

## Sommario

BERGSON - Analisi e intuizione	2
Ernst Häckel	5
Fornero - Bioetica - cap. 10	6
Fornero - Bioetica - introduzione	23
Fornero - Bioetica - paragrafo 3.7	26
Giacché - Positivismo	33
Huxley - Evolution and ethics (estratto)	39
Lavergata - Evoluzione ed etica	41
Lavergata - Le diverse forme del darwinismo sociale	50
Lavergata - Positivismo	61
MARX - Il Manifesto - INCIPIT	63
MARX - Il Manifesto - parte I - Borghesi e proletari	64
MARX - Il Manifesto - parte II - Proletari e comunisti	71
MARX - Il Manifesto - prefazione 1872	78
MARX - Il Manifesto - prefazione 1883	79
Marx - Per la critica dell'economia politica	80
Marx Poscritto seconda edizione capitale	82
Nietzsche - Aurora	83
Nietzsche - Dio e il Nichilismo (L'Anticristo)	84
Nietzsche - Dio è morto - Aforisma 125. L'uomo folle (La Gaia Scienza)	85
Nietzsche - Dionisiaco e Apollineo (La Nascita della Tragedia)	87
Nietzsche - Gloria ed eternità (Ditirambi di Dioniso)	91
Nietzsche - Il Nichilismo (Frammenti postumi)	92
Nietzsche - L'Eterno Ritorno - Aforisma 341. Il peso più grande (La gaia scienza)	93
Nietzsche - L'Eterno ritorno (Frammenti postumi)	94
Nietzsche - La Nascita della Tragedia (Ecce Homo)	95
Nietzsche - Trasvalutazione dei Valori. Negazione che afferma (Ecce Homo)	98
Nietzsche - Umano troppo umano	99
Nietzsche - Volere a ritroso (Così parlò Zarathustra, II, Della redenzione)	101
Poincare - Le geometrie non-euclidee 1	104
Poincare - Le geometrie non-euclidee 2	106
Sartre - L'esistenzialismo è un umanismo 1	108
Sartre - L'esistenzialismo è un umanismo 2	112
Sartre - L'esistenzialismo è un umanismo 3	119
Sartre - L'esistenzialismo è un umanismo 4	123

**HENRI BERGSON, *Introduzione alla metafisica* (*Introduction à la métaphysique*, 1903) traduzione di Vittorio Mathieu, Laterza, Roma-Bari, 1957**

## **ANALISI E INTUIZIONE**

i filosofi, nonostante le loro divergenze apparenti, concordano nel distinguere due modi profondamente diversi di conoscere una cosa. Il primo implica che si giri intorno alla cosa; il secondo, che si entri in essa. Il primo dipende dal punto di vista in cui ci si pone e dai simboli con cui ci si esprime; il secondo non si rifà ad alcun punto di vista e non si vale di alcun simbolo. Diremo che la prima conoscenza si ferma al *relativo*, mentre la seconda attinge, ove sia possibile, l' *assoluto*.

Prendiamo ad esempio il movimento di un oggetto nello spazio. Io lo percepisco in modo diverso a seconda del punto di vista, mobile o immobile, da cui lo guardo; lo esprimo diversamente a seconda del sistema di assi, o di punti, a cui lo riferisco, vale a dire, a seconda dei simboli con cui lo traduco. Io chiamo relativo per questa doppia ragione: che, in un caso come nell'altro, mi pongo all'esterno dell'oggetto medesimo.

Quando parlo di un movimento assoluto, ciò avviene perché attribuisco al mobile un interno e qualcosa di simile a stati d'animo, e perché simpatizzo con gli stati, e mi inserisco in essi con uno sforzo d'immaginazione. Allora, se l'oggetto sarà fermo o in movimento, se adotterò un movimento o un movimento diverso, non proverò la medesima cosa : e ciò che proverò non dipenderà né dal punto di vista che posso scegliere intorno all'oggetto, dato che sarò dentro all'oggetto medesimo, né dai simboli con cui posso cercar di tradurlo, dato che avrò rinunciato a qualsiasi traduzione per possedere l'originale. In breve, il movimento non sarà più colto dall'esterno e, in qualche modo, di dove son io, bensì dall'interno, in se stesso. Possiederò un assoluto.

Prendiamo ancora un personaggio di romanzo, di cui mi vengono raccontate le avventure. Il romanziere potrà moltiplicare i tratti del suo carattere, far parlare ed agire il suo eroe quanto vorrà: tutto ciò non equivarrà al sentimento semplice e indivisibile che proverei se, per un istante, coincidessi con il personaggio medesimo. Allora azioni, gesti e parole mi sembrerebbero fluire naturalmente, come dalla loro fonte. Non si tratterebbe più di accidenti che s'aggiungono via via all'idea che mi facevo del personaggio, arricchendolo sempre più senza mai arrivare a completarlo: il personaggio mi sarebbe dato d'un sol tratto nella sua totalità; e i mille incidenti che lo rivelano, in luogo di aggiungersi alla sua idea e di arricchirla, mi sembrerebbero, al contrario, venirne fuori,

senza tuttavia esaurirne o impoverirne l'essenza. Tutto ciò che mi si narra della persona, mi fornisce altrettanti punti di vista su di essa; tutti i tratti che me la descrivono, e che non possono farmela conoscere se non con altrettanti paragoni con persone o cose già conosciute, sono segni con cui la si esprime più o meno simbolicamente. Simboli e punti di vista mi collocano dunque all'esterno di essa: non mi danno di essa se non ciò che ha di comune con altre e non le appartiene in proprio. Ma ciò che essa propriamente è, e costituisce la sua essenza, non lo si può percepire dall'esterno, perché è, per definizione, interiore, né si può esprimere con simboli, perché è incommensurabile con qualsiasi altra cosa. Descrizione, storia e analisi mi lasciano, quindi, nel relativo: solo la coincidenza con la persona stessa mi darebbe l'assoluto. In questo senso, e in questo senso soltanto, assoluto è sinonimo di perfezione. Tutte le fotografie di una città, prese da tutti i punti di vista possibili, per quanto si completino indefinitamente le une con le altre, non varranno mai quell'esemplare in rilievo che è la città in cui si va a passeggio. Tutte le traduzioni di un poema in tutte le lingue possibili, per quante sfumature aggiungano alle sfumature e, correggendosi a vicenda con una specie di ritocco reciproco, diano un'immagine sempre più fedele del poema che traducono, non renderanno mai il senso interiore dell'originale. In una rappresentazione presa da un certo punto di vista, una traduzione fatta con dati simbolici, restano sempre imperfette a paragone dell'oggetto su cui la veduta è stata presa, o che i simboli cercano di esprimere. Ma l'assoluto è perfetto nel senso che è perfettamente ciò che è. Per la stessa ragione, senza dubbio, si sono spesso identificati «assoluto» e «infinito».

Quando io voglia comunicare a qualcuno che non conosca il greco l'impressione semplice che mi dà un verso dimero, prima gli tradurrò il verso, poi gli commenterò la mia traduzione, poi svilupperò il mio commento e, di spiegazione in spiegazione, mi avvicinerò sempre più a ciò che voglio esprimere: ma non vi arriverò mai.

Ne viene che un assoluto non può esser dato che per intuizione, mentre tutto il resto dipende dall'analisi. Intuizione chiamiamo qui la simpatia per cui ci si trasporta all'interno di un oggetto, in modo da coincidere con ciò che esso ha di unico e, conseguentemente, di inesprimibile. L'analisi, al contrario, è l'operazione che riporta l'oggetto a elementi già conosciuti, vale a dire comuni a questo oggetto e ad altri.

Analizzare consiste, dunque, nell'esprimere una cosa in funzione di ciò che essa non è. Sicché ogni analisi è una traduzione, uno sviluppo in simboli, una rappresentazione fatta da punti di vista successivi, da cui si segnano altrettanti punti di contatto tra l'oggetto nuovo, studiato, e altri che si

crede già di conoscere. Nel desiderio, eternamente insaziato, di abbracciare l'oggetto intorno a cui è condannata a girare, l'analisi moltiplica senza fine i punti di vista, per completare una rappresentazione sempre incompleta; varia senza soste i simboli, per perfezionare una traduzione sempre imperfetta. Per questo prosegue all'infinito. Ma l'intuizione, ove sia possibile, è un atto semplice.

L'assunto centrale di questa pagina dello scienziato tedesco Ernst Haeckel è semplice: «In tutta la storia dell'evoluzione umana [...] non sono in azione altre forze da quelle che agiscono nel resto della natura organica ed inorganica».erci anche le manifestazioni più elevate dell'uomo, quali il pensiero astratto, possono essere intese in termini naturalistici ed evolutivisti. iù in generale, Haeckel rifiuta ogni teoria filosofica dualistica, basata sui due principi di "materia" e "spirito", e riafferma il proprio monismo: tutto ci che esiste in natura pu essere ricondotto alla materia, che è mossa da forze naturali.

«Spirito» e «anima» dell'uomo non sono altro che forze che sono indissolubilmente legate al substrato materiale del nostro corpo. ome la forza motrice della nostra carne agli elementi formali dei muscoli, cos la forza pensatrice del nostro spirito è legata agli elementi formali del cervello. Le forze intellettuali sono altrettanto *funzioni* di questa parte del corpo come quella «forza» è la funzione di un corpo materiale. io non conosciamo alcuna materia che non possieda forze e viceversa non conosciamo forze che non siano legate a materie. uando le forze si manifestano come *movimenti*, le chiamiamo forze *vive* attive o *forze in azione* quando le forze invece si trovano in istato di riposo e di equilibrio, le chiamiamo *forze latenti* o *forze di tensione*. i vale tanto per i corpi naturali inorganici quanto per gli organici. La magnete che attira la limatura di ferro, la polvere che esplose, il vapore acqueo che spinge la locomotiva, sono anorgani *viventi* essi agiscono per forza viva tanto come la mimosa sensitiva che al tocco ripiega insieme le sue foglie, come il venerabile *Amphioxus* che si affonda nella sabbia marina, come l'uomo che pensa. Solamente in questi ultimi casi le combinazioni di diverse forze che si manifestano come «movimento» sono molto pi complicate e molto pi difficili a conoscere che non in quei primi casi.

La nostra antropogenia ci ha condotti al risultato che anche in tutta la storia dell'evoluzione umana, nell'ontogenesi come nella filogenesi, non sono in azione altre forze da quelle che agiscono nel resto della natura organica ed inorganica. utte le forze che agiscono qui noi le potemmo in ultimo ricondurre *all'aumento*, a quella funzione fondamentale d'evoluzione, per la quale nascono tanto le forme degli anorgani come quelle degli organismi. Ma l'accrescimento stesso riposa di nuovo sull'attrazione e ripulsione di particelle omogenee e eterogenee. [...] Se andiamo più a fondo in queste «leggi di accrescimento» troviamo che esse in ultimo si possono sempre ricondurre a quell'attrazione e ripulsione degli atomi animati che già Empedocle designava come «amore ed odio» degli elementi.

Lo sviluppo dell'uomo segue dunque secondo le stesse «eterne leggi» come lo sviluppo di qualsiasi altro corpo naturale. ueste leggi ci riconducono dappertutto agli stessi semplici principi, alle proporzioni fondamentali ed elementari della fisica e della chimica. I singoli fenomeni naturali non sono cos diversi che pel grado di intricatezza, pel grado di complessità col quale agiscono insieme le diverse forze. gni singolo processo di adattamento e di eredità nella *filogenesi* dei nostri antenati è già in s un avvenimento fisiologico molto complicato. Ma infinitamente più complicati sono i processi della nostra *ontogenesi* umana infatti in essi sono già insieme comprese migliaia di questi processi filogenetici. [...]

eramente i pregiudizi che si oppongono al generale riconoscimento di questa «antropogenia naturale» sono ancora oggid enormemente potenti altrimenti l'antichissima lotta fra i diversi sistemi filosofici sarebbe decisa già ora in favore del *monismo*. Si pu prevedere con sicurezza che la generale conoscenza dei fatti genetici distruggerà sempre più quei pregiudizi e porterà la vittoria dei concetti naturali sul «posto dell'uomo nella natura». Se contro a queste vedute si ode da pi parti manifestare il timore che essa possa condurre un regresso nello sviluppo intellettuale e morale dell'uomo, io per contro non posso nascondere la mia convinzione che essa all'opposto favorirà lo sviluppo progressivo dello spirito umano in straordinaria misura. Infatti qualunque progresso nel più profondo conoscimento della *verità* significa in pari tempo un progresso nell'ulteriore sviluppo della nostra *ragione* umana, e la sua applicazione alla vita pratica un corrispondente perfezionamento della nostra *moralità*. Solo colla verità e colla ragione noi possiamo combattere i peggiori nemici del genere umano, l'ignoranza e la superstizione!

da E. Haeckel, *Antropologia o Storia dell'evoluzione umana*, tr. it. di G. B. Rossi, in *Le opere di Ernst Haeckel*, pp. 100-101.

## 10. Ancora su bioetica cattolica e laica. Tentativi di mediazione e persistenti differenze di paradigma

laici e cattolici devono andare incontro gli uni agli altri con una nuova capacità di apertura. J. Ratzinger

... l'incontro tra bioetica laica e bioetica cattolica sul piano dei principi appare, rispetto ad alcuni principi possibile, rispetto ad altri assai difficile, se non addirittura illusorio, e rispetto ad altri ancora necessario. P. Borsellino

### 10.1 *Tra incontri e scontri*

L'antitesi fra l'etica della indisponibilità della vita e l'etica della disponibilità della vita e, nella fattispecie, fra la bioetica cattolica della sacralità della vita e la bioetica laica della qualità della vita genera inevitabilmente un interrogativo di base, che accompagna, dall'inizio alla fine, la trama di questo libro: è possibile un superamento della frattura *teorica* tra i due paradigmi dominanti della bioetica contemporanea?

Fra i vari interventi in proposito spicca, per chiarezza e rigore, quello di Patrizia Borsellino. Affrontando la questione nell'ottica dei *principi*, cioè chiedendosi se, prima di eventuali convergenze pragmatiche, esistano spazi per una mediazione teorica, la studiosa scrive:

Se collocato sullo sfondo del complesso intreccio di elementi di continuità e di innovazione che, pur con diverse accentuazioni e sfumature, caratterizza la cultura cattolica nelle sue diverse componenti, l'incontro tra bioetica laica e bioetica cattolica sul piano dei principi appare, rispetto ad alcuni principi, possibile, rispetto ad altri assai difficile, se non addirittura illusorio, e rispetto ad altri ancora necessario.

L'incontro mi sembra possibile, ad esempio, in relazione al principio di equità, che, applicato all'ambito dell'assistenza sanitaria, comporta che ogni individuo possa accedere a cure mediche del più alto standard possibile, tenuto conto delle risorse disponibili. Ma la sempre più diffusa e convinta condanna, in ambienti Cattolici, dell'insistenza in interventi diagnostici e terapeutici di comprovata inutilità ai fini di un miglioramento del paziente, nonché la sempre maggiore attenzione per la medicina palliativa, specificamente orientata a lenire la sofferenza, quando non è più possibile rimuoverne la causa, lasciano intravedere [...] una possibilità d'incontro anche sul principio che assegna alla pratica medica il compito di garantire agli individui il maggior grado possibile di qualità della vita, e non tanto o non solo la maggior durata possibile della vita stessa.

Certo è, comunque — e vengo così ai principi rispetto ai quali l'incontro si presenta, allo stato attuale, assai difficile, se non addirittura impossibile — che accoglimento del principio di qualità della vita non sembra ancora volere o poter significare, nell'odierna bioetica cattolica, abbandono o ridimensionamento del principio di sacralità della vita. Se, infatti, per un verso, si riconosce che prestare attenzione alla qualità della vita che gli individui conducono sia il miglior modo per dare sostanza al "rispetto per la vita", per altro verso non ci si spinge a considerare il principio di sacralità della vita un principio solo prima facie, suscettibile di eccezioni proprio sulla base di considerazioni di qualità di vita.

Detto in altri termini, nella bioetica cattolica, permane, costituendone elemento caratterizzante, il riconoscimento che vi è almeno un principio deontologico assoluto — la sacralità della vita, appunto — valido in sé, a prescindere dalle conseguenze a cui conduce, e tale persistente riconoscimento frappone un ostacolo all'accettazione, da parte cattolica, sia della concezione laica dell'etica come creazione tutta interna all'orizzonte umano, relativa, perfettibile e funzionale

alla soluzione dei problemi che, via via, si presentano, sia del principio che attribuisce ad ogni singolo individuo il diritto di valutare ciò che, nelle diverse circostanze, costituisce il suo bene o il suo miglior interesse.

Riguardo a questo punto [...] pare illusorio, se non addirittura mistificante, pensare ad un possibile incontro a breve termine tra bioetica cattolica e bioetica laica sul piano dei principi, e [...] sembra decisamente più realistica e praticabile la ricerca di convergenze nella soluzione di questioni concrete. Resta da proporre qualche considerazione sui principi rispetto ai quali ho parlato di incontro necessario tra bioetica laica e bioetica cattolica.

I principi a cui mi riferisco sono quelli procedurali, finalizzati a rendere attuabile, entro una determinata società, la coesistenza di individui e di gruppi che non condividono gli stessi impegni morali e non riconoscono i medesimi valori sostanziali.<sup>1</sup>

Come traspare dal dettato di Patrizia Borsellino, l'*ostacolo* più grande al possibile incontro fra bioetica cattolica e laica è costituito dal divario teorico fra il principio della sacralità della vita (PSV) e il principio della qualità della vita (PQV), ossia fra un sistema dottrinale fermo al principio della indisponibilità e inviolabilità della vita (umana) e un sistema dottrinale propenso alla sua disponibilità e manipolabilità. Da ciò i (vari) tentativi odierni di superare l'annosa dicotomia.

## 10.2 Tentativi di mediazione

Alcuni studiosi di matrice cattolica hanno cercato di superare l'ostacolo che sta alla base della *polarità* del dibattito tramite il concetto di una libertà umana "compatibile" con la signoria divina. Contestando la convinzione laica secondo cui *solo* a partire dalla EQV l'uomo potrebbe disporre in modo libero e responsabile di se stesso, mentre, partendo dai presupposti della ESV, egli verrebbe come "espropriato" della sua signoria sull'esistenza, tali autori hanno tentato di mostrare come il ricorso alla signoria di Dio non escluda affatto il potere, da parte dell'uomo, di *disporre* di se stesso. Com'è noto, questa dottrina ha trovato la sua espressione più radicale in Küng, secondo cui, come recita un passo emblematico della sua opera, che abbiamo già avuto occasione di citare nel cap. 7, è proprio *Dio* a volere che la nostra esistenza sia *rimessa* alle nostre scelte responsabili:

Mi si dice che la vita umana è "dono dell'amore di Dio", e perciò l'uomo non può disporne. Ma è vero anche quest'altro aspetto. La vita è per volontà di Dio anche compito dell'uomo e perciò è rimessa alla nostra propria decisione responsabile.<sup>2</sup>

In forma più moderata, questa teoria circola anche presso altri studiosi di matrice cattolica. Scrive ad esempio Cataldo Zuccaro:

L'intenzione è quella di vedere se si possa mantenere viva l'affermazione della "signoria dell'uomo" sulla vita umana senza, per questo, escludere la "signoria di Dio" sulla stessa vita<sup>3</sup>

anche partendo da una visione teologica della vita come dono di Dio, non necessariamente dobbiamo accettare in modo passivo il vivere e il morire. Al contrario, proprio perché la vita è sacra, giacché donata da Dio, nasce per ciascuna persona il dovere di obbedire al creatore, provvedendo in modo responsabile al proprio vivere e al proprio morire.<sup>4</sup>

Che questo schema di soluzione (a prescindere dalla sua consistenza teorica o meno) riesca effettivamente ad “accorciare” le distanze fra bioetica cattolica e laica è un fatto. Altrettanto evidente, però, è la sua inconciliabilità di fondo con la prospettiva tradizionale, accolta dal Magistero della Chiesa. Vediamo perché.

1. Com'è noto, anche la teoria tradizionale ammette che l'uomo, in virtù del libero arbitrio, sia «in balia del proprio volere» o «in mano al proprio consiglio»<sup>5</sup> e quindi soggetto del proprio essere: «L'uomo è dotato di ragione, e in questo è simile a Dio, creato libero nel suo arbitrio e potere».<sup>6</sup>

Questo non significa tuttavia che l'individuo possieda una signoria *illimitata* su se stesso e possa disporre *a piacimento* della sua vita, poiché ciò contrasterebbe con la natura *creaturale* del proprio essere e con la sua costitutiva *dipendenza* da Dio: «La libertà umana si trova definita dalla creaturalità dell'uomo, dalla sua dipendenza totale e continua [...] da Dio Creatore».<sup>7</sup>

Più in particolare, in omaggio all'assioma secondo cui “agere sequitur esse”, si sostiene che l'essere viene ontologicamente *prima* della libertà, a titolo di *misura* dell'umano agire:

Dio non crea prima l'uomo, per consegnarli poi la legge della sua vita. Egli lo crea come essere *significativo*, in possesso di un *logos* che è stampato nella sua stessa struttura costitutiva.<sup>8</sup>

Conoscendo la verità dell'*essere*, ogni uomo comprende anche i valori e le norme, ossia quanto egli è chiamato a fare per realizzare il suo essere, ossia *per essere quello che deve essere*.<sup>9</sup>

Da ciò l'idea di una precostituita struttura d'essere a cui l'uomo, con la sua libertà “orientata”, è tenuto a *conformarsi*: «Nessun dubbio sulla libertà come assenza da coazione e [...] come autopossesso e autodominio. Ma il contenuto dell'autopossesso e dell'autodominio è definito dall'essere stesso dell'uomo».<sup>10</sup>

Tant'è che, in antitesi alla tentazione (umanistica) di ridurre tutto all'autopoiesi (o all'autoctisi) del soggetto, cioè al libero farsi dell'uomo, la dottrina tradizionale (ritenendo l'uomo radicato *nell'essere* e non l'essere *nell'uomo*) approda a una *metafisica ontoteologica* incentrata sul concetto di un “disegno” cosmico di matrice divina:

La coscienza morale non può sussistere senza riferirsi al disegno di Dio: di questo e di null'altro essa è lettura, interpretazione, discernimento, decisione, scelta.<sup>11</sup>



Può sembrare paradossale, ma senza legge divina non si dà libertà umana: questa è possibile solo se e nella misura in cui si confronta con il disegno di Dio (impresso e costitutivo del proprio essere umano), qualificandosi appunto come adesione, affidamento, consenso, obbedienza e servizio ad esso.<sup>12</sup>

Persuasione che fa tutt'uno con l'idea di una signoria "ministeriale" (= non assoluta) dell'uomo: «L'uomo [...] è "signore" solo se e nella misura in cui è "ministro" del disegno stabilito dal Creatore».<sup>13</sup>

2. Come l'uomo non crea l'essere (e il *piano* dell'essere) così non "inventa" la *verità* (di se stesso e del mondo), ma la "riconosce". Infatti, contro la teoria (antica e moderna) dell'uomo-misura, cioè contro l'idea secondo cui non c'è una verità precostituita all'uomo, ma l'uomo è la verità, la dottrina tradizionale ritiene che la verità coincida con l'*adeguarsi* dell'intelletto alla cosa (*adaequatio rei et intellectus*), ovvero, nella fattispecie, con il libero e razionale conformarsi dell'uomo ai progetti divini impressi nel suo essere e nell'essere delle cose:

l'uomo [...] può e deve *discernere con la sua ragione* il disegno di Dio impresso nel suo essere e, una volta conosciuto, può e deve aderirvi, appropriandoselo con la sua volontà libera e responsabile.<sup>14</sup>

Da ciò la specifica maniera cattolica di intendere il nesso libertà-verità, su cui ha insistito con efficacia Giovanni Paolo II.<sup>15</sup> *Non è la libertà che fonda la verità*, come pensano, in ultima analisi, i laici (i quali, soprattutto in politica, vengono accusati di non rendersi conto che la democrazia non fa verità, ma solo maggioranza) bensì *è la verità che fonda la libertà*:

Contrapponendo due formule di sapore un po' scolastico possiamo dire che secondo la Chiesa cattolica la libertà discende dalla verità, mentre nella prospettiva laica la verità nasce dalla libertà. Per la Chiesa, insomma, prima è la verità, posteriore la libertà; per i moderni, al contrario, prima è la libertà, posteriore la verità.<sup>16</sup>

3. Come l'uomo non genera l'essere e la verità, così non crea il bene e il male: «Nell'intimo della coscienza l'uomo scopre una legge che non è lui a darsi, ma alla quale invece deve obbedire».<sup>17</sup>

Contro le dottrine che attribuiscono ai singoli individui, o ai gruppi sociali, la facoltà di *decidere* del bene e del male, ossia contro l'idea dell'uomo come fonte e giudice dei valori, la *Veritatis splendor*, rifacendosi alla tradizione, ricorda che l'uomo non è una specie di "secondo Dio", avente la prerogativa di creare le finalità del proprio essere e le regole del proprio comportamento, ma una libertà partecipata che, lungi dallo stabilire, essa stessa, ciò che è giusto o sbagliato, trova il bene come qualcosa di già posto (e voluto) dalla Volontà intelligente che lo ha creato:

In alcune correnti del pensiero moderno si è giunti a *esaltare la libertà al punto da farne un assoluto, che sarebbe la sorgente dei valori*. In questa direzione si muovono le dottrine che perdono il senso della trascendenza o quelle che sono esplicitamente atee. Si sono attribuite alla coscienza individuale le prerogative di un'istanza suprema del giudizio morale, che decide categoricamente e infallibilmente del bene e del male.

All'affermazione del dovere di seguire la propria coscienza si è indebitamente aggiunta l'affermazione che il giudizio morale è vero per il fatto stesso che proviene dalla coscienza. Ma, in tal modo, l'imprescindibile esigenza di verità è scomparsa, in favore di un criterio di sincerità, di autenticità, di «accordo con se stessi», tanto che si è giunti a una concezione radicalmente soggettivista del giudizio morale.

Come si può immediatamente comprendere, non è estranea a questa evoluzione *la crisi intorno alla verità*. Persa l'idea di una verità universale sul bene, conoscibile dalla ragione umana, è inevitabilmente cambiata anche la concezione della coscienza: questa non è più considerata nella sua realtà originaria, ossia un atto dell'intelligenza della persona, cui spetta di applicare la conoscenza universale del bene in una determinata situazione e di esprimere così un giudizio sulla condotta giusta da scegliere qui e ora; ci si è orientati a concedere alla coscienza dell'individuo il privilegio di fissare, in modo autonomo i criteri del bene e del male e di agire di conseguenza.<sup>18</sup>

In realtà, controbatte il documento pontificio, in sintonia con i classici della filosofia e della teologia cristiana, *«il potere di decidere del bene e del male non appartiene all'uomo, ma a Dio solo»*.<sup>19</sup>

Da ciò la tendenza a contrastare ogni indebita assolutizzazione della libertà di coscienza e l'invito a non confondere il concetto di *autonomia* con quello di *autarchia*<sup>20</sup> e quindi a non dimenticare che ciò che è doveroso non dipende dall'arbitrio individuale ma dalla verità oggettiva delle cose.

Questa rivendicazione del *primato* dell'essere, della verità e del bene nei confronti dell'individuo e delle sue scelte fa tutt'uno, come si è visto, con l'idea di un *ordo creationis*, cioè con la tesi secondo cui esiste una teleologia intrinseca delle cose — frutto della Sapienza immutabile di Dio — a cui l'uomo, inteso come anello della “grande catena dell'essere”, è tenuto a uniformarsi. Tale ordine, o legge eterna, si manifesta nella legge naturale, concepita come impronta del divino nell'umano (vedi il cap. 3), ossia come quella «luce originaria sul bene e sul male» che, al pari di una scintilla indistruttibile (*scintilla animae*) brilla nel cuore di ogni uomo, fungendo da specchio vivente dell'intelligenza creatrice di Dio:

Il disegno di Dio non raggiunge l'uomo dall'esterno: sta alle radici stesse dell'uomo, del suo *essere* prima ancora che del suo agire.<sup>21</sup>

Di conseguenza, contro coloro che, identificando l'individuo con la sua libertà, finiscono per intendere quest'ultima alla stregua di una prerogativa umana sganciata da verità e ordini “oggettivi” e contro coloro che, respingendo l'idea di *naturalia praecepta* immessi da Dio nella creazione,

finiscono per ritenere che l'unico progetto divino circa l'uomo sia la libertà di quest'ultimo, cioè il fatto che l'uomo progetti se stesso (si "autoprogetti"), la tradizione dottrinale della Chiesa, rifacendosi alla «concezione stoica dell'etica come conformità a un *logos* che ordina l'universo, la cui legge è egualmente legge della natura e regola del comportamento»,<sup>22</sup> afferma l'esistenza di una "natura delle cose" e di un "ordine finalistico della creazione", ovvero la presenza, nell'essere, di uno specifico "piano" divino relativo alle cose create e all'uomo. Piano che implica la concezione della natura come "ministra" di Dio, cioè come principio dinamico di sviluppo orientato verso determinati scopi, che l'individuo, nel suo consapevole agire, può portare a compimento, ma non disattendere o "tradire":

[L'uomo] pensa di poter disporre arbitrariamente della terra, assoggettandola senza riserve alla sua volontà, come se essa non avesse una propria forma e una destinazione anteriore datale da Dio, che l'uomo può sviluppare, ma non tradire.<sup>23</sup>

Quella dell'uomo è [...] una *signoria essenzialmente ministeriale* [...] Ora primo compito di tale signoria [...] è l'individuazione del disegno di Dio. E l'uomo sa che non deve andare lontano da sé per cercare e trovare questo disegno: lo porta dentro di sé, lo trova stampato nelle sue stesse strutture costitutive e nei dinamismi e nelle finalità che vivificano tali strutture.<sup>24</sup>

Questa valorizzazione ontologica ed etica dei concetti di "natura" e di "finalità", se da un lato rinvia alla sopraccitata concezione stoica di un ordine razionale divino, dall'altra rimanda alla tesi paolina<sup>25</sup> della rilevanza etica dell'ordine naturale e alla concezione tomistica<sup>26</sup> (e metafisica) del bene come entità *secundum naturam*.

Tutto ciò mostra come l'invito, presente in vari settori della cultura novecentesca, a far sì che, per usare un'espressione di Vattimo, si pensi a Dio «come al Dio della storia e non come al misterioso artigiano che produce e regola la natura»<sup>27</sup> non trovi accoglienza nel cattolicesimo romano, il quale non solo *continua* a concepire la natura come "opera di Dio", ovvero come entità a cui appartengono, come proprietà trascendentali (partecipate), la verità, la bontà e la bellezza, ma insiste nel fare, di essa, la norma regolatrice dei comportamenti bioetici. Da ciò il *rifiuto* della concezione (moderna) della natura come «ambito da cui non possiamo pretendere di trarre norme, diritti, "radici" e identità»<sup>28</sup> e la difesa della teoria (antimoderna) dell'uomo come ente che, non essendo *solo* storia, ma *anche* natura, risulta l'incarnazione di un "progetto" divino inscritto nelle cose e nel loro ordine intelligente. Progetto di cui l'ontologia greco-cristiana intende rappresentare la piena *consapevolezza* speculativa:

Affermare [...] che ogni ente ha un'idea da realizzare con la sua attività è quanto dire che ogni ente è modellato su una idea e diretto da un'idea, che la realtà è razionale — per dirla in termini hegeliani — Questa è l'eterna verità del platonismo.

Per dirigere, orientare l'attività della cosa, questa idea deve essere dentro l'ente stesso operante, immanente — altrimenti il mondo delle cose diventa un'ombra, una vana apparenza — deve essere la forma della cosa stessa; e questo è il punto sul quale ha insistito Aristotele.

Ma questa razionalità immanente nelle cose non sarebbe vera razionalità se non procedesse da una Ragione personale: ecco l'ulteriore progresso dell'esemplarismo cristiano: le forme delle cose, la razionalità immanente alle cose è il riflesso di idee, di un piano razionale del mondo esistente nella mente divina.

Nella Teologia naturale il principio di finalità [...] è precisato così: *ogni ente è fatto per attuare, con la sua attività, quella pienezza di essere che corrisponde a ciò che Dio, creandolo, ha voluto che esso fosse*. Ogni ente è per realizzare quell'idea divina che ha presieduto alla sua creazione.<sup>29</sup>

Alle istanze della tradizione si è replicato talora che l'eventuale esistenza di un piano divino del mondo non esime l'uomo dal dovere ermeneutico di *interpretarlo* in modo libero e responsabile. La contro-replica appare scontata: poiché “interpretare”, in una prospettiva cristiano-cattolica, non significa, come pensa un filone di pensiero che va da Nietzsche ai giorni nostri, *immettere* dei valori nelle cose, ma solo *approfondire* significati già *dati* (e posti da una Volontà superiore), rimane confermata la subordinazione dell'uomo a una verità metaumana, di cui egli non è il “creatore” (in senso idealistico), bensì il “custode” (in senso heideggeriano). Lo stesso Zuccaro, dopo aver sostenuto, da un lato, che «non è [...] conforme al disegno del creatore l'assunzione passiva dei fatti e delle strutture della natura fisica in quanto tale come criterio di corretto comportamento morale, senza far intervenire la mediazione ermeneutica della ragione», dall'altro, rientrando nei binari della tradizione, osserva che secondo la riflessione cattolica «non è nemmeno conforme al disegno del creatore un'interpretazione della natura che sistematicamente prescinda dal riferimento alla sua volontà e non s'interroghi, magari senza risposte facili e preconfezionate, su quale sia il progetto di Dio relativo alle cose create e all'uomo».<sup>30</sup>

In altri termini, sebbene la creazione, in ambito cattolico, possa essere pensata alla stregua di un processo dinamico inaugurato da Dio, ma affidato alle responsabili mani dell'uomo, ossia come l'orizzonte teocosmico di un compito umano *in fieri*, essa

rinvia però a una infrastruttura originaria, che non può essere impunemente violata. Il fatto che esista nella realtà un progetto costringe l'uomo a riconoscerlo e ad assecondarlo.<sup>31</sup>

I concetti di “ordine della creazione”, “legge naturale”, “progetto divino” rappresentano quindi gli strumenti teorici di cui si servono la tradizione (e la dottrina della Chiesa) per porre dei *limiti* alla libertà interpretativa della coscienza e per fondare su base “ontologica” le istanze e i valori

dell'etica, soprattutto, come si è visto, in materia di etica sessuale e riproduttiva. Ad esempio, per dire che «la relazione sessuale ordinata secondo natura debba essere tra un maschio e una femmina (cioè eterosessuale e non omosessuale, né autoerotica)»,<sup>32</sup> oppure per sostenere che la contraccezione e l'inseminazione artificiale omologa sono immorali: «la contraccezione priva intenzionalmente l'atto coniugale della sua apertura alla procreazione e opera in tal modo una dissociazione volontaria delle finalità del matrimonio. La fecondazione artificiale omologa, perseguendo una procreazione che non è frutto di un atto specifico di unione coniugale, opera obiettivamente una separazione analoga tra i beni e i significati del matrimonio».<sup>33</sup>

Del resto, come osserva Sgreccia, respingendo l'idea di una normatività senza referenti *reali*,

la chiarificazione più importante in ambito dei valori è rappresentata dal problema della loro fondazione: se cioè hanno un'origine ed una giustificazione puramente soggettiva [...] oppure hanno una corrispondenza con la realtà e un fondamento ontologico oggettivo. Anche in questo campo il soggettivismo si confronta con l'ontologismo e il personalismo soggettivista con il personalismo ontologicamente fondato.<sup>34</sup>

Se al di dentro del valore e come suo fondamento non esistesse una struttura della realtà, o essenza, allora il valore cesserebbe di essere tale e sarebbe una semplice illusione.<sup>35</sup>

Questa fondazione dell'etica su base ontologica («Il modello etico personalista ammette e considera l'esistenza dei valori, ma li vede fondati sulla realtà metafisica»)<sup>36</sup> sembra venire incontro a una delle esigenze più sentite da parte della Chiesa odierna, costretta a muoversi in una sorta di “babele etica” caratterizzata dalla crisi relativistica e, al tempo stesso, dalla *domanda di nuovi assoluti*. Infatti, contro il tentativo (diffuso) di “annebbiare” sempre di più la distinzione fra “vero” e “falso”, “bene” e “male”, il cattolicesimo romano, persuaso che «il bene è bene» e «il male è male», difende una *normatività forte*, cioè l'esistenza di criteri di orientamento *certi e incontrovertibili*, in grado di fungere da “bussole” capaci di fornire indicazioni comportamentali *nette e sicure* (= univoche). Da ciò il rifiuto di criteri valutativi “deboli” e la difesa dei cosiddetti *assoluti morali*:

I popoli necessitano di certezze, di principi chiari, di orizzonti, di direttrici di marcia in grado di esplicitare con chiarezza il fondamentale assioma espresso dal *bonum faciendum, male vitandum*.<sup>37</sup>

Esigenza, questa, che, di fatto, viene fatta valere non solo nei confronti del pensiero laico, ma anche in relazione a quei settori della cultura cattolica che simpatizzano con una forma di “pluralismo delle opzioni etiche” in grado di *legittimare* (soprattutto in materia di etica sessuale) interpretazioni *differenti* della dignità umana, comprese quelle contrarie all'odierno Magistero della Chiesa, ad esempio tema di procreazione assistita e di fecondazione omologa:

Si può [...] certamente invocare il rispetto della dignità umana per sostenere l'illiceità della maternità surrogata, ma ciò non può prescindere da un'argomentazione specifica, la quale non necessariamente sarà probante: potremmo dover riconoscere che questa pratica non risulta lesiva di quella dignità, che pure predichiamo universalmente.<sup>38</sup>

Si può affermare [...] che alla coppia che ricerca la generazione mediante l'aiuto della tecnica biomedica spetti tutto lo spazio di autonomia decisionale proprio della coppia che procrea naturalmente: tale autonomia implica in ogni caso il rispetto dei valori connessi alla procreazione, quindi in particolare della dignità umana del concepito. È dunque lecito per una coppia con problemi di sterilità ricorrere alla fecondazione in vitro? A nostro modo di vedere, si deve rispondere affermativamente a questa domanda.<sup>39</sup>

Più in generale, persuasa che senza ragioni ontologiche di sostegno non sussista una morale (veramente) fondata e timorosa delle conseguenze relativistiche derivanti dall'abbandono del concetto di legge naturale, la Chiesa, sforzandosi di connettere la dignità dell'individuo a una ben precisa metafisica della persona, sente l'ineludibile bisogno di una linea di demarcazione "oggettiva" — cioè basata sulla realtà stessa delle cose — fra "lecito" e "illecito". Come scrive Tettamanzi, esprimendo un punto di vista largamente diffuso nel mondo cattolico:

la legge naturale, facendo riferimento all'ordine della creazione e quindi ai "significati" oggettivi che costituiscono l'uomo stesso e che lo precedono [...] salva la persona dai pericoli del soggettivismo e del relativismo.<sup>40</sup>

Da ciò la (manifesta) lontananza della dottrina cattolica ufficiale dai vari personalismi non-metafisici (o "formali"), ossia da quei personalismi non ontologicamente fondati che, sradicando la libertà dalla verità "oggettiva" — e quindi da una legge naturale di matrice divina — finiscono per essere portatori di una normatività senza (solidi) fondamenti (metafisici).

Lontananza che vale anche nei confronti di quei personalismi che, ponendosi «in alternativa sia all'utilitarismo e alle teorie dei diritti sia a un'etica della legge naturale di tipo tradizionale»,<sup>41</sup> appaiono impegnati a reperire dei punti di vista «in grado di sintetizzare alcuni aspetti dei principi [...] di "sacralità" e "qualità" della vita».<sup>42</sup>

Fra queste "terze vie" di matrice cattolica (estrane a una concezione sostantiva e ontologizzante della persona) spiccano quelle di orientamento "kantiano". Ad esempio, Massimo Reichlin, uno dei maggiori esponenti italiani di tale corrente, ritenendo che «l'intuizione in senso lato "personalista" possa essere meglio elaborata, ai fini dell'etica normativa, in un contesto teorico di derivazione kantiana»,<sup>43</sup> scorge, nel "rispetto" per la persona (propria e altrui) il criterio ultimo dell'eticità e il valore primario e incondizionato di ogni bioetica in grado di evitare le secche delle filosofie morali di provenienza utilitaristica, liberale e neoclassica:

Il riferimento alla persona umana come fonte di valore morale è comune a diverse teorie etiche contemporanee, anche se viene interpretato in maniera significativamente diversa nei diversi approcci; a volte, il valore della persona viene identificato con la considerazione imparziale delle sue preferenze e dei suoi interessi soggettivi, altre volte con il rispetto del suo diritto all'autodeterminazione, altre ancora con la promozione dei suoi beni fondamentali oggettivamente definiti. Mi sembra che, da un lato, le prospettive utilitariste e liberali non rendano ragione del valore intrinsecamente associato all'essere persona, un valore che è prioritario e indipendente rispetto a interessi e preferenze soggettive; dall'altro, che le prospettive fondate sulla legge naturale identifichino troppo rigidamente il rispetto per la persona con il rispetto per i suoi beni fondamentali, rischiando di ricadere in forme di naturalismo, sia pure attenuate.<sup>44</sup>

Il principio kantiano, personalisticamente rielaborato, del "rispetto" (*Achtung*: vedi la latina *reverentia*) rappresenterebbe quindi l'unico strumento teorico capace di disaggregare le "posizioni di cartello" e di procedere oltre i limiti delle opposte morali della sacralità e qualità della vita, conservandone, nello stesso tempo, i rispettivi pregi. Formulando la sua prospettiva in relazione al problema chiave dell'eutanasia, Reichlin scrive:

Il principio del rispetto per la persona chiarisce in che senso, ed entro quali limiti, si debba riconoscere la sacralità della vita [...] il carattere sacro, o meglio indisponibile, non attiene alla vita in quanto tale, ma piuttosto alla persona; in tutto ciò che fa, un agente morale è tenuto a rispettare la natura razionale, in se stesso e negli altri, e quindi a non trattarla mai esclusivamente come un mezzo. Questo comporta anche rispettare la vita fisica degli esseri umani nella misura in cui ciò costituisca un modo per rispettarne la natura razionale. Non attribuendo il rispetto in prima istanza al bene fondamentale della vita (e ad altri beni consimili), ma piuttosto alla persona, questo approccio non si preclude però la possibilità di riconoscere casi nei quali sia lecito intendere l'uccisione di un essere umano [...] i casi di legittima difesa sono un esempio classico nel quale la tesi tradizionale è costretta a ricorrere a notevoli complicazioni per rendere ragione di alcune intuizioni morali comuni e radicate.

D'altro canto, la possibilità di rinunciare a terapie sproporzionate implica l'ammissibilità di giudizi di qualità della vita: ciò che merita di esser giudicato è se l'adozione di un certo presidio terapeutico [...] sia utile o dannosa rispetto all'obiettivo di preservare, almeno in parte, la capacità di vivere come un agente razionale autonomo. Non si afferma quindi che il giudizio sulle terapie dipenda dalla quantità di piaceri e dolori che esse consentono di prevedere per il futuro, né tanto meno che alcune vite valgano meno di altre a motivo delle loro diverse condizioni mediche; piuttosto si sostiene la liceità di decidere delle terapie mediche in ragione dell'impatto che esse hanno sulla capacità del singolo di vivere come un agente morale, dotato di coscienza e libertà, capacità che nella vita umana ha valore incondizionato e deve esser in ogni caso tutelata al massimo grado. In altri termini, la qualità di vita attesa non costituisce di per sé la ragione di dignità della persona, ma rappresenta un presupposto importante per la realizzazione degli obiettivi vitali della persona, cioè per la sua capacità di esistere in maniera umanamente significativa, sia pur nel disagio costituito dalla malattia. In questo senso, né la sacralità della vita deve essere intesa come un principio assoluto, il che porterebbe a forme di vitalismo incompatibili con il rispetto della persona, né la qualità della vita può essere concepita come principio di un'etica radicalmente alternativa a quella tradizionale, secondo lo schema semplificatorio proposto dai teorici della EQV. Piuttosto, entrambi, i principi o le considerazioni morali sono relativi al principio fondamentale del rispetto per la persona, o dell'umanità come fine in sé.<sup>45</sup>

Dopo aver confutato, sul piano dell'etica filosofica, le odierne rivendicazioni (neoutilitaristiche e liberali) di un "diritto a morire", Reichlin osserva che sul piano "pratico" la sua posizione, implicando un rifiuto delle terapie sproporzionate, ma anche, nello stesso tempo, dell'eutanasia e del suicidio assistito, non differisce sostanzialmente da quella cattolica tradizionale:

Come quest'ultima, essa riconosce la liceità della rinuncia a terapie sproporzionate e la liceità di somministrare analgesici in fase terminale con l'effetto collaterale di affrettare la morte del paziente. Perciò, si potrebbe dire che le due tesi siano estensionalmente equivalenti, ossia che ammettano sostanzialmente gli stessi comportamenti negli stessi casi, almeno per quanto riguarda i loro effetti sulla pratica medica.<sup>46</sup>

L'originalità del modello "kantiano" risiederebbe piuttosto nel diverso tipo di giustificazione proposto, in quanto esso «non si fonda su un argomento teologico, né sull'affermazione della sacralità della vita, o del carattere moralmente impegnativo del bene fondamentale della vita, ma piuttosto sul principio del rispetto per la persona come fine in sé».<sup>47</sup>

Solo quest'ultimo principio permetterebbe di legittimare in modo rigoroso alcune tesi (circa la liceità del suicidio altruistico, dell'uccisione diretta per legittima difesa, della rinuncia a trattamenti sproporzionati ecc.) che la dottrina tradizionale tende a sottoscrivere di fatto, pur faticando a legittimarle di diritto e in modo razionalmente cogente. Tant'è che «gli effetti pratici della tesi tradizionale non sono pienamente coerenti con le sue affermazioni teoriche».<sup>48</sup>

Come si può notare, più che in un superamento dialettico delle posizioni in campo, la proposta kantiana di Reichlin consiste in una riformulazione non-metafisica dell'etica cattolica della indisponibilità della vita. Riformulazione impegnata a "recuperare" alcuni elementi dell'etica laica della qualità della vita, pur evitandone, nel contempo, le «eccessive aperture».<sup>49</sup>

### **10.3 Il richiamo alla metafisica come "zoccolo duro" della bioetica cattolica**

Che la dottrina in questione, indipendentemente dalla sua solidità teorica (e dai suoi eventuali meriti), sia destinata, al pari di altre analoghe,<sup>50</sup> a lasciare insoddisfatti sia i laici (che vi scorgono una ripresa, anche se in forma più duttile e aperta, della teoria della indisponibilità della vita) sia i cattolici tradizionalisti (che vi scorgono un sostanziale mutamento di paradigma teorico-filosofico) risulta manifesto. Infatti, quello che agli occhi di Reichlin e degli altri autori "kantiani" si configura come un motivo di *forza* della propria teoria (cioè il tentativo di svincolare il ragionamento pratico da ipoteche di ordine antropologico e metafisico), dal punto di vista della dottrina tradizionale<sup>51</sup> appare come un motivo di *debolezza*, in quanto, come si è visto, per la cultura cattolica dominante (e per le sue voci più autorevoli) il discorso bioetico ha senso (e "consistenza") sulla base — e



nell'ambito — di ben precise premesse metafisiche e di ben determinate maglie teoriche e categoriali (incarnate da nozioni come quelle di “legge naturale”, “piano divino circa la vita” ecc.). Al punto da far ritenere che non solo la Chiesa non abbia nessuna intenzione di abbandonare il suo ostracismo nei confronti dell'aborto, dell'eutanasia, della clonazione ecc., ma che essa non abbia nessun proposito:

- 1) di voltare le spalle all'ontologia e alla metafisica;
- 2) di sbarazzarsi del quadro teorico («di ispirazione tomista o compatibile con essa») tradizionalmente connesso al personalismo ontologico.

Nella *Fides et ratio* si sostiene ad esempio che

è necessaria una filosofia di portata autenticamente metafisica, capace cioè di trascendere i dati empirici per giungere, nella sua ricerca della verità, a qualcosa di assoluto, di ultimo, di fondante. È un'esigenza, questa, implicita sia nella conoscenza a carattere sapienziale che in quella a carattere analitico; in particolare, è un'esigenza propria della conoscenza del bene morale, il cui fondamento ultimo è il Bene sommo, Dio stesso,<sup>52</sup>

Impostazione, questa, che sottintende il tradizionale progetto di una fondazione dell'etica per mezzo della metafisica, cioè quel progetto che Sofia Vanni Rovighi, con la consueta chiarezza, sintetizza con queste parole: «Ogni etica è la conseguenza di una determinata concezione dell'uomo, ed ogni concezione dell'uomo è conseguenza di una determinata concezione della realtà; dell'essere nella sua totalità».<sup>53</sup>

Tesi, quest'ultima, che non va erroneamente interpretata nel senso che l'uomo sarebbe *etico* solo in quanto preliminarmente *metafisico* (come se la coscienza morale, invece di configurarsi alla stregua di una conoscenza “connaturata”, cioè anteriore a ogni elaborazione concettuale e ontologica, dovesse implicare una *antecedente* conoscenza speculativa della natura umana) ma nel senso che l'etica può venire adeguatamente *giustificata* solo tramite un discorso complessivo in grado di spiegare che cos'è l'uomo, qual è il suo posto nell'universo e per quale fine è stato creato da Dio:

L'obiezione è questa; ma allora bisogna conoscere l'esistenza di Dio come fine ultimo per operare moralmente? Rispondo: non è necessario conoscere l'esistenza di Dio per operare moralmente, ma per *giustificare filosoficamente* (ossia razionalmente) la moralità. Il che vuoi dire: non è detto che chi nega l'esistenza di Dio operi male; ma è certo che tutte le teorie che giustificano il dovere di operare bene senza ricorrere a Dio finalizzatore sono errate, o almeno incomplete.<sup>54</sup>

In altri termini, seguendo a considerare valida la formula “intellego ut credans”, cioè a difendere l'importanza della riflessione razionale per l'intelligenza della fede, la Chiesa cattolica continua a ritenere *indispensabile* la filosofia, anche ai fini del dialogo fra credenti e non credenti: «Il pensiero filosofico è spesso l'unico terreno d'incontro e di dialogo con chi non condivide la nostra fede».<sup>55</sup>

E poiché la filosofia, come puntualizza Giovanni Paolo II, è tale solo in quanto *metafisica*, ovvero in quanto «*dimensione sapienziale* di ricerca del senso ultimo e globale della vita»,<sup>56</sup> ne segue che, cattolicamente parlando, una filosofia la quale, per qualsiasi motivo, prescindesse da premesse ontologico-metafisiche non sarebbe un'autentica filosofia ma, a tutti gli effetti, una pseudo-filosofia imparentata con l'errore: «Una filosofia che volesse negare la possibilità di un senso ultimo e globale sarebbe non soltanto inadeguata, ma erronea».<sup>57</sup>

In ogni caso: «È nell'ontologia, cioè nell'essenza della persona, che tale visione bioetica si fonda. In un certo senso la persona trascende se stessa ritrovando nel suo essere (e nell'Essere) la radice frontale del rispetto che le è dovuto».<sup>58</sup>

#### **10.4** *Due paradigmi contrapposti, costretti, loro malgrado, a coesistere e dialogare*

Questa granitica compattezza (e interna coerenza) della teoria tradizionale della sacralità della vita (TSV) spiega la sua difficoltà organica a venire a patti con dottrine di matrice speculativa differente e con il variegato spettro delle filosofie non-metafisiche (o anti-metafisiche). Nello stesso tempo, conferma quello che è emerso in più occasioni: ossia che, per quanto concerne l'orizzonte dei *principi* e delle *categorie* filosofiche di base, a cominciare dall'opzione *pro* o *contro* la metafisica esiste — e persiste — una strutturale spaccatura teorica fra la bioetica “forte” di matrice cattolica e la bioetica “debole” di matrice laica, cioè fra una bioetica metafisica (o strutturalmente aperta alla metafisica) che, in antitesi alla “dittatura del relativismo” di cui parla Ratzinger, si appella a verità etiche assolute (fondate sulla natura stessa delle cose e sulla legge eterna di Dio) e una bioetica non-metafisica, o anti-metafisica, che, respingendo ogni forma di assolutismo morale e ogni costruzione ontologica dell'etica, rifiuta il concetto di una legge naturale sacra e inviolabile capace di fungere da metro oggettivo di verità e da norma certa di giudizio bioetico.

Di parere diverso risultano invece quegli studiosi che, rifiutando l'idea di un'etica della qualità della vita «schematicamente contrapposta a un'etica della sacralità della vita, senza che si conceda cittadinanza alcuna all'infinità di posizioni intermedie tra questi due paradigmi»,<sup>59</sup> sottolineano la presenza, nello scenario culturale odierno, di atteggiamenti meno drastici e conflittuali:

la contrapposizione non corrisponde alla realtà delle cose, in quanto su ambedue i fronti il discorso è spesso più articolato e più sfumato — gli stessi principi di sacralità e di qualità della vita non definiscono necessariamente

comportamenti radicalmente alternativi, ma risultano in molti casi integrabili — e le posizioni sono, di conseguenza, più concilianti e compromissorie.<sup>60</sup>

In verità, stando alla realtà effettuale delle cose (e quindi al presente) non ci sembra che oggi, per quanto concerne i principi teorici di base, cattolici e laici siano su posizioni «più concilianti e compromissorie». Anzi, come è stato rilevato di recente con maggior obiettività di sguardo:

Si ha [...] la sensazione che i due fronti che si contendono il campo abbiano, per così dire, cristallizzato le loro posizioni, giungendo a un punto di sostanziale incomunicabilità, impegnati per lo più [...] nella discussione del caso concreto, e nella difesa delle proprie posizioni.<sup>61</sup>

Per cui, scartando l'ipotesi della “malafede”, siamo arrivati a concludere che gli studiosi i quali, *in buona fede*,

- 1) negano (o minimizzano) l'esistenza di una contrapposizione strutturale di fondo fra bioetica cattolica e laica,
- 2) sottolineano (o enfatizzano) la presenza di «infinite vie intermedie» fra i due paradigmi in campo,

siano vittime di una sorta di equivoco teorico e storiografico provocato dalla loro (inconsapevole) tendenza a *confondere* i propri desideri (soggettivi) di mediazione con la realtà (oggettiva) dello scontro in atto. Equivoco che li porta a scambiare il dover essere con l'essere, cioè a credere che la realtà quale (secondo loro) *dovrebbe* essere coincida con la realtà quale di fatto è.

D'altra parte, come ha osservato Mori, focalizzando il qui pro quo metodologico delle posizioni “conciliatorie”, «dal mero fatto che ci siano autori inclini a una conciliazione tra le opposte prospettive non consegue che il contrasto teorico e concettuale tra esse sia dissolto: tali atteggiamenti conciliatori potrebbero essere frutto di inconsistenti sincretismi».<sup>62</sup>

Tuttavia, a questo punto, ci si potrebbe chiedere se, invece di continuare a insistere sui “contrastati di principio” fra le varie posizioni biomorali, non sarebbe più utile, come suggeriscono ad esempio la pratica clinica e la *case-based bioethics*, insistere sui casi concreti, cioè su ambiti in cui risulta più facile trovare punti di accordo e di consenso.

Significativa, a questo proposito, la testimonianza di Albert R. Jonsen, uno dei membri che parteciparono ai lavori della National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research: «La commissione avrebbe potuto lavorare dapprima sui principi e poi applicarli a [...] casi concreti; di fatto, invece, si immerse nei casi. Ben presto i

membri della commissione scoprirono un fatto singolare: spesso avevano serie discrepanze sulla formulazione dei principi, mentre giungevano rapidamente a un accordo su casi particolari». <sup>63</sup>

Lo stesso Scarpelli, noto fautore di una bioetica “alla ricerca dei principi” (come recita uno dei suoi saggi più noti), recensendo la già citata opera di Albert R. Jonsen e Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry* (1988), ha sottolineato la probabilità di rinvenire soluzioni il più possibile condivise quando si è di fronte a casi singoli e a questioni concrete:

Forse sui casi le distanze fra un’etica religiosa e un’etica laica appariranno assai meno grandi che nelle proclamazioni di principio e su vari problemi si potranno identificare strade comuni. <sup>64</sup>

Questa ipotesi contiene innegabili spunti di verità e risulta confermata dalla prassi dei “comitati etici istituzionali” e dall’etica clinica. Tuttavia, come si è già accennato, non è possibile enfatizzare oltre misura, e con troppo ottimismo, strategie di questo tipo. Infatti, è risaputo che non si incontrano mai dei puri casi, ma, come osserva Tom L. Beauchamp, dei casi *imbevuti di valori*: «Le caratteristiche, che noi osserviamo essere di importanza morale nei casi, sono colte attraverso valori che abbiamo già accettato in quanto moralmente rilevanti. Per quanto fatti notevoli vengano accumulati uno sull’altro, avremo pur sempre bisogno di certe premesse di *valore* per arrivare a delle conclusioni morali». <sup>65</sup>

Inoltre sappiamo pure — come ci hanno insegnato i grandi maestri della bioetica cattolica e laica, a cominciare dallo stesso Scarpelli — che i giudizi di valore non possono fare a meno di rimandare a determinati “principi”, i quali rimandano a loro volta a determinati “quadri di riferimento” (di ordine etico e antropologico). Quadri che, in virtù della loro funzione di linee guida per la prassi si rivelano condizionanti (vedi il cap. 2) rispetto alla soluzione dei casi particolari e che, manifestando le ragioni ultime per cui un determinato atto morale sia da ritenere doveroso o proibito, fondano le *differenze* fra i vari paradigmi e “schieramenti bioetici”: «Le valutazioni morali sulle specifiche questioni derivano dal modello etico di riferimento, che è sempre necessariamente presente nella riflessione morale, dal momento che la neutralità in questo campo non esiste». <sup>66</sup>

D’altra parte, il fatto che sui principi *di fondo* (indisponibilità-disponibilità, sacralità-qualità, vita-scelta, metafisica-antimetafisica ecc.) l’incontro fra bioetica cattolica e bioetica laica risulti, per usare la sopraccitata espressione di Patrizia Borsellino, «assai difficile, se non addirittura impossibile» <sup>67</sup> e che la teoria cattolica della sacralità della vita, per il suo carattere di teoria “forte” a sfondo metafisico, sia refrattaria a soluzioni “deboli” (o di ripiego) non significa che — al di là di ogni divaricazione pregiudiziale e di ogni unanimità forzata — non si *debbano* ricercare, nei limiti del possibile, soluzioni *convergenti*, in grado di attutire i contrasti più netti e le diatribe più laceranti. Anzi, appare evidente come

dal punto di vista *pratico* lo sforzo in questa direzione debba essere massimo. Ma tale ricerca deve essere fatta tenendo conto delle notevoli divergenze sul piano *teorico*. La consapevolezza di questo aumenta (e non diminuisce) le possibilità di dialogo sincero e franco tra le parti.<sup>68</sup>

Questo per non chiudere (a priori) lo spazio del discorso e per evitare nuove, deleterie, contrapposizioni sociali e politiche.

Ne consegue che la verità genuina del rapporto fra bioetica cattolica e bioetica laica (e della loro contrapposizione «corposa e innegabile»<sup>69</sup>) è che esse, pur essendo strutturalmente *diverse* (e, su certi punti, inconciliabili), non possono fare a meno di *coesistere* e di *dialogare* (e quindi di interagire). Certo, come ha rilevato uno studioso di matrice cattolica:

ci sono società meglio equipaggiate per vivere nel pluralismo ideologico ed etico; altre meno. Senza autolesionismo, possiamo affermare che il nostro mondo latino appartiene piuttosto a queste ultime. Siamo eredi delle crociate e delle guerre di religione, di reazione laiciste a tenaci concezioni teocratiche; ci è più familiare la prevaricazione nei confronti di chi dissente che il rispetto e il dialogo.<sup>70</sup>

Tutto ciò, nel panorama multietnico e multiculturale delle società odierne, non esclude, semmai rende ancora più urgente, sia il bisogno di un dialogo che non sia una giustapposizione di monologhi, sia l'esigenza di un'intesa minimale fra le parti ed evidenza ulteriormente, come scrivevamo in *Le filosofie del Novecento*, «la realtà (e la necessità) di una bioetica planetaria strutturata nei termini di un posmoderno laboratorio del dialogo e del pluralismo».<sup>71</sup>

Un laboratorio in cui, come auspicava Scarpelli, «principi differenti possano infine confrontarsi senz'odio filosofico e teologico».<sup>72</sup>

#### NOTE

1 P. Borsellino, *Alcune distinzioni, relative ai principi della bioetica laica*, in E. D'Orazio, M. Mori (a c. di), *Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia?*, cit., pp. 77-78.

2 W. Jens, H. Küng, *Della dignità del morire: Una difesa della libera scelta*, cit., pp. 77-78.

3 C. Zuccaro, *Bioetica e valori nel postmoderno. In dialogo con la cultura liberale*, Queriniana, Brescia 2003, p. 192.

4 Ivi, p. 224.

5 *Siracide* [Ecclesiastico] 15, 14.

6 Sant'Ireneo di Lione, *Adversus haeresvs*, 4,4,3.

7 D. Tettamanzi, *Nuova bioetica cristiana*, cit., p. 57.

8 Ivi, p.56.

9 M. Cascone, *Diakonia della vita. Manuale di bioetica*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 2004, p. 62.

10 D. Tettamanzi, *Nuova bioetica cristiana*, cit., p. 57.

11 Ivi, p.59.

12 Ivi, p.58.

13 Ivi, p. 112.

14 Ivi, p.6.

15 Nella *Veritatis splendor*, la quale, fin dal titolo, insiste sul principio della "evidenza" della verità. Principio contestato da Sergio Rostagno, membro del «Gruppo di lavoro sui problemi etici posti dalla scienza» della Tavola Valdese, secondo cui: «La verità [...] non risplende, anzi è piuttosto nascosta». La controprova è che mentre il proposito di unire la vita umana con l'evidenza della verità tende a sfociare nel totalitarismo e nell'intolleranza, «una verità non evidente è il primo fattore di libertà» (Id., *L'inevidenza della verità e; criteri dell'etica*, in "Bioetica", n. 1, 1994, pp. 126-132: 128).

16 U. Scarpelli, *Bioetica laica*, cit., p. 57.

17 Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*, 16.

18 *Veritatis splendor*, 32.

19 Ivi, 35.

20 Com'è noto, il rifiuto del soggettivismo è uno degli aspetti che distanziano maggiormente la tradizione cattolica da quella riformata. Del resto, com'è stato rilevato, nella valorizzazione moderna del principio di autonomia «non è assente la forte tradizione soggettivistica e autodecisionale delle chiese protestanti. L'uomo che prende in mano le scelte decisionali in rapporto alla sua salute non è molto diverso dal credente che sceglie responsabilmente di seguire Cristo senza alcun intermediario» (S. Leone, *Ecumenismo e bioetica*, in G. Russo, a c. di, *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, cit., pp. 750-754: 751).

- 21 D. Tettamanzi, *Nuova bioetica cristiana*, cit., p. 56.
- 22 R Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, cit., p. 255.
- 23 Giovanni Paolo II, *Centesimus Annus*, 37.
- 24 D. Tettamanzi, *Nuova bioetica cristiana*, cit., p. 112.
- 25 *Rm*, 1,26-27; 2, 14-15.
- 26 Scrive Tommaso: «Omnis operatio, rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam» (*Summa Theologiae*, I-II, q. 91 a. 2 ad 2).
- 27 G. Vattimo, in "La Stampa", 6 febbraio 1999.
- 28 *Ibid.*
- 29 S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1976, vol. III, p. 202.
- 30 V. Zuccaro, *Bioetica e valori nel postmoderno*, cit., p. 156.
- 31 G. Piana, *Bioetica. Alla ricerca di nuovi modelli*, Garzanti, Milano 2002, p. 63.
- 32 A. Vendemiati, *Legge naturale*, in G. Russo (a c. di), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, cit., pp. 1038-1042: 1041.
- 33 *Donum vitae*, II, B4.
- 34 E. Sgreccia, *Manuale di bioetica*, cit., vol. I, p. 153.
- 35 *Ibid.*
- 36 Ivi, p. 154.
- 37 AS. Lipari, *Assoluti morali*, in G. Russo (a c. di), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, cit., pp. 253-255: 258.
- 38 P. Cattorini, E. Mordacci, M. Reichlin, *La nozione di dignità della vita umana: universalità e singolarità*, in P. Cattorini, E. D'Orazio, V. Pocar (a c. di), *Bioetiche in dialogo*, cit., pp. 73-90: 79.
- 39 M. Reichlin, *Autonomia e responsabilità nella sfera procreativa*, in P. Cattorini, E. D'Orazio, V. Pocar (a c. di), *Bioetiche in dialogo*, cit., pp. 177-195: 188.
- 40 D. Tettamanzi, *Nuova bioetica cristiana*, cit., p. 113.
- 41 M. Reichlin, *L'etica e la buona morte*, cit., p. XII.
- 42 Ivi, p. 200.
- 43 Ivi, p. 182.
- 44 Ivi, pp. 181-182.
- 45 Ivi, pp. 200-201.
- 46 Ivi, pp. 209-210.
- 47 Ivi, p. 210.
- 48 *Ibid.*
- 49 Ivi, p. 181.
- 50 Come quella di R. Mordacci, che, nell'ambito della sua vasta indagine storiografico-critica sulle principali teorie morali *bioeticamente rilevanti*, insiste anch'essa sul «principio del *rispetto per le persone*, derivato dalla seconda formulazione dell'imperativo categorico kantiano», sostenendo, contro i teorici "neoclassici", che non sono i beni umani fondamentali (a cominciare da quello della vita) a meritare assoluto rispetto, bensì la persona: «I beni, allora, meritano rispetto *in quanto sono propri della persona*; ma se è così, l'assolutezza è un attributo della persona, non dei beni» (*Una introduzione alle teorie morali*, cit., pp. 14 e 287). A livello internazionale, posizioni affini sono sostenute da autori neokantiani come M.W. Baron, A. Donagan (su cui ci siamo soffermati nel cap. 8), O. O'Neill e C.M. Korsgaard.
- 51 Fuori dal quadro della dottrina tradizionale e dai presupposti metafisici della sua etica si collocano anche gli autori recenti (G. Grisez, J.M. Finis e J. Boyle Jr) che «hanno inteso riprendere, nel contesto contemporaneo, le tesi centrali della concezione della legge naturale, elaborando una nuova teoria, denominata variamente "teoria neoclassica", "assolutismo morale" o, in continuità, con la tradizione, "teoria della legge naturale"» (cfr. R. Mordacci, *Una introduzione alle teorie morali*, cit., pp. 254-287: 256).
- 52 *Fides et ratio*, 83.
- 53 S. Vanni Rovighi, *Elementi di filosofia*, cit., p. 216.
- 54 Ivi, p. 208.
- 55 Ivi, p. 104.
- 56 Ivi, p. 81.
- 57 *Ibid.*
- 58 S. Leone, *Manuale di bioetica*, Istituto Siciliano di Bioetica, Acireale 2003, pp. 57-58.
- 59 M. Reichlin, *Il Dizionario di bioetica: un'occasione perduta per la bioetica laica*, in "Bioetica", 2004, n. 1, pp. 52-54: 54.
- 60 G. Piana, *I limiti della prospettiva analitica in bioetica*, in "Bioetica", 2002, n. 4, pp. 802-805: 805.
- 61 A. Rentería Diaz, *Il principio di autonomia in Uberto Scarpelli*, in "Bioetica" 2003, 4, p. 706.
- 62 M. Mori, *Una replica a Giannino Piana*, in "Bioetica", 2002, n. 4, pp. 805- 809: 806.
- 63 A.R. Jonsen, *Casuists and Clinical Ethics*, in "Theoretical medicine", 7, 1986, pp. 65-74; cfr. in D. Gracia, *Fondamenti di bioetica. Sviluppo storico e metodo*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 1993, p. 529.
- 64 U. Scarpelli, *Bioetica laica*, cit, pp. 27-28.
- 65 T.L. Beauchamp, *Principlismo*, in G. Russo (a c. di), *Enciclopedia di bioetica e sessuologia*, cit., pp. 1395-1402: 1399.
- 66 M. Cascone, *Diakonia della vita*, cit., p. 43.
- 67 P. Borsellino, *Alcune distinzioni relative ai principi della bioetica laica*, cit., p. 78. Della "difficoltà" di tale incontro sono recenti testimonianze sia le discussioni sul caso di Terri Schiavo, sia l'intero dibattito sulla fecondazione assistita su cui esiste ormai una vasta letteratura (cfr., fra gli altri, le lucide sintesi di C. Lalli, *Libertà procreativa*, Liguori Editore, Napoli 2004 e C. Flamigni, M. Mori, *La legge sulla procreazione medicalmente assistita*, il Saggiatore, Milano 2005).
- 68 M. Mori, *Per un chiarimento delle diverse prospettive etiche sottese alla bioetica*, Franco Angeli, Milano 1990, p. 66.
- 69 Espressione usata da A. Santosuoso, in *Una chance per la bioetica e per il diritto*, in E. D'Orazio, M. Mori (a c. di), *Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia?*, cit., pp. 56-61: 59.
- 70 S. Spinsanti, *Etica biomedica*, cit., p. 19.
- 71 G. Fomero, *Etica e bioetica*, in G. Fornero, S. Tassinari, *Le filosofie del Novecento*, cit., p. 1565.
- 72 U. Scarpelli, *Bioetica laica*, cit., p. 28.

[Sulle pagine introduttive di: Giovanni Fornero, *Bioetica cattolica e bioetica laica*, Bruno Mondadori, Milano, 2005]

Sul tema non si confrontano solo opzioni politico-giuridiche, ma prospettive filosofiche con solidi fondamenti, la cui importanza decisiva Fornero (p. 24) ribadisce utilizzando le parole di Umberto Scarpelli: «Mi riesce difficile immaginare differenze filosofiche, morali, umane più grandi di quelle che si rilevano [...] dove sono in gioco, dietro al sì o al no, l'esistenza di Dio, la struttura della persona umana, i confini e il valore dell'umanità, le relazioni tra i fenomeni biologici e il senso della vita umana, la rilevanza etica della scienza ecc.» (U. Scarpelli, *Premessa*, in "Rivista di filosofia", vol. LXXIV, ottobre 1983, n. 25-27, pp. 3-4).

Il diverso valore attribuito alla vita umana è filosoficamente fondato. In particolare vale la pena sottolineare che la concezione cattolica non è semplicemente richiamo a verità di fede, ma rimanda ad una millenaria sofisticata metafisica.

Si riportano integralmente le citazioni più esplicite e significative:  
Innanzitutto, a mo' di premessa,

Il *Vangelo della vita* non è esclusivamente per i credenti: è *per tutti* [...]. Nella vita c'è sicuramente un valore sacro e religioso, ma in nessun modo essa interpella solo i credenti: si tratta, infatti, di un valore che ogni essere umano può cogliere anche alla luce della ragione (*rationis luce*) e che perciò riguarda necessariamente tutti. (Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, 101)

L'uso di questa ragione *illuminante* permette di giungere ad un punto fermo sulla questione del valore della vita: l'uomo può solo accoglierla, non possederla e disporne ad arbitrio, infatti «di questa vita [...] Dio è l'unico signore: l'uomo non può disporre» (Giovanni Paolo II, *ivi*, 39).

Il presupposto teorico da cui si parte e su cui ci si fonda è quello di una natura ontologica *data* all'uomo, per la quale esso va considerato come *risultato* di un "progetto". Ciò si iscrive in un più generale ordine naturale del mondo creato sulla base appunto di un piano divino. Agostino in *Contra Faustum Manichaeum* (1.XXII, cap. XXVII) definisce esemplarmente tale ordine naturale come legge eterna: «La legge eterna è la ragione e la volontà di Dio che comanda di osservare l'ordine naturale e proibisce di perturbarlo (*ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*)»; Tommaso, a partire dalla legge presente nel cuore di ogni uomo (Paolo, *Romani*, 2, 14-15), considera la legge naturale come «partecipazione della legge eterna nella creatura razionale (*participatio legis aeternae in rationali creatura*)» (*Summa Th*, I-II, q. 93, a. 1).

In *Evangelium vitae*, 22 ci si riferisce ad una "verità del creato da riconoscere" e nel Vaticano II (*Dignitatis humanae*, 3) già si specificava:

«Norma suprema della vita umana è la legge divina, eterna, oggettiva e universale, per mezzo della quale Iddio, con sapienza e amore, ordina, dirige e governa l'universo e la società umana».

Così, riassumendo, chiosa Fornero (pp. 37-38): «Questo appello all'ordine metafisico-naturale delle cose, fondato sulla convinzione secondo cui, nella sapienza della natura, parla la sapienza stessa di Dio (*Deus sive natura nihil facit inane*), non si esaurisce in affermazioni generiche, ma si concretizza nella puntuale tesi normativa secondo cui gli uomini sono tenuti a usare le membra del proprio corpo in conformità alle loro finalità naturali. Ad esempio, insistendo sul carattere sacrale della sessualità umana e sulla sua subordinazione ai piani divini, Giovanni XXIII afferma che la trasmissione della vita umana è soggetta "alle santissime leggi di Dio, immutabili ed inviolabili, che vanno riconosciute ed osservate". [*Mater et magistra*, 3.] Questo spiega il fermo rifiuto (da parte dei pontefici) della "mentalità contraccettiva" (si veda in particolare: *Humanae vitae*, 14; e *Catechismo della Chiesa cattolica*, 2370 e 2399). Partendo dal principio che

non vi può essere ragione alcuna sia pur gravissima che valga a rendere conforme a natura e onesto ciò che è intrinsecamente contro natura [*Casti connubii*, 31-12-1930, in *Enchiridion delle Encicliche*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1995, Pio XI (1922-1939), 501, p. 625],

Pio XI, nella *Casti connubii*, scrive che, “poiché l’atto del coniuge è, di sua propria natura, diretto alla generazione della prole, coloro che nell’usarne lo rendono studiosamente incapace di questa conseguenza, operano contro natura, compiendo un’azione turpe e intrinsecamente disonesta” (*Ibid.*). Infatti, ribadisce il pontefice, i singoli uomini

non hanno altro dominio sulle membra del proprio corpo, se non quello che spetta al loro fine naturale (*quam qui ad eorum naturale finis pertineat*). [ivi, 516, p. 635]

Analogamente, rivendicando l’esistenza di un preciso *ordo creationis* matrimoniale, Paolo VI, nella *Humanae vitae*, afferma che gli sposi, nel trasmettere la vita, “non sono [...] liberi di procedere a loro arbitrio [...] ma devono conformare il loro agire all’intenzione creatrice di Dio, espressa nella stessa natura del matrimonio e dei suoi atti”. [*Humanae vitae*, 10]

Commentando l’enciclica del suo predecessore, Giovanni Paolo II dichiara a sua volta che “per legge naturale intendiamo qui l’ordine della natura nel campo della procreazione, in quanto esso è compreso dalla retta ragione: tale ordine è l’espressione del piano del Creatore sull’uomo” [*Allocuzione*, 29 agosto, 1984].»

Il paradigma cattolico presuppone la coincidenza tra la Rivelazione e la natura entrambe prodotte da Dio; ciò implica sul piano filosofico:

- 1) l’esistenza di un piano intelligente delle cose, che si concretizza in un ordine naturale immutabile, manifesto sia nell’universo sia negli organismi che ne fanno parte;
- 2) la conoscibilità, per mezzo della ragione, di tale ordine;
- 3) l’equazione fra “ordine della natura” e “piano provvidenziale” di Dio. (Fornero, p. 38)

Rispetto a tale ordine naturale, e sulla base della razionalità e della Scrittura, la Chiesa si pone come intermediario tra Dio e gli uomini e come maestra con il compito di «dichiarare e confermare autoritariamente i principi dell’ordine morale che scaturiscono dalla stessa natura umana» [*Dignitatis humanae*, 14. Cfr. *Gaudium et spes*, 50].

Nessun fedele vorrà negare che al Magistero della Chiesa spetti di interpretare anche la legge morale naturale. È infatti incontestabile [...] che Gesù Cristo, comunicando a Pietro e agli apostoli [...] la sua divina autorità [...], li costituiva custodi e interpreti autentici di tutta la legge morale, non solo cioè della legge evangelica, ma anche di quella naturale, essa pure espressione della volontà di Dio, l’adempimento fedele della quale è parimenti necessario alla salvezza. [*Humanae vitae*, 4]

La natura a cui ci si riferisce, per esempio con le espressioni “secondo natura” o “contro natura”, non è quella delle scienze naturali (la biologia per esempio), ha invece a che fare con l’etica e la definizione del *bonum humanum*. Il criterio di tale etica, appunto, «non è da ricercarsi nella natura come *datum* opaco e bruta fatticità, ma nella natura come ordine finalistico e metafisico. Ordine che, sottintendendo il contesto interpersonale dei rapporti fra il Creatore e la creatura, implica, accanto all’esistenza di un piano ontologico di matrice divina, un atto di libera adesione ad esso, cioè, più in generale, un ordine inteso come ordinamento (*ordo*) e non come imposizione deterministico-necessitaristica» (Fornero, p. 41).

[La legge morale naturale] non può essere concepita come normatività semplicemente biologica, ma deve essere definita come l’ordine razionale secondo il quale l’uomo è chiamato dal Creatore a dirigere e regolare la sua vita e i suoi atti e, in particolare, a usare e disporre del proprio corpo. [Congregazione per la Dottrina della Fede, *Donum vitae*, Introduzione, 3.]



La natura del rapporto tra l'uomo e il Creatore rispetto a tale ordine naturale è particolarmente limpido nelle parole di Giovanni Paolo II pronunciate durante un discorso del 17 settembre 1983: «Quando [...] mediante la contraccezione, gli sposi tolgono all'esercizio della loro sessualità coniugale la sua potenziale capacità procreativa, essi si attribuiscono un potere che appartiene solo a Dio: il potere di decidere *in ultima istanza* la venuta all'esistenza di una persona umana. Si attribuiscono la qualifica di essere non i *co-operatori* del potere creativo di Dio, ma i depositari *ultimi* della sorgente della vita umana. In questa prospettiva, la contraccezione è da giudicare, oggettivamente, così profondamente illecita da non potere mai, *per nessuna ragione*, esser giustificata» (testo riportato in: Fornero, *cit.*).

### 3.7 Quale personalismo? I presupposti metafisici della bioetica cattolica

*Chiaramente la bioetica “cattolica” rimanda [...] a una metafisica e a un’ontologia, sia nella concezione della natura che nella concezione dell’uomo. A. Palazzani*

Come si è visto, filosoficamente parlando, la dottrina cattolica della sacralità della vita è una dottrina “personalista”. Più in particolare, la TSV fa tutt’uno con le istanze di un personalismo ontologicamente fondato che, connettendo l’etica all’antropologia e l’antropologia all’ontologia, scorge, nella metafisica, il più solido baluardo contro le varie forme odierne di debolezza e di relativismo:

Il pensiero europeo non può rinunciare a questa fondazione antropologico-personalista della bioetica [...]. Altre scuole come l’ermeneutica e la fenomenologia possono offrire contributi ma non sostituire le acquisizioni della metafisica.<sup>92</sup>

Questa impostazione, che presuppone la metafisica razionalmente fondata nell’antropologia filosofica [...] è l’unica valida e sostenibile, l’unica capace di resistere alle critiche del relativismo [...] sia esso nichilista, utilitarista o contrattualista.<sup>93</sup>

Di conseguenza, delle principali incarnazioni storico-teoriche del modello personalista, quella *ontologica* (che sottolinea il valore fondante dell’essere), quella *relazionale* (che sottolinea il valore fondante del rapporto intersoggettivo) e quella *ermeneutica* (che sottolinea il valore fondante della coscienza nell’interpretazione della realtà), la più seguita e accreditata, anche per la preferenza accordata nei documenti ufficiali, è senz’altro la prima (la quale, più che al “personalismo ontologico” di Luigi Pareyson, si ispira a Tommaso e al neotomismo di Maritan).

Questo personalismo a sfondo metafisico, che informa i più importanti trattati di bioetica cattolica e che, pur non negando il ruolo della soggettività relazionale e interpretante, rimarca come, alla base della stessa soggettività, stiano un’essenza e un’esistenza costituite nell’unità corpo-spirito, non deve venir confuso con quelle filosofie personaliste che, pur facendo leva sulle nozioni di “persona” e di “dignità della persona”, risultano diffidenti (o esplicitamente critiche) nei confronti dei concetti di natura e di legge naturale. Scrive ad esempio Evandro Agazzi:

Sono convinto che l’insistenza posta da una parte molto autorevole dell’etica cattolica su una sorta di rispetto incondizionato per la naturalità sia eccessiva. E sono giunto addirittura ad affermare che, come la Chiesa ha perso contatto con la *storia moderna* (all’epoca del Rinascimento) sul terreno *cosmologico*, per aver ingiustificatamente investito di valore teologico una teoria cosmologica geocentrica in via di refutazione da parte della scienza, così essa rischia di perdere oggi il contatto con la *storia contemporanea* sul terreno morale, e appunto per il fatto di continuare ad ancorare i fondamenti della sua etica a un riferimento alla natura che non è affatto richiesto dallo spirito del messaggio cristiano.<sup>94</sup>

Affermazioni come questa non sono affatto rare nel dibattito odierno, anche perché le categorie (greche) di “natura” e di “legge naturale” sono, notoriamente, fra le più contestate della cultura contemporanea. Ad esempio, secondo Gianni Vattimo, fautore di un cristianesimo “debole” programmaticamente ostile al cristianesimo “forte” della tradizione metafisica, la legge naturale è «una cosa che non esiste, che ha senso solo per i preti i quali, però, pretendono di farla valere per tutti».<sup>95</sup>

Per quale motivo le nozioni di natura e di legge naturale risultano invece (per usare la terminologia di Ratzinger) categorie filosofiche “centrali” e “irrinunciabili” della bioetica cattolica? Rispondere a questa domanda significa concentrarsi sul nucleo concettuale profondo (e sui presupposti filosofici ultimi) del discorso bioetico della Chiesa, il quale *sottintende* una contrapposizione di base alla filosofia e all’antropologia dei moderni. Vediamo in che senso.

Com’è noto, l’antropologia postcartesiana, insistendo sul *primato dell’agire sull’essere*, ha finito per negare l’esistenza di una “natura” umana precostituita e per concepire l’individuo come un ente creatore della propria entità, tramite un processo di ontodeterminazione che coincide con il farsi stesso dell’uomo, il quale, secondo un’efficace definizione di Ortega y Gasset, «è un gerundio e non un participio: un *faciendum* e non un *factum*».<sup>96</sup>

Nello stesso tempo, la sensibilità per la dimensione storico-evolutiva dell’uomo ha fatto sì che i filosofi, accanto al rifiuto dell’idea di una natura umana permanente, abbiano finito per negare l’esistenza (e conoscibilità) di norme etiche assolute. Inoltre, il pensiero moderno ha finito per prospettare la natura (esterna e interna) alla stregua di un dato opaco sprovvisto di significati intrinseci, ovvero come una sorta di “materiale” di cui disporre a piacimento per le proprie attività (si pensi al non-io di Fichte o all’*in sé* di Sartre). La TSV implica invece:

- 1) Il primato dell’essere sull’agire (*agere sequitur esse*).
- 2) L’esistenza (e conoscibilità) di una natura umana universale, da cui trarre regole morali valide per tutti e per sempre.
- 3) L’autosignificanza e normatività delle strutture naturali, in cui prende corpo «il progetto di Dio circa la vita».

Più in particolare, contro la tesi secondo cui l’uomo non avrebbe una natura, ma sarebbe semplicemente il suo progetto d’esistenza, ossia la propria libertà, la *Veritas splendor* sostiene che «la persona umana non è riducibile a una libertà che si autoprogetta»,<sup>97</sup> ma comporta una “natura” spirituale e corporea *determinata*. Parallelamente, contro la tesi secondo cui *tutto* sarebbe divenire e storia e quindi non esisterebbe un’identità umana (ontologica ed etica), «la Chiesa afferma che al di sotto di tutti i mutamenti ci sono molte cose che non cambiano».<sup>98</sup> “Cose” che il pontefice-filosofo

identifica con gli «elementi strutturali permanenti dell'uomo»,<sup>99</sup> argomentando che, sebbene l'individuo esista sempre in una cultura particolare, non per questo si esaurisce tout court in tale cultura. Lo stesso progresso delle culture dimostra che nell'uomo esiste qualcosa che trascende le culture. Questo “qualcosa” è precisamente la “natura dell'uomo”, intesa come misura delle culture e condizione perché egli non sia prigioniero di nessuna di esse, ma affermi la sua dignità vivendo conformemente all'essenza (e alle finalità) del proprio essere.<sup>100</sup> Tale natura è anche ciò che permette di scoprire norme morali universali e immutabili. Certamente, occorre individuare, per simili norme, la formulazione più adeguata ai diversi contesti culturali, perché esse, pur restando valide nella sostanza, richiedono di essere continuamente specificate e interpretate. Inoltre, contro il tentativo di ridurre la persona umana a una libertà puramente “spirituale” e contro la tendenza a ritenere ontologicamente ed eticamente irrilevanti i dati biologici, la TSV insiste sull'importanza del corpo e delle dinamiche che lo costituiscono. Dal suo punto di vista, la natura non è una sostanza neutra ad uso e consumo dell'uomo, cioè una sorta di X opaca in attesa di una donazione di senso da parte di individui costretti a operare in un mondo privo di verità e di senso, ma una realtà autosignificante e razionale, che, nei suoi dinamismi intrinseci, riflette i “progetti” della Sapienza infinita che l'ha creata.

Da ciò il valore etico-normativo (nel senso precisato) delle dinamiche ontobiologiche, ossia la convinzione secondo cui:

- il dover essere appare inscritto nell'essere,
- l'assiologia risulta precontenuta nell'ontologia:<sup>101</sup>

Nel *bios* corporeo prende forma visibile la vita della persona. Così che la natura corporea della persona ha valenza più che biologica: ha *significato morale*. Ciò che il corpo rivela nella sua struttura organica come nelle sue dinamiche fisiologiche non è eticamente indifferente ma significativo.<sup>102</sup>

Questo concetto della natura come principio non solo ontologico, ma anche assiologico ed etico (che fa tutt'uno con l'idea di una morale in grado di acquisire norme dalle strutture dell'essere)<sup>103</sup> spiega il *persistente* attaccamento della Chiesa nei confronti della plurimillennaria nozione di “legge naturale” e la sua tendenza a elevarla a criterio logico e metodologico di un'etica della vita consona al messaggio cristiano: «Il diritto alla vita [...] non potrebbe avere slancio né sostegno, se non fosse ancorato sul fondamento della verità dell'uomo e della legge naturale».<sup>104</sup>

Tanto più che senza un *ancoraggio* filosofico ed epistemologico alla natura — ossia a una verità oggettiva e universale, capace di fungere da *comune denominatore* della molteplicità delle culture — l'etica della vita, secondo il cattolicesimo romano, sarebbe relativizzata al mutevole e soggettivo opinare degli individui e delle maggioranze, con il rischio di inabissarsi nelle “sabbie mobili” di un

relativismo totale, in cui «tutto è convenzionabile, tutto è negoziabile».<sup>105</sup> Inoltre, prescindere dalla natura significherebbe non riconoscere, nel creato, l'impronta (e la volontà) del Creatore. Infatti, posto che ogni azione risulti moralmente buona quando si adegua all'ordine ontologico-naturale delle cose e moralmente cattiva quando procede *contro* di esso (al punto che ogni peccato è, in ultima istanza, un atto contro-natura, ossia un evento che «spregiando natura e sua bontade», come direbbe Dante, contraddice l'ordine dell'essere e la legge eterna del Creatore) ne segue, a rigore, che

la negazione dell'ordine naturale è una vera usurpazione del potere di Dio nel mondo.<sup>106</sup>

In sintonia con questa valorizzazione ontologica, antropologica ed etica della legge naturale e in antitesi allo smarrimento odierno della metafisica, Giovanni Paolo II, dopo aver constatato che «l'oblio dell'essere comporta inevitabilmente la perdita di contatto con la verità oggettiva e, conseguentemente, col fondamento su cui poggia la dignità dell'uomo»,<sup>107</sup> è venuto sempre più insistendo, in armonia con la tradizione filosofica della Chiesa, sull'idea di una «verità essenziale dell'uomo», scorgendo in essa la precondizione di ogni (autentica) democrazia e di ogni (fecondo) dialogo interculturale:

I diritti dell'uomo [...] debbono essere riferiti a ciò che l'uomo è per natura [...] e non già alle [...] scelte soggettive proprie di coloro che godono del potere di partecipare alla vita sociale o di coloro che ottengono il consenso della maggioranza. Nell'Enciclica *Evangelium Vitae* ho denunciato il pericolo grave che questa falsa interpretazione dei diritti dell'uomo, come di diritti della soggettività individuale o collettiva, sganciata dal riferimento alla verità della natura umana, possa portare anche i regimi democratici a trasformarsi in un sostanziale totalitarismo.<sup>108</sup>

È sempre [...] poggiando sul fondamento di ciò che esiste di intramontabile ed essenziale nell'uomo, che si può avviare un dialogo fecondo con gli uomini di ogni cultura...<sup>109</sup>

Da quanto si è detto, si evince con chiarezza come un personalismo *non* ontologicamente fondato, che

- 1) optasse per uno sganciamento della dimensione etica da quella ontobiologica,
- 2) prescindesse in toto dai concetti di natura e di legge naturale (e quindi da ogni oggettivo riferimento all'essere),
- 3) si limitasse a discorrere, in modo generico (e “kantiano”)<sup>110</sup> di “dignità della persona”,

risulterebbe, agli occhi del cristianesimo “forte” della TSV, una dottrina teoreticamente fragile e incapace di esibire solidi criteri di scelta, soprattutto in materia di etica sessuale e matrimoniale (cioè in quella zona della moralità che, avendo a che fare con la coppia e la *trasmissione della vita*, appare di rilevanza strategica). Anzi, in nome della “dignità della persona” e di quei moderni *endoxai*<sup>111</sup> che sono “i diritti dell’uomo”, su temi specifici come la contraccezione, la fecondazione assistita, l’omosessualità ecc. si potrebbero anche avallare (vedi il caso di taluni teologi “progressisti”) comportamenti contrari all’insegnamento della Chiesa. Secondo il Magistero, *solo* l’appello alla legge morale naturale avrebbe la prerogativa di fornire risposte etiche nette e sicure, cioè la capacità di prospettare come inequivocabilmente leciti o illeciti determinati comportamenti. In altri termini, dal punto di vista della bioetica ufficiale della Chiesa, un personalismo privo di robusti ancoraggi antropologici e metafisici, cioè dimentico dell’«oggettiva struttura ontologica della persona umana» e del suo radicamento in un «ordine naturale stabilito da Dio», rischierebbe di scadere in una forma di “soggettivismo” inadatto a salvaguardare le istanze della “sana dottrina”.

Si considerino casi emblematici come la masturbazione, l’omosessualità e la fecondazione assistita. L’atteggiamento della Chiesa nei confronti di questi comportamenti (che, nel caso dell’omosessualità e della fecondazione assistita, hanno forti rilevanze non solo individuali, ma anche sociali) risulta notoriamente rigido (mentre non lo è altrettanto quello di molti credenti).<sup>112</sup> Posto che per masturbazione si intenda l’eccitazione volontaria degli organi genitali, allo scopo di trarne un piacere venereo, la Chiesa dichiara, senza mezzi termini, che essa è «un atto intrinsecamente e gravemente disordinato», in quanto, come argomenta la Sacra Congregazione per la Dottrina della Fede, il godimento sessuale è ricercato al di fuori della «relazione sessuale richiesta dall’ordine morale, quella che realizza, in un contesto di vero amore, l’integro senso della mutua donazione e della procreazione umana».<sup>113</sup>

Analogamente, essendo la sessualità umana costituzionalmente «ordinata all’amore coniugale dell’uomo e della donna»<sup>114</sup> ed essendo improprio un piacere sessuale «ricercato per se stesso, al di fuori delle finalità di procreazione e di unione»<sup>115</sup> ne segue che gli atti omosessuali risultano «intrinsecamente disordinati»<sup>116</sup> e «contrari alla legge naturale»,<sup>117</sup> in quanto:

[1] Precludono all’atto sessuale il dono della vita

[2] Non sono il frutto di una vera complementarità affettiva e sessuale.<sup>118</sup>

Con la logica conseguenza che essi «in *nessun* caso possono essere approvati».<sup>119</sup>

Anche in questa circostanza, l’atteggiamento della Chiesa non è (semplicisticamente) imputabile a una forma di «ipermoralismo retrogrado dettato da una mentalità conservatrice» ma (più

profondamente) a una *coerente* posizione filosofica, in linea con l'insegnamento tradizionale. Infatti, posto che esista uno specifico *ordine sessuale* (che si iscrive nel più vasto *ordine della creazione*) e che l'uomo sia un semplice "amministratore" (anziché un protervio creatore) di tale ordine, ne discende che il suo compito sarà quello di *conformarsi ad esso*, evitando atti "oggettivamente" disordinati.

Questo impianto teorico porta anche a sostenere l'illiceità *intrinseca* della fecondazione assistita, la quale, secondo la dottrina cattolica, violerebbe il cosiddetto *principio di inscindibilità*, ovvero la «connessione inscindibile, che Dio ha voluto e che l'uomo non può rompere di sua iniziativa, tra i due significati dell'atto coniugale: il significato unitivo e il significato procreativo». <sup>120</sup>

La stessa ragione che giustifica il divieto della contraccezione (cioè il progetto di avere rapporti sessuali senza avere figli) giustifica il divieto della fecondazione assistita (cioè il progetto di avere figli senza avere rapporti sessuali). Entrambi i comportamenti violano «le leggi inscritte nell'essere stesso dell'uomo e della donna»<sup>121</sup> e quindi risultano strutturalmente ed eticamente proibiti. Il primo perché elude il *fine* procreativo dell'atto coniugale. Il secondo perché tenta di aggirare il modo previsto da Dio per mettere al mondo dei figli:

La contraccezione priva intenzionalmente l'atto coniugale della sua apertura alla procreazione e opera in tal modo una dissociazione volontaria delle finalità del matrimonio. La fecondazione artificiale omologa, perseguendo una procreazione che non è il frutto di un atto specifico di unione coniugale, opera obiettivamente una separazione analoga tra i beni e i significati del matrimonio [...]. *L'inseminazione artificiale omologa all'interno del matrimonio non può essere ammessa, salvo il caso in cui il mezzo tecnico risulti non sostitutivo dell'atto coniugale, ma si configuri come una facilitazione e un aiuto, affinché esso raggiunga il suo scopo naturale.* <sup>122</sup>

Ovviamente, il presupposto concettuale e il fondamento speculativo di questi discorsi è che l'uomo sia «*a suo modo* in grado di parlare secondo verità e nella verità»,<sup>123</sup> ossia, nella fattispecie, che abbia la prerogativa di cogliere l'*ordine* del mondo e i *progetti* divini che lo informano.

Viceversa, sbarazzarsi dell'idea di una normatività intrinseca del reale e celebrare l'individuo, la sua ragione e le sue scelte *a prescindere* da ogni ordine ontologico-naturale precostituito (e quindi dalla legge creatrice di Dio) significherebbe muoversi — dal punto di vista della Chiesa — in un orizzonte di pensiero assai prossimo alla cultura laica, cioè all'immagine "moderna" dell'uomo come ente che, essendo indipendente da ogni *ordo creationis*, risulta in possesso di un potere *decisionale* sull'essere. Contro l'idea del soggetto come fonte di valori e di significati, ossia come ente capace di fissare, egli stesso, i criteri del bene e del male (secondo la profezia luciferina: «eritisi sicut Dei») la TSV, sulla scorta di una plurimillennaria tradizione filosofica, insiste invece sulla *dipendenza* della ragione umana dalla ragione divina, sostenendo, come si è visto, che la

ragione umana trae la sua verità (e autorità) dalla legge eterna, la quale si *incarna* nella legge morale naturale, intesa, al tempo stesso, come «pedagogia di Dio»<sup>124</sup> e come *legge propria dell'uomo*.

La legge naturale esprime il senso morale originale che permette all'uomo di discernere, per mezzo della ragione, il bene e il male, la verità e la menzogna.<sup>125</sup>

In conclusione, come sintetizza Ratzinger:

il concetto di natura esprime il fatto che l'uomo è prodotto di una ragione creatrice ed egli stesso è con la ragione aperto a essa: l'essere umano viene da un'idea di Dio e non dall'autorganizzazione della materia, che casualmente assurge a ragione.<sup>126</sup>

Da ciò la strutturale curvatura *metafisica* di tutto il discorso etico e bioetico della Chiesa (su cui torneremo, in modo più dettagliato, nel cap. 10).

#### NOTE

92 E. Sgreccia, *Questioni emergenti nell'ambito della bioetica*, in "Medicina e Morale", 45, 1995, p. 944.

93 Id., *Manuale di bioetica*, cit., vol. I, p. xvi.

94 *La natura non è "sacra"*, in E. D'Orazio, M. Mori (a c. di), *Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia?*, cit., pp. 99-102: 101.

95 "la Repubblica", 2 agosto 2003.

96 J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, in *Obras completas*, Alianza Editorial, Madrid 1983, vol. VI, p. 33.

97 *Veritatis splendor*, 48.

98 Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, *Gaudium et spes*, 29.

99 *Veritatis splendor*, 53.

100 *Ibid.*

101 Cfr. L. Pallazzani, *Dall'etica "laica" alla bioetica "laica". Linee per un approfondimento filosofico-critico del dibattito italiano attuale*, in "Humanitas", 1991,4, pp. 513-546.

102 M. Cozzoli, *La legge naturale a difesa della vita. Le ragioni e i limiti della difesa della vita fisica*, in Pontificia Accademia pro Vita, *La cultura della vita: fondamenti e dimensioni*, cit., pp. 179-206.

103 Come si può notare, questa impostazione si contrappone in toto a uno dei teoremi più diffusi della filosofia morale del Novecento, ossia alla cosiddetta legge di Hume", la quale vieta di dedurre un *ought* (cioè una prescrizione) da un *is* (cioè da una constatazione).

104 J. De Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Presentazione a Pontificia Accademia pro Vita, *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita. Le sfide del contesto culturale contemporaneo*, Atti dell'ottava Assemblea generale della Pontificia Accademia per la Vita, Città del Vaticano, 25-27 febbraio 2002, a e. di J. De Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2003, pp. 5-7:7.

105 *Evangelium vitae*, 20.

106 A. Caturelli, *I fondamenti filosofici della "Evangelium vitae"*, in Pontificia Accademia pro Vita, *La causa della vita*, Atti della seconda Assemblea della Pontificia Accademia per la Vita sulla Enciclica *Evangelium vitae*, Città del Vaticano, 20-21-22 novembre 1995, a e. di J. De Dios Vial Correa, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1996, pp. 61-74: 70.

107 *Fides et ratio*, 90.

108 *Discorso*, in Pontificia Accademia pro Vita, *Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita*, cit., pp. 11-14: 13.

109 *Ivi*, p. 14.

110 Per i personalismi di ispirazione "kantiana" vedi il cap. 10.

111 Per una assimilazione dei diritti umani a punti di vista "endossali" universalmente diffusi nell'opinione pubblica odierna, si veda E. Berti, *Attualità dei diritti umani*, in "Ars interpretandi", 6,2001, pp. 79-91.

112 Come documentano in abbondanza le cronache, determinati comportamenti "proibiti" risultano ampiamente diffusi sia presso, credenti comuni sia presso il clero.

113 *Persona humana*, 9; cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, 2352, cit., p. 623.

114 *Catechismo della Chiesa cattolica*, 2360, cit., p. 625.

115 *Ivi*, 2351, p. 622.

116 *Persona humana*, 8; cfr. *Catechismo della Chiesa cattolica*, 2357, cit., p. 624.

117 *Catechismo della Chiesa cattolica*, *ivi*.

118 *Ibid.*

119 *Ibid.*

120 *Humanae vitae*, 12. Cfr. *Donum vitae*, II, B4

121 *Ibid.*

122 *Donum vitae*, il, B4 e B6.

123 F. D'Agostino, *La teologia del diritto positivo: Annuncio cristiano e Verità del Diritto*, in Pontificium de legum textibus interpretandis, Pontificium Consilium pro familia, Pontificia Accademia pro Vita, "Evangelium vitae" e diritto. "Evangelium vitae" and law, Acta Symposii Internationalis in Civitate Vaticana celebrati, 23-25 mali 1996, a e. di A. López Trujillo, I. Herranz, E. Sgreccia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, pp. 121-131: 125.

124 *Catechismo della Chiesa cattolica*, 1954, cit., p. 630.

125 *Ibid.*

126 J. Ratzinger, *Presentazione a Veritas splendor. Testo integrale con commento filosofico-teologico tematico*, a c. di R. Lucas Lucas, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994, pp. 5-9:7.



## VLADIMIRO GIACCHÈ

### Il Positivismo tedesco e la filosofia degli scienziati

Nella seconda metà dell'Ottocento la Germania conosce importanti mutamenti. È in questo periodo, infatti, che si compie – anche a seguito di fortunate campagne militari contro l'Austria e la Francia (nel 1866 e nel 1871) – la sua unificazione politica sotto l'egemonia prussiana. Contemporaneamente si ha il definitivo decollo della rivoluzione industriale, testimoniato dal grande sviluppo delle ferrovie, del sistema bancario e dell'industria mineraria e dell'acciaio. Non meno rilevanti sono le novità sul piano scientifico: la specializzazione delle scienze fa grandi passi avanti, e le scienze naturali (dalla fisica, alla chimica, allo studio della natura organica) conoscono una notevolissima fioritura; nel campo della fisiologia (anche grazie alla sostanziale estensione del modello meccanicistico allo studio del vivente) la scienza tedesca conquista un primato a livello europeo; infine, comincia a farsi strada un approccio scientifico naturalistico alla stessa indagine della psiche umana.

Tra gli anni Quaranta e gli anni Ottanta del secolo i cospicui successi delle scienze naturali favoriscono il diffondersi di un generale rifiuto delle metafisiche e filosofie della natura idealistiche, e un parallelo sviluppo di orientamenti materialistici. Sono gli scienziati stessi a esercitarsi nel campo filosofico: negli anni Quaranta e Cinquanta medici e fisiologi come Moleschott, Büchner e Vogt propongono un materialismo imperniato su un'immagine meccanicistica del mondo; in seguito, con lo sviluppo delle indagini sui processi della percezione, nasce la psicologia sperimentale di Wundt, e su questa base vengono formulate nuove teorie sull'uomo e sul rapporto tra conoscenza e mondo esterno, che recuperano in parte alcune problematiche del kantismo; infine, non mancano vere e proprie cosmologie materialistiche, la più importante e fortunata delle quali è quella proposta dallo zoologo Hæckel.

A tutti questi indirizzi di ricerca e di pensiero sono comuni due presupposti teorici di fondo, che permettono di inquadrarli nel clima culturale del positivismo: la filosofia non può avere altra base che le scoperte scientifiche, e il metodo delle scienze naturali (compresa l'indagine in termini matematico quantitativi dei fenomeni) deve essere esteso allo studio dell'uomo.

#### 1. Il materialismo naturalistico

##### 1.1. Moleschott

###### La circolazione della vita

Il pensiero del fisiologo Jacob Moleschott (1822-1883) muove da una concezione materialistica del mondo, per cui le strutture dell'universo non sono che modificazioni di un'unica materia, increata ed eterna. L'opera in cui Moleschott dà voce nella maniera più organica a questa sua concezione è *La circolazione della vita* (1852). Moleschott polemizza con il chimico Justus von Liebig (1803-1873), il quale nelle sue *Lezioni di chimica*

*Leibniz* (1844) aveva sostenuto che le scoperte scientifiche non contraddicono la credenza in un principio superiore che presieda ai processi naturali. A Liebig, Moleschott obiettò che la vita della natura non ha bisogno dell'appello ad alcuna entità trascendente per essere spiegata e compresa: essa è un circuito, un processo di continua rigenerazione di cui fa parte la stessa dissoluzione delle sue forme particolari; l'unità e la ragion d'essere di questa circolazione della vita è radicata semplicemente nella materia e nei suoi movimenti.

### **Il rifiuto del dualismo materia-spirito e il determinismo**

In seguito alle polemiche suscitate dalla sua opera, Moleschott dovette lasciare l'università di Heidelberg dove insegnava; trasferitosi a Zurigo, conobbe l'esule italiano Francesco de Sanctis, che, divenuto ministro della pubblica istruzione del regno d'Italia, lo chiamò nel 1861 a insegnare a Torino e poi a Roma. Il fisiologo tedesco ribadì le proprie teorie anche nelle opere successive alla *Leibniz*, insistendo sul rifiuto di ogni dualismo tra materia e spirito. Secondo Moleschott anche l'uomo deve comprendersi come inserito nel ciclo dell'universo, senza pretendere di potersi elevare al di sopra del mondo materiale: egli «non è un contemplatore estraneo, ma un organo intrinseco dell'universo, un organo mobile del mondo, e più precisamente un fiore, un frutto della terra e del sole» (*Leibniz della natura umana*, 1864); in quanto tale, l'uomo deve sottomettersi pazientemente «alla necessità della natura». Il pensiero stesso è per Moleschott «un moto, una trasformazione della sostanza del cervello». Non può dunque stupire che Moleschott sostenga l'unità metodologica delle scienze della natura e delle scienze umane, e il loro comune punto d'approdo in una *visione dell'insieme* del reale: ogni scienza deve seguire «la continuità dei fatti, esplorarne la regola, dedurne la concatenazione, per elevarsi al concetto che tutto diventa ciò che per necessità deve divenire».

### **1.2. Büchner**

Il principale esponente del materialismo tedesco degli anni Cinquanta è il medico Ludwig Büchner (1821-1899). Laureatosi in medicina a Tubinga nel 1854, Büchner ottenne presto prestigiosi riconoscimenti per la sua attività di medico, divenendo docente nella clinica dell'università di Tubinga e medico nell'ospedale locale. Nel 1855, spinto anche dalla lettura della *Leibniz* di Moleschott, scrisse la sua opera più importante, *Forza e materia* (1855). Il libro di Büchner, destinato ad un vasto pubblico di non specialisti (non a caso porta il sottotitolo di Studi popolari di filosofia e storia naturale), ebbe subito un grande successo: la prima edizione andò esaurita in un mese, e presto se ne fecero traduzioni nelle principali lingue europee. Le polemiche suscitate dall'opera furono notevoli: e anche Büchner, come già Moleschott, fu costretto a lasciare l'università. Tornò pertanto ad esercitare la sua attività di medico nella città natale di Darmstadt, ove morì il primo maggio 1899.

È facile comprendere i motivi per cui un'opera come *Forza e materia* fu un successo su scala europea. Sul piano della forma, essa è scritta in modo semplice e divulgativo, rifiutando il gergo filosofico. Per quanto riguarda i contenuti, si riallaccia sia all'empirismo di Locke che al materialismo di Feuerbach, esprimendo

invece giudizi assai pesanti sulle filosofie idealistiche, del resto ormai cadute in generale discredito. Il richiamo di Büchner alla tradizione empiristica è esplicito: basti pensare che la famosa massima scolastica invocata da Locke, «non c'è nulla nell'intelletto che non sia stato prima nei sensi», è posta a titolo di uno dei capitoli di *Orza e a eria*; sulla stessa linea di pensiero di ascendenza lockiana si colloca anche il rifiuto delle idee innate, ivi comprese le «idee morali» (anche queste ultime sono infatti secondo Büchner soltanto «il prodotto dell'educazione»).

### **Contro l'idea di Dio dell'immortalità dell'anima della libertà**

Nell'opera di Büchner un ruolo importante gioca la confutazione delle tre idee che costituivano i capisaldi delle concezioni spiritualistiche: l'idea di Dio, l'idea dell'immortalità dell'anima, la libertà del volere. Per quanto riguarda l'idea di Dio, Büchner ripete gli argomenti di Feuerbach, che a suo avviso hanno dimostrato in maniera conclusiva come l'idea di Dio non sia altro che una proiezione di caratteristiche e desideri umani. Quanto all'immortalità dell'anima, essa è inconcepibile in quanto non è possibile provare «in che modo l'anima possa vivere senza aver bisogno del corpo». Senza corpo non potremmo né percepire né pensare (infatti il pensiero stesso non può esistere senza la percezione): come potrebbe dunque esistere, e quali caratteristiche potrebbe mai avere, un'anima immateriale e priva di corpo? Infine, la libertà del volere: siccome «l'uomo, come essere fisico ed intelligente, è opera della natura, [...] le stesse sue azioni, i suoi pensieri, la sua volontà, tutti i suoi sentimenti, sono fatalmente soggetti alle leggi regolatrici dell'universo»; di conseguenza egli non è più libero di quanto lo siano tutti gli altri enti della natura.

### **Forza e materia come principi della realtà**

E veniamo alla parte costruttiva dell'opera di Büchner: tutto ciò che avviene nell'universo ha la sua base nel rapporto tra forza e materia. Ma principio ultimo è la materia. Infatti la forza non è un principio proveniente da Dio, o comunque esterno alla materia: al contrario, essa è «la proprietà inseparabile ed immanente alla materia da tutta l'eternità», esprime il suo mutare in base a leggi naturali eterne. Se la forza esprime le trasformazioni della materia, quest'ultima è però «immortale» e «indistruttibile». In queste formulazioni è evidente il riferimento al primo principio della termodinamica, ossia la legge della conservazione dell'energia, che aveva trovato pochi anni prima una delle sue prime formulazioni in uno scritto dello scienziato tedesco Hermann von Helmholtz (*Conservazione dell'energia*, 1847; vale la pena di notare che per indicare “forza” ed “energia” la lingua tedesca si serve della medesima parola: *Kraft*).

L'esclusione di un principio sovranaturale di organizzazione del reale non equivale per Büchner a negare l'esistenza di un ordine in natura: al contrario, «il mondo è governato da una ragione eterna, la quale ci manifesta i suoi effetti nelle leggi immutabili della natura». Il punto essenziale è che queste leggi non sono state imposte alla natura dal di fuori, e sono di origine meccanica: in tal senso vi è un'assoluta continuità tra la materia inorganica da una parte, e la vita e il pensiero dall'altra.

### 1.3. Vogt

#### L origine materiale del pensiero

Nelle *Leere iologi* e dello zoologo Carl Vogt (1817-1855), pubblicate a partire dal 1845, il rifiuto del dualismo tra spirito e materia, e più in particolare della separazione tra anima e corpo, è espresso in termini se possibile ancora più netti di quanto accade in Büchner. L'origine fisico materiale del pensiero, ad esempio, è affermata in questi termini: «I pensieri si trovano nello stesso rapporto rispetto al cervello della bile rispetto al fegato». Ora, dal momento che il pensiero è considerato una funzione corporea (anzi, un secreto corporeo), e che «il compito della fisiologia è quello di scoprire quali sono le funzioni del corpo», ne segue che la fisiologia è per Vogt in grado di spiegare in maniera esaustiva tutte le funzioni dell'uomo, compresa la coscienza.

Anche la pubblicazione delle *Leere iologi* diede luogo a una polemica dai toni accesi: essa si incentrò sul rapporto tra scienza e fede, e vide nel fisiologo Rudolf Wagner (1805-1864) il più accanito avversario di Carl Vogt. Wagner, nel saggio *Utenza e fede on ar iolare rieri en o al ro delle anime* (1854), sostenne l'immortalità dell'anima, affermando però esplicitamente che essa non poggia su una spiegazione fisiologica, ma su un'esigenza di carattere morale: tale credenza è infatti indispensabile per mantenere salde fondamenta l'ordine sociale. In tal modo scienza e fede vengono poste su piani diversi: ma Wagner aggiunge subito che, se fosse costretto a scegliere tra la scienza e la ingenua e sincera «fede del carbonaio», egli sceglierebbe la seconda. La risposta di Vogt, contenuta ne *La fede del carbonaio e la utenza* (1854), rifiuta la separazione di piani proposta da Wagner e si svolge su un piano fisico naturalistico: l'anima non può essere neppure concepita come una sostanza (e dunque come qualcosa di autonomo), in quanto può agire soltanto attraverso la partecipazione materiale ad un determinato organo (ad esempio, attraverso gli organi di senso).

Queste posizioni di Vogt ci offrono lo spunto per una riflessione conclusiva: è facile osservare che le argomentazioni dei materialisti tedeschi degli anni Quaranta e Cinquanta non si discostano molto da quelle offerte dai materialisti settecenteschi per negare l'esistenza di un'anima separata dal corpo. Viene affermata l'origine corporea del pensiero e delle 'facoltà dell'anima', ma in concreto non è intrapresa alcuna spiegazione dei processi conoscitivi e più in generale mentali. Non di rado, inoltre, va perduta la specificità stessa del pensiero umano rispetto ad altri fenomeni naturali. In tal modo, il messaggio teorico di Moleschott, Büchner e Vogt si limita in definitiva ad una professione di fede materialistica.

### 3. Cosmologie positivistiche

#### 3.1. Il monismo di Häckel

##### Una cosmologia evoluzionistica

A partire dalla seconda metà degli anni Sessanta dell'Ottocento si affermano in Germania diversi tentativi di costruire una cosmologia materialistica. Anche in questo caso, così come per il materialismo dei decenni

precedenti, si tratta di tentativi intrapresi da scienziati: la loro base teorica non è però più costituita soltanto dal principio della conservazione dell'energia, ma anche dalla teoria dell'evoluzione.

Il principale protagonista di questo nuovo indirizzo è lo scienziato Ernst Haeckel (1834-1919): dapprima professore di anatomia comparata e direttore dell'istituto di zoologia a Jena, egli nel 1865 diviene il primo titolare della cattedra di zoologia. La principale opera scientifica di Haeckel è la *Generale Morphologie der Organismen* (1866), scritta a sostegno della teoria dell'evoluzione. Vale la pena di citarne il significativo sottotitolo: *in der allgemeinen Theorie der Organismen und der Entwicklung der Natur*. L'intento di Haeckel è duplice. Da un lato egli vuole costruire una «morfologia generale», utilizzando a tal fine i materiali raccolti ormai da moltissimi ricercatori, ma superando il loro carattere empirico e limitato; a questo riguardo Haeckel rivaluta esplicitamente il compito della filosofia: «I fatti bruti non sono che materiale; solo il pensiero filosofico può farne una scienza». Dall'altro, egli intende applicare i risultati dell'evoluzionismo darwiniano all'intera storia della natura e dell'uomo (contro gli intenti di Darwin stesso), utilizzando a tal fine l'evoluzionismo filosofico di Spencer. Questo secondo aspetto della *Generale Morphologie der Organismen* è ulteriormente accentuato nelle opere successive di Haeckel: la *Generale Morphologie der Organismen* (1868) e l'*Ontogenese und Phylogenese* (1874). In particolare la prima di esse riscosse un grandissimo successo e fu tradotta in undici lingue; la sua stessa fortuna dimostra quanto fosse sentito il bisogno di costruire una concezione generale del mondo sulla base delle recenti scoperte scientifiche.

### **La legge biogenetica fondamentale**

A fondamento della concezione di Haeckel vi è la «legge biogenetica fondamentale». Secondo tale legge esisterebbe una precisa corrispondenza tra il corso dello sviluppo individuale (ontogenesi) e l'evoluzione della specie a cui l'individuo appartiene (filogenesi). Per Haeckel «l'ontogenesi è la breve o rapida storia dell'individuo; la filogenesi, la lunga e lenta storia dell'evoluzione della stirpe». La prima compie «nel corso di pochi mesi o settimane» la stessa «variazione di forma e metamorfosi» che la seconda compie «nel corso di molte migliaia di anni». In altre parole, il corso dello sviluppo individuale – soprattutto delle più elevate forme di vita – è per Haeckel «una breve e rapida ripetizione (una ricapitolazione) della filogenesi o evoluzione della stirpe a cui esso appartiene, cioè dei precursori che formano la catena dei progenitori dell'individuo stesso»; tale «ripetizione» è «determinata dalle leggi dell'eredità e dell'adattamento».

La legge biogenetica era per la verità di assai difficile conferma sul piano sperimentale, e si discostava dalla cura estrema posta da Darwin nella verifica empirica della teoria evoluzionistica. Dal punto di vista metodologico, la teoria di Haeckel era più vicina all'evoluzionismo filosofico di Spencer che a quello di Darwin; oltre a ciò, il rilievo da essa conferito all'ereditarietà dei caratteri acquisiti costituiva un ritorno all'evoluzionismo pre darwiniano di Lamarck. La teoria di Haeckel aveva però un grande motivo di fascino: essa sembrava in grado di offrire una sintesi evoluzionistica globale, tale da abbracciare in definitiva l'intero cosmo, dalla natura inorganica alla storia umana. È soprattutto con la *Generale Morphologie der Organismen* (1868)

che la concezione di Hackel assume caratteri totalizzanti e si configura come una vera e propria “visione del mondo”. Per offrire una ricostruzione completa e senza lacune dell’evoluzione degli organismi, dai più semplici ai più complessi, Hackel giunge a inventarsi «anelli intermedi» tra gli organismi laddove essi non erano ancora stati scoperti (o, semplicemente, non esistevano).

### Un mondo senza enigmi

L’opera di maggior successo di Hackel è anche quella in cui più esplicitamente egli sostiene la possibilità di dare soluzione ai massimi problemi sulla base delle recenti scoperte scientifiche: *li enig i del ondo* (18 ). Questo scritto, di cui furono vendute qualcosa come 4 mila copie, costituiva la risposta di Hackel ad una conferenza tenuta nel 188 dal matematico, fisico e fisiologo tedesco Emile Du Bois Re mond (1818 18 6). Quest’ultimo aveva sostenuto che la scienza non è in grado di dare una risposta ai *e e enig i del ondo*: 1. l’origine della materia e della forza (o energia); 2. l’origine del movimento; 3. i processi della coscienza (che non sono comprensibili in base alla “legge di causalità”); 4. la genesi della vita; 5. la finalità naturale; 6. la formazione del pensiero e del linguaggio; 7. la libertà del volere umano. Du Bois Re mond, al quale si devono anche numerose acute osservazioni circa il carattere non monolitico ne unilineare della ricerca scientifica, aveva aggiunto inoltre che i «limiti» che la scienza incontra, gli «enigmi» cui essa non sa dare risposta possono essere risolti solo al prezzo di ricadere nelle illusioni proprie della metafisica tradizionale. In tal modo egli dava voce a una cautela e a un sospetto, presenti negli ambienti scientifici più avvertiti, nei confronti della pretesa di trarre da uno o più settori della scienza conclusioni definitive e totalizzanti sulla realtà.

Ernst Hackel è di avviso contrario: tutti gli “enigmi del mondo” possono in definitiva essere risolti in base a una unica legge cosmologica, la *legge della o anza*, basata sul primo principio della termodinamica. Tale legge ci dice che «la materia come infinita sostanza estesa e lo spirito (o la forza) come sostanza senziente e pensante sono i due attributi o proprietà fondamentali dell’onnicomprendiva e divina essenza della sostanza universale». Su questa base Hackel dà la sua risposta ai primi tre enigmi: non ha senso porsi il problema dell’origine della materia e della forza, come pure del movimento e della coscienza; infatti in tutti questi casi non abbiamo a che fare che con attributi della sostanza universale. Per quanto riguarda la genesi della vita e la la finalità naturale, Hackel ritiene che si tratti di fenomeni riconducibili all’ordinamento meccanico della natura. La formazione del pensiero e del linguaggio sono invece spiegabili, al pari della formazione delle specie viventi, con la teoria dell’evoluzione. Per quanto concerne, infine, la libertà del volere umano, essa, semplicemente, non esiste, è puramente illusoria.

Anche in questo fortunato scritto Hackel – richiamandosi a Spinoza – riafferma quindi il proprio «monismo», ossia il rifiuto di ogni concezione che preveda una separazione tra materia e spirito.<sup>1 8</sup> La formulazione più netta al riguardo Hackel l’aveva però offerta nella sua *n ro ogenia* (1874), riecheggiando direttamente le posizioni panteistiche di Goethe: «Dovunque nella natura vi è spirito, e uno spirito fuori della natura non lo conosciamo»; e aveva aggiunto: «Questo è un saldo principio del nostro monismo che noi rispetto alla religione possiamo anche chiamare panteismo. L’uomo non sta al di sopra della natura, bensì nella natura».

There is another fallacy which appears to me to pervade the so-called "ethics of evolution." It is the notion that because, on the whole, animals and plants have advanced in perfection of organization by means of the struggle for existence and the consequent 'survival of the fittest'; therefore men in society, men as ethical beings, must look to the same process to help them towards perfection. I suspect that this fallacy has arisen out of the unfortunate ambiguity of the phrase 'survival of the fittest.' 'Fittest' has a connotation of 'best'; and about 'best' there hangs a moral flavour. In cosmic nature, however, what is 'fittest' depends upon the conditions. Long since, I ventured to point out that if our hemisphere were to cool again, the survival of the fittest might bring about, in the vegetable kingdom, a population of more and more stunted and humbler and [81] humbler organisms, until the 'fittest' that survived might be nothing but lichens, diatoms, and such microscopic organisms as those which give red snow its colour; while, if it became hotter, the pleasant valleys of the Thames and Isis might be uninhabitable by any animated beings save those that flourish in a tropical jungle. They, as the fittest, the best adapted to the changed conditions, would survive.

Men in society are undoubtedly subject to the cosmic process. As among other animals, multiplication goes on without cessation, and involves severe competition for the means of support. The struggle for existence tends to eliminate those less fitted to adapt themselves to the circumstances of their existence. The strongest, the most self-assertive, tend to tread down the weaker. But the influence of the cosmic process on the evolution of society is the greater the more rudimentary its civilization. Social progress means a checking of the cosmic process at every step and the substitution for it of another, which may be called the ethical process; the end of which is not the survival of those who may happen to be the fittest, in respect of the whole of the conditions which obtain, but of those who are ethically the best.

As I have already urged, the practice of that which is ethically best—what we call goodness or virtue—involves a course of conduct which, in all [82] respects, is opposed to that which leads to success in the cosmic struggle for existence. In place of ruthless self-assertion it demands self-

restraint; in place of thrusting aside, or treading down, all competitors, it requires that the individual shall not merely respect, but shall help his fellows; its influence is directed, not so much to the survival of the fittest, as to the fitting of as many as possible to survive. It repudiates the gladiatorial theory of existence. It demands that each man who enters into the enjoyment of the advantages of a polity shall be mindful of his debt to those who have laboriously constructed it; and shall take heed that no act of his weakens the fabric in which he has been permitted to live. Laws and moral precepts are directed to the end of curbing the cosmic process and reminding the individual of his duty to the community, to the protection and influence of which he owes, if not existence itself, at least the life of something better than a brutal savage.

It is from neglect of these plain considerations that the fanatical individualism of our time attempts to apply the analogy of cosmic nature to society. Once more we have a misapplication of the stoical injunction to follow nature; the duties of the individual to the state are forgotten, and his tendencies to self-assertion are dignified by the name of rights. It is seriously debated whether the members of a community are justified in [83] using their combined strength to constrain one of their number to contribute his share to the maintenance of it; or even to prevent him from doing his best to destroy it. The struggle for existence, which has done such admirable work in cosmic nature, must, it appears, be equally beneficent in the ethical sphere. Yet if that which I have insisted upon is true; if the cosmic process has no sort of relation to moral ends; if the imitation of it by man is inconsistent with the first principles of ethics; what becomes of this surprising theory?

Let us understand, once for all, that the ethical progress of society depends, not on imitating the cosmic process, still less in running away from it, but in combating it. It may seem an audacious proposal thus to pit the microcosm against the macrocosm and to set man to subdue nature to his higher ends; but I venture to think that the great intellectual difference between the ancient times with which we have been occupied and our day, lies in the solid foundation we have acquired for the hope that such an enterprise may meet with a certain measure of success.

Da: THOMAS HUXLEY, *Evolution and ethics* (1893)



**Antonello La Vergata**, *L'equilibrio e la guerra della natura. Dalla teologia naturale al darwinismo*, Napoli, Morano, 1990.

### ***Evoluzione e etica: a mo' di conclusione***

I poeti non saranno vasi sacri o portavoce privilegiati dello spirito del tempo, ma offrono sempre un prezioso terreno d'indagine allo storico delle idee, scientifiche e no. E infatti i problemi che tormentavano gli autori di cui ci siamo occupati nelle due sezioni precedenti tormentarono anche la coscienza di non pochi scienziati e filosofi vittoriani. Si possono avere lumi sul senso della vita e delle tragedie umane dalla conoscenza, finalmente scientifica, dei rapporti fra gli esseri viventi? Può l'evoluzione giustificare l'esistenza del male? In una concezione naturalistica della morale c'è ancora posto per le idee del bene e del giusto, ha ancora senso parlare di meriti e di colpe? Se le norme morali hanno la loro radice nei comportamenti che, rafforzando la solidarietà di un gruppo di animali sociali, gli hanno dato la vittoria nella lotta con altri gruppi, si deve concludere che solo grazie a variazioni accidentali – benché poi accumulate dalla selezione naturale – si sono originariamente formati i comportamenti che approviamo e ammiriamo, e che solo per un ripetuto gioco di circostanze sono diventate virtù la sincerità e la benevolenza, anziché la menzogna, il furto e l'assassinio? In fondo a tutti questi interrogativi c'è, rivisitato alla luce della teoria darwiniana, il vecchio problema della bontà e della moralità della natura. Esso è al centro di *Evolution and ethics*, la Romanes Lecture che Thomas Henry Huxley, il bulldog di Darwin, tenne a Oxford il 18 maggio 1893 e che è l'intervento più famoso in un vivace dibattito sull'evoluzione dell'etica e sull'etica dell'evoluzione al quale parteciparono, per fare solo i nomi più noti, Herbert Spencer, John Arthur Thomson, Karl Pearson, Josiah Royce, David G. Ritchie, Bernard Bosanquet, Andrew Seth, Henry Sidgwick, Pëtr Kropotkin, Alexander Sutherland, Leslie Stephen, Samuel Alexander, James Mark Baldwin, William James, John Dewey, Charles S. Peirce.

Come dichiarava lo stesso Huxley, all'origine della domanda sul posto della società e dell'etica nell'evoluzione della natura vivente e dell'universo era «lo stesso, terribile problema del male» di fronte al quale si erano trovati, «migliaia di anni fa, migliaia e migliaia di nostri simili»: essi «hanno visto che il processo cosmico è evoluzione, che è pieno di meraviglia, pieno di bellezze, ma, al tempo stesso, di dolore» e si sono chiesti: «nei processi del cosmo c'è o no una sanzione della moralità?»<sup>156</sup> E non a caso i referenti di Huxley non erano le dottrine etiche utilitaristiche, intuizionistiche o kantiane, ma le filosofie cosmiche della Grecia e dell'India, e più precisamente le teodicee stoiche, bramyniche, buddistiche e, in minor misura, giudaico-cristiane: la nuova filosofia evoluzionistica prendeva le mosse da dove avevano preso le mosse quelle filosofie. Già in quello che può essere considerato il preludio della Romanes Lecture, il saggio *The*

---

<sup>156</sup> HUXLEY [1893], p. 53.

*struggle for existence: a programme*, apparso nel febbraio 1888 sulla «Nineteenth Century»<sup>157</sup>, Huxley aveva esordito col porre il problema comune di tutte le teodicee e lo aveva dichiarato insolubile. Se contemplata da un punto di vista superiore, aveva scritto, la natura appare «un tutto bello e armonioso, l'incarnazione di un processo logico senza difetti, che da certe premesse nel passato arriva a una conclusione inevitabile nel futuro»; se invece la guardiamo da un punto di vista meno elevato, ma più umano, se ci lasciamo influenzare dalle nostre «simpatie morali», allora il nostro giudizio non può essere tanto favorevole: la natura è un insieme di processi violenti e brutali, che causano una quantità enorme di sofferenze in esseri innocenti. Il mondo animale è «uno spettacolo di gladiatori» e nessun risultato dell'evoluzione, per quanto meraviglioso, può compensare il dolore delle vittime del processo: non si vede quale consolazione possa ricevere l'Eohippus destinato all'estinzione dalla prospettiva che un suo lontano discendente un giorno vinca il Derby<sup>158</sup>. Il fatto è che il corso della natura non è «né morale né immorale, ma amorale (*non-moral*)»<sup>159</sup>. Non ha dunque senso chiedere alla natura di sancire questa o quella norma etica o allo studio della natura di alimentare le nostre speranze di felicità e di giustizia secondo il merito: i desideri, le speranze, i valori sono un'invenzione umana, un prodotto della società, non della natura. Troviamo in questo saggio la prima enunciazione ampia di quel contrasto fra «processo naturale» e «processo sociale» che sarà un tema centrale della riflessione di Huxley negli ultimi anni della sua attività.

La società differisce dalla natura nell'aver un preciso scopo morale; ne deriva che il corso impresso alle cose dall'uomo etico, cioè dal membro della società o cittadino, va necessariamente contro quello che tende a seguire l'uomo non etico, cioè il selvaggio primitivo o l'uomo in quanto semplice membro del regno animale. Quest'ultimo combatte fino allo stremo una spietata lotta per l'esistenza, come qualunque altro animale; il primo rivolge le sue migliori energie allo scopo di porre limiti alla lotta<sup>160</sup>.

Anzi, «la società, non solo ha un fine morale, ma nella sua forma più compiuta, la vita sociale, è moralità personificata». Il comportamento sociale, cioè la vita secondo norme etiche è il frutto della resistenza collettiva e organizzata opposta dagli uomini alle forze naturali che minacciano la società sia dall'esterno, sotto forma di ambiente ostile, sia dall'interno, sotto forma di persistenti istinti primordiali aggressivi. Certo, i selvaggi dei primordi dovettero la loro sopravvivenza non a codici morali raffinati o all'altruismo, ma ad impulsi rapinosi e distruttivi (e dunque la civiltà è, in questo senso, debitrice nei confronti delle forze naturali), però è anche vero che la civiltà è un tentativo di sfuggire alla condizione primitiva in cui forza è diritto: la società è lo sforzo con cui l'uomo cerca di «abbandonare il suo posto nel regno animale [...] per instaurare un regno dell'uomo retto dal principio dell'evoluzione morale». Tentativo riuscito solo in parte e,

---

<sup>157</sup> È ripubblicato col titolo *The struggle for existence in human society* nel vol. IX dei *Collected essays* (1893-1894). Le citazioni che seguono sono tratte da questa edizione.

<sup>158</sup> HUXLEY [1888], pp. 199-200.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 203.

lasciava intendere Huxley, destinato a non realizzare mai completamente il suo obiettivo, perché anche nella società più evoluta sopravvivono, «profondamente radicati, gli impulsi organici che spingono l'uomo naturale a seguire il suo corso amorale (*non-moral*)»<sup>161</sup>.

Ma la realizzazione del regno dell'uomo è ostacolata da un'altra forza naturale, che, a differenza degli istinti animaleschi dell'uomo, non ha mai conosciuto attenuazione: la tendenza inevitabile alla sovrappopolazione. È questa la causa fondamentale e scatenante di tutti i mali sociali: tirannie, passioni sfrenate, guerre, ecc. sono manifestazioni in superficie di questo fenomeno più profondo. La sovrappopolazione riapre la lotta per l'esistenza anche nella società, che sulla soppressione di quella si basa. Fin tanto che la biologia dell'uomo resta quella che è, la dea Istar esigerà sempre sacrifici umani<sup>162</sup>. Come Malthus, Huxley respinge l'obiezione che una diversa organizzazione sociale allontanerebbe lo spettro dello squilibrio fra popolazione e risorse: anche in una nuova Atlantide l'aumento demografico finirebbe col far esplodere la tensione mai composta fra uomo etico e uomo naturale. La prospettiva, dunque, non è esaltante.

Non facciamoci illusioni. Finché gli uomini continueranno a moltiplicarsi senza limite, nessuna organizzazione sociale immaginata finora, o immaginabile in futuro, nessun trucchetto di redistribuzione della ricchezza libererà la società dalla tendenza ad autodistruggersi riproducendo dentro di sé, e nella forma più acuta, quella lotta per l'esistenza la cui limitazione è lo scopo della società<sup>163</sup>.

Quattro anni dopo, richiesto dal positivista Frederick Harrison di dichiarare se credeva o no in una Provvidenza, Huxley avrebbe ribadito la sua fede laica in un «ordine razionale dell'universo», ma non in un ordine morale.

Se la dottrina della Provvidenza va presa come un'espressione in parole povere dell'esclusione del caso anche dal più insignificante angolo della natura; se sta ad indicare la ferma convinzione della razionalità del processo cosmico e la fede che, per tutta la sua durata, nell'universo abbia regnato un ordine ininterrotto; allora io non solo l'accetto, ma sono pronto a considerarla la più importante di tutte le verità<sup>164</sup>.

Ma se si vuol intendere che un'entità intelligente ha originariamente previsto e messo in moto l'evoluzione cosmica, una mente scientifica non ha nulla da dire contro questa che è solo «una formulazione antropomorfa della dottrina dell'evoluzione». Quanto alla questione se vi sia una «provvidenza morale», si può dire di sì, ma solo nel senso molto limitato che, tra infinite altre cose, «l'ordine razionale dell'universo» ha prodotto, in una minuscola parte del mondo vivente, esseri che hanno più o meno capito

---

<sup>161</sup> *ibid.*, p. 205.

<sup>162</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>163</sup> *Ibid.*, p. 211-212.

<sup>164</sup> HUXLEY 1892, p. 567.

che certe regole di condotta sono necessarie all'esistenza della società. Fuori di questo «germe rudimentale di giardino dell'Eden», non c'è traccia di scopo morale in natura: il processo cosmico si svolge inesorabile, per lo più attraverso la lotta per l'esistenza, «la quale non è né più né meno moralmente giustificabile dell'azione di qualunque altro meccanismo». Non ha senso, dunque, parlare di «etica dell'evoluzione».

Prendendo il termine «evoluzione» nel senso più ampio, non c'è, né ci può essere, niente del genere. L'idea che la dottrina dell'evoluzione possa fornire un fondamento alla morale mi sembra un'illusione, un'illusione nata dall'infelice ambiguità del termine «più adatto» nella formula «sopravvivenza del più adatto». Comunemente usiamo «più adatto» nel senso buono, con un'implicita connotazione di «migliore», e «migliore» tendiamo a prenderlo in senso etico. Ma il «più adatto» che sopravvive nella lotta per l'esistenza può essere, e spesso è, il peggiore eticamente<sup>165</sup>.

Quando nell'animale uomo si sviluppò la coscienza morale che ne frenò in qualche modo la lotta egoistica per l'esistenza, fu come se, «per parlare metaforicamente, il *Weltgeist* si fosse pentito di non aver fatto il genere umano migliore delle bestie e avesse deciso di ricominciare quasi daccapo». Vi era dunque un contrasto radicale fra evoluzione ed etica, e l'ottimismo naturalistico di molti era tutt'altro che giustificato. Non c'è da stupirsi che Huxley dichiarasse apertamente di nutrire, se mai, maggiori simpatie per quei teologi che rifiutavano le facili conciliazioni tra i fini della natura e i fini dell'uomo e avevano il senso del rapporto tragico fra la natura e l'etica.

Il segreto della superiorità dei migliori maestri di teologia sulla maggior parte dei loro oppositori sta in ciò, che essi riconoscono questa realtà, per quanto strane siano le forme in cui avvolgono le loro concezioni. Le dottrine della predestinazione; del peccato originale; dell'innata malvagità dell'uomo, e del rio destino della maggior parte della nostra razza; della supremazia di Satana in questo mondo; dell'essenziale spregevolezza della materia; di un Demiurgo maligno subordinato ad un benevolo Onnipotente che si è rivelato solo tardivamente; queste dottrine, per quanto erronee, mi sembrano infinitamente più vicine al vero che non le illusioni popolari «liberali» che i bambini nascano buoni e sia colpa dell'esempio della società corrotta se non restano tali; che sia dato a chiunque di raggiungere l'ideale etico se solo ci prova; che ogni male parziale sia un bene universale; e tutte le fantasie ottimistiche del tipo di quella che rappresenta la Provvidenza nelle vesti di un paterno filantropo e vuol farci credere che alla fine tutto si aggiusta (secondo il nostro modo di vedere)<sup>166</sup>.

La Romanes Lecture, scrisse Huxley ad un corrispondente, «era un'orazione molto ortodossa sul testo Satana principe di questo mondo»<sup>167</sup>. La sofferenza, vi si affermava, non è qualcosa di accidentale, ma

---

<sup>165</sup> Ibid., p. 568. Cfr. la lettera a W. Platt Ball del 27 ottobre 1890 (L. HUXLEY ed. 1900, II, p. 268) e HUXLEY 1893, p. 80.

<sup>166</sup> HUXLEY 1892, pp. 567-569.

<sup>167</sup> L. HUXLEY ed. 1900, 11, p. 357.

«un costituente essenziale del processo cosmico», e anche il raffinamento della sensibilità e l'apertura di nuovi campi d'azione dell'intelletto che hanno caratterizzato il progresso sociale sono stati inevitabilmente accompagnati da «un proporzionale ampliamento della possibilità di soffrire»: ogni progresso, anche quello puramente intellettuale, «porta con sé le sue vendette». «Per l'uomo con un ideale etico, il mondo, lui compreso, sarà sempre pieno di male»<sup>168</sup>.

Condotta davanti al tribunale dell'etica, il cosmo parrebbe proprio andare incontro ad una condanna. La coscienza dell'uomo si è ribellata all'indifferenza morale della natura, e l'atomo microcosmico ha riconosciuto colpevole il macrocosmo infinito<sup>169</sup>.

Il risultato è una contrapposizione insanabile fra il processo cosmico e il processo etico su cui si basa la sopravvivenza della società.

Il progresso sociale vuol dire ostacolare ad ogni passo il processo cosmico e sostituirvi un altro, che si può chiamare processo etico, il cui fine è la sopravvivenza non di quelli che si trovano ad essere i migliori rispetto alle condizioni vigenti, ma di quelli che sono eticamente i migliori [...] La pratica di ciò che è eticamente migliore — quella che chiamiamo bontà o virtù — implica una linea di condotta che, sotto ogni riguardo, va contro quella che conduce al successo nella lotta cosmica per l'esistenza. Al posto della spietata affermazione di sé esige autolimitazione; al posto dello spingere da parte o del calpestare i concorrenti richiede che l'individuo non solo rispetti ma anche aiuti i suoi simili; la sua influenza è diretta non tanto alla sopravvivenza del più adatto, ma ad adattare alla sopravvivenza il maggior numero possibile di uomini. Essa ripudia la teoria gladiatoria della lotta per l'esistenza [...] Il processo cosmico non ha relazione di sorta con i fini etici [...] Mettiamo in chiaro una volta per tutte che il progresso etico della società consiste non nell'imitare il processo cosmico, e ancora meno nel sottrarsi, ma nel combatterlo<sup>170</sup>.

Se la natura è una giungla, la società è un giardino, in cui le erbacce non hanno campo libero, ma vengono estirpate<sup>171</sup>. Posizione molto netta, ed esposta ad almeno una critica fondata: come si potevano contrapporre il processo cosmico e il processo etico quando proprio la teoria dell'evoluzione aveva dimostrato che nell'evoluzione preumana si erano sviluppati, ed erano stati premiati dalla selezione naturale, l'amore per la prole, la tendenza alla cooperazione, la simpatia per il simile, in una parola gli istinti sociali? E i difensori del *laissez-faire* sfrenato che erano il bersaglio di Huxley non si combattevano meglio,

---

<sup>168</sup> HUXLEY [1893], pp. 54-56, 110 nota 3.

<sup>169</sup> Ibid., p. 59.

<sup>170</sup> HUXLEY [1893], pp. 81-83.

<sup>171</sup> La metafora del giardino è sviluppata nei *Prologomena* (1894) che Huxley prepose alla ristampa di *Evolution and ethics* nel vol. IX dei *Collected essays*.

anziché separando natura e società, mostrando coi fatti che nemmeno in natura vigevano sempre l'egoismo e la legge del più forte?<sup>172</sup>

Nel saggio *Nature*, John Stuart Mill aveva dimostrato che la parola «natura» non può in nessun caso indicare qualcosa da assumere come modello etico: le dottrine secondo cui la morale consiste nel seguire la natura sono o «senza significato», visto che tutte le azioni dell'uomo non possono non seguire le leggi della natura, o «immorali», poiché, «essendo il corso della natura zeppo di azioni le quali, quando vengano commesse dagli uomini, risultano essere degne del massimo aborrimiento, chiunque tentasse di imitare nel proprio modo di agire il corso naturale delle cose sarebbe universalmente considerato e riconosciuto come il più malvagio degli uomini»<sup>173</sup>. Ora Huxley sosteneva, certo in modo unilaterale (e non senza secondi fini di politica culturale)<sup>174</sup> che nemmeno il darwinismo autorizzava ad investire la natura di valore morale paradigmatico. Ciò non impedì che per molti l'evoluzionismo divenisse la nuova teologia naturale, quando non addirittura la nuova teodicea<sup>175</sup>. Tuttavia, per altri l'inclusione dell'uomo nella natura non produsse la desacralizzazione dell'uomo, ma quella della natura, e in nome di ciò che rende la vita umana degna di essere vissuta. In un saggio che discuteva proprio di questo problema, William James scrisse che il conflitto fra la «domanda religiosa frustrata» e la visione del «pandemonio di questo mondo» portava con sé «l'inevitabile bancarotta della religione naturale considerata ingenuamente e semplicemente».

Ci furono tempi in cui i Leibniz, con le loro teste sormontate da mostruose parrucche, potevano costruire le loro teodicee, tempi in cui ben pasciuti funzionari di una chiesa stabilita riuscivano a dimostrare, considerando le valvole del cuore e il legamento della giuntura femorale, l'esistenza di un «Ordinatore morale e intelligente del mondo». Ma quei tempi sono finiti; e noi, uomini del secolo diciannovesimo, con le nostre teorie evoluzionistiche e le nostre filosofie meccanicistiche, conosciamo ormai la natura in modo troppo imparziale e rigoroso per adorare senza riserve qualsiasi Dio del cui carattere la natura può essere espressione adeguata. In verità, tutto ciò che noi sappiamo del bene e del dovere procede dalla natura; ma nondimeno tutti noi conosciamo il male. La natura

---

<sup>172</sup> Questa critica fu mossa da più parti, ma soprattutto dai sostenitori dell'importanza del «mutuo soccorso» in natura: v. cap. 7, § 3. Sentendosi il bersaglio di Huxley, Spencer protestò in pubblico (SPENCER 1893) e in privato: «La concezione di Huxley è in pratica una resa della dottrina generale dell'evoluzione per quanto riguarda le sue applicazioni più importanti, e si fonda sul presupposto ridicolo che l'applicazione al mondo organico si limiti alla lotta per l'esistenza fra gli individui nei suoi aspetti più feroci e non abbia nulla da vedere con lo sviluppo dell'organizzazione sociale o con la modificazione della mente umana che ha luogo nel corso di tale organizzazione [...] La posizione da lui assunta, che dobbiamo lottare contro il processo cosmico o correggerlo, implica il presupposto che in noi esista qualcosa che non è un prodotto del processo cosmico; è praticamente un ritorno alle vecchie idee teologiche che mettevano in antitesi l'uomo e la natura. Qualunque concezione razionale e complessiva dell'evoluzione implica che, nel corso dell'evoluzione sociale, la mente umana assuma con la disciplina quella forma che a sua volta oppone ostacoli alla parte del processo cosmico consistente nella lotta senza quartiere per l'esistenza» (Spencer a J.A. Skilton, 29 giugno 1893, in DUNCAN ed. 1908, p. 336).

<sup>173</sup> MILL [1874] 1987, pp. 51-52. Cfr. p. 27: «... l'ordine della natura, laddove non risulta modificato dall'uomo, è tale che nessun essere giusto e buono avrebbe potuto costruirlo intendendo che le sue creature razionali dovessero seguirlo come esempio». Il saggio di Mill, pubblicato postumo, era stato scritto vent'anni prima.

<sup>174</sup> V. HELFAND 1977. Nonostante quello che suggerisce STANLEY 1957, non è possibile dimostrare con certezza che Huxley lesse il saggio di Mill.

<sup>175</sup> MOORE 1979, LIVINGSTONE 1987.

visibile è tutta plasticità e indifferenza; si potrebbe chiamarla un multiverso morale, non un universo morale. Ad una sguardinella come questa non dobbiamo alcun ossequio; con una totalità come questa non possiamo stabilire alcuna comunione morale, e nei nostri rapporti con la natura e le sue diverse parti siamo liberi di obbedire o distruggere e nel trattare con quelle sue caratteristiche particolari che ci aiuteranno nel raggiungere i nostri fini privati non dobbiamo seguire alcuna legge se non quella della convenienza [...] In verità, se posso esprimere la mia opinione senza riserve, direi (nonostante che a certe orecchie possa al momento suonare blasfemo) che il primo passo da farsi per stabilire sane relazioni ultime con l'universo è l'atto di ribellione contro l'idea che esista un Dio di questo genere<sup>176</sup>.

Era, scriveva James, la ribellione grazie alla quale Teufelsdrökh, il protagonista di *Sartor resartus* di Carlyle, proclamando il suo odio per l'«Eterno No» e sfidandolo, aveva «cominciato ad essere un uomo».

Dal *Sartor resartus* Huxley aveva ricavato una morale per alcuni versi simile, per altri molto diversa, e comunque meno titanica. Aveva imparato, scriveva in una lettera del 23 settembre 1860 a Charles Kingsley, che «un profondo senso religioso è compatibile con l'essenza della teologia». Tuttavia, nella stessa lettera, a differenza di quanto avrebbe detto più di vent'anni dopo nella Romanes Lecture, Huxley si dichiarava fiducioso nella «giustizia delle cose» e nella bontà della natura. A Kingsley, che gli aveva chiesto se la recente morte del figlio non gli avesse fatto sentire il bisogno di credere nell'immortalità e in qualcosa di trascendente, rispondeva di trarre sufficiente consolazione e forza morale dalla «saldissima credenza» nell'ordine, nella razionalità e nella giustizia della natura. Non c'era motivo di credere che «il governo morale del mondo sia imperfetto senza un sistema di premi e punizioni futuri»: una giustizia infallibile opera già in questa vita e impedisce che il malvagio prosperi e il giusto sia punito, una giustizia che segue una legge insieme fisica e morale.

Il libro mastro dell'Onnipotente è tenuto con grande precisione e ad ognuno di noi viene pagato il saldo delle sue operazioni alla fine di ogni minuto della sua esistenza. La vita non può esistere senza una certa conformità all'universo circostante, una conformità che comporta una certa quantità di felicità in più rispetto alla quantità di sofferenza. In poche parole, il vivere ci viene pagato mentre viviamo. E considerata l'evidente discrepanza fra le azioni degli uomini e le loro ricompense, bisogna ricordare che la natura è più giusta di noi. Essa mette in conto quello che un uomo si porta dietro venendo al mondo, cosa che la giustizia umana non può fare. Se io nasco come un selvaggio sanguinario e brutto, avendo ereditato questa qualità da altri, e ti uccido, i miei simili fanno bene ad impiccarmi; ma io non sarò tormentato da quell'orribile rimorso che sarebbe stata la mia vera punizione se, dotato di una natura superiore, avessi fatto la stessa cosa. La giustizia assoluta del sistema delle cose mi sembra evidente come un qualunque fatto scientifico. La gravitazione del peccato sulla sofferenza mi sembra altrettanto certa di quella della terra sul sole, anzi più certa ancora, poiché prove sperimentali del fatto sono alla portata di ognuno di noi, anzi di fronte a noi in tutte le nostre vite, purché si abbiano occhi per vederle. Non solo, dunque, non credo nel bisogno di compensazione, ma credo che la ricerca di premi e castighi fuori di

---

<sup>176</sup> JAMES [1895] 1984, pp. 34-36.

questa vita conduca gli uomini ad una rovinosa ignoranza del fatto che i loro inevitabili premi e castighi sono qui<sup>177</sup>.

Com'è stato ripetuto *ad nauseam* in questo libro, la certezza che l'universo è retto da leggi eterne e semplici e da un ordine inflessibile può di per sé infondere di volta in volta, anche in chi non crede nella bontà della natura come la concepivano i fisicoteologi, consolazione, sicurezza esistenziale, entusiasmo, piacere estetico, fiducia nella capacità della mente di penetrare e dominare la natura.

L'evoluzione di Huxley dalle concezioni espresse nella lettera a Kingsley a quelle espresse nella *Romanes Lecture* è in qualche modo analoga al tragitto tortuoso che dall'immagine di una natura non solo ordinata ma benefica condusse alla «natura amorale» del darwinismo (o, più precisamente, del darwinismo di coloro che, pur rallegrandosi che l'evoluzione avesse prodotto i purosangue vittoriosi nel Derby, provavano un po' di compassione per l'*Eohippus*).

Alla fine di questo tragitto, un nuovo elemento si era aggiunto di prepotenza alla natura, alla morale, alla civiltà, alla storia nella discussione del problema del bene e del male. Al centro della riflessione non era più tanto il rapporto fra la (presunta) moralità della natura e la moralità dell'uomo, ma quello fra la scienza e la speranza della felicità. Se la natura non aveva creato l'uomo buono e felice fin dalla nascita, la conoscenza della natura attraverso la scienza poteva renderlo, se non buono, almeno migliore e meno infelice. La scienza era l'arma migliore nella lotta contro il processo cosmico che lo aveva generato. Se quest'arma non funzionava, non c'era più niente da fare. La fine del mondo, che al pessimista pre-darwiniano Leopardi appariva come la dissoluzione fatale, nel nulla, dell'infelicità incurabile dell'uomo, al pessimista darwiniano e «calvinista scientifico»<sup>178</sup> Huxley appariva come l'alternativa paradossalmente preferibile al fallimento della missione della scienza: riscattare l'umanità dal dolore. Se questa scommessa positivamente disperata era perduta, che la natura la facesse finita. Nel nostro tempo consapevole della catastrofe ecologica le parole che seguono assumono significati che Huxley non sospettava, e suonano sarcastiche.

---

<sup>177</sup> L. HUXLEY ed. 1900, I, pp. 219-220. Proprio di questo argomento e di quello dell'intrinseca «moralità» dell'universo Huxley si sarebbe fatto forte in diversi scritti in favore della diffusione dell'istruzione scientifica e tecnica: lo studio della natura (questo il succo del discorso) non comportava il sovvertimento dei valori tradizionali. V. ad esempio *On the advisableness of improving natural knowledge* (1866) e *A liberal education* (1868). Posizione, quella di Huxley, insieme laica e religiosa, risoluta e abile: all'affermazione intransigente dei nuovi valori della scienza si accompagnava il tentativo di rassicurare alleati e avversari dimostrando che quei valori non sconvolgevano altri valori consolidati e anzi, per così dire, li inveravano. Sullo Huxley politico della scienza v. HELFAND 1977, PARADIS 1978. Ma il ruolo svolto da Huxley nella mobilitazione e nell'ascesa al potere di una nuova *élite* intellettuale e tecnocratica sotto la bandiera del naturalismo scientifico è ancora tutto da studiare. YOUNG (1970b, 1973) ha visto nel naturalismo scientifico britannico di quegli anni una sorta di nuova, laica, aggiornata e agguerrita teologia naturale, espressione di un ceto intellettuale mosso anche da intenti di razionalizzazione ideologica e di controllo sociale. Sotto la veemenza degli attacchi di Huxley ai suoi molti avversari, dietro la risolutezza delle sue prese di posizione, dietro le sue appassionate «prediche laiche», dietro la sua prosa asciutta ma brillante, focosa e sarcastica, si cela una delle personalità più intricate ed enigmatiche di tutta l'epoca vittoriana.

<sup>178</sup> L'espressione *scientific Calvinism* è usata dallo stesso Huxley per definire la sua concezione in una lettera del 1854. Sull'ideale huxleyano di una natura controllata dalla mente e sulle sue origini calviniste ha scritto pagine penetranti DI GREGORIO (1984, pp. 190-199).



Ai miei occhi, anche la migliore delle civiltà moderne presenta una condizione dell'umanità che né incarna alcun degno ideale né ha, almeno, il merito della stabilità. Non esito ad esprimere l'opinione che, se non c'è speranza di un grande miglioramento della condizione della maggior parte dell'umanità; se è vero che l'aumento delle conoscenze, la conseguente conquista di un maggiore dominio sulla natura e la ricchezza che deriva da questo dominio non cambieranno l'estensione e l'intensità del bisogno e della degradazione fisica e morale delle masse che l'accompagna, allora saluterò come conclusione auspicabile l'arrivo di una gentile cometa che spazzi via l'intera faccenda<sup>179</sup>.

---

<sup>179</sup> HUXLEY [1890], pp. 416-417.

## Antonello La Vergata - Le diverse forme del darwinismo sociale

### *Un termine polemico*

Il darwinismo sociale, [in una] definizione provvisoria e generica [ ], è l'applicazione di concetti darwiniani allo studio della società, in primo luogo quelli di lotta per l'esistenza e di selezione naturale o sopravvivenza del più adatto.

Il termine ha avuto una circolazione enorme, ma pochi altri termini sono altrettanto ambigui e fuorvianti. Compare per la prima volta - pare: è sempre difficile fare affermazioni così nette - nel 1880 in un opuscolo, intitolato appunto *Le darwinisme social*, in cui Emile Gautier, un anarchico francese (destinato a passare, come spesso avviene, alla parte politica opposta), sferra un attacco a quelle che considera le applicazioni sociali conservatrici della teoria darwiniana, soprattutto ad opera di Spencer. Dalla Francia il termine si diffonde dapprima in Italia, dove il giurista e sociologo catanese Giuseppe Vadalà Papale pubblica nel 1882 *Darwinismo naturale e darwinismo sociale*, e quindi nel resto d'Europa; negli Stati Uniti è attestato nel 1903. Nei primi scritti in cui compare indica, per criticarla, la dottrina individualistica e liberistica secondo cui le teorie di Darwin giustificano una concorrenza economica e sociale sfrenata. Invece, si replica, l'applicazione corretta di quelle idee - il vero darwinismo sociale - smentisce gli individualisti: implica, infatti, non la lotta per la vita, ma l'aiuto per la vita, cioè la cooperazione (*association*) (Gautier 1880: 68, 89). L'obiettivo polemico è per lo più Spencer. Darwinismo sociale è, secondo l'economista belga Emile de Laveleye, la concezione esposta da Spencer in un testo classico dell'individualismo politico e sociale, *The Man versus the State* (1884). Il termine darwinismo sociale nasce dunque nella polemica e nell'ambiguità. Ben presto diventa un'etichetta spregiativa, con cui verranno via via bollati, fino ai giorni nostri, l'individualismo, la concorrenza selvaggia, l'imperialismo, il militarismo, l'eugenetica, il razzismo, il privilegio unilaterale della natura sulla cultura, l'autoritarismo, la brutalizzazione della vita politica, il fascismo, l'intervento americano nel Vietnam, la credenza in una correlazione fra razza e quoziente d'intelligenza, le teorie etologiche sull'aggressività innata, la sociobiologia, le amministrazioni Nixon e Ford, la *Reaganomics*, il thatcherismo. In compenso, molti degli accusati hanno fatto il possibile per alimentare questo tipo di critiche. Ad esempio, un esponente del governo Thatcher, Francis Maude, ha attribuito il successo internazionale delle imprese giapponesi all'intensa concorrenza che vige anche sul mercato interno di quel paese, cioè alla scelta di una politica darwiniana e non statalista (Financial Times, 8.2.89). In alcuni ambienti ha goduto una certa fortuna l'idea che, nelle parole dell'economista John Maynard Keynes (1972: 276), il principio della sopravvivenza del più adatto potrebbe essere considerato un'ampia generalizzazione dell'economia ricardiana; tanto più, si è detto, che Darwin riconosceva esplicitamente il suo debito nei confronti della teoria malthusiana della popolazione. Applicando il darwinismo alla società, dunque, Spencer e i *Robber Barons* della *Gilded Age* non facevano altro che riportarla alle origini (Hofstadter 1955:38). Senza

entrare nel merito di questa interpretazione, una cosa è certa: non aiuta a comprendere come mai vi furono tante, così diverse e perfino contrastanti forme di darwinismo sociale. Le idee di Darwin (o a lui attribuite) furono invocate a sostegno delle opinioni più disparate: Ogni partito - scrisse lo zoologo Giovanni Canestrini (1894: 153) - vi trova quello che desidera . Ognuno dei contendenti pretendeva di essere il vero interprete del messaggio darwiniano e accusava gli avversari di darwinismo sociale. Questo termine fu usato quasi sempre per biasimare non l'applicazione in sé dei concetti darwiniani alla società, ma l'applicazione fatta dai propri avversari. Le critiche al darwinismo sociale non vennero, per la maggior parte, da autori che negavano una solidarietà, diciamo così, fra il biologico e il sociale, fra il naturale e il culturale, ma da coloro che ne negavano *una particolare interpretazione*. Una classificazione precisa delle varie forme di darwinismo sociale è praticamente impossibile, come emergerà da quanto segue. In generale, si delineò fin dall'inizio la tendenza a distinguere fra il darwinismo di Darwin - quello autentico, scientifico - e il darwinismo sociale, a distinguere cioè la corretta (dal proprio punto di vista) interpretazione delle idee darwiniane dagli abusi.

Di scritti socialdarwinisti sono piene intere biblioteche. Ad esempio, in Germania quasi ogni professore universitario, qualunque disciplina insegnasse, scrisse almeno un breve articolo su Darwin o il darwinismo. Eppure, si contano sulle dita di una mano quelli che in Europa e negli Stati Uniti si definirono darwinisti sociali, e si tratta di autori assolutamente minori: un'ulteriore conferma del fatto che il termine ebbe subito un significato spregiativo.

### *Spencer darwinista sociale?*

Non si può trattare del darwinismo sociale senza trattare di Spencer, visto che il termine fu coniato proprio per indicare la sua dottrina dell'evoluzione sociale. Nel suo primo libro, la *Social Statics*, pubblicata nel 1851, quindi - è importante metterlo in evidenza - prima dell'*Origin of Species*, Spencer esponeva una concezione liberale e liberista estrema, cioè una difesa totale del *laissez faire* in tutti i campi. Difendeva appassionatamente i diritti dell'individuo (anche quelli delle donne) sia contro i privilegi aristocratici sia contro tutti i tentativi di sottoporre la società al controllo statale. Non solo teorizzava la piena libertà d'iniziativa, ma condannava l'istruzione pubblica, ogni forma di assistenza pubblica, la tassazione a sostegno dei poveri; ammetteva perfino il diritto di rifiutare lo Stato. Una concezione liberale, dunque, intransigente, che, per quelle stranezze che caratterizzano la storia delle idee e che sfuggono alle razionalizzazioni a posteriori, piacque anche ad alcuni anarchici (che Spencer ovviamente detestava), soprattutto per quanto riguardava l'idea della progressiva, spontanea scomparsa dello Stato. L'argomento di Spencer in difesa del *laissez faire* e dell'individualismo è il seguente: in natura vige una legge spietata di eliminazione del più debole a vantaggio del più capace, del più forte, del più dotato. Questa legge vale anche per la società. In apparenza crudele, la rigida disciplina della natura consente il miglioramento della qualità della popolazione; fa sì,

cioè, che ogni specie, ogni popolazione - umana, animale, vegetale - sia costituita dai suoi individui via via migliori; i peggiori vengono eliminati, esclusi, messi in condizione di non nuocere e di non riprodursi.

Chiediamoci: è questa un'anticipazione del concetto darwiniano di lotta per l'esistenza e di selezione naturale? Dobbiamo rispondere di no, poiché il quadro in cui Spencer presenta questa concezione non è evoluzionistico. Spencer non fa altro che applicare alla società l'argomento plurisecolare secondo cui attraverso la distruzione la natura si conserva nell'ordine e nell'equilibrio e garantisce la riproduzione della specie attraverso la riproduzione degli individui migliori. L'applicazione sociale e morale che Spencer fa di questa dottrina dell'economia della natura conduce all'esaltazione del *laissez faire* e al rifiuto di qualunque interferenza con le leggi naturali dell'equilibrio sociale e del progresso. Tutti i tentativi di dirigere lo sviluppo sociale, di interferire mediante leggi e regolamenti nel libero gioco degli individui e degli interessi sono non soltanto dannosi, ma addirittura empirici, perché vanno contro le sante leggi della natura. Per Spencer, infatti, il progresso non è un fatto contingente, ma una necessità: è legge di natura che tutto - la vita, la società, la cultura - si sviluppi gradualmente e spontaneamente dal semplice al complesso, dall'indifferenziato al differenziato o, per usare la formula spenceriana, dall'omogeneo all'eterogeneo, quindi verso forme di vita, di società, di cultura sempre più complesse, diversificate, spontaneamente integrate in un'armonia via via superiore per effetto del libero gioco delle forze naturali. Interferire con questo processo vorrebbe dire ritardarlo, se non impedirlo. Vanno quindi condannate tutte le politiche dirigistiche, tutte le dottrine che rappresentano la società come un congegno che si può montare e smontare a piacimento. Spencer si serve dell'analogia fra la società e l'organismo per affermare che le società non sono costruite, ma crescono, cioè si evolvono spontaneamente in virtù di leggi naturali, non di progetti escogitati dai filosofi o dai legislatori e imposti dai politici. Obiettivo polemico di Spencer sono i riformatori sociali e i politici radicali, ma anche i conservatori nostalgici dei privilegi feudali, i sostenitori del culto dell'autorità e tutti coloro secondo i quali la storia è il risultato dell'azione dei grandi uomini. La storia non è fatta dalle personalità eccezionali (eroi, legislatori, condottieri), né dai partiti politici, né dagli ingegneri sociali, né dai meri teorici desiderosi di imporre, per amore delle loro idee astratte, un ordine artificiale alla natura, ma dal lento, spontaneo operare delle forze esistenti in un dato momento nella società; e queste, scrive Spencer, non sono generate dai filosofi: le teorie possono tutt'al più spostare da un punto all'altro una parte del movimento generale della società; come tutti gli organismi, le società nascono, si sviluppano e mutano per dinamica interna. Naturalmente devono essere rifiutate per gli stessi motivi anche le teorie contrattualistiche, che servono di pretesto a coloro che pretendono di rifare la società a modo loro.

Quando scrive queste pagine, Spencer non è ancora l'evoluzionista che diventerà qualche anno dopo e che esporrà, volume dopo volume, una filosofia sintetica dell'evoluzione cosmica. Un'unica legge, affermerà, vige in tutti gli ordini della realtà: dagli atomi alle nebulose, dalle forme di vita più semplici agli organismi più complessi, dai primi aggregati sociali alle società più evolute. L'evoluzione è *una*, anche se si svolge su tre livelli: inorganico, organico e superorganico (o sociale).

## Lamarckismo e darwinismo

Ma la vera fondazione dell'individualismo spenceriano esposto nella *Social Statics* sta in una dottrina psicologica e biologica che, dal momento in cui Spencer sarà diventato evoluzionista, costituirà la base della sua teoria dell'evoluzione biologica e la distinguerà da quella darwiniana: la credenza nella plasticità dell'organismo, cioè nella sua modificabilità - diretta e indiretta - ad opera dell'ambiente, e nell'ereditarietà delle caratteristiche così acquisite. Qui bisogna aprire una digressione un po' lunga. Secondo questa credenza, che ai tempi in cui scriveva Spencer era di senso comune e che sarebbe stata condivisa anche dalla maggior parte dei biologi (compreso Darwin) fino a Novecento inoltrato - ben dopo la riscoperta dei lavori di Mendel -, ereditari non sono soltanto i tratti fisici ma anche le modificazioni acquisite dalla psiche dell'individuo nel corso della sua esistenza. Queste vengono trasmesse alla generazione successiva sotto forma di abitudini o tendenze. Il processo ha due aspetti. Il primo è la trasformazione di comportamenti consapevoli in azioni abituali e meccaniche. Mediante questo tipo noto a tutti di processo psichico, comportamenti prima sorvegliati dalla coscienza e diretti dalla volontà diventano, a furia di essere ripetuti, talmente automatici e spontanei da costituire una seconda natura. Secondo Spencer, che svolge in senso evoluzionistico questo tema, già centrale nella tradizione psicologica e filosofica britannica, nei *Principles of Psychology* (1855), gli effetti psichici di tale processo tendono ad essere ereditari, non certo nel senso che si trasmettono alla prole la capacità di dirigere un macchinario o di suonare il pianoforte, ma nel senso che - e questo è il secondo aspetto del processo - la ripetizione inconscia di atti e comportamenti lascia tracce indelebili nel materiale ereditario. Oggi sappiamo che così non è: il figlio del fabbro non nasce con bicipiti più sviluppati degli altri bambini. Ma Spencer, come tanti suoi contemporanei, ne rimase convinto fino alla fine dei suoi giorni. Ancora negli anni 1880 sostenne una polemica violenta con il biologo tedesco August Weismann, che riteneva di aver confutato sperimentalmente l'ereditarietà dei caratteri acquisiti. Nel corso di questa polemica Spencer affermò a chiare lettere che, se veniva confutata l'ereditarietà dei caratteri fisici e mentali acquisiti, non crollava soltanto la teoria dell'evoluzione biologica ma anche la psicologia e la scienza sociale.

La credenza nell'ereditarietà dei caratteri acquisiti è solitamente indicata col termine lamarckismo. Spencer sarebbe dunque stato per tutta la vita un lamarckiano. Ma qui bisogna fare alcune precisazioni, che serviranno anche a chiarire alcuni aspetti dei rapporti fra biologia e scienze sociali nell'Ottocento. Lamarck espose la sua teoria dell'evoluzione nell'anno 1800 e poi soprattutto nell'opera *Philosophie zoologique* del 1809. Il meccanismo di trasformazione degli esseri viventi da lui proposto è più o meno quello immaginato dal senso comune: l'influenza diretta dell'ambiente modifica gli organismi; quando questi sono sottoposti alle stesse cause nelle stesse circostanze ambientali e per molto molto tempo, cioè per più generazioni, le modificazioni fisiche e comportamentali prodotte diventano ereditarie. In realtà la teoria di Lamarck non è

tutta qui, essendo più complessa, ma per i nostri scopi questo può bastare. L'influenza dell'ambiente (cibo, temperatura, condizioni di vita, umidità ecc.) sull'organismo era ammessa da tutti (lo stesso Darwin gli attribuirà grande importanza); le differenze riguardavano la vastità degli effetti: pochi, prima della metà dell'Ottocento, erano disposti a credere che potesse produrre più che semplici varietà all'interno della stessa specie. Darwin avrebbe fatto dell'influenza diretta dell'ambiente e dell'ereditarietà dei caratteri acquisiti un fattore subordinato a quello decisivo rappresentato dalla selezione naturale. Fra la concezione lamarckiana e quella darwiniana vi sono differenze molto importanti, anche per le loro implicazioni sociali. Vediamole.

La teoria esposta nell'*Origin of species* si basa su alcuni fatti inconfutabili. Il primo è che in natura nessun individuo è identico agli altri; la diversità è un dato incancellabile della realtà biologica. Un altro dato innegabile è la tendenza di tutti gli organismi a riprodursi nella misura massima possibile, quindi ad accrescersi, per usare il linguaggio di Malthus a cui Darwin si rifà, in progressione geometrica (ad esempio, se un individuo genera due figli e ognuno di questi genera a sua volta due figli e così via, la progressione geometrica è in base 2). L'aumento della popolazione, però, è solo tendenziale, non effettivo, perché la crescita demografica è frenata da molti fattori, principalmente dalla disponibilità di risorse alimentari e dagli ostacoli alla sopravvivenza e alla riproduzione. Ne deriva, secondo Darwin, una lotta per l'esistenza (*struggle for life* o *struggle for existence*) nella quale possono sopravvivere soltanto gli individui dotati di caratteristiche che conferiscono loro un vantaggio rispetto agli altri. Il vantaggio può consistere nell'essere più veloci, nell'aver un'elevata fecondità, un olfatto più sviluppato, una maggiore longevità, una particolare resistenza a certi parassiti, una colorazione protettiva che sottragga l'individuo alla vista dei predatori, nel sapere sfruttare fonti alimentari alternative in caso di carestia, e in mille altre circostanze imprevedibili. Qualunque sia, il vantaggio si traduce nella capacità di generare una discendenza più numerosa di quanto non sia possibile agli altri membri della popolazione. La lotta per l'esistenza, dunque, non va intesa sempre e comunque nel senso di un combattimento effettivo, tutt'altro. Darwin lo dice chiaramente: Devo premettere che impiego il termine *lotta per l'esistenza* in senso ampio e figurato, comprendendovi la dipendenza di un essere da un altro e (cosa più importante) comprendendovi non solo la vita dell'individuo, ma anche il suo successo nel lasciare una progenie (Darwin 1974: 111). L'idoneità che viene premiata dalla selezione naturale è quindi, in termini odierni, un'*idoneità riproduttiva*, dovuta ai fattori più diversi, che consente di lasciare un numero maggiore di discendenti rispetto ai concorrenti. La selezione naturale è un processo analogo a quello attuato da allevatori e orticoltori, i quali, praticando una selezione artificiale e consapevole, consentono la riproduzione solo alle piante e agli animali che presentano le caratteristiche desiderate (colorazione pregiata, pelame più lungo, carni gustose, velocità nella corsa, forme bizzarre, ecc.) ed eliminano gli altri. L'allevatore che vuole selezionare una razza di cani dotata di particolari caratteristiche fa accoppiare i cani che presentano i caratteri più vicini al suo ideale; i prodotti della riproduzione vengono a loro volta sottoposti alla stessa selezione; gli individui selezionati vengono tenuti segregati dal resto della popolazione, che viene semplicemente eliminata o impedita di riprodursi. Col passare del tempo, questa

selezione consolida sempre più i caratteri desiderati. Allo stesso modo avviene in natura la selezione delle caratteristiche che, accumulandosi nel tempo, consentono la diversificazione graduale della popolazione originaria in nuove specie, generi, famiglie e così via.

Ma come si producono le differenze individuali da cui parte l'intero processo? Abbiamo visto la risposta di Lamarck e del senso comune. Per Darwin, che pure l'accetta, non è sufficiente: le cause della variazione, cioè i fattori che producono la diversità fra gli individui, non bastano di per sé a spiegare anche la conservazione di queste caratteristiche e la formazione di specie nuove. Infatti nessuna caratteristica garantisce di per sé la sopravvivenza dell'individuo che la possiede. Ognuna può rivelarsi più o meno utile di altre a seconda delle circostanze. Una differenza di grado impercettibile (il pelo più o meno bianco, più o meno maculato) può comportare un vantaggio decisivo per la sopravvivenza. Oppure un carattere utile può essere accompagnato da un altro svantaggioso: per esempio, i gatti bianchi con gli occhi azzurri sono generalmente sordi. Insomma l'organismo può guadagnare da una parte quello che perde dall'altra; ciò che conta è il vaglio dell'ambiente. La natura produce costantemente variazioni dovute alle cause più disparate, ma con questo non è detto tutto: l'ultima parola spetta all'ambiente. Non tutte le variazioni che sono state prodotte possono sopravvivere, perché non c'è posto per tutti al banchetto della natura e sono le circostanze che stabiliscono chi rimane a tavola. Molti sono i chiamati, pochi gli eletti.

Le variazioni, scrive Darwin, sono casuali, non nel senso che non hanno una causa, ma nel senso che: 1) sono dovute a cause molteplici e sconosciute (quindi il termine *caso* indica la nostra ignoranza); 2) non sono orientate fin dall'inizio a favorire la sopravvivenza dell'individuo. Questo secondo punto è decisivo e racchiude forse la più grande innovazione concettuale introdotta da Darwin: la variazione che dà inizio al processo di formazione di una nuova specie non si produce in risposta diretta alle esigenze poste dall'ambiente; in altri termini, la variazione non nasce *per* adattare l'organismo all'ambiente, non è di per sé adattativa; anzi, la stragrande maggioranza delle variazioni sono inutili o indifferenti. Ben altrimenti stanno le cose nella concezione di Lamarck. Nel suo famoso esempio, la giraffa allunga il collo *per* raggiungere il ramo dell'albero dove trova il cibo; quindi, la variazione *allungamento del collo* è fin dall'inizio orientata a rendere possibile la sopravvivenza dell'individuo. La giraffa darwiniana, anche se allunga essa pure il collo a questo scopo, fa parte di una popolazione in cui si trovano giraffe che hanno, per le cause più diverse, quale il collo più lungo, quale più corto; ma soltanto quelle il cui il collo è di una lunghezza sufficiente a raggiungere i rami sopravvivono e trasmettono ai discendenti la caratteristica *collo lungo*. Non bisogna, dunque, tanto spiegare perché si producano le differenze individuali, quanto spiegare come mai, in *quell* ambiente, *quelle* caratteristiche, e non altre, si conservino e si trasmettano. Secondo Spencer e i lamarckiani, la selezione naturale non è necessaria, perché già l'origine della variazione per l'influsso diretto delle circostanze ambientali e il suo rafforzamento o indebolimento mediante l'uso e il disuso degli organi spiegherebbe la sua utilità per la sopravvivenza. Se la variazione non fosse sin dall'inizio utile alla sopravvivenza dell'individuo in quell'ambiente non si produrrebbe: insomma, si producono solo variazioni utili. Per Darwin, invece,

L'organismo non si modifica *per* adattarsi, varia e basta. Se la variazione è adattativa o no viene stabilito dalla rete complicatissima delle relazioni ecologiche che costituiscono quell'ambiente particolare. La teoria di Darwin è flessibile, passibile di integrazioni proprio perché non ha scommesso in modo particolare su certe leggi della variazione ad esclusione di altre, come invece ha fatto Lamarck. Lamarck ha attribuito le cause della variazione all'influenza diretta delle circostanze ambientali e all'uso e al disuso degli organi. La teoria darwiniana, pur ammettendo questi fattori, dice che, qualunque sia la causa della variazione, ciò che conta è il setaccio attraverso cui qualunque variazione, comunque insorta, deve passare. È per questo che la teoria darwiniana ha potuto successivamente essere integrata dalla genetica senza essere snaturata, mentre il lamarckismo, basato sull'ereditarietà dei caratteri acquisiti, sull'influsso diretto delle circostanze e sull'uso e il disuso, ha dovuto essere abbandonato una volta che questi fattori si sono rivelati insostenibili. Darwin ha costruito una teoria dell'origine delle specie mettendo fra parentesi, per così dire, il problema dell'origine della variazione. È qualcosa di cui non si trova traccia in Spencer, per il quale la selezione naturale restò sempre un fattore secondario dell'evoluzione. Curiosamente, inventerà lui l'espressione *sopravvivenza del più adatto*, che Darwin stesso accetterà come sinonimo di *selezione naturale* e che godrà di una fortuna pari a questa. Ma questa circostanza non deve indurci a confondere l'evoluzionismo spenceriano con quello darwiniano, come molti fecero. Detto questo, ritorniamo alla *Social Statics*.

### *La dura disciplina della natura*

Anche se nel 1851 non è ancora evoluzionista, Spencer afferma che gli organismi si modificano attraverso l'uso e il disuso: è legge di natura, dichiara, che un organo se usato si rafforzi, se non usato si atrofizza e finisce con lo scomparire. Da questa legge Spencer trae conseguenze sociali relevantissime. Il sottotitolo della *Social Statics* recita: *Le condizioni essenziali della felicità umana, con precisazioni sulla più importante*. Bene, la prima condizione della felicità che Spencer deduce dalla legge valida per tutti gli organismi è il libero gioco delle facoltà. Quando, infatti, è felice un cavallo? Quando può correre. Quando è felice l'animale da preda? Quando può soddisfare l'istinto rapace. E quando è felice l'uomo? Quando può realizzare e sviluppare le proprie facoltà. L'uomo, infatti, è una congerie di facoltà, scrive Spencer attingendo all'immagine che della natura umana dava la frenologia, ovvero la pseudoscienza (possiamo dirla tale oggi) allora di moda che con la lettura delle sporgenze e depressioni del cranio pretendeva di rivelare quali zone del cervello fossero più sviluppate e quindi quali facoltà predominassero nell'individuo (ancora oggi sono rimaste nell'uso espressioni come *il bernoccolo della matematica*). Come mai, si chiede Spencer, certe parti del cervello sono più sviluppate di altre? La risposta è: perché vengono usate di più. L'uso e il disuso sviluppano o deprimono certe facoltà; la felicità, ovvero il benessere psicofisico, consiste nello sviluppo quanto più possibile armonico delle facoltà. Insomma, il meccanismo della felicità è un meccanismo sostanzialmente, per così dire, psicobiologico. E perché certe facoltà vengono usate di più e altre meno?



Perché ambienti diversi sottopongono il cervello a sollecitazioni diverse. Le facoltà si sviluppano o si atrofizzano nell'interazione fra l'organismo e l'ambiente, interazione che ha come esito l'adattamento. Traduciamo tutto questo in termini politici: il libero gioco delle facoltà, che consente la loro sollecitazione non squilibrata può attuarsi solo in una società libera e liberale in cui l'attività degli individui non è sottoposta a nessuna limitazione artificiale, in cui cioè lo Stato non dice "tu devi fare questo e non devi fare quest'altro". La legge di natura che garantisce la felicità individuale e il progresso sociale è la stessa che determina le modificazioni degli organismi. Il rafforzamento delle facoltà avviene grazie all'esercizio. La capacità di iniziativa, l'intelligenza, il senso di responsabilità, l'inventiva, il talento artistico si sviluppano e si rafforzano solo se sollecitati costantemente. Che cosa meglio, allora, della concorrenza in una libera società senza intralci statali? È un punto al quale bisogna prestare la massima attenzione: l'immagine e la giustificazione della concorrenza che emergono da queste pagine spenceriane sono ben diverse, nella loro matrice ideologica, dalla concorrenza ecologica di cui parlerà Darwin e dalla giustificazione della concorrenza che molti darwinisti sociali ricaveranno dalla teoria darwiniana. La concorrenza che Spencer ha in mente non è benefica tanto perché seleziona i migliori, quanto perché stimola a migliorarsi lottando. È il lottare in quanto tale che produce il miglioramento; la concorrenza è una corsa istituita provvidenzialmente non per vedere chi arriva primo, ma per costringere tutti ad un costante allenamento: a furia di correre migliorano le prestazioni di tutti i corridori (eccetto, ovviamente, gli impediti). Il competere sviluppa le facoltà, così come il picchiare sull'incudine sviluppa i muscoli. Certo alcuni li svilupperanno di più e arriveranno primi; ma se nessuno picchiasse sull'incudine, nessuno metterebbe su muscoli. È dunque l'interazione diretta con l'ambiente che sviluppa le facoltà: per questo si può dire che, già prima di essere evoluzionista, Spencer ha una concezione sostanzialmente lamarckiana dell'adattamento all'ambiente. Forte di questa giustificazione psicobiologica, Spencer invoca una concorrenza senza restrizioni e difende un individualismo estremo, al limite della spietatezza. I brani che seguono sono un po' lunghi, ma eloquenti. Nessun commento è necessario.

Nella natura vediamo all'opera una dura disciplina, che tutta la pervade e che è un po' crudele per poter essere molto generosa. Quell'universale stato di guerra vigente in tutta la creazione inferiore, che suscita perplessità in tante degne persone, è, in fondo, il provvedimento più pietoso che le circostanze permettano. Per il ruminante che l'età abbia privato del vigore che fa della sua esistenza un piacere è molto meglio essere ucciso da un predatore anziché trascinare una vita resa penosa dalle infermità per poi morire di fame. Con la distruzione di tutti gli individui in queste condizioni, non solo l'esistenza ha termine prima di diventare gravosa, ma si libera spazio per nuove generazioni capaci del godimento più pieno; inoltre, dall'atto stesso di questa sostituzione deriva felicità per una specie di predatori. Si noti che i nemici carnivori non solo rimuovono dalle mandrie degli erbivori gli individui che hanno superato il massimo rigoglio, ma estirpano anche i malati, i malformati e i meno agili e vigorosi. Grazie a questo processo purificatore, e grazie alla contesa generale nella stagione degli accoppiamenti, viene impedito

ogni scadimento della razza attraverso la moltiplicazione degli esemplari inferiori, e assicurato il mantenimento di una costituzione completamente adatta alle condizioni circostanti e quindi più produttiva di felicità. Lo sviluppo della creazione superiore è un progresso verso una forma di essere che sia capace di una felicità non diminuita da questi inconvenienti. Il culmine viene raggiunto nella razza umana. La civiltà è l'ultimo stadio di questa realizzazione, e l'uomo ideale è quello in cui tutte le condizioni sono soddisfatte. Nel frattempo, il benessere dell'umanità attuale e il suo dispiegamento verso tale perfezione sono assicurati entrambi da questa stessa severa, ma benefica disciplina a cui la creazione animata è ampiamente soggetta, una disciplina che è spietata nel conseguire il bene, una legge che persegue la felicità senza mai deviare per evitare sofferenze parziali e temporanee. La miseria degli incapaci, le sventure che si abbattono sugli imprudenti, l'inedia degli oziosi e quel togliere di mezzo a spallate i deboli da parte dei forti, che lascia tanta gente nei bassifondi e nella miseria, sono i decreti di una grande, lungimirante benevolenza. Può sembrare crudele che l'imperizia a cui l'artigiano, per quanto si sforzi, non riesce ad ovviare comporti per lui la fame. Può sembrare crudele che un manovale a cui la malattia impedisce di competere con i compagni più forti debba sopportare le privazioni che ne derivano. Può sembrare crudele che vedove e orfani siano lasciati a lottare per la vita o per la morte. Tuttavia, se considerate non isolatamente ma in relazione agli interessi dell'intera umanità, queste dure fatalità appaiono piene della superiore beneficenza che porta a prematuri sepolcri i figli di genitori malati e presceglie i depressi, gli intemperanti e i debilitati come vittime di un'epidemia (Spencer 1851: 322-323).

I filantropi che cercano di attenuare i mali parziali e temporanei derivanti da questa legge naturale, i riformatori che pretendono di imporre le loro leggi alla società non sanno quanto male producono alla lunga.

Ciechi di fronte al fatto che, nell'ordine naturale delle cose, la società espelle costantemente i suoi membri malati, inetti, ritardati, incapaci, sleali, questi sconsiderati, anche se ben intenzionati, invocano un'interferenza che non solo arresta il processo purificatore, ma addirittura aumenta i guasti, non fa altro che incoraggiare la moltiplicazione degli imprudenti e degli incapaci coll'offrir loro provvigioni sicure e scoraggia la moltiplicazione dei capaci e dei previdenti col render più difficile la prospettiva di mantenere una famiglia. E così, desiderosi di impedire le sofferenze davvero salutari che ci circondano, questi uomini saggi solo di sospiri, questi folli gemebondi lasciano in eredità ai posteri una sventura sempre più grande [ ]

Per diventare adatto alla condizione sociale, l'uomo non deve solo perdere la sua selvatichezza, ma acquisire le capacità necessarie alla vita civilizzata. Deve svilupparsi la capacità di applicazione; devono prodursi quelle modificazioni che rendono l'intelletto adeguato ai nuovi compiti; e soprattutto dev'essere acquistata la capacità di sacrificare una piccola gratificazione immediata per una grande futura. Lo stato di transizione sarà inevitabilmente infelice. Dal mancato adeguamento reciproco fra la costituzione e le condizioni deriva inevitabilmente miseria. Tutti i mali che ci affliggono e sembrano al profano le evidenti conseguenze di questa o quella causa eliminabile sono in realtà inevitabili accompagnatori

dell'adattamento in corso. L'umanità viene costretta a guardare in faccia alle ineludibili necessità della sua nuova condizione, viene plasmata per armonizzarsi con queste e deve reggere meglio che può l'infelicità che ne deriva. Il processo *deve* compiersi e le sofferenze *devono* essere sopportate. Nessun potere su questa terra, nessuna legge di governanti, per quanto ingegnosamente studiata, nessun progetto umano di raddrizzare il mondo, nessuna panacea comunista, nessuna riforma che uomo abbia mai abbozzato o possa abbozzare può ridurle di una virgola. Anzi, possono essere aggravate, e lo sono; e nel tentativo di impedirne l'aggravamento i filantropi potranno darsi da fare quanto vogliono. Ma dal cambiamento è inscindibile una quantità normale di sofferenza, che non può essere attenuata senza alterare le leggi stesse della vita. Ogni tentativo di mitigarla finisce coll'acuirlo [ ]

Una vergognosa popolazione di incapaci: ecco con che cosa riempirebbero il mondo i nostri inventori di progetti, se i loro piani potessero durare. Una miserevole sorta di costituzione umana ci preparerebbero, una costituzione sprovvista della capacità di conservarsi e bisognosa di essere tenuta in vita da un'assistenza esterna, una costituzione destinata a funzionare male e che sarà sempre necessario riaccomodare, una costituzione sempre tendente all'autodistruzione. Tutto lo sforzo della natura è volto a fare piazza pulita di cose simili, a fare spazio per individui migliori. La natura vuole che ogni essere sia autosufficiente. Tutti quelli che non lo sono, li toglie immancabilmente dalla circolazione con la morte [ ] E così la razza è mantenuta indenne da deterioramenti [ ] Esseri così imperfetti sono sbagli della natura, e le sue leggi li tolgono di mezzo quando vengono riconosciuti tali. Come tutti gli altri, sono messi alla prova: se sono abbastanza completi da poter vivere, vivono ed è bene che vivano; se non sono abbastanza completi da vivere, muoiono ed è meglio che muoiano [ ]

Certo, nella misura in cui la durezza di questo processo è mitigata dalla spontanea solidarietà (*sympathy*) reciproca tra gli uomini, è giusto che sia così, anche se si arreca indiscutibilmente danno quando si mostra solidarietà senza tener conto delle conseguenze ultime: gli inconvenienti che ne derivano non sono nulla a confronto dei benefici. Solo quando la solidarietà induce ad una rottura dell'equità, solo quando dà origine ad un'interferenza proibita dalla legge della pari libertà, solo quando, così facendo, sospende in qualche settore della vita il rapporto fra la costituzione degli uomini e le circostanze, solo allora produce male puro. Allora, però, vanifica il suo scopo. Invece di diminuire la sofferenza, finisce coll'aumentarla. Favorisce la moltiplicazione dei meno adatti (*worst fitted*) all'esistenza e, quindi, ostacola la moltiplicazione dei più adatti (*best fitted*) all'esistenza, ai quali lascia di fatto meno spazio. Tende a riempire il mondo di persone a cui la vita porta per lo più dolore e ad escludere coloro a cui la vita porta per lo più piacere. Infligge vera miseria e impedisce vera felicità (*ibid.*: 324, 379, 381).

Più chiari di così non si può essere. Come abbiamo detto, Spencer è stato considerato una sorta di idealtipo del darwinista sociale. Dovremmo allora concludere che il darwinismo sociale precedette il darwinismo biologico! L'antropologo americano Marvin Harris (1971) ha sostenuto che gran parte del darwinismo sociale dovrebbe piuttosto chiamarsi spencerismo. Ma forse è meglio concludere che la categoria del darwinismo sociale presenta una sorta di vizio di origine. Non tutto il darwinismo sociale, come abbiamo anticipato e come vedremo meglio in seguito, può essere ridotto all'accettazione di queste teorie

di Spencer. Se così fosse non potremmo spiegare come mai molti critici del darwinismo sociale usassero contro Spencer argomentazioni a loro volta biologistiche, cioè invocassero Darwin contro Spencer. Ma soprattutto faremmo un torto a Spencer, che espose idee socialdarwiniste ben prima che Darwin rendesse pubblica la sua teoria, fu per tutta la vita un lamarckiano e relegò la selezione naturale a un ruolo subordinato, polemizzando con tutti coloro che le attribuivano un ruolo decisivo nell'evoluzione.

Un'ultima considerazione impedisce di assimilare spencerismo e darwinismo sociale. Il pensiero di Spencer era attraversato da una contraddizione difficile da comporre: quella fra il suo individualismo e l'analogia organica. Se quest'ultimo modello insegnava qualcosa, era proprio il contrario dell'individualismo: se le membra e gli organi, nonché cooperare e accettare la subordinazione reciproca, si fanno concorrenza, l'organismo si disgrega. Come osservò con malcelata ironia il biologo Thomas Huxley, il principale difensore di Darwin in Inghilterra, supponiamo che ogni singola cellula sia libera di fare il proprio interesse e che il *laissez faire* domini incontrastato: che ne sarebbe del corpo fisiologico? (Huxley 1871: 271). Due delle tante anime del darwinismo sociale convivevano e confliggevano nel pensiero del preteso prototipo del darwinista sociale!

Antonello La Vergata, *Guerra e darwinismo sociale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005

## **ANTONELLO LA VERGATA. Il Positivismo**

[Testi tratti da: *Filosofia e cultura*. 3a. *ttocento*, a cura di Antonello La Vergata e Franco Trabattoni, La Nuova Italia, Milano, 2007, pp. 322, 338-39.]

Con il termine positivismo si intendono due cose legate tra loro, ma che è bene distinguere: la filosofia di Auguste Comte e un orientamento filosofico e culturale che dominò la cultura europea soprattutto nella seconda metà dell' *ttocento*.

[ ]

### **Il positivismo come orientamento filosofico e culturale**

[Dopo essersi limitato ad indicare la filosofia di Comte] Col passare del tempo, il termine *positivismo* è stato usato in senso sempre più generico, per indicare le concezioni che, quale più quale meno, assumevano come modello di riferimento la conoscenza scientifica e indicavano nella scienza il fondamento della conoscenza della realtà e della comprensione dell'uomo e della vita sociale. *ta* smesso di designare la dottrina di Comte e dei suoi seguaci ed è stato esteso ad autori e opere molto diversi da Comte e fra loro. Gli avversari, soprattutto a partire dagli anni 1890, finirono col servirsene per indicare un orientamento intellettuale, un'atmosfera, una cultura, un costume piuttosto che un sistema filosofico. Per di più, usarono indifferentemente i termini *positivismo*, *naturalismo* (ad esempio in letteratura), *meccanicismo*, *materialismo*, *scientismo*, intendendo tutta una serie di dottrine filosofiche che consideravano con eguale disapprovazione o, in senso più generico, la tendenza a parlare del comportamento umano secondo analogie tratte dalle scienze naturali. Uno dei critici più duri del positivismo, il filosofo idealista italiano Benedetto Croce [ ], l'avrebbe definita sarcasticamente la tendenza all'«animalizzazione della filosofia».

È sbagliato immaginarsi il positivismo come un orientamento ideologico unitario. Tuttavia, la cultura positivista è caratterizzata da almeno un aspetto saliente condiviso da tutte le sue espressioni: le scienze raggiunsero un prestigio senza precedenti, e gli scienziati intervennero sempre più nel dibattito filosofico: non solo con le loro riflessioni sui metodi e i compiti della ricerca scientifica, ma pronunciandosi su questioni che prima sembravano essere di pertinenza dei filosofi. In una parola: rivendicarono il diritto di fare filosofia. Negli scritti di molti grandi scienziati dell' *ttocento* problemi scientifici e problemi filosofici sono intrecciati [ ]. La loro influenza fu notevole, e non fu confinata alle discipline da loro coltivate. Accomunarli tutti sotto l'etichetta *positivismo* solo perché scienziati non ha molto senso, sia perché le loro posizioni filosofiche furono molto diverse sia perché il dibattito sui rapporti fra scienza e filosofia fu molto complesso [ ].

Il fatto che gli scienziati facessero filosofia non piacque a coloro che rivendicavano alla filosofia la difesa dello spirito e della metafisica. La reazione di alcuni settori filosofici divenne quasi violenta sul finire del secolo e all'inizio del Novecento. Un altro importante filosofo idealista italiano, Giovanni Gentile [ ], tuonò contro la filosofia degli scienziati, accusandoli di ingenuità, di scarsa raffinatezza filosofica e di diletterantismo, e contro il complesso di inferiorità che spingeva i filosofi «a scimmiettare negli studi filosofici il procedere dei fortunati e invidiati studiosi delle scienze empiriche».

A favorire le critiche degli avversari del positivismo fu anche un fenomeno tipico della cultura di questo periodo: la diffusione di una enorme letteratura di divulgazione scientifica. Quest'opera meritoria, della cui importanza è difficile capacitarsi oggi, comportò talora una popolarizzazione e perfino una banalizzazione del messaggio del positivismo. Ad esempio, alimentò nel grande pubblico la credenza che la scienza progredisse per mero accumulo di fatti e che la sua storia fosse una successione regolare e quasi automatica di conquiste: una specie di marcia trionfale verso la verità. Questa letteratura diffuse l'idea dell'importanza della scienza per lo sviluppo culturale e civile, ma al tempo stesso fece credere che il progresso della società fosse assicurato di per sé dallo sviluppo delle scienze. Queste furono viste come depositarie delle risposte a ogni possibile interrogativo sui caratteri e sulle prospettive della conoscenza umana. Concorse cioè a formare una visione del mondo ottimistica e fiduciosa nel progresso [ ]. Era, come ha scritto lo storico della filosofia Stefano Poggi (1947-), la filosofia «degli ingegneri», «dei maestri di scuola» e «di tutte quelle classi sociali la cui promozione era legata alla diffusione del sapere scientifico nelle sue componenti più specificamente tecnico-specialistiche».

Questa filosofia popolare aveva poco riscontro nell'effettiva riflessione della maggior parte degli scienziati e dei filosofi, ma ebbe larga diffusione. Ispirò addirittura un balletto di grande successo, *Excelsior* (1881, su musica del compositore Romualdo Marenco, 1841-1907), che celebrava i fasti della scienza e del progresso, l'avanzata della luce che disperde le tenebre dell'oscurantismo. Sul finire del secolo [ ] tanto ottimismo entrò in crisi. Nel 1895 un professore di letteratura, il francese Ferdinand Brunetière (1849-1906), lanciò uno slogan che ebbe fortuna: la «bancarotta della scienza». Ma quella che era entrata in crisi non era la scienza, bensì un'immagine particolare e, diciamo pure, ingenua della scienza.

## **Il Manifesto del Partito Comunista**

Uno spettro si aggira per l'Europa: lo spettro del comunismo. Tutte le potenze della vecchia Europa si sono coalizzate in una sacra caccia alle streghe contro questo spettro: il papa e lo zar, Metternich e Guizot, radicali francesi e poliziotti tedeschi.

Dov'è il partito di opposizione che non sia stato bollato di comunismo dai suoi avversari al governo, dove il partito di opposizione che non abbia ritorto l'infamante accusa di comunismo sia contro gli esponenti più progressisti dell'opposizione che contro i suoi avversari reazionari?

Di qui due conseguenze.

Il comunismo viene ormai riconosciuto da tutte le potenze europee come una potenza.

È gran tempo che i comunisti espongano apertamente a tutto il mondo la loro prospettiva, i loro scopi, le loro tendenze, e oppongano alla favola dello spettro del comunismo un manifesto del partito.

A questo scopo si sono radunati a Londra comunisti delle più diverse nazionalità e hanno redatto il seguente manifesto, che viene pubblicato in lingua inglese, francese, tedesca, italiana, fiamminga e danese.

## MARX – ENGELS, *Il Manifesto del Partito Comunista* (1848)

### I

#### BORGHESI E PROLETARI

La storia di ogni società è stata finora la storia di lotte di classe.

Uomo libero e schiavo, patrizio e plebeo, barone e servo della gleba, membro di una corporazione e artigiano, in breve oppressore e oppresso si sono sempre reciprocamente contrapposti, hanno combattuto una battaglia ininterrotta, aperta o nascosta, una battaglia che si è ogni volta conclusa con una trasformazione rivoluzionaria dell'intera società o con il comune tramonto delle classi in conflitto. Nelle precedenti epoche storiche noi troviamo dovunque una suddivisione completa della società in diversi ceti e una multiforme strutturazione delle posizioni sociali. [...]

La moderna società borghese, sorta dal tramonto della società feudale, non ha superato le contrapposizioni di classe. Ha solo creato nuove classi al posto delle vecchie, ha prodotto nuove condizioni dello sfruttamento, nuove forme della lotta fra le classi.

La nostra epoca, l'epoca della borghesia, si caratterizza però per la semplificazione delle contrapposizioni di classe. L'intera società si divide sempre più in due grandi campi nemici, in due grandi classi che si fronteggiano direttamente: borghesia e proletariato.

[...]

La scoperta dell'America, il periplo dell'Africa crearono un nuovo terreno per la borghesia rampante. Il mercato delle Indie orientali e quello cinese, la colonizzazione dell'America, il commercio con le colonie, la moltiplicazione dei mezzi di scambio e delle stesse merci diedero un impulso fino ad allora sconosciuto al commercio, alla navigazione, all'industria, e quindi favorirono un rapido sviluppo dell'elemento rivoluzionario nella decadente società feudale.

L'attività industriale fino ad allora vincolata a moduli feudali o corporativi non poteva più fronteggiare le crescenti aspettative prodotte dai nuovi mercati. Al suo posto comparve la manifattura. I maestri artigiani vennero soppiantati dal ceto medio industriale; la divisione del lavoro tra le varie corporazioni scomparve di fronte alla divisione del lavoro nella stessa singola officina.

Ma i mercati continuavano a crescere e con essi le aspettative. Anche la manifattura non bastava più. Il vapore e le macchine rivoluzionavano la produzione industriale. Al posto della manifattura si affermò la grande industria moderna, al posto del ceto medio industriale apparvero gli industriali milionari, i comandanti di intere armate industriali, i moderni borghesi.

La grande industria ha creato il mercato mondiale, il cui avvento era stato preparato dalla scoperta dell'America. Il mercato mondiale ha dato uno smisurato impulso allo sviluppo del commercio, della



navigazione, delle comunicazioni terrestri. Tale sviluppo ha a sua volta retroagito sulla crescita dell'industria. E nella stessa misura in cui crescevano industria, commercio, navigazione, ferrovie si sviluppava anche la borghesia. Ed essa accresceva i suoi capitali e metteva in ombra tutte le classi di origine medievale.

Noi vediamo dunque come la stessa borghesia moderna sia il prodotto di un lungo processo di sviluppo, di una serie di trasformazioni nel modo di produzione e di scambio.

Ciascuno di questi stadi di sviluppo della borghesia era accompagnato da un corrispondente progresso politico. Ceto oppresso sotto il dominio dei signori feudali, [...] la borghesia si conquistò [...] l'assoluto dominio politico dopo la nascita della grande industria e del mercato mondiale nel moderno Stato rappresentativo. Il potere statale moderno è solo un comitato che amministra gli affari comuni dell'intera classe borghese.

La borghesia ha giocato nella storia un ruolo altamente rivoluzionario.

La borghesia ha distrutto i rapporti feudali, patriarcali, idillici dovunque abbia preso il potere. Essa ha spietatamente stracciato i variopinti lacci feudali che legavano la persona al suo superiore naturale, e non ha salvato nessun altro legame fra le singole persone che non sia il nudo interesse, il crudo "puro rendiconto". Essa ha affogato nelle gelide acque del calcolo egoistico i sacri fremiti della pia infatuazione, dell'entusiasmo cavalleresco, della malinconia filistea. Essa ha dissolto la dignità personale nel valore di scambio, e al posto delle innumerevoli libertà patentate e ben meritate ha affermato l'unica libertà, quella di commerciare, una libertà senza scrupoli. In una parola, al posto dello sfruttamento celato dalle illusioni religiose e politiche ha instaurato lo sfruttamento aperto, senza vergogna, diretto, secco.

La borghesia ha spogliato delle loro sacre apparenze tutte le attività fino ad allora onorevoli e considerate con pia umiltà. Essa ha trasformato il medico, il giurista, il prete, il poeta, l'uomo di scienza in suoi salariati.

La borghesia ha strappato alle relazioni familiari il loro toccante velo sentimentale per ricondurle a una pura questione di denaro.

La borghesia ha rivelato come la brutale esibizione di forza, quella caratteristica del Medioevo che tanto piace alla reazione, abbia trovato il suo congruo complemento nella più inerte pigrizia. Solo la borghesia ha dimostrato che cosa l'attività umana può produrre. Essa ha realizzato meraviglie ben diverse dalle piramidi egizie, dagli acquedotti romani e dalle cattedrali gotiche, si è lanciata in ben altre avventure che non le migrazioni dei popoli e le crociate.

La borghesia non può esistere senza rivoluzionare continuamente gli strumenti di produzione, dunque i rapporti di produzione, dunque tutti i rapporti sociali. La prima condizione di esistenza di tutte le precedenti classi industriali era invece la conservazione immutata del vecchio modo di produzione.

L'ininterrotta trasformazione della produzione, il continuo sconvolgimento di tutte le istituzioni sociali, l'eterna incertezza e l'eterno movimento distinguono l'epoca della borghesia da tutte le epoche precedenti. Vengono quindi travolti tutti i rapporti consolidati, arrugginiti, con il loro codazzo di rappresentazioni e opinioni da tempo in onore. E tutti i nuovi rapporti invecchiano prima di potersi strutturare. Tutto ciò che è istituito, tutto ciò che sta in piedi evapora, tutto ciò che è sacro viene sconsecrato, e gli uomini sono finalmente costretti a considerare con sobrietà il loro posto nella vita, i loro rapporti reciproci.

La necessità di uno sbocco sempre più vasto per i suoi prodotti lancia la borghesia alla conquista dell'intera sfera terrestre. Bisogna annidarsi dappertutto, dovunque occorre consolidarsi e stabilire collegamenti.

La borghesia ha strutturato in modo cosmopolitico la produzione e il consumo di tutti i paesi grazie allo sfruttamento del mercato mondiale. Con grande dispiacere dei reazionari essa ha sottratto all'industria il suo fondamento nazionale. Antichissime industrie nazionali sono state distrutte e continuano a esserlo ogni giorno. Nuove industrie le soppiantano, industrie la cui nascita diventa una questione vitale per tutte le nazioni civili, industrie che non lavorano più le materie prime di casa ma quelle provenienti dalle regioni più lontane, e i cui prodotti non vengono utilizzati solo nel paese stesso ma, insieme, in tutte le parti del mondo. Al posto dei vecchi bisogni, soddisfatti dai prodotti nazionali, se ne affermano di nuovi, che per essere soddisfatti esigono i prodotti delle terre e dei climi più lontani. Al posto dell'antica autosufficienza e delimitazione locale e nazionale si sviluppano traffici in tutte le direzioni, si stringe una reciproca interdipendenza universale fra le nazioni. E ciò sia nella produzione materiale che in quella spirituale. Le conquiste spirituali delle singole nazioni divengono bene comune. L'unilateralità e la delimitazione nazionale diventano sempre meno possibili e dalle varie letterature nazionali e locali si costruisce una letteratura mondiale.

La borghesia trascina verso la civiltà persino le nazioni più barbariche, grazie al rapido miglioramento di tutti gli strumenti di produzione, grazie al continuo progresso delle comunicazioni. I prezzi ben calibrati delle sue merci sono l'artiglieria pesante con cui essa atterra qualsiasi muraglia cinese, con cui essa costringe alla capitolazione financo la più ostinata xenofobia dei barbari. La borghesia costringe tutte le nazioni a far proprio il modo di produzione borghese, se non vogliono affondare; la borghesia le costringe a introdurre esse stesse la cosiddetta civiltà, cioè a diventare borghesi. In una parola, la borghesia si costruisce un mondo a sua immagine e somiglianza.

La borghesia ha sottomesso la campagna al dominio della città. Essa ha creato enormi città, ha notevolmente aumentato la popolazione urbana rispetto a quella delle campagne, strappando così all'idiotismo della vita di campagna una parte importante della popolazione. Come ha reso dipendente

la campagna dalla città, così ha reso dipendenti i paesi barbarici o semibarbarici da quelli civilizzati, i popoli contadini da quelli borghesi, l'Oriente dall'Occidente.

La borghesia tende sempre più a superare la frammentazione dei mezzi di produzione, della proprietà e della popolazione. Essa ha agglomerato la popolazione, centralizzato i mezzi di produzione e concentrato la proprietà in poche mani. La conseguenza necessaria era la centralizzazione politica. Province indipendenti, quasi solo alleate, con interessi, leggi, governi e dogane differenti, sono state riunite in un'unica nazione, un unico governo, un'unica legge, un unico interesse di classe nazionale, un'unica barriera doganale.

La borghesia ha prodotto, nel corso del suo nemmeno centenario dominio di classe, forze produttive più massicce e colossali di tutte le altre generazioni messe insieme. Controllo delle forze della natura, macchine, impiego della chimica nell'industria e nell'agricoltura, navigazione a vapore, ferrovie, telegrafi elettrici, dissodamento di interi continenti, navigabilità dei fiumi, popolazioni intere fatte nascere dal nulla: quale secolo passato sospettava che tali forze produttive giacessero nel grembo del lavoro sociale?

Noi però abbiamo visto che i mezzi di produzione e di scambio sul cui fondamento si è sviluppata la borghesia furono creati nella società feudale. A un certo stadio dello sviluppo di questi mezzi di produzione e di scambio, i rapporti entro cui la società feudale produceva e scambiava, l'organizzazione feudale dell'agricoltura e della manifattura, in una parola i rapporti feudali di proprietà, non rappresentavano più lo sviluppo raggiunto dalle forze produttive. Più che stimolare la produzione, tali rapporti la ostacolavano. Tanto da trasformarsi in altrettante catene. Dovevano essere spezzati e furono spezzati.

Al loro posto subentrò la libera concorrenza con la costituzione sociale e politica che le è propria, con il dominio economico e politico della classe borghese.

Simile è lo sviluppo che si sta svolgendo sotto i nostri occhi. I rapporti borghesi di produzione e di scambio, i rapporti borghesi di proprietà, insomma la moderna società borghese, che ha come per incantesimo prodotto mezzi di produzione e di scambio tanto potenti, è come l'apprendista stregone incapace di controllare le potenze sotterranee da lui stesso evocate. La storia dell'industria e del commercio è ormai da decenni solo la storia della sollevazione delle moderne forze produttive contro i moderni mezzi di produzione, contro i rapporti di proprietà che esprimono le condizioni di esistenza e di dominio della borghesia. Basta citare le crisi commerciali, che nel loro minaccioso ricorrere ciclico mettono sempre più in questione l'esistenza dell'intera società borghese. Nelle crisi commerciali viene regolarmente distrutta una grande parte non solo dei prodotti ma persino delle forze produttive già costituite. Nelle crisi scoppia un'epidemia sociale che in tutte le altre epoche sarebbe stata considerata un controsenso: l'epidemia della sovrapproduzione. La società si trova

improvvisamente ricacciata in uno stato di momentanea barbarie; una carestia, una guerra di annientamento totale sembrano sottrarle ogni mezzo di sussistenza; l'industria, il commercio appaiono distrutti, e perché? Perché la società ha incorporato troppa civiltà, troppi mezzi di sussistenza, troppa industria, troppo commercio. Le forze produttive di cui essa dispone non servono più allo sviluppo della civiltà borghese e dei rapporti borghesi di proprietà; al contrario, esse sono diventate troppo potenti per quei rapporti, ne sono frenate, e non appena superano questo ostacolo gettano nel caos l'intera società borghese, mettono in pericolo l'esistenza della proprietà borghese. I rapporti borghesi sono diventati troppo angusti per contenere la ricchezza che essi stessi hanno prodotto. Come supera le crisi la borghesia? Da una parte con l'annientamento coatto di una massa di forze produttive; dall'altra conquistando nuovi mercati e sfruttando più a fondo quelli vecchi. In che modo, insomma? Provocando crisi più generalizzate e più violente e riducendo i mezzi necessari a prevenirle.

Le armi con cui la borghesia ha annientato il feudalesimo si rivoltano ora contro la borghesia stessa. Ma la borghesia non ha solo forgiato le armi che la uccidono; ha anche prodotto gli uomini che imbracceranno queste armi: i lavoratori moderni, i proletari.

Nella stessa misura in cui si sviluppa la borghesia, cioè il capitale, si sviluppa anche il proletariato, la moderna classe dei lavoratori, i quali vivono solo fin quando trovano lavoro e trovano lavoro solo in quanto il loro lavoro accresce il capitale. Questi lavoratori, che devono vendersi un poco alla volta, sono una merce come qualsiasi altro articolo in commercio e sono perciò ugualmente esposti a tutte le alterne vicende della concorrenza, a tutte le oscillazioni del mercato.

Il lavoro dei proletari ha perso ogni tratto di autonomia e quindi ogni stimolo per il lavoratore a causa dell'espansione delle macchine e della divisione del lavoro. Il lavoratore diventa un mero accessorio della macchina. Da lui si pretende solamente il più facile, il più monotono, il più elementare movimento. Il suo costo è limitato quasi esclusivamente ai mezzi di sostentamento di cui egli necessita per sopravvivere e per garantire il futuro della sua razza. Il prezzo di una merce, dunque anche del lavoro, è però pari ai suoi costi di produzione. Più il lavoro è ripugnante, più diminuisce per conseguenza il salario. Meglio: più si sviluppano le macchine e la divisione del lavoro, più cresce il volume del lavoro, sia per l'aumento dell'orario di lavoro, sia per l'aumento del lavoro richiesto in un dato periodo di tempo, per la cresciuta velocità delle macchine, ecc.

L'industria moderna ha trasformato il piccolo laboratorio del maestro patriarcale nella grande fabbrica del capitalista industriale. Le masse dei lavoratori compresse nella fabbrica vengono organizzate militarmente. Come soldati semplici dell'industria esse vengono sottoposte alla vigilanza di una gerarchia completa di sottufficiali e ufficiali. I lavoratori non sono solo schiavi della classe borghese, dello Stato borghese, ogni giorno e ogni ora essi sono asserviti dalla macchina, dal sorvegliante e

soprattutto dallo stesso singolo fabbricante borghese. Tale dispotismo è tanto più gretto, odioso, amaro, quanto più apertamente erige il profitto a suo ultimo scopo.

Quanto meno il lavoro manuale richiede abilità e forza, cioè quanto più si sviluppa l'industria moderna, tanto più il lavoro degli uomini viene sostituito da quello delle donne e dei bambini. Per la classe operaia le differenze di sesso e di età non hanno più alcuna rilevanza sociale. Non esistono ormai che strumenti di lavoro, distinti per il diverso costo relativo all'età e al sesso.

Se lo sfruttamento del lavoratore da parte del proprietario della fabbrica cessa nel momento in cui egli riceve il suo compenso in contanti, ecco che su di lui si gettano le altre parti della borghesia, il proprietario della casa, il bottegaio, lo strozzino, ecc.

[...]

con lo sviluppo dell'industria il proletariato non solo cresce di numero; esso si coagula in grandi masse, diventa più forte e più consapevole della sua forza. Gli interessi, le condizioni di vita dei proletari diventano sempre più simili, poiché le macchine annientano le differenze nel lavoro e precipitano il salario quasi dappertutto verso una stessa modesta soglia. La crescente concorrenza tra borghesi e le crisi commerciali che ne derivano rendono il salario dei lavoratori sempre più labile; l'evoluzione delle macchine, in continuo sempre più rapido sviluppo, ne rende l'esistenza sempre più insicura; gli scontri tra il singolo lavoratore e il singolo borghese acquistano sempre più il carattere di scontro fra due classi. I lavoratori cominciano a formare coalizioni contro il borghese; si uniscono per difendere il salario. Fino a costituire associazioni permanenti, in modo da prepararsi per queste periodiche battaglie. In qualche caso la lotta si muta in rivolta.

Qualche volta i lavoratori riescono a vincere, ma solo provvisoriamente. Il vero risultato delle loro lotte non è il successo immediato, ma il rafforzamento dell'unità dei lavoratori. Essa è facilitata dallo sviluppo dei mezzi di comunicazione prodotti dalla grande industria, che mettono in contatto lavoratori delle più varie località. C'è bisogno di questo collegamento per dare la stessa impronta alle molte battaglie locali che esplodono un po' dappertutto, per centralizzarle in una lotta nazionale, in una lotta di classe. Ma ogni lotta di classe è una lotta politica. E i moderni proletari realizzano in pochi anni grazie alle ferrovie quell'unità che gli uomini medievali crearono nei secoli con le loro strade vicinali.

[...]

Non nel contenuto, ma nella forma, la lotta del proletariato contro la borghesia è dapprima nazionale. Per prima cosa il proletariato di ogni paese deve naturalmente far fuori la sua borghesia.

Descrivendo le fasi più generali dello sviluppo del proletariato, abbiamo osservato la più o meno nascosta guerra civile all'interno dell'attuale società fino al punto in cui scoppia un'aperta rivoluzione e il proletariato afferma il suo dominio grazie alla liquidazione violenta della borghesia.

Ogni società si è finora fondata, come abbiamo visto, sulla contrapposizione fra classi di oppressori e di oppressi. Ma per opprimere una classe, occorre assicurarle condizioni tali da permetterle almeno di sopravvivere in schiavitù. Il servo della gleba si è elevato a membro del Comune continuando a lavorare come servo della gleba, così come il piccolo borghese si è fatto borghese sotto il giogo dell'assolutismo feudale. Al contrario, il lavoratore moderno, invece di elevarsi con il progresso dell'industria, tende a impoverirsi rispetto alle condizioni di vita della sua classe. Il lavoratore diventa povero, e la povertà si sviluppa più rapidamente della popolazione e della ricchezza. Emerge così chiaramente che la borghesia non è in grado di restare ancora a lungo la classe dominante nella società e di dettarvi legge alle sue condizioni. La borghesia è incapace di governare perché non è in grado di garantire l'esistenza ai suoi schiavi all'interno del suo stesso schiavismo, perché è costretta a lasciarli sprofondare in una condizione che la costringe a nutrirli, anziché esserne nutrita. La società non può più vivere sotto la borghesia, insomma l'esistenza della borghesia non è più compatibile con quella della società.

La condizione essenziale per l'esistenza e per il dominio della borghesia è l'accumulazione della ricchezza nelle mani di privati, la formazione e la moltiplicazione del capitale. La condizione necessaria a creare il capitale è il lavoro salariato. Il lavoro salariato riposa esclusivamente sulla concorrenza fra i lavoratori. Il progresso dell'industria, di cui la borghesia è portatrice involontaria e passiva, produce, invece dell'isolamento dei lavoratori prodotto dalla concorrenza, la loro unificazione rivoluzionaria sotto forma di associazione. Con lo sviluppo della grande industria viene dunque sottratta sotto i piedi della borghesia la base stessa su cui essa produce e si appropria dei prodotti. Essa produce soprattutto i suoi propri becchini. Il suo tramonto e la vittoria del proletariato sono ugualmente inevitabili.

## MARX – ENGELS, *Il Manifesto del Partito Comunista* (1848)

### II

#### PROLETARI E COMUNISTI

Qual è il rapporto tra comunisti e proletari?

I comunisti non sono un partito a sé fra gli altri partiti dei lavoratori.

Essi non hanno interessi separati da quelli dell'intero proletariato.

Essi non propongono particolari principi su come modellare il movimento proletario.

I comunisti si distinguono dai restanti partiti proletari solo perché, d'un lato, nelle diverse lotte nazionali dei proletari essi pongono in evidenza e affermano gli interessi comuni di tutto il proletariato, indipendentemente dalla nazionalità; dall'altro, perché essi esprimono sempre l'interesse complessivo del movimento nelle diverse fasi in cui si sviluppa la lotta fra proletariato e borghesia.

I comunisti sono pertanto nella pratica la parte più decisa e più avanzata dei partiti operai di ogni paese, e dal punto di vista teorico essi sono anticipatamente consapevoli delle condizioni, del corso e dei risultati complessivi del movimento proletario.

Il primo compito dei comunisti è identico a quello di tutti gli altri partiti proletari: costituzione del proletariato in classe, annientamento del dominio della borghesia, conquista del potere politico da parte del proletariato.

Le formulazioni teoriche dei comunisti non riposano affatto su idee, su principi scoperti da questo o quel riformatore del mondo.

Essi sono solo l'espressione generale di rapporti effettivi di una lotta di classe che esiste, di un movimento storico che si svolge sotto i nostri occhi. L'eliminazione di rapporti di proprietà finora vigenti non è qualcosa di specificamente comunista.

Tutti i rapporti di proprietà sono stati soggetti nel corso della storia a un cambiamento continuo.

Ad esempio, la Rivoluzione francese abolì la proprietà feudale a vantaggio di quella borghese.

Ciò che distingue il comunismo non è l'eliminazione della proprietà in quanto tale, bensì l'abolizione della proprietà borghese.

Ma la moderna proprietà privata borghese è l'ultima e più compiuta espressione della creazione e dell'appropriazione dei prodotti fondata su contrapposizioni di classe, sullo sfruttamento degli uni da parte degli altri.

In tal senso i comunisti possono riassumere la loro teoria in questa singola espressione: abolizione della proprietà privata.

Si è rimproverato a noi comunisti di voler abolire la proprietà personale, ottenuta con il proprio lavoro; la proprietà che costituirebbe la base di ogni libertà, attività e indipendenza personale.

Proprietà guadagnata con il proprio lavoro! Parlate della proprietà piccolo-borghese, piccolo-contadina, che ha preceduto la proprietà borghese? Non abbiamo bisogno di abolirla, è lo sviluppo dell'industria che l'ha abolita e l'abolisce giorno per giorno.

Oppure parlate della moderna proprietà privata borghese?

Ma il lavoro salariato, il suo lavoro, dà al proletario una proprietà? Niente affatto. Esso crea il capitale, cioè la proprietà che sfrutta il lavoro salariato, che può accrescersi solo a condizione di produrre nuovo lavoro salariato, per sfruttarlo di nuovo. Nella sua forma attuale, la proprietà deriva dalla contrapposizione di capitale e lavoro salariato. Osserviamo i due lati di questa opposizione.

Essere capitalista significa assumere nella produzione una posizione non solo puramente personale, ma sociale. Il capitale è un prodotto collettivo e può essere messo in moto solo grazie a una comune attività di molti, anzi in ultima istanza di tutti i membri della società.

Il capitale non è quindi un potere solo personale, è un potere sociale.

Se allora il capitale viene trasformato in proprietà collettiva, che appartiene a tutti i membri della società, in tal modo non si muta una proprietà privata in una proprietà collettiva. Cambia solo il carattere sociale della proprietà. Essa perde il suo carattere di classe.

Veniamo al lavoro salariato.

Il prezzo medio del lavoro salariato è il minimo del compenso lavorativo, cioè la somma dei mezzi di sussistenza necessari a mantenere in vita il lavoratore in quanto lavoratore. Ciò di cui dunque il lavoratore si appropria attraverso la sua attività, basta appena per ricreare le condizioni minime per sopravvivere. Noi non vogliamo affatto abolire questa appropriazione personale dei prodotti del lavoro necessari a ricostituire le condizioni minime di sopravvivenza, un'appropriazione da cui non deriva alcun ricavo che potrebbe conferire potere sul lavoro altrui. Noi vogliamo solo eliminare il carattere miserevole di tale appropriazione, in cui il lavoratore vive solo per accrescere il capitale, e continua a vivere solo in quanto lo esige l'interesse della classe dominante.

Nella società borghese il lavoro vivo è solo un mezzo per accrescere il lavoro accumulato. Nella società comunista il lavoro accumulato è solo un mezzo per ampliare, arricchire e migliorare la vita dei lavoratori.

Nella società borghese è dunque il passato che domina sul presente, in quella comunista è il presente che domina sul passato. Nella società borghese il capitale è indipendente e personale, mentre l'individuo attivo è dipendente e impersonale.

E l'abolizione di questo rapporto la borghesia la chiama abolizione della personalità e della libertà! E a ragione. Si tratta però dell'abolizione della personalità, indipendenza e libertà borghesi.

Con "libertà" si intende nell'ambito degli attuali rapporti borghesi di produzione il libero commercio, la libertà di acquistare e di vendere.



Ma se scompare il traffico, allora scompare anche il libero traffico. Gli stereotipi a proposito del libero traffico, come tutte le ulteriori bravate liberali del nostro borghese, hanno un senso solo nei confronti del traffico vincolato, nei confronti del cittadino medievale asservito, ma non nei confronti dell'abolizione comunista del traffico, dei rapporti borghesi di produzione e della stessa borghesia.

Voi inorridite perché noi vogliamo eliminare la proprietà privata. Ma nella vostra società esistente la proprietà privata è abolita per i nove decimi dei suoi membri; anzi, essa esiste proprio in quanto non esiste per quei nove decimi. Voi ci accusate dunque di voler abolire una proprietà che verte necessariamente sulla mancanza di proprietà della stragrande maggioranza della popolazione.

In una parola, voi ci accusate di voler abolire la vostra proprietà. È proprio quello che vogliamo.

Dal momento in cui il lavoro non può più essere trasformato in capitale, denaro, rendita fondiaria - in breve, in un potere sociale monopolizzabile -, cioè dal momento in cui la proprietà personale non può tramutarsi in proprietà borghese, da quel momento voi dichiarate che ad essere abolita è la persona.

Voi ammettete così di considerare come persona nient'altro che il borghese, il proprietario borghese. Epperò questa persona deve essere abolita.

Il comunismo non impedisce a nessuno di appropriarsi dei prodotti della società, impedisce solo di sottomettere il lavoro altrui per mezzo di tale appropriazione.

Si è obiettato che con l'abolizione della proprietà privata ogni attività cesserebbe e si affermerebbe una pigrizia generalizzata.

Secondo una simile interpretazione la società borghese dovrebbe essere già da tempo scomparsa per colpa dell'indolenza, giacché coloro che vi lavorano non guadagnano, e coloro che vi guadagnano non lavorano. Tutta questa riflessione porta alla tautologia per cui il lavoro salariato cessa di esistere nel momento in cui non esiste più il capitale.

Tutte le obiezioni rivolte contro il modo comunista di appropriazione e di produzione dei prodotti materiali sono state sviluppate allo stesso titolo nei confronti dell'appropriazione e della produzione dei prodotti spirituali. Come per il borghese la fine della proprietà di classe significa la fine della produzione stessa, così per lui la fine della cultura di classe è identica alla fine della cultura in quanto tale.

La cultura di cui egli lamenta la perdita è per l'enorme maggioranza la preparazione a diventare una macchina.

Ma non dibattete con noi misurando la liquidazione della proprietà borghese in base alle vostre concezioni borghesi della libertà, della cultura, del diritto e così via. Le vostre idee stesse derivano dai rapporti di produzione e di proprietà borghesi, così come il vostro diritto non è altro che la codificazione della volontà della vostra classe, volontà il cui contenuto è dato dalle condizioni materiali di esistenza della vostra classe.

Voi condividete con tutte le classi dominanti tramontate la concezione interessata grazie alla quale affermate come leggi eterne della natura e della ragione i vostri rapporti di produzione e di proprietà, frutto di rapporti storici, rapporti che evolvono nel corso della produzione. Ciò che voi intendete come proprietà antica, ciò che voi intendete come proprietà feudale, non lo potete più intendere come proprietà borghese.

Abolizione della famiglia! Persino i più radicali si indignano per questo scandaloso intento dei comunisti.

Su che cosa poggia la famiglia attuale, la famiglia borghese? Sul capitale, sul reddito privato. In senso pieno essa esiste solo per la borghesia; ma essa trova il suo completamento nell'imposizione ai proletari di non avere una famiglia e nella prostituzione pubblica.

La famiglia del borghese decade naturalmente con l'eliminazione di questo suo proprio completamento ed entrambi scompaiono con la scomparsa del capitale.

Voi ci rimproverate di voler abolire lo sfruttamento dei bambini da parte dei loro genitori? Confessiamo questo crimine.

Ma voi dite che noi aboliamo i rapporti più cari sostituendo con l'educazione sociale quella impartita a domicilio.

E forse che la vostra stessa educazione non è determinata dalla società? Dai rapporti sociali nel cui ambito voi educate, dall'interferenza più o meno diretta o indiretta della società per mezzo della scuola e così via? Non sono i comunisti a inventare l'intervento della società nell'educazione; ne cambiano solo il carattere, sottraggono l'educazione all'influsso di una classe dominante.

Gli stereotipi borghesi sulla famiglia e sull'educazione, sull'affettuoso rapporto fra genitori e figli, diventano tanto più nauseanti quanto più per i proletari vengono spezzati tutti i vincoli familiari e i figli sono trasformati in semplici articoli di commercio e strumenti di lavoro.

"Ma voi comunisti volete introdurre la comunanza delle donne!", strepita in coro contro di noi l'intera borghesia.

Il borghese vede in sua moglie un puro strumento di produzione. Egli sente dire che gli strumenti di produzione devono essere sfruttati in comune e non può naturalmente fare a meno di pensare che il destino della comunanza toccherà anche alle donne.

Non gli viene in mente che si tratta proprio di abolire la posizione delle donne come puri strumenti di produzione.

D'altronde non c'è nulla di più ridicolo del moralissimo orrore del nostro borghese per la pretesa comunanza ufficiale delle donne fra i comunisti. I comunisti non hanno bisogno di introdurre la comunanza delle donne, giacché essa è quasi sempre esistita.

Non contento del fatto che le mogli e le figlie dei suoi proletari siano a sua disposizione - per tacere della prostituzione ufficiale - i nostri borghesi trovano sommo piacere nel sedurre reciprocamente le rispettive mogli.

In realtà, il matrimonio borghese è la comunanza delle mogli. Al massimo, si potrebbe rimproverare ai comunisti di voler sostituire una comunanza delle mogli ufficiale, aperta, a una comunanza ipocritamente nascosta. Eppoi va da sé che con l'abolizione dei rapporti di produzione vigenti sparisce per conseguenza anche la comunanza delle donne che ne deriva, cioè la prostituzione ufficiale e ufficiosa.

Si è inoltre rimproverato ai comunisti di voler liquidare la patria, la nazionalità.

I lavoratori non hanno patria. Non si può togliere loro ciò che non hanno. Dovendo anzitutto conquistare il potere politico, elevarsi a classe nazionale, costituirsi in nazione, il proletariato resta ancora nazionale, ma per nulla affatto nel senso in cui lo è la borghesia.

Le divisioni e gli antagonismi nazionali fra i popoli tendono sempre più a scomparire già con lo sviluppo della borghesia, con la libertà del commercio, con il mercato mondiale, con l'uniformità della produzione industriale e delle condizioni di vita che ne derivano.

Il potere proletario li farà scomparire ancora di più. L'azione comune almeno dei paesi più civilizzati è una delle prime condizioni della sua liberazione.

In tanto in quanto viene eliminato lo sfruttamento del singolo individuo da parte di un altro, svanisce anche lo sfruttamento di una nazione da parte di un'altra.

Con l'antagonismo delle classi all'interno delle nazioni cade la reciproca ostilità fra le nazioni.

Alle accuse contro il comunismo rivolte in genere sulla base di punti di vista religiosi, filosofici e ideologici non serve opporre più dettagliata risposta.

È necessario un profondo sforzo intellettuale per capire che anche le concezioni, le opinioni e i concetti - in una parola, la coscienza - di ciascuno cambiano insieme alle sue condizioni di vita, alle sue relazioni sociali, alla sua collocazione nella società?

La storia delle idee dimostra che la produzione spirituale si conforma alla produzione materiale. In ogni epoca hanno sempre dominato le idee della classe dominante.

Si parla di idee che rivoluzionano un'intera società; così non si fa che esprimere il fatto che all'interno della vecchia società si sono formati gli elementi di una società nuova, che la dissoluzione dei vecchi modi di vita va di pari passo con la dissoluzione delle vecchie idee.

Quando il mondo antico fu per tramontare, le religioni dell'antichità furono vinte dal cristianesimo. Quando, nel XVIII secolo, le idee cristiane soccomberono alle idee dell'illuminismo, la società feudale ingaggiò la sua lotta con l'allora rivoluzionaria borghesia. Le idee di libertà di coscienza e di religione non esprimevano altro che il dominio della libera concorrenza nel campo coscienziale.

Si opporrà che le idee religiose, morali, filosofiche, politiche, giuridiche, ecc., si sono modificate lungo il corso della storia. Eppure in questi cambiamenti la religione, la morale, la filosofia, la politica, il diritto si sono conservati.

Ci sono poi verità eterne come la libertà, la giustizia, ecc., comuni a tutte le condizioni sociali. Ma il comunismo liquida le verità eterne, liquida la religione, la morale, invece di dar loro nuova forma - esso dunque contraddice il corso della storia così come si è finora sviluppato.

A che cosa si riduce questa accusa? L'intera storia della società si è sviluppata finora attraverso le contrapposizioni di classe, diverse a seconda delle diverse epoche.

Ma qualunque forma assumesse, lo sfruttamento di una parte della società da parte dell'altra è un fatto comune a tutti i secoli passati. Nessuna sorpresa dunque che la coscienza sociale di qualsiasi secolo, malgrado ogni varietà e diversificazione, si muova in determinate forme comuni - forme di coscienza - che si estinguono completamente solo a seguito della totale scomparsa della contrapposizione di classe.

La rivoluzione comunista è la rottura più radicale con i rapporti tradizionali di proprietà. Non meraviglia dunque che nel suo sviluppo essa rompa nel modo più radicale con le idee tradizionali.

Ma lasciamo stare le obiezioni della borghesia contro il comunismo.

Abbiamo già visto sopra che il primo passo nella rivoluzione dei lavoratori è l'elevazione del proletariato a classe dominante, la conquista della democrazia.

Il proletariato userà il suo potere politico per strappare progressivamente alla borghesia tutti i suoi capitali, per centralizzare tutti gli strumenti di produzione nelle mani dello Stato, dunque del proletariato organizzato in classe dominante, e per moltiplicare il più rapidamente possibile la massa delle forze produttive.

In un primo momento ciò può accadere solo per mezzo di interventi dispotici sul diritto di proprietà e sui rapporti di produzione borghesi, insomma attraverso misure che appaiono economicamente insufficienti e inconsistenti, ma che nel corso del movimento si spingono oltre i propri limiti e sono inevitabili strumenti di trasformazione dell'intero modo di produzione.

Queste misure saranno naturalmente differenti da paese a paese.

Per i paesi più sviluppati potranno comunque essere molto generalmente prese le misure seguenti:

- 1) Espropriazione della proprietà fondiaria e impiego della proprietà fondiaria per le spese dello Stato.
- 2) Forte imposta progressiva.
- 3) Abolizione del diritto di successione.
- 4) Confisca della proprietà di tutti gli emigrati e ribelli.
- 5) Centralizzazione del credito nelle mani dello Stato attraverso una banca nazionale dotata di capitale di Stato e monopolio assoluto.

- 6) Centralizzazione di ogni mezzo di trasporto nelle mani dello Stato.
- 7) Moltiplicazione delle fabbriche nazionali, degli strumenti di produzione, dissodamento e miglioramento dei terreni secondo un piano sociale.
- 8) Uguale obbligo di lavoro per tutti, costituzione di eserciti industriali, specialmente per l'agricoltura.
- 9) Unificazione dell'esercizio dell'agricoltura e dell'industria, misure volte ad abolire gradualmente la contrapposizione di città e campagna.
- 10) Educazione pubblica e gratuita di tutti i bambini. Abolizione del lavoro dei bambini nelle fabbriche nella sua forma attuale. Fusione di educazione e produzione materiale, ecc., ecc.

Una volta sparite, nel corso di questa evoluzione, le differenze di classe, e una volta concentrata tutta la produzione nelle mani degli individui associati, il potere pubblico perderà il suo carattere politico. Il potere pubblico in senso proprio è il potere organizzato di una classe per soggiogarne un'altra. Quando il proletariato inevitabilmente si unifica nella lotta contro la borghesia, erigendosi a classe egemone in seguito a una rivoluzione, e abolendo con la violenza, in quanto classe egemone, i vecchi rapporti di produzione, insieme a quei rapporti di produzione esso abolisce anche le condizioni di esistenza della contrapposizione di classe, delle classi in genere, e così anche il suo proprio dominio in quanto classe.

Al posto della vecchia società borghese con le sue classi e le sue contrapposizioni di classe, subentra un'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è condizione del libero sviluppo di tutti.

## MARX – ENGELS, *Il Manifesto del Partito Comunista* (1848)

### **Prefazione all'edizione tedesca del 1872**

La Lega dei comunisti, un'associazione internazionale di lavoratori, che a quell'epoca non poteva che essere segreta, incaricò i sottoscritti, nel corso del congresso tenuto a Londra nel novembre del 1847, di redigere un approfondito programma teorico e pratico del partito, rivolto all'opinione pubblica. Nacque così il seguente *Manifesto*, il cui manoscritto viaggiò verso Londra per essere stampato poche settimane prima della rivoluzione di febbraio. Dapprima pubblicato in tedesco, è stato stampato in questa lingua in almeno dodici diverse edizioni in Germania, Inghilterra e America. In inglese è uscito per la prima volta nel 1850 a Londra, sul "Red Republican", tradotto da Helen Macfarlane, e nel 1871 in almeno tre diverse traduzioni in America. In francese è uscito dapprima a Parigi poco prima della insurrezione di giugno del 1848, poi di nuovo in "Le Socialiste" di New York. Si sta preparando una nuova traduzione. In polacco il Manifesto è apparso a Londra poco dopo la sua prima edizione tedesca. In russo, a Ginevra negli anni Sessanta. Anche in danese è stato tradotto poco dopo la sua pubblicazione.

Per quanto la situazione sia cambiata negli ultimi venticinque anni, i fondamenti generali sviluppati in questo *Manifesto* conservano grosso modo anche oggi la loro piena pregnanza. Qualcosa si potrebbe migliorare qua e là. L'applicazione pratica di tali fondamenti, afferma lo stesso *Manifesto*, dipenderà dovunque e sempre dalle condizioni storiche date. Non va dunque assolutamente conferito un peso particolare alle misure rivoluzionarie proposte alla fine della parte II. Oggi tale passo suonerebbe diversamente sotto molti aspetti. Questo programma è oggi parzialmente invecchiato rispetto all'immenso sviluppo della grande industria negli ultimi venticinque anni e al parallelo progresso dell'organizzazione di partito dei lavoratori, rispetto alle esperienze pratiche, dapprima della rivoluzione di febbraio e molto più ancora della Comune di Parigi, quando, per due mesi, il proletariato ha esercitato per la prima volta il potere politico. In particolare, la Comune ha dimostrato che "la classe operaia non può semplicemente prendere possesso dell'apparato statale così com'è e metterlo al servizio dei propri fini" [...].

*Londra, 24 giugno 1872*  
*Karl Marx, Friedrich Engels*

## MARX ENGELS, *Il Manifesto del Partito Comunista* (1848)

### **Prefazione all'edizione tedesca del 1883**

La prefazione alla presente edizione devo purtroppo firmarla da solo. Marx - l'uomo cui l'intera classe operaia d'Europa e d'America deve più che a chiunque altro - Marx riposa nel cimitero di Highgate, e sulla sua tomba cresce già la prima erba<sup>4</sup>. Dopo la sua morte non ha più alcun senso parlare di una rielaborazione o di un completamento del Manifesto. Tanto più necessario considero stabilire nuovamente ciò che segue.

Il pensiero di fondo che ricorre nel Manifesto - che la produzione economica e l'articolazione sociale che ne consegue necessariamente in ogni epoca costituisce il fondamento della storia politica e intellettuale di tale epoca; che quindi (dopo l'abolizione dell'arcaica proprietà comune della terra) tutta la storia è stata una storia di lotte di classe, lotte fra sfruttati e sfruttatori, classi oppresse e oppressive nei diversi stadi dello sviluppo sociale; che però oggi questa lotta ha raggiunto uno stadio in cui la classe sfruttata e oppressa (il proletariato) non si può più liberare dalla classe che la sfrutta e opprime (la borghesia) senza insieme liberare per sempre l'intera società da sfruttamento, oppressione e lotte di classe - questo pensiero di fondo appartiene solo e unicamente a Marx<sup>5</sup>.

L'ho già affermato molte volte; tanto più oggi però conviene che questa affermazione stia qui come premessa al Manifesto stesso.

*Londra, 28 giugno 1883*  
*Friedrich Engels*

## MARX – PER LA CRITICA DELL'ECONOMIA POLITICA (1859)

### *Prefazione*

Il primo lavoro intrapreso per sciogliere i dubbi che mi assalivano fu una revisione critica della filosofia del diritto di Hegel, lavoro di cui apparve l'introduzione nei *Deutsch-französische Jahrbücher* [\*3] pubblicati a Parigi nel 1844. La mia ricerca arrivò alla conclusione che tanto i rapporti giuridici quanto le forme dello Stato non possono essere compresi né per sé stessi, né per la cosiddetta evoluzione generale dello spirito umano, ma hanno le loro radici, piuttosto, nei rapporti materiali dell'esistenza il cui complesso viene abbracciato da Hegel, seguendo l'esempio degli inglesi e dei francesi del secolo XVIII, sotto il termine di "società civile"; e che l'anatomia della società civile è da cercare nell'economia politica.

[...]

nella produzione sociale della loro esistenza, gli uomini entrano in rapporti determinati, necessari, indipendenti dalla loro volontà, in rapporti di produzione che corrispondono a un determinato grado di sviluppo delle loro forze produttive materiali. L'insieme di questi rapporti di produzione costituisce la struttura economica della società, ossia la base reale sulla quale si eleva una sovrastruttura giuridica e politica e alla quale corrispondono forme determinate della coscienza sociale. Il modo di produzione della vita materiale condiziona, in generale, il processo sociale, politico e spirituale della vita. Non è la coscienza degli uomini che determina il loro essere, ma è, al contrario, il loro essere sociale che determina la loro coscienza. A un dato punto del loro sviluppo, le forze produttive materiali della società entrano in contraddizione con i rapporti di produzione esistenti, cioè con i rapporti di proprietà (che ne sono soltanto l'espressione giuridica) dentro i quali tali forze per l'innanzi s'erano mosse. Questi rapporti, da forme di sviluppo delle forze produttive, si convertono in loro catene. E allora subentra un'epoca di rivoluzione sociale. Con il cambiamento della base economica si sconvolge più o meno rapidamente tutta la gigantesca sovrastruttura. Quando si studiano simili sconvolgimenti, è indispensabile distinguere sempre fra lo sconvolgimento materiale delle condizioni economiche della produzione, che può essere constatato con la precisione delle scienze naturali, e le forme giuridiche, politiche, religiose, artistiche o filosofiche, ossia le forme ideologiche che permettono agli uomini di concepire questo conflitto e di combatterlo. Come non si può giudicare un uomo dall'idea che egli ha di se stesