il non far nulla per darle il massimo valore. Tutte le definizioni particolari di bene e di male, pur divergenti e in apparenza prive di legame tra loro, si combinano reciprocamente come parti di un tutto non appena vengono pensate e approfondite in seno a questa nozione molto generale di bene e di male.

Il principio fondamentale della morale, che noi riconosciamo come una necessità del pensiero, non comporta solo l'obbligo di classificare e approfondire i concetti comuni di bene e di male, ma anche di diffonderli. Un uomo è autenticamente morale solo quando obbedisce al vincolo improrogabile di prestare la sua assistenza a ogni forma di vita che richiede il

suo aiuto ed evita di recarle danno. Non domanda in quale misura questa o quella vita merita la sua profonda attenzione per il valore che porta in sé, né fino a che punto è capace di provare sensibilità. La vita in quanto tale è sacra per lui. Non strappa una foglia dall'albero, non coglie un fiore e si guarda dal calpestare un insetto. Quando, in estate, lavora di notte alla luce di una lampada, preferisce tener chiusa la finestra e respirare aria viziata piuttosto che veder cadere sul suo tavolo un insetto dopo l'altro con le ali bruciacchiate.

Se, dopo la pioggia, esce di casa e nota per terra un lombrico che ha smarrito la via, si appresta a metterlo su un terreno morbido ed erboso in cui possa trovare rifugio, così da evitargli di morire sotto il calore del sole o tra le pietre del manto stradale. Se, camminando, vede cadere in una pozzanghera un insetto che non riesce più a liberarsi, non tarda a salvarlo aiutandolo con una foglia o un filo d'erba.

Non ha paura di farsi deridere per il suo sentimentalismo. È il destino di ogni verità, quello di passare per ridicola prima di essere riconosciuta come tale. Un tempo era ritenuto folle ammettere che gli uomini di colore fossero realmente uomini e dovessero essere trattati umanamente. Quel che appariva follia è divenuto verità. Oggi pare eccessivo considerare esigenza di un'etica razionale il costante riguardo per tutto ciò che è vivente, comprese le sue forme più elementari. Ma verrà il tempo in cui ci si meraviglierà che l'umanità abbia impiegato tanto tempo per accorgersi che azioni sconsiderate che danneggiano la vita sono incompatibili con l'etica.

L'etica implica un sentimento di responsabilità esteso all'infinito verso tutto ciò che vive.

L'idea generale secondo cui lo scopo dell'etica è di porre sotto il segno del rispetto per la vita il comportamento dell'uomo nei confronti di ciò che vive lascia abbastanza indifferenti. E pur tuttavia, è la sola concezione completa dell'etica. La compassione è un concetto davvero troppo circoscritto per contenere tutto ciò che rientra nell'ambito morale: essa esprime la pietà per la sofferenza degli esseri che vogliono vivere. L'etica, invece, comprende ancora tanti altri elementi: la partecipazione a tutto ciò che riguarda l'essere che vuole vivere, le circostanze in cui si trova, le sue aspirazioni, la sua gioia, così come il suo desiderio di realizzarsi pienamente e pure il suo bisogno di perfezionamento.

L'amore è già un concetto più completo, perché presuppone la condivisione delle sofferenze, delle gioie e delle fatiche. Ma definisce l'etica

solamente con l'aiuto di un confronto naturale, profondamente vero, e pone la solidarietà generata dall'etica su un piano simile a quello che la natura stabilisce, per periodi di tempo più o meno limitati, tra due individui sessualmente complementari o tra questi individui e la loro progenie.

È necessario trovare una definizione per il concetto essenziale dell'etica. L'etica può essere considerata come abnegazione in favore della vita, motivata dal rispetto per la vita. L'espressione "rispetto per la vita", letta con una certa superficialità, può sembrare un po' debole; essa indica invece un atteggiamento che lascia una traccia profonda: è un concetto che, una volta concepito dalla nostra mente, difficilmente può essere cancellato. L'espressione "rispetto per la vita" comprende la compassione, l'amore e tutto ciò che nella vita ha valore ed entusiasmo. Il rispetto per la vita si impegna con grande vitalità per mettere in atto i principi che sostiene, nel quadro di una responsabilità incessante e senza limiti. Come, agitando l'acqua, l'elica mette in moto la nave, così il rispetto per la vita fa avanzare l'essere umano.

L'etica del rispetto per la vita nasce da una necessità interiore, e non dipende dalla maggiore o minore capacità che possiamo avere di costruirci una visione della vita che ci possa soddisfare. Non è necessario che dia delle risposte ai problemi del comportamento etico comune riguardo al mantenimento, alla promozione e all'incremento della vita nel contesto della storia umana. E nemmeno si lascia confondere dall'obiezione che la sua azione in favore della protezione e dell'incremento della vita non avrebbe grande rilevanza di fronte all'enorme distruzione della vita che, in ogni istante, viene compiuta dalle forze stesse della natura. Pur volendo agire, essa può considerare di secondaria importanza tutti i problemi relativi all'efficacia del suo intervento. Per il mondo ha un grande significato il fatto in sé, che – cioè – nell'essere umano, diventato un soggetto etico, nasca una volontà di vita nel mondo determinata dal rispetto per la vita e dall'abnegazione in favore dell'esistenza.

Nella mia personale volontà di vita, il voler vivere universale si comporta diversamente rispetto agli altri esseri viventi. In questi ultimi, per quanto possa comprenderne da osservatore esterno, questo voler vivere si traduce in una individualizzazione che obbedisce solo al proprio istinto di affermazione e non mira a unirsi con un'altra volontà di vivere. Il mondo offre l'atroce spettacolo dell'autodistruzione della volontà di vita. Un'esistenza non sopravvive che a spese di un'altra: l'una distrugge l'altra.

La vita si batte contro la vita, ignorando l'altrui volontà di vivere. In me, al contrario, il personale voler vivere conosce le altre volontà di vita: è presente in me l'aspirazione a voler suggellare un'unione tra la mia istanza di affermazione e l'essere universale.

Perché questa volontà di vivere si manifesta in tal modo solo in me? Forse perché ho riacquisito la capacità di riflettere sulla totalità universale dell'essere? Fino a che punto si spingerà questa evoluzione che ha iniziato a prendere forma in me?

Queste domande restano senza risposta. Resta per me un enigma doloroso dover vivere all'insegna del rispetto per la vita in un mondo in cui la volontà creatrice è al tempo stesso distruttrice e la volontà distruttrice è contemporaneamente, creatrice.

Non posso che attenermi alla constatazione che la volontà di vivere si presenta in me come volontà di vivere che vuol farsi tutt'uno con l'altrui volontà di vivere. Essa è per me la luce che brilla nell'oscurità. Libero dall'ignoranza cui soggiace il mondo, sono affrancato dal mondo. Il rispetto per la vita mi getta in un'inquietudine che il mondo non conosce e mi riempie di una felicità che il mondo non può comunicare. Quando, nella dolce disposizione che procura il sentirsi diversi dal mondo, il mio prossimo e io ci aiutiamo a comprendere e a perdonare, laddove altrimenti l'una volontà tormenterebbe l'altra, scompare la lacerazione interna alla volontà di vivere. Quando salvo un insetto da una pozzanghera, allora la vita si è prodigata per la vita e la lacerazione interna alla volontà di vivere è superata. Ogni qual volta la mia vita si adopera in qualche modo per la vita, la mia finita volontà di vivere avverte l'unione con quella infinita nella quale tutte le vite sono una cosa sola. In ciò trovo conforto così che non corro il pericolo di soccombere nel deserto dell'esistenza.

Per questo, riconosco come scopo della mia vita quello di obbedire alla rivelazione superiore della volontà di vivere che porto in me. Scelgo di compiere ogni azione che rientra nell'ambito del mio agire per superare il conflitto che agita la volontà di vivere. Conoscendo la sola cosa che davvero importa, posso mettere da parte gli enigmi del mondo e della mia esistenza in esso.

Le intuizioni e le speranze proprie di ogni profondo sentimento religioso si ritrovano nell'etica del rispetto per la vita. Quest'ultima, tuttavia, non intende creare una visione del mondo chiusa in sé, ma si rassegna a dover lasciare incompiuta la costruzione del duomo. Riesce a realizzarne solo il

coro, ma è proprio lì che la pietà celebra un culto divino intenso e interminabile.

L'etica del rispetto per la vita rivela la propria verità anche in questo: essa comprende in un'unità organica tutte le cose che, in un modo o nell'altro, hanno rilevanza etica. Prima di essa non era ancora mai esistita una morale che riuscisse a render conto sia della tensione all'autoperfezionamento – in cui l'essere umano, anche a prescindere dalle azioni esteriori, opera in se stesso – sia dell'etica dell'azione, nel rapporto e nell'interazione con la realtà circostante. Questo è possibile, invece, per l'etica del rispetto per la vita, in quanto essa non soltanto dà delle risposte ai problemi etici tradizionali, ma favorisce anche un approfondimento della stessa concezione etica nel suo insieme.

L'etica è rispetto per la volontà di vita in me e fuori di me. Dal rispetto per la volontà di vita che ho in me stesso deriva innanzitutto quella profonda accettazione della mia vita che è la rinuncia. Io non comprendo la mia volontà di vita esclusivamente in relazione alle circostanze favorevoli dell'esistenza, ma anche come qualcosa che io stesso sperimento. Se non permetto che questa autoesperienza svanisca con l'assenza di riflessione, ma sono costante nel ritenerla valida e significativa per me, sorge, nel profondo di me stesso, una segreta autoaffermazione spirituale. Ottengo un'insospettata libertà di fronte alle vicende della vita. Nei momenti in cui ritengo di essere annientato, mi sento sospinto verso un'indescrivibile felicità, che io stesso vivo con sorpresa, la felicità dell'essere libero dal mondo, e questo chiarisce a me stesso la mia visione della vita. La rinuncia è il vestibolo attraverso il quale entriamo nell'etica. Soltanto chi, con profonda abnegazione nei confronti della propria volontà di vita, sperimenta una libertà interiore di fronte agli eventi, ha la capacità di dedicarsi in maniera profonda e costante alla vita degli altri.

Operando all'insegna del rispetto per la mia volontà di vita, lottò per essere libero da ciò che il destino riserva alla mia vita, ma anche da me stesso. Non sono soltanto gli avvenimenti esterni che provo a dominare ma anche ciò che riguarda il mio comportamento nei confronti del mondo. Per rispetto per la mia esistenza, mi impongo l'obbligo di essere sino in fondo autenticamente me stesso. Tutto quello che ho raggiunto, l'ho pagato a un prezzo troppo caro per perderlo tradendo le mie convinzioni. Ho paura che

un'infedeltà alla mia coscienza sarebbe come ferire la mia volontà di vita con una lancia avvelenata.

Il fatto che Kant ponga la sincerità verso se stessi al centro dell'etica dimostra quanto profonda è la sua sensibilità morale, ma dal momento che non sa sviluppare la sua ricerca dell'essenza dell'etica in profondità sino ad arrivare al rispetto per la vita, è incapace di comprendere il rapporto tra la sincerità verso se stessi e l'etica attiva.

A onor del vero, la morale della sincerità verso se stessi porta, senza quasi che ce ne accorgiamo, alla morale del donarsi agli altri. Essere autenticamente me stesso mi induce a compiere atti che si rivelano simili a quelli propri dell'abnegazione al punto che l'etica tradizionale li fa derivare da quest'ultima.

Perché perdono il mio prossimo? L'etica tradizionale dice: perché ho compassione di lui. Essa presenta gli uomini che perdonano sotto una luce estremamente benevola e consente loro di esercitare un perdono che sovente non è lontano da un'umiliazione per chi lo riceve. In tal modo, essa conferisce al perdono quella piacevole sensazione di esaltante vittoria che si prova nel donarsi agli altri.

L'etica del rispetto per la vita fa piazza pulita di una simile concezione impura. Per essa, ogni atto di indulgenza e di perdono è dettato dalla sincerità verso se stessi. Devo esercitare il perdono sempre e il più possibile perché, non perdonando, sarei infedele verso la mia coscienza e agirei come se non fossi mai colpevole nello stesso modo in cui l'altro è colpevole nei miei confronti. Come, nella vita, ho ingannato così tante volte il mio prossimo, così devo saper perdonare gli altri per i loro inganni nei miei riguardi. Dal momento che io stesso sono stato molte volte duro, pieno di odio, calunniatore, scaltro e superbo, devo saper perdonare tutte le manifestazioni di durezza, di odio, di calunnia, di scaltrezza e di superbia che ho subito dagli altri. Devo perdonare in modo silenzioso e discreto. In realtà, io non perdono affatto per essere giudicato e non si tratta neppure di un comportamento stravagante: è, invece, un'inevitabile estensione e uno sviluppo dell'etica tradizionale.

Dobbiamo intraprendere la lotta contro il male, che è presente in noi, non giudicando gli altri ma giudicando noi stessi. Lottando con noi stessi e impegnandoci a essere completamente sinceri, abbiamo gli strumenti per agire sugli altri. Senza far rumore, li coinvolgiamo in questo combattimento la cui posta in gioco è l'affermazione spirituale della personalità che nasce

dal rispetto per la propria vita. La forza non provoca clamore. La sua presenza basta di per sé ed esercita la sua influenza. La vera etica inizia là dove termina l'uso delle parole.

L'essenza più profonda dell'etica dell'azione, anche quando appare sotto la forma del sacrificio, ha dunque la sua origine nella necessità di essere sinceri verso se stessi e in tale atteggiamento conserva il suo reale valore. Tutta la dottrina morale che predica l'essere diversi dal mondo procede in modo limpido solo quando proviene da questa fonte. Non è per bontà nei riguardi degli altri che do prova di uno spirito mite, conciliante, paziente e cordiale, ma perché affermo, attraverso un tale comportamento, la mia più profonda personalità. Il rispetto per la vita che rivolgo alla mia esistenza e il rispetto per la vita di cui do prova donandomi agli altri si intrecciano tra loro.

Dal momento che l'etica tradizionale non possiede un principio morale valido come fondamento, si lancia subito nella discussione dei vari conflitti morali. Quanto all'etica del rispetto per la vita, non avverte quest'urgenza nel fare altrettanto. Preferisce prendere tempo per riflettere, nel modo più completo, sul principio fondamentale della morale. Forte della sua posizione, si sente sicura nell'affrontare i conflitti.

L'etica deve confrontarsi con tre avversari: la mancanza di riflessione, l'egoistica affermazione di sé e la società.

Non si preoccupa più di tanto del primo avversario, perché i rapporti tra loro non sono mai stati apertamente ostili, anche se la mancanza di riflessione insidia furtivamente l'etica.

L'etica può abbracciare un vasto campo d'azione senza imbattersi nelle forze dell'egoismo. Un uomo può compiere tanto bene intorno a sé senza essere obbligato a sacrificarsi. E se anche donasse una parte della sua vita, questa sua abnegazione sarebbe talmente poca cosa da non essere per lui più rilevante della perdita di un capello o di un piccolo frammento di pelle.

Per molti aspetti, il nostro renderci liberi dal mondo, la nostra fedeltà verso noi stessi, il nostro non conformismo e persino il nostro donarci agli altri sono tutti segni di attenzione prestata a un simile comportamento. Trascuriamo così tante occasioni per affermarci realmente perché manchiamo di fiducia. Non sentiamo abbastanza dentro di noi la necessità di comportarci come esseri morali. Siamo come una caldaia il cui vapore

fuoriesce, fischiando, da tutte le parti. Nell'etica corrente, le perdite di energia che si hanno a causa di una tale situazione risultano davvero ingenti, perché questa morale non dispone di un principio fondamentale in grado di formare un insieme compatto che possa orientare efficacemente il pensiero. È incapace di bloccare le perdite e anche di verificare la tenuta stagna della caldaia. Il rispetto per la vita, al contrario, in quanto principio sempre presente alla coscienza, affina nell'uomo lo spirito di osservazione, di riflessione e di decisione in modo costante e in tutti gli aspetti del vivere. All'uomo, pertanto, è impossibile impedire che si tinga l'acqua, una volta che vi sono state versate gocce di una sostanza colorante. La battaglia contro la mancanza di riflessione ha ormai inizio e seguirà il suo corso.

Ma come si comporta l'etica del rispetto per la vita quando si trova coinvolta nei conflitti che scoppiano tra la necessità interiore e la necessità di affermare la propria esistenza?

Anch'io devo sottostare alla lacerante tensione che caratterizza la volontà di vivere. La mia esistenza entra in conflitto con le altre in mille maniere. Mi trovo inevitabilmente costretto a distruggere e a danneggiare la vita. Camminando semplicemente per un sentiero solitario, il mio piede è portatore di morte e di dolore per i piccoli esseri viventi che vivono sul terreno che calpesto. Per assicurare la mia esistenza, devo difendermi da qualsiasi vita possa nuocermi. Mi metto a dare la caccia al topolino che si nasconde nella casa, a uccidere l'insetto che cerca dove fare il nido e a eliminare tutti i batteri che compromettono la mia salute. Il mio sostentamento deriva dalla soppressione di piante e di animali: il mio benessere si basa sulla distruzione degli altri esseri viventi.

Come può esservi morale in circostanze di inesorabile ferocia, cui sono costretto dall'intimo dissidio della volontà di vivere?

L'etica tradizionale cerca compromessi. Intende stabilire quanta parte della mia esistenza e felicità devo sacrificare e quanta, invece, mi è permesso mantenere a discapito della vita e della felicità altrui. Affrontando in tal modo il problema, formula una precettistica morale empirica e relativa. Spaccia per morale ciò che in realtà è un miscuglio di istanze etiche e non. Crea così una terribile confusione, contribuendo a rendere sempre più oscuro il concetto di morale.

L'etica del rispetto per la vita non conosce relativismo etico. Dà valore di bene solo alla conservazione e alla promozione della vita. Ogni distruzione e danno arrecati alla vita, quali che siano le circostanze in cui

possono verificarsi, li definisce mali. Non dispone di facili compromessi fra etica e necessità cui far riferimento. L'etica assoluta del rispetto per la vita porta l'uomo a fare i conti con la realtà, in maniera sempre nuova e originale. Non elude i conflitti che agitano l'uomo ma lo sollecita, in ogni particolare circostanza, a decidere lui stesso in quale misura può restare fedele all'etica e fino a che punto deve sottostare alla necessità di distruggere o ledere la vita, assumendosene allora la piena responsabilità. Non è facendo compromessi tra ciò che è morale e ciò che è dettato dalla necessità che l'uomo evolve eticamente, ma solo prestando la massima attenzione al richiamo della morale, lasciandosi conquistare in modo sempre maggiore dal desiderio di conservare e promuovere la vita, e opponendosi con sempre più caparbia risolutezza all'inevitabile decisione di sopprimere o offendere la vita.

Nei conflitti etici l'uomo può prendere solo decisioni soggettive. Nessuno può decidere per lui là dove si presenti il limite estremo della possibilità di insistere per conservare e promuovere la vita. Soltanto lui deve valutare, lasciandosi guidare in tal caso dalla responsabilità, intensificata al massimo, nei confronti della vita altrui.

Non dovremmo mai soffocare la nostra sensibilità. Siamo nel vero quando sperimentiamo intimamente lo sconvolgimento provocato da questi conflitti. La buona coscienza è un'invenzione del diavolo.

Che cosa dice il rispetto per la vita sui rapporti tra uomo e natura?

Ogni qual volta danneggio qualche forma di vita, mi deve essere chiaro se ciò è necessario. Mai, neppure in situazioni apparentemente insignificanti, devo spingermi oltre l'inevitabile. Il contadino che ha falciato nel prato migliaia di fiori per nutrire il suo bestiame dovrebbe guardarsi, di ritorno a casa, dallo strappare un fiore per stupido piacere, poiché, così facendo, compie un atto di violenza contro la vita senza trovarvisi costretto dalla necessità.

Coloro che sperimentano sugli animali operazioni o medicinali, o iniettano loro malattie per poter aiutare gli uomini con i risultati ottenuti, non devono mai tranquillizzare la loro coscienza con la generica scusa che i loro crudeli trattamenti perseguono uno scopo elevato. In ogni singola situazione, devono prima esaminare se v'è davvero necessità di imporre a un animale questo sacrificio per il bene dell'umanità. E con scrupolo devono preoccuparsi di alleviare la sofferenza, per quanto è loro possibile. Quante atrocità si consumano nei laboratori scientifici per il mancato utilizzo di

sostanze narcotiche al fine di risparmiare tempo e fatica! E quante altre vengono commesse, allorché gli animali sono costretti a subire sofferenze unicamente per dimostrare agli studenti fatti già universalmente conosciuti! Proprio perché l'animale, come cavia, ha raggiunto con il suo dolore un valore così alto per gli uomini che soffrono, si è venuto a creare tra lui e noi un nuovo, unico rapporto di solidarietà. Ne deriva per ciascuno di noi un obbligo a compiere tutto il bene possibile a favore di ogni creatura. Quando soccorro un insetto, non faccio nient'altro che tentare di farmi perdonare, in parte, la colpa di cui l'uomo sempre si macchia nei confronti degli animali. Quando una di queste creature viene in qualche modo costretta a essere impiegata per i bisogni dell'uomo, ognuno di noi deve preoccuparsi delle sofferenze che può patire. Ognuno di noi eviti di causare un dolore ingiustificato, per quanto gli è possibile. Nessuno tranquillizzi la propria coscienza pensando che queste cose non lo riguardino affatto. Nessuno può chiudere gli occhi e considerare come non avvenuta la sofferenza di cui evita la vista. Nessuno alleggerisca il peso della propria responsabilità. Quando così tanti maltrattamenti si riservano a una creatura, quando il grido di animali che muoiono di sete, trasportati sui treni, rimane inascoltato, quando tanta brutale violenza si ripete nei nostri mattatoi, quando nelle nostre cucine gli animali trovano una morte atroce a causa di mani maldestre, quando gli animali soffrono pene indicibili da parte di uomini spietati, o vengono abbandonati ai giochi crudeli dei bambini, di tutto questo portiamo piena responsabilità.

Abbiamo paura di mostrare fino a che punto siamo scossi dalle sofferenze che gli uomini infliggono agli esseri viventi. Per questo, crediamo che gli altri diventati siano diventati "più razionali" di noi e considerino cosa normale e ovvia il turbamento della nostra coscienza. Ma all'improvviso sfugge loro una parola che dimostra che anch'essi non la pensano proprio del tutto così. Fino ad allora estranei, si scoprono molto vicini a noi. Cade la maschera dietro la quale ci siamo reciprocamente ingannati. Sappiamo ormai, tutti insieme, che non possiamo evitare la vista degli orrori che costantemente avvengono intorno a noi. Quale grandiosa scoperta!

L'etica del rispetto per la vita fa sì che non possiamo più ritenerci, attraverso un silenzio complice, insensibili a tutto ciò che, in quanto uomini pensanti, dovremmo invece avvertire nell'animo. Ci incita reciprocamente a non chiudere gli occhi davanti alla sofferenza e a parlare e ad agire senza paura secondo le responsabilità che sentiamo gravare su di noi. Ci spinge a

cercare insieme le occasioni per aiutare gli animali così da compensare tutte le pene in cui si trovano a causa degli uomini, e a risparmiare loro, almeno per un istante, gli incomprensibili orrori cui è sottoposta la loro esistenza.

Anche nel nostro relazionarci con gli esseri umani, l'etica del rispetto per la vita ci pone di fronte a una responsabilità tremendamente illimitata.

Ancora una volta, essa non offre una spiegazione che stabilisca quanto possiamo trattenere per noi di ciò di cui disponiamo, mentre ci obbliga a confrontarci, in ogni singolo caso, con la morale assoluta dell'abnegazione. Secondo il livello di responsabilità che sento in me, devo decidere ciò che posso sacrificare della mia vita, dei miei beni, dei miei diritti, della mia felicità, del mio tempo, del mio riposo, e ciò che invece posso conservare per la mia esistenza.

Per quanto riguarda il concetto di proprietà, l'etica del rispetto per la vita è particolarmente individualista nel senso che i beni acquisiti o ereditati non possono essere messi a disposizione della comunità attraverso misure in qualche modo imposte dalla società, ma unicamente a seguito di una decisione totalmente libera assunta dall'individuo. L'etica del rispetto per la vita dipende interamente dal consolidarsi del sentimento di responsabilità presente nell'uomo. La proprietà è considerata, in questa prospettiva, come un bene sociale gestito sovraneamente dall'individuo. Alcuni prestano il loro servizio alla società svolgendo un'attività che permette il sostentamento di tanti lavoratori; altri rinunciano a un loro bene per aiutare il prossimo. Tra queste due forme estreme di servizio, ognuno deve decidere in base alle responsabilità che gli dettano le circostanze della propria vita. Nessuno giudichi l'altro. Una sola cosa conta davvero: che ognuno di noi consideri ciò che possiede come un mezzo, a sua disposizione, utile per agire. Poco importa se l'individuo agisce mantenendo o incrementando i suoi beni, o se preferisce liberarsene. È attraverso le modalità più diverse che i possedimenti materiali confluiscono inevitabilmente nella società, apportandovi i migliori benefici.

Coloro che più di tutti pensano egoisticamente a custodire con gelosia i propri beni hanno ben poco da offrire moralmente di loro. Quanta verità è contenuta nella parabola di Gesù del servitore che aveva ricevuto meno degli altri e si è rivelato il meno affidabile.

Quanto al mio diritto, l'etica del rispetto per la vita non mi riconosce la

proprietà esclusiva. Non mi consente di vivere tranquillo con l'idea che, essendo più capace di un altro, sono autorizzato a fare carriera a sue spese. Ciò che la legge e l'opinione pubblica mi concedono, l'etica del rispetto per la vita lo fa diventare per me un problema di coscienza. Mi ordina di pensare agli altri e mi porta a riflettere se posso arrogarmi il diritto di raccogliere tutti i frutti dell'albero che ho a portata di mano. In questo caso, allora, può accadere che, per rispetto per l'esistenza altrui, io compia un'azione che l'opinione pubblica considera una follia. Certo, il mio donarmi agli altri può risultare follia se non riesce a produrre alcun risultato. E pur tuttavia, ho agito all'insegna della verità. Il rispetto per la vita è l'istanza più alta. Quel che comanda ha un proprio senso, anche quando appare assurdo o inutile. Noi tutti cerchiamo di scoprire, gli uni negli altri, questo genere di follia che rivela che siamo animati da un senso superiore di responsabilità. Soltanto quando, secondo il comune sentire, diventiamo meno razionali, lo spirito etico affiora in noi e ci permette di risolvere problemi fino ad allora insolubili.

Il rispetto per la vita non fa sconti neppure sulla mia felicità. Nei momenti in cui vorrei essere spensierato, evoca il ricordo di situazioni di miseria di cui sono stato testimone o di cui ho presagito l'avverarsi. Non riesce a scacciare da me questo tormento. Come l'onda non può esistere per se stessa, ma partecipa del moto ondoso dell'oceano, così io non devo mai vivere la mia vita come cosa a sé ma sempre immerso nella vita che si svolge intorno a me. La vera etica mi sussurra all'orecchio un'inquietante lezione di vita: tu sei felice, afferma. Per questo sei chiamato a donare molto di te stesso. Tutto quello che hai ricevuto più di altri in salute, doti, abilità, successo, infanzia felice e armonia familiare non lo devi accogliere come cosa dovuta. Devi pagarne un prezzo: devi testimoniare una dedizione straordinaria della vita alla vita.

La voce della vera etica diventa allarmante per le persone felici, ogni qual volta osano darle la parola. Non spegne in loro la fiamma di irrazionale che porta con sé. Al contrario, li stimola a tenerla accesa, trascinandoli fuori delle loro faccende e gettandoli, come avventurieri del sacrificio, in un mondo che ha così tanto bisogno di generosità d'animo...

Quale implacabile creditore è il rispetto per la vita! Se non trova nient'altro che un po' di tempo e di disponibilità da estorcere a un uomo, lo pone sotto sequestro. Ma questa dura disciplina è salutare e lungimirante. Ai giorni nostri, gli uomini che prestano il loro lavoro all'interno di ambienti

professionali che non offrono alcuna occasione di stringere autentiche relazioni interpersonali sono esposti al pericolo di condurre una vita vegetativa ed egoistica. Alcuni di loro prendono coscienza di questo pericolo e lamentano il fatto che il loro lavoro quotidiano non lasci assolutamente spazio alla vita spirituale e ideale e non consente loro di apportarvi il minimo calore umano. Altri vivono tranquilli, pensandola in modo opposto. L'idea di non avere altri obblighi al di fuori della propria attività professionale sembra loro invitante.

L'etica del rispetto per la vita non ammette che esistano uomini condannati o favoriti perché liberi dalle responsabilità della dedizione che, in quanto uomini, devono agli altri uomini. Vuole che tutti siamo, in qualche modo o per qualche cosa, uomini per gli altri uomini. A chi, per professione, non è consentito di prodigarsi come uomo per altri uomini e che non ha d'altronde nulla da poter donare, suggerisce di sacrificare un po' del proprio tempo libero, anche se ne dispone di pochissimo. Createvi un'attività secondaria – dice loro –, anche non importante, di cui magari solo voi siete al corrente. Aprite gli occhi e cercate dove sia un uomo, un'opera dedicata agli uomini, che necessiti di un po' di tempo, di un po' di amorevolezza, di un po' di partecipazione, di un po' di compagnia, di un po' di lavoro. Forse è un solitario, un deluso dalla vita, un malato, un disabile, la persona alla quale tu puoi rendere un servizio. Forse un vecchio o un bambino. Oppure un'opera buona che ha bisogno di volontari che possano sacrificare una serata libera o offrirsi per dei turni. Sono innumerevoli i possibili investimenti di quel prezioso capitale d'impresa che è l'uomo! È presente ovunque e in tutti i modi. Perciò, non hai che da guardarti intorno per trovare un campo d'applicazione in grado di esprimere il tuo capitale umano. Non lasciarti trattenere dal pensiero di dover aspettare o di dover far esperienza. Sii preparato a incontrare delusioni. Ma non lasciarti sfuggire un secondo lavoro nel quale ti offri come uomo agli uomini. V'è certamente qualcosa che puoi fare, purché tu lo voglia davvero...

Così parla la vera etica agli uomini che possono donare semplicemente un po' del loro tempo e del loro cuore. Saranno felici se l'ascoltano, e saranno preservati dal divenire privi di personalità morale a causa della loro mancata disponibilità al sacrificio.

L'etica del rispetto per la vita obbliga però tutti, qualunque sia la loro situazione di vita, a occuparsi e farsi carico del destino degli esseri umani e delle sorti della vita che si muove intorno a loro, donando se stessi, come

esseri umani, a quella creatura che ha bisogno di un essere umano. È un'etica che non permette alla persona colta di vivere esclusivamente per la sua scienza, anche se questa è molto utile. Non permette all'artista di vivere soltanto per la sua arte, anche se questa è fonte di un profondo arricchimento. A chi è molto occupato essa non permette che tutti i suoi doveri si esauriscano nell'attività professionale. A tutti chiede di dedicare una parte della propria vita al prossimo. In che modo e in quale misura rispondere a quest'esigenza, ogni singolo deve ricavarlo dai pensieri che sorgono in lui e dai destini nei quali si muove la sua vita. Il sacrificio compiuto da un uomo, visto dal di fuori, non appare: egli lo compie mentre continua a condurre una vita normale. Un altro è chiamato a un'abnegazione più visibile, rinunciando alla propria carriera. Nessuno deve giudicare se stesso in base agli altri. È necessario che il destino degli esseri umani si compia in mille modi, perché si realizzi il bene. Tutti quanti, però, dobbiamo sapere che la nostra esistenza riceve il suo vero valore soltanto quando sperimentiamo la verità contenuta nel versetto: «Chi avrà perduto la propria vita per amor mio, la troverà».

I conflitti etici fra la società e il singolo derivano dal fatto che quest'ultimo ha una responsabilità non soltanto personale ma anche sovraperonale. Se viene messa in questione soltanto la mia persona, posso sempre essere paziente, posso sempre perdonare, posso sempre esercitare indulgenza e misericordia. Ognuno di noi, però, può trovarsi nella situazione di portare una responsabilità non soltanto personale ma anche per una determinata causa, e può essere obbligato a prendere delle decisioni che vanno contro i suoi intimi convincimenti morali.

L'artigiano che guida un'impresa, per quanto modesta possa essere, e il direttore d'orchestra che deve eseguire un'opera musicale non possono ascoltare il loro cuore come vorrebbero. L'uno si vede costretto a licenziare un lavoratore incapace o che beve troppo, benché provi pietà per lui e per la sua famiglia; l'altro non può assumere una cantante la cui voce è compromessa, benché sappia di procurarle un grande dispiacere.

Quanto più estesa è l'attività di una persona, tanto più si troverà nella situazione di dover sacrificare una parte della propria umanità in nome di una responsabilità sovraperonale. Comunemente si tenta di uscire da questo conflitto decidendo che una responsabilità collettiva metta fuori gioco, per principio, la responsabilità personale. In questo senso, la società cerca di persuadere il singolo. Per tranquillizzare le coscienze di coloro che ritengono

troppo categorica una simile decisione, la società propone forse ancora alcuni principi per stabilire, secondo un criterio generale, fino a che punto la moralità personale possa avere anch'essa voce in capitolo.

All'etica tradizionale non rimane altro che accettare questa capitolazione. Essa non possiede i mezzi per difendere la città fortificata della moralità personale perché non dispone di concetti assoluti riguardo al bene e al male. Non così l'etica del rispetto per la vita. Essa possiede ciò che manca all'etica tradizionale; per questo non abbandona mai la città fortificata, anche quando questa viene costantemente assediata. Essa è in grado di mantenere salde le sue posizioni e di non dar tregua, causando sempre nuove perdite, a coloro che la circondano per espugnarla.

Può chiamarsi etica soltanto la generale e assoluta utilità di mantenere e promuovere la vita verso la quale è orientato il rispetto per la vita. Ogni altra necessità e ogni altra utilità non sono etica, ma soltanto una necessità più o meno necessaria o un'utilità più o meno utile. Nel conflitto fra il mantenimento della mia esistenza e la distruzione o il danneggiamento di altre esistenze, io non posso mai unificare l'elemento etico e l'elemento necessario per creare un'etica relativa, ma devo prendere la decisione di scegliere fra etico e necessario; e, se scelgo quest'ultimo, devo assumermi la responsabilità della mia colpa nel recare danno alla vita. E così pure nel conflitto fra una responsabilità personale e una sovraperonale, non devo pensare di poter armonizzare l'etico e l'utile in vista di un'etica relativa, oppure addirittura di annullare l'etico in favore dell'utile, ma devo scegliere fra i due elementi. Se, aggravato dal peso di una responsabilità sovraperonale, mi piego all'utile, divento in qualche modo colpevole di omissione nei confronti del rispetto per la vita.

La tentazione di conciliare l'utile, dettato dalla responsabilità sovraperonale, con l'etico in vista di un'etica relativa è particolarmente forte, perché può far valere l'argomento che chi si è assunto delle responsabilità sovraperonali non agisce in maniera egoistica. Egli non sacrifica l'esistenza altrui o il benessere altrui a favore della propria esistenza o del proprio benessere personale, ma sacrifica l'esistenza di determinate persone e il benessere di singoli individui a quel che si impone come utile in vista dell'esistenza o del benessere di una collettività. Ma qui etico significa più di non egoista! Etico è soltanto il rispetto, da parte della mia volontà di vita, per ogni altra volontà di vita. Se, in qualche modo, sacrifico o danneggio la vita, io non sono nell'etica, ma divento colpevole, sia che si

tratti di una colpevolezza mossa dall'egoismo, con la finalità di conservare la mia esistenza o il mio benessere, sia che si tratti di una colpevolezza priva di egoismo, in vista della salvaguardia di una pluralità di altre esistenze o del loro benessere.

Questo errore, tanto facile, di accordare valore morale alla violazione del rispetto per la vita in nome di considerazioni prive di egoismo, è il ponte attraverso il quale, improvvisamente, l'etica approda su un terreno non etico. Questo ponte deve essere demolito.

C'è etica solo dove c'è umanità, cioè dove l'esistenza e la felicità di ogni singolo essere umano vengono rispettate. Là dove non c'è più umanità inizia la pseudoetica. Il giorno in cui questo confine verrà tracciato in maniera visibile per tutti sarà uno dei giorni più significativi nella storia del genere umano. Da quel giorno, infatti, non potrà succedere che un'etica che non è più etica venga considerata come vera etica, ingannando individui e popoli e mandandoli in rovina.

La morale che abbiamo seguito finora ha ingannato in svariati modi ciascuno di noi, sia nella propria autoaffermazione sia negli atti delle responsabilità sovraperpersonali, rendendoci colpevoli, e ci ha impedito di essere seri e rigorosi come avremmo dovuto. Il vero sapere consiste in questo: nell'essere afferrati dal mistero che tutto, intorno a noi, è volontà di vita, e nel riconoscere quanto continuiamo a renderci colpevoli nei confronti della vita.

Ingannato da una pseudoetica, l'essere umano barcolla come un ubriaco dentro la sua colpa. Quando torna lucido attraverso la conoscenza, cerca una strada che lo porti dove la colpa sia minore.

Tutti noi siamo tentati di ridurre la colpa della disumanità, che deriva da azioni per le quali la responsabilità è sovraperpersonale, ripiegando per quanto è possibile su noi stessi. Ma questa innocenza è capziosa. Dal momento che l'etica ha origine in un'accettazione del mondo e della vita, non ci permette questa fuga nella negazione del mondo. Essa ci vieta di assomigliare a quella padrona di casa che lascia alla cuoca l'incombente di uccidere l'anguilla e ci costringe ad assumerci tutti i compiti relativi alla nostra responsabilità sovraperpersonale, anche se ci trovassimo nella situazione di poterli rifiutare con motivazioni più o meno valide.

Ognuno di noi, dunque, ha il dovere di assumersi delle responsabilità sovraperpersonali fin dove le condizioni della sua vita glielo permettono. Ma dobbiamo far questo non conformandoci al modo di sentire della collettività,

bensi in quanto esseri umani che hanno la volontà di essere etici. In ogni singolo caso, dobbiamo lottare per conservare alle nostre azioni, che rispondono a una responsabilità sovraperonale, tutta l'umanità che possiamo. E, in caso di dubbio, preferiremmo sbagliare a favore dell'umanità piuttosto che a favore dello scopo da raggiungere. Con consapevolezza e serietà noi riflettiamo su ciò che di solito sfugge: che ogni attività pubblica deve occuparsi non soltanto dei fatti che vanno realizzati nell'interesse della collettività, ma anche della creazione di una mentalità che giovi alla collettività. La creazione di una simile mentalità è più importante di quanto può essere raggiunto immediatamente, nei fatti concreti. Un'azione pubblica nella quale non venga compiuto uno sforzo estremo in difesa dell'umanità nuoce alla creazione di questa mentalità. Chi, in base alle proprie responsabilità sovraperonali, ritiene suo dovere sacrificare delle persone e la loro felicità, raggiunge lo scopo desiderato. Ma non raggiunge il massimo di quanto può dare. Ha un potere soltanto esteriore, non spirituale. Avremo forza spirituale solo quando gli uomini avvertiranno che non decidiamo freddamente, secondo principi fissati una volta per tutte, ma che in ogni singolo caso è l'umanità cui miriamo. E tuttavia lottiamo troppo poco in questo senso. A cominciare dal basso, da chi ha una qualche posizione di rilievo nella più piccola impresa fino a chi detiene il potere politico e può disporre della guerra e della pace, ci comportiamo troppo spesso come persone che agiscono senza compiere alcuno sforzo, in certi casi perdendo completamente la nostra umanità, diventando semplici esecutori di interessi comuni. Per questo, non abbiamo più fiducia che la giustizia possa essere illuminata dall'umanità. E non abbiamo più rispetto reciproco. Ci sentiamo tutti ostaggi di una fredda mentalità opportunistica, irrigidita in principi, impersonale e molto spesso anche priva di intelligenza, capace, per realizzare anche i più piccoli interessi, della più grande disumanità e della più profonda stupidità. Per questo, in noi, a un atteggiamento opportunistico e impersonale si contrappone un altro atteggiamento opportunistico e impersonale. Tutti i problemi si risolvono in conflitti di potere che non hanno senso, perché non c'è la volontà di risolverli.

Soltanto con la nostra lotta per l'umanitarismo, le energie che agiscono nella direzione di quel che è veramente razionale e utile acquistano forza sulla mentalità corrente. Perciò, l'essere umano che agisce avendo una responsabilità sovraperonale deve sentirsi responsabile non soltanto di quanto può realizzare con successo, ma anche della mentalità che va creata.

In questo modo ci mettiamo al servizio della società, senza tuttavia smarrirvi la nostra anima e accettare la sua protezione morale. Sarebbe come se un suonatore di violino si facesse impartire i colpi d'archetto da un contrabbassista. In ogni momento dobbiamo guardare con diffidenza agli ideali stabiliti dalla società e alle convinzioni presenti nell'opinione pubblica. Sappiamo bene che la società dà seguito a tante sciocchezze e vuole diffondere tra noi falsi ideali di umanitarismo. È come se si avesse a che fare con un cavallo ribelle e per di più cieco. Povero il cocchiere, se si addormenta!

Tutto questo può sembrare molto duro. Sancendo attraverso le leggi i principi più elementari della morale e trasmettendoli da una generazione all'altra, la società rende servizio all'etica. Certo, non si può negare che compia un grande lavoro e per questo merita la nostra riconoscenza. Ma è al tempo stesso sempre la società che ostacola l'etica attribuendosi il ruolo di educatrice morale. Questo ruolo, tuttavia, non le spetta in alcun modo. Educatore morale è solo l'uomo che pensa eticamente e lotta per l'etica. I concetti di bene e di male messi in circolo dalla società sono carta moneta il cui valore va calcolato non in base alle cifre stampate, ma in rapporto con il corso dell'oro dell'etica che esige il rispetto per la vita. Di conseguenza il suo corso risulta quello dei biglietti di carta moneta di uno Stato che è sulla via della bancarotta.

La crisi della civiltà è sopraggiunta in quanto si è lasciato che la società si occupasse dell'etica. Il rinnovamento della civiltà sarà possibile soltanto se l'etica sarà di nuovo compito degli uomini pensanti e se gli individui cercheranno di affermarsi nella società come personalità etiche. Nella misura in cui riusciremo a compiere questa svolta, la società si trasformerà e, da organismo puramente naturale quale è stata fin da principio, diventerà un organismo etico. Le generazioni che ci hanno preceduto hanno compiuto il terribile errore di idealizzare la società conferendole una valenza morale. Attualmente, il nostro dovere nei riguardi della società è di giudicarla con spirito critico e di cercare, per quanto possiamo, di renderla più etica. Possedendo il criterio assoluto della morale, non facciamoci più ingannare da un'etica alterata da principi utilitaristici, e perfino dal più volgare opportunismo.

Non abbassiamoci al livello di permettere che conservino, in qualche modo, validità etica insensati ideali di potenza, di passione politica, di nazionalità che, espressi da politici meschini, sono mantenuti in vigore da

una martellante propaganda. Tutti i principi che si presentano, tutte le convinzioni e gli ideali, soppesiamoli con pedante scrupolosità, ricorrendo al criterio convalidato dall'etica assoluta del rispetto per la vita. Accettiamo per validi solo quelli che si accordano con i principi dell'utilitarismo. Teniamo in alta considerazione il rispetto per la vita e per la felicità dell'individuo. Proclamiamo di nuovo, a testa alta, i diritti sacri dell'uomo: non quelli che i politici al potere esaltano durante lautissimi conviti e poi calpestano nelle loro macchinazioni, ma i veri diritti. Esigiamo la giustizia, non quella manualistica elaborata da autorità prive di saggezza, e neppure quella che demagoghi di ogni sorta gridano sgolandosi, ma quella che si ispira al valore di ogni esistenza umana. Il fondamento del diritto è l'umanitarismo.

In tal modo noi mettiamo in contrapposizione i principi, le opinioni e gli ideali della collettività con l'umanitarismo. E facendo questo diamo loro una forma razionale, poiché soltanto ciò che è autenticamente etico è autenticamente razionale. Solo se nella mentalità comune sono presenti convinzioni etiche e ideali etici, essa sarà in grado di agire veramente in vista dell'utile.

L'etica del rispetto per la vita mette fra le nostre mani le armi contro un'etica ingannatrice e contro i falsi ideali. Ma noi possediamo la forza per maneggiare queste armi solo mantenendo un atteggiamento umanitario, ognuno nella propria vita. Soltanto se cresce il numero delle persone che, nei propri pensieri e azioni, sanno affrontare la realtà con spirito umanitario, quest'ultimo non verrà più considerato un'idea sentimentale e diventerà quel che dovrebbe essere, vale a dire un lievito per la mentalità dei singoli individui che operano nella società.

22. Le energie di civiltà contenute nell'etica del rispetto per la vita

Il rispetto per la vita nasce da una volontà di vivere divenuta pensiero e comprende in sé, intrecciandole e unendole insieme, l'affermazione del mondo e della vita e l'etica. Esso, dunque, non può far altro che continuare a pensare e a volere tutti gli ideali di una civiltà morale e metterli a confronto con la realtà.

Il rispetto per la vita non fa propria la concezione, dominante nel pensiero e nella mistica indiana, di una cultura esclusivamente individualistica e interiore. Ritiene infatti che la ricerca della perfezione, ripiegandosi su se stessi, rappresenti un ideale culturale profondo ma incompleto.

Il rispetto per la vita non permette assolutamente al singolo essere umano di rinunciare al proprio interesse per il mondo. Anzi, lo costringe costantemente a occuparsi e sentirsi responsabile di tutto ciò che vive intorno a lui. E poiché lo sviluppo della vita può essere influenzato da noi, il nostro impegno e la nostra responsabilità non si esauriscono nel proteggere e nel promuovere l'esistenza, ma anche nel cercare di valorizzarla al massimo, da ogni punto di vista.

Chi può essere maggiormente influenzato da noi nel suo sviluppo è l'essere umano. Il rispetto per la vita ci impone dunque di rappresentarci tutti i progressi di cui può essere capace il singolo essere e l'intero genere umano, e di avere la volontà di attuarli; ci coinvolge in una ricerca incessante di nuovi progetti di civiltà, ma in quanto persone etiche.

Anche un'accettazione superficiale del mondo e della vita produce immagini e volontà di civiltà. Ma, in questo caso, l'essere umano è abbandonato a un maggiore o minore disorientamento. Nel rispetto per la vita e nella volontà a esso legata di portare gli individui e l'intero genere umano all'espressione più alta delle loro potenzialità, sotto ogni aspetto, c'è un orientamento che guida verso ideali di civiltà completi, purificati, i quali, consapevoli del proprio scopo, si confrontano con la realtà.

Se vogliamo darne una definizione dall'esterno, squisitamente empirica, una civiltà è completa se in essa si attuano tutti i possibili progressi nella

conoscenza, nella capacità di realizzazione e nella socialità dell'essere umano, facendo in modo che interagiscano fra loro in vista del perfezionamento interiore del singolo, considerato lo scopo ultimo e autentico della civiltà. Il rispetto per la vita è in grado di completare questa concezione della civiltà e fondarla a partire dalla dimensione interiore. Lo fa determinando i contenuti dell'intimo perfezionamento dell'essere umano, il quale aspira a raggiungere la spiritualità di un rispetto per la vita sempre più profondo.

Per dare un significato al progresso materiale e spirituale che dev'essere realizzato dal singolo essere umano e dall'umanità, la concezione comunemente diffusa della civiltà deve accettare l'idea di un'evoluzione del mondo in cui tale progresso abbia un senso. È però una visione che dipende da inutili fantasie. Non ci è dato di provare che vi sia un'evoluzione del mondo nella quale la civiltà realizzata dall'essere umano e dall'umanità abbia un qualche significato.

Nel rispetto per la vita, invece, la civiltà riconosce di non aver nulla a che fare con una evoluzione del mondo, ma di avere il suo significato in se stessa. L'essenza della civiltà consiste nel fatto che, nella nostra volontà di vita, sia personale che collettiva, si afferma sempre più l'influenza e l'importanza del rispetto per la vita. La civiltà, quindi, non è l'immagine di un'evoluzione del mondo, ma un'esperienza della volontà di vita che è in noi stessi, che non possiamo né dobbiamo necessariamente mettere in relazione con gli avvenimenti del mondo che conosciamo dall'esterno. Il compimento della nostra volontà di vita basta già di per sé. E non prendiamo in esame il significato che può avere la crescita che avviene dentro noi stessi, in rapporto all'evoluzione totale del mondo. Questo e nient'altro è civiltà: il fatto che, in conseguenza di tutti i progressi che l'essere umano e l'umanità possono realizzare, ci sia nel mondo una volontà di vita che abbia il massimo rispetto per la vita di tutti gli esseri viventi che giungono nel suo raggio d'azione, e che cerchi il perfezionamento nella spiritualità del rispetto per la vita. La civiltà ha così radicato in se stessa il proprio valore che neppure la certezza di una fine dell'umanità, in un tempo prevedibile, potrebbe distoglierci dalla nostra ricerca di civiltà.

Questa ha un significato per il mondo, senza aver bisogno di interpretarlo, se viene intesa come sviluppo in cui si vive la più alta esperienza della volontà di vivere.

La volontà di vita che si riscontra nel rispetto per la vita è interessata a tutte le forme di progresso, nella maniera più vibrante e tenace che si possa immaginare; possiede un'unità di misura per valutarle nel modo giusto, e ha la possibilità di creare una mentalità che permetta a tutte le forme di progresso di operare insieme, in vista di uno scopo comune.

Tre sono le forme di progresso che interessano la civiltà: il progresso della conoscenza e delle capacità di realizzazione, il progresso della socializzazione degli esseri umani e il progresso della spiritualità.

Quattro sono gli ideali che formano la civiltà: l'ideale dell'essere umano, l'ideale della collettività sociale e politica, l'ideale della collettività spirituale-religiosa e l'ideale del genere umano. In base a questi quattro ideali il pensiero si confronta con il progresso.

I progressi della conoscenza hanno un significato spirituale immediato, se vengono elaborati nel pensiero; ci aiutano sempre più a riconoscere che tutto ciò che esiste è energia vitale, e cioè volontà di vita; essi continuano ad allargare la loro sfera d'influenza che noi possiamo comprendere in analogia con la nostra vita. Quale grande significato ha per la nostra riflessione sul mondo il fatto che abbiamo scoperto, nella cellula, una forma di vita individuale, nelle cui capacità di funzioni e di sofferenza ritroviamo gli elementi della nostra stessa vitalità! Le acquisizioni, sempre più vaste, del sapere suscitano in noi uno stupore crescente di fronte al mistero della vita che ci circonda ovunque. Da uno stupore più ingenuo passiamo a uno stupore più profondo.

Dal sapere però proviene anche il dominio sulle forze della natura. La nostra versatilità e la nostra attività vengono incrementate in maniera straordinaria: ha luogo una grande trasformazione delle nostre condizioni di vita.

Ma questo miglioramento non determina, in eguale misura, un vantaggio per lo sviluppo dell'essere umano. Con il potere che otteniamo sulle forze della natura, ci liberiamo da essa e la obblighiamo a servirci. Nello stesso tempo, però, ci separiamo da essa per giungere a uno stile di vita la cui innaturalità comporta vari pericoli.

Noi ci serviamo delle forze della natura adoperando delle macchine. Quando un discepolo di Confucio – così si racconta negli scritti di Zhuangzi – vide un giardiniere che, per prendere l'acqua per bagnare le sue aiuole, ogni volta scendeva nel pozzo con il secchio, gli chiese se non volesse rendere meno pesante il suo lavoro. «Ma come?», rispose costui. Il

discepolo di Confucio disse: «Basta prendere una leva di legno, che da una parte sia carica e dall'altra vuota. In questo modo si può attingere l'acqua, che ti arriva a fiotti. Questo si chiama un pozzo a bilanciere». Allora il giardiniere, che era un saggio, rispose: «Ho sentito dire dal mio maestro: "Se uno usa delle macchine, gestisce tutti i suoi affari meccanicamente. Chi gestisce meccanicamente i suoi affari ne ricava un cuore meccanico, ma se uno porta in petto un cuore meccanico perde la pura semplicità"».

I pericoli presagiti da questo giardiniere nel V secolo avanti Cristo si presentano a noi in tutta la loro gravità. Un lavoro puramente meccanico ha segnato il destino di molti intorno a noi: separati dalla loro casa e dal terreno, posto accanto e fonte di sostentamento, vivono in un'opprimente schiavitù materiale. Con la rivoluzione prodotta dalle macchine, la maggior parte di noi è sottoposta a un'esistenza lavorativa troppo regolata, troppo limitante, troppo faticosa. L'autodeterminazione e il raccoglimento interiore sono diventati difficili; la vita familiare e l'educazione dei figli danno segni di sofferenza. Tutti, in qualche misura, corriamo il pericolo di diventare cose anziché persone. Gli innumerevoli danni materiali e spirituali causati all'esistenza umana rappresentano dunque il lato negativo delle conquiste della scienza e della tecnica.

Viene messa in discussione la nostra stessa capacità di far sorgere un mondo di civiltà. Assillati dalla difficilissima lotta per la vita, molti di noi non sono più in grado di pensare nella loro mente quegli ideali necessari alla civiltà; non riescono più a trovare elementi oggettivi per darle senso. Tutti i loro pensieri sono rivolti unicamente al miglioramento della propria esistenza. Spacciano per ideali di civiltà quelli che vanno nella direzione di un miglioramento della loro vita e creano una gran confusione nei confronti della stessa immagine della civiltà.

Per essere all'altezza della situazione creatasi a seguito delle conquiste, sia positive che negative, dovute al progresso, dobbiamo riflettere sull'ideale dell'essere umano e lottare contro lo stato delle cose, affinché le circostanze non costituiscano un ostacolo troppo grande allo sviluppo dell'essere umano verso questo ideale, ma piuttosto lo promuovano.

L'ideale di una persona che ha cuore la civiltà non è altro che quello di un essere umano che, in ogni circostanza, conserva la propria vera natura umana. Per noi, essere uomini o donne portatori di civiltà significa rimanere persone umane, nonostante le condizioni in cui versa il mondo d'oggi. Soltanto riflettendo su tutto ciò che fa parte di un'autentica natura umana,

potremo evitare, in situazioni in cui la civiltà (da un punto di vista esteriore) è più avanzata, di perdere la civiltà stessa. Soltanto se nell'uomo moderno viene riacceso il desiderio di ridiventare una persona autentica, è possibile che egli esca dallo smarrimento in cui si trova, abbagliato dalla presunzione delle sue conoscenze e dall'arroganza nel realizzarle. Solo allora è in grado di opporsi alla pressione che proviene dagli accadimenti della vita che minacciano la sua natura umana.

Il rispetto per la vita, dunque, quale ideale dell'esistenza materiale e spirituale, propone all'essere umano il migliore esercizio possibile delle sue facoltà e la massima libertà materiale e spirituale, affinché possa sostenere una battaglia interiore per essere davvero sincero con se stesso e offrire la sua compartecipazione e il suo aiuto a ogni forma di vita che lo circonda. Lavorando seriamente su se stesso, deve sempre tener presenti tutte le responsabilità che gli sono affidate e così, soffrendo e operando, conservare viva la propria spiritualità nel suo rapporto con se stesso e con il mondo. Come vero ideale umano, gli si profila il contenuto etico del rispetto per la vita, nel senso di un'accettazione profonda del mondo e della vita.

Se si riconosce come scopo della civiltà che ogni uomo debba giungere alla vera umanità in un'esistenza il più possibile dignitosa, non potrà allora sopravvivere fra noi la sopravvalutazione acritica degli aspetti esteriori della civiltà, quale abbiamo ereditato dalla fine del XIX secolo. Con l'approfondirsi della riflessione, diventiamo sempre più capaci di distinguere fra ciò che della civiltà è essenziale e ciò che è inessenziale. L'insulsa presunzione di civiltà non ha più potere su di noi. Abbiamo il coraggio di guardare in faccia la verità: col progredire della conoscenza e della tecnica la civiltà non è diventata più facile ma più complicata. Dobbiamo affrontare il problema del rapporto fra materiale e spirituale. Sappiamo di dover lottare, tutti, contro la situazione di fatto, se vogliamo conservare la nostra natura umana. Dobbiamo inoltre preoccuparci di ridare senso a questa lotta, che sembra ormai priva di speranza, ma nella quale molti sono impegnati per salvaguardare la propria natura umana.

La concezione che noi sosteniamo è un aiuto per lo spirito in questa battaglia: l'essere umano non deve essere mai sacrificato alle circostanze, come fosse un oggetto. Circola fra noi la convinzione, formulata da presunti pensatori e divenuta popolare in ogni possibile versione, che la civiltà sia prerogativa di un'élite, e che il popolo sia soltanto uno strumento per realizzarla. In tal modo, a chi deve lottare duramente per conservare la

propria natura umana viene negato l'aiuto spirituale cui ha diritto. Questo è frutto della visione della realtà alla quale ci siamo arresi. Il rispetto per la vita, però, si ribella di fronte a una simile concezione e crea una mentalità nella quale la dignità e il valore umani, negati dalle circostanze della vita, vengono ripresentati a ogni uomo e a ogni donna attraverso il pensiero degli altri. Così la lotta perde il suo aspetto più amaro: ora l'essere umano deve sostenere la sua battaglia contro le circostanze della vita, ma non più contro i suoi simili.

La mentalità creata dal rispetto per la vita è d'aiuto a chi lotta duramente per conservare la propria umanità, anche per il fatto che rimane viva dentro di lui l'immagine della natura umana come un bene da difendere a ogni costo. Gli impedisce di condurre in modo unilaterale la lotta per ridurre la mancanza di libertà materiale e lo chiama a riflettere sul fatto che molta umanità e molta libertà interiore possono conciliarsi con la realtà della sua vita, ben più di quanto, di fatto, si realizzi. Lo spinge a conservare, se vi avesse rinunciato, il raccoglimento interiore e la concentrazione spirituale.

Bisogna arrivare a una spiritualizzazione delle masse. Ogni singolo deve giungere a riflettere sulla sua vita, su ciò che vuole ottenere per la propria vita mediante la lotta per l'esistenza, sulle difficoltà legate alle circostanze esterne e su ciò cui è disposto spontaneamente a rinunciare. Il vuoto spirituale delle masse è dovuto all'immagine falsificata di spiritualità che viene loro proposta. Gli esseri umani non pensano più perché non hanno più la capacità di compiere una riflessione elementare su se stessi. E, in tutto quello che il nostro tempo considera e pratica come pensiero e spiritualità, essi non trovano assolutamente nulla che possa rispondere alle loro esigenze. Ma, se dovesse accadere che le riflessioni che scaturiscono dal rispetto per la vita si diffondessero, potrebbe affermarsi un modo di pensare capace di essere operante in tutte le persone, tenendo viva una spiritualità che in tutti vuole guadagnare terreno. Allora, anche coloro che stanno sostenendo la più dura delle lotte in difesa della propria natura umana, verrebbero guidati verso l'introspezione e l'interiorità e, facendo questo, otterrebbero quelle forze che prima non possedevano.

Tuttavia, pur comprendendo tutti che la salvaguardia della civiltà dipende anzitutto dal dischiudersi delle sorgenti di vita spirituale presenti in noi, affrontiamo con determinazione i problemi economici e sociali. Consideriamo un dovere irrinunciabile della civiltà il conseguimento del più alto grado di indipendenza materiale per il maggior numero possibile di

persone.

E non basta, a scoraggiarci, la considerazione che noi – com'è evidente – abbiamo ben poco potere riguardo a quanto accade nel mondo dell'economia. Sappiamo che l'attuale situazione è causata, in misura notevole, dal fatto che finora c'è stata una contrapposizione di fatti contro fatti, di passioni contro passioni. La nostra incapacità di agire deriva dal senso che diamo alla realtà. Potremmo incidere con molto maggior potere sugli eventi, se decidessimo di voler risolvere i problemi con la riflessione; e siamo quasi maturi per un simile intervento. Le lotte di potere condotte in nome di teorie e utopie economiche erano inadeguate, sotto ogni punto di vista, e ci hanno portato a questa terribile situazione. Non ci resta altro che una conversione radicale: dare una risposta adeguata ai problemi, tentare di comprendere e avere fiducia, senza perdere di vista lo scopo per cui operiamo. Solo il rispetto per la vita è in grado di far sorgere la mentalità necessaria per questa conversione. Dobbiamo comprendere e avere fiducia. La comprensione e la fiducia ci permettono di stabilire concordemente gli scopi da raggiungere e, per quanto è possibile, di dominare gli eventi. Ma la comprensione e la fiducia sono possibili soltanto se tutti vivono, nei confronti di ognuno, con il presupposto del rispetto per l'esistenza altrui e del riguardo per il benessere materiale e spirituale degli altri, e se lo vivono come una disposizione che parte dall'intimo del loro essere per esplicitare la sua azione nei confronti del prossimo. Soltanto dal rispetto per la vita possono scaturire quelle misure che possono portare a una giustizia economica e a una comprensione reciproca.

Avremo la possibilità di attuare questa evoluzione? Dobbiamo riuscirci, se non vogliamo andare tutti in rovina, dal punto di vista sia materiale che spirituale. Tutti i progressi compiuti dalla scienza e dalla tecnica, alla fine, producono effetti disastrosi se non manteniamo un dominio su di essi mediante un corrispondente progresso della nostra spiritualità. Con il potere che esercitiamo sulle forze della natura, otteniamo anche un'autorità straordinaria di esseri umani che dominano su altri esseri umani. Se una persona o una società possiede cento macchine, esercita il proprio potere su tutte le persone che lavorano a queste macchine. Sarà possibile che, con nuove scoperte, una persona uccida, con un solo gesto, non più cento ma diecimila persone. Non è possibile che, combattendo una battaglia, possiamo evitare di danneggiarci reciprocamente nel potere economico o materiale. Può verificarsi tutt'al più che vengano scambiati i ruoli fra chi usa violenza e

chi la subisce. L'unica salvezza ci viene dal rinunciare al potere che ci è dato gli uni sugli altri, ma questa è un'opera della spiritualità.

Ebbri dei progressi del sapere e della tecnica che si sono prepotentemente affermati nel nostro tempo, abbiamo dimenticato di preoccuparci del progresso nell'ambito della spiritualità umana. Sprovvisi di idee, siamo scivolati senza accorgercene in quel pessimismo che consiste nell'aver fede in ogni forma di progresso senza però credere più al progresso spirituale dell'essere umano e della natura umana.

I fatti ci obbligano a riflettere, come quando un'imbarcazione sta per capovolgarsi, obbligando l'equipaggio a correre in coperta o alle vele. Sembra che oggi la stessa fede in un progresso spirituale dell'essere umano e dell'umanità sia diventata impossibile; ma ad essa ci spinge il coraggio della disperazione. Dobbiamo di nuovo, tutti insieme, volere il progresso spirituale dell'essere umano e della natura umana e sperare in esso: questo è il cambiamento di rotta che dobbiamo imprimere al timone, e dobbiamo riuscirci perché la nostra imbarcazione deve poter proseguire anche con il vento contrario.

Saremo capaci di far questo soltanto se rifletteremo alla luce del rispetto per la vita. Il miracolo diventa possibile se il rispetto per la vita inizia a lavorare nel nostro pensiero e nella nostra mentalità. Il potere insito nella spiritualità elementare e viva del rispetto per la vita è incalcolabile.

Lo Stato e la Chiesa sono soltanto modalità di socializzazione dell'uomo nell'umanità. Gli ideali della collettività politico-sociale e di quella religiosa sono dunque determinati dal fatto che queste due istituzioni sono chiamate a promuovere efficacemente la spiritualizzazione dell'uomo e la sua integrazione nell'umanità.

Se gli ideali dello Stato e della Chiesa non agiscono tra noi con la forza corrispondente alla loro vera natura, questo dipende dal nostro senso storico. Gli uomini vissuti nel Secolo dei Lumi hanno dovuto ammettere che lo Stato e la Chiesa sono nati da considerazioni di utilità. Hanno cercato di comprendere la natura di queste due istituzioni partendo da teorie sull'origine delle cose, limitandosi poi a trasferire questa loro interpretazione nella storia. Dal momento che hanno ignorato il rispetto per la vera realtà storica, è stato facile per loro affrontarla rivendicando ideali razionali. Noi, al contrario, proviamo questo rispetto a tal punto che non abbiamo il

coraggio di voler trasformare il corso degli eventi secondo teorie che non hanno conseguenze sul piano storico.

Lo Stato e la Chiesa, tuttavia, non rappresentano solo realtà storiche e naturali, ma anche entità necessarie al pensiero. La riflessione non può fare a meno di volerle cambiare sempre da organismi costituiti naturalmente in organismi razionali ed efficaci da ogni punto di vista. La loro esistenza non si comprende pienamente e non si giustifica se non in questa loro capacità di svilupparsi.

L'entità storica naturale ci offre sempre dati iniziali che possono eventualmente avere un seguito in ulteriori avvenimenti, ma non ci fornisce mai elementi che possano determinare la natura di questa comunità, ovvero il modo in cui dobbiamo considerarla e appartenerle. Se si ritiene che nel concetto di entità naturale è incluso anche quello del proprio scopo, si produce una totale confusione nell'idea che ci facciamo della nostra integrazione in seno allo Stato e alla Chiesa: il singolo individuo e l'umanità, che non sono entità naturali inferiori rispetto alle altre due date storicamente, verrebbero così privati dei loro diritti e sacrificati in nome di queste ultime. Neppure la comprensione più elevata del ruolo di queste istituzioni generate dalla storia potrebbe, in qualche modo, mutare il fatto che lo Stato e la Chiesa devono orientarsi secondo gli ideali dell'uomo e dell'umanità come secondo i loro poli naturali, raggiungendo così la loro finalità ultima.

La civiltà esige dunque che lo Stato e la Chiesa siano capaci di evolvere: ciò implica che i rapporti di influenza tra la collettività e l'individuo siano diversi rispetto a quelli del passato. Nel corso delle ultime generazioni, l'individuo ha consegnato allo Stato e alla Chiesa una parte sempre più importante della propria indipendenza spirituale. Si è abituato ad accogliere passivamente il loro modo di pensare, anziché formarsi sue idee, per proprio conto, ed esercitare un'azione significativa sullo Stato e sulla Chiesa.

Questa situazione di anormalità è stata inevitabile. All'individuo non è restato più alcun ambito in cui far valere ancora la propria libertà spirituale. Per questo, si è trovato senza opinioni personali con cui potersi confrontare con le grandi realtà dello Stato e della Chiesa. Non è stato nemmeno in grado di concepire ideali in grado di agire sulla realtà. Si è dovuto alla fine accontentare di una realtà idealizzata e di porre in essa il proprio ideale.

Ma se la visione del mondo e della vita, fondata sul rispetto per la vita, costituisce per l'individuo un valore autonomo solido e prezioso, egli può affrontare la realtà con tutta la determinazione e la speranza di cui è capace.

Gli sembra pertanto ovvio che ogni associazione che gli uomini formano tra loro deve servire al mantenimento, alla promozione e al più alto sviluppo della vita così come al sorgere della vera spiritualità.

Si compie il passo decisivo per far progredire lo Stato e la Chiesa in vista della civiltà, quando la più parte di coloro che appartengono a queste due istituzioni ripone la propria fiducia nel rispetto per la vita e negli ideali che ne derivano. Nascerà allora nella Chiesa e nello Stato uno spirito nuovo che contribuirà a condurre questi organismi verso l'etica e la spiritualità.

Non è possibile fare pronostici sullo svolgimento di questo processo. Non è d'altra parte necessario. La mentalità del rispetto per la vita è una forza che agisce efficacemente da ogni punto di vista. L'importante è sapere se possiede l'energia e la perseveranza sufficienti per poter realizzare questo radicale cambiamento.

Se la Chiesa deve compiere il suo dovere, bisognerà che essa raccolga gli uomini in un atteggiamento di pietà elementare, riflessiva ed etica. Fino ad oggi vi è riuscita solo in modo imperfetto. Il suo completo fallimento in occasione della guerra ha dimostrato quanto si è allontanata da ciò che avrebbe dovuto essere. Avrebbe dovuto richiamare gli uomini alla ragione, sottraendoli alla lotta delle passioni nazionalistiche, e tenendo vivi in loro i più alti ideali. Non è stata capace di farlo e neppure ci ha provato realmente. Essendo una comunità che si porta dietro un notevole fardello storico e di strutture, e avendo perso molta sua spontaneità, ha finito per cedere allo spirito del tempo e ha confuso i dogmi del nazionalismo e del realismo con la religione. Solo una piccola realtà ecclesiale, ovvero la comunità dei quaccheri, si è adoperata per difendere il valore assoluto del rispetto per la vita, così come è contenuto nella religione di Gesù.

La mentalità del rispetto per la vita può progressivamente far cambiare la Chiesa in un ideale di comunità religiosa perché essa è, di per sé, profondamente religiosa. In ogni confessione di fede che si è espressa storicamente, in quanto principio elementare ed essenziale della pietà, questa mentalità cerca di mettere in risalto la mistica etica dell'unione con la volontà infinita, che si manifesta in noi come affermazione dell'amore. Ponendo al centro del suo operare gli elementi più vivi ed universali della pietà, conduce le diverse comunità religiose al di fuori degli angusti sentieri del loro passato storico e spiana loro la via alla reciproca intesa e unità.

Ma la mentalità del rispetto per la vita si spinge ancora più in là. Non solo libera le comunità religiose esistenti dall'influenza storica, facendole rinascere sul terreno dell'ideale di una comunità religiosa, ma opera anche negli ambienti irreligiosi in cui queste comunità non producono frutti. Gli spiriti irreligiosi sono molti fra noi. Questi individui si sono allontanati dalla religione in parte per mancanza di riflessione e per l'assenza di una qualche concezione del mondo e in parte a causa di un'onestà intellettuale che non ha consentito loro di continuare a credere nelle concezioni religiose tradizionali. La concezione del mondo nata dal rispetto per la vita, invece, è in grado di far comprendere a questi spiriti irreligiosi che ogni visione del mondo che deriva da un pensiero che va in profondità assume necessariamente il carattere di una convinzione religiosa. La mistica etica rivela loro l'incontrastabile religione dell'amore e li riporta così sulla via da cui avevano creduto di essersi allontanati per sempre.

Bisogna che non solo la comunità religiosa, ma anche quella sociale e politica subisca una trasformazione, anzitutto sotto l'effetto di una spinta interiore.

Naturalmente è un atto di eroismo credere nella possibilità di una trasformazione dello Stato moderno in uno Stato depositario di civiltà. Lo Stato moderno si trova in una condizione di immiserimento materiale e spirituale senza precedenti. All'orlo del collasso per l'indebitamento, lacerato da tensioni economiche e politiche, privo di ogni autorità morale, mantenendo a mala pena la sua autorità di fatto, lo Stato deve lottare per la propria sopravvivenza fra difficoltà sempre nuove. Come potrebbe avere la forza per svilupparsi verso un vero Stato dotato di civiltà?

Non è possibile prevedere quali crisi e quali catastrofi si abatteranno ancora sulle sorti dello Stato moderno. La gravità della sua situazione deriva in modo particolare dal fatto che esso ha oltrepassato di molto i limiti delle sue prerogative naturali. Le sue funzioni sono diventate assai più complesse: si intromette in ogni situazione, vuole regolamentare ogni cosa ed è diventato perciò un organismo che funziona in maniera inadeguata da ogni punto di vista. Lo Stato vuole esercitare il suo potere sulla vita economica e nello stesso tempo vuole dominare la vita spirituale. Per riuscire a esercitare la sua azione in modo così esteso, si serve di un apparato che di per sé costituisce già un pericolo.

Deve esserci un tempo e un luogo in cui lo Stato moderno possa infine uscire dall'attuale difficoltà finanziaria per riprendere un'attività normale.

Rimane però un mistero come agirà per mutare la situazione e risanarla.

Per noi è dunque tragico il fatto che dobbiamo appartenere a uno Stato moderno che non ci è simpatico e che sappiamo malato, pur avendo in noi la volontà di trasformarlo in uno Stato depositario di civiltà. Ci viene richiesta una capacità di fede nel potere dello spirito, ai limiti del possibile. Ma l'affermazione etica del mondo e della vita ci dà la forza per farlo.

Dal momento che viviamo in uno Stato moderno e abbiamo nella nostra mente l'ideale di uno Stato dotato di civiltà, per prima cosa poniamo fine alle illusioni che ci facciamo su noi stessi. Lo Stato potrà riprendere le funzioni cui è chiamato solo se la critica nei suoi confronti verrà esercitata da molti. Il fatto che l'attuale situazione dello Stato sia assolutamente insostenibile deve diventare un'acquisizione di dominio pubblico prima che la cosa, in qualche modo, possa migliorare.

Al tempo stesso però, attraverso una riflessione sullo Stato difensore della civiltà, deve divenire patrimonio comune l'idea che tutte le misure esteriori volte all'innalzamento e al risanamento dello Stato moderno, per quanto opportune e funzionali in se stesse, avranno un'efficacia molto limitata se non ci sarà un cambiamento nel suo spirito. Così, con la forza delle nostre convinzioni e fin dove questa è in grado di arrivare, iniziamo ad agire sullo Stato moderno affinché proceda verso una spiritualità e una moralità proprie di uno Stato custode della civiltà, secondo la concezione del rispetto per la vita. Chiediamo allo Stato di diventare più spirituale e più morale di quanto finora ci si aspettava che dovesse essere. Soltanto se si mira a raggiungere il vero ideale, ci potrà essere progresso.

Ci viene mossa l'obiezione che uno Stato, in base all'esperienza, non potrebbe sopravvivere applicando la verità e la giustizia e operando in base a considerazioni etiche, e che, alla fine, dovrebbe correre ai ripari diventando opportunistica. Questa considerazione ci fa sorridere. Viene confutata dai tristi risultati che sono davanti ai nostri occhi. Abbiamo dunque il diritto di proporre una soluzione diversa e più saggia: la vera forza per lo Stato, così come per l'individuo, sta nella spiritualità e nell'etica. Uno Stato vive della fiducia di coloro che ne fanno parte e della fiducia degli altri Stati. I comportamenti opportunistici possono produrre dei successi immediati ma, a lungo termine, si tramutano certamente in insuccessi.

Così facendo, l'affermazione morale del mondo e della vita esige dallo Stato moderno che questo si adoperi per acquisire una personalità morale e spirituale. Ed è ostinata nell'insistere su questa richiesta: non si lascia

intimidire da sorrisi amari di superiorità. La saggezza di domani è diversa da quella di ieri.

Soltanto se in uno Stato dominerà una nuova mentalità sarà possibile la pace al suo interno; e soltanto se sorgerà una nuova mentalità nel rapporto fra gli Stati essi potranno raggiungere una comprensione reciproca e smettere di danneggiarsi gli uni gli altri. E unicamente se gli Stati moderni incontreranno i paesi d'oltremare con un modo di pensare diverso da quello che hanno avuto finora la loro colpevole oppressione potrà avere termine.

Molte volte, in passato, è già stato fatto un analogo discorso morale sullo Stato depositario di civiltà. È certamente vero. Ma questo discorso acquista un carattere particolare in un'epoca che assiste alla triste degenerazione dello Stato moderno, che ha rifiutato in ogni modo di essere spirituale ed etico. E possiede anche una nuova autorità per il fatto che, nella visione del mondo e dell'esistente dettata dal rispetto per la vita, il significato dell'elemento morale viene messo in luce in tutta la sua ampiezza e in tutta la sua profondità.

Siamo perciò dispensati dal doverci rappresentare uno Stato custode della civiltà secondo i canoni del nazionalismo e della cultura nazionalistica per pensarlo, invece, con profonda semplicità, come uno Stato che si lascia dirigere da una mentalità culturale ed etica. Fiduciosi nella forza di una civiltà che sgorga da una mentalità ispirata al rispetto per la vita, ci proponiamo di realizzare questo Stato.

Sentendoci responsabili di questa mentalità che dà forma alla civiltà, orientiamo il nostro sguardo oltre i popoli e gli Stati per abbracciare l'intero genere umano. Per chi ha accettato una visione del mondo e della vita ispirata alla morale, c'è preoccupazione per il futuro dell'essere umano e dell'umanità, ma c'è anche speranza. Sarebbe un atto di povertà liberarsi da questa preoccupazione e da questa speranza; accettarle è una ricchezza. E, in tempi difficili come quelli che stiamo vivendo, è una consolazione per noi sapere di poter aprire una strada al futuro, verso la realizzazione di un'umanità che sostiene i valori della civiltà, senza sapere se avremo la possibilità di vivere un futuro migliore, ma fiduciosi nella potenza dello spirito.

Kant pubblicò uno scritto che contiene le regole che dovrebbero essere prese in considerazione nei trattati di pace, per giungere a una pace duratura. Il titolo dell'opera è *Perlapaceperpetua*. Kant si è sbagliato. Anche se pensate e formulate nel migliore dei modi, le regole per i trattati di pace non

producono alcun risultato. Soltanto un pensiero ispirato alla mentalità del rispetto per la vita può portare la pace perpetua nel mondo...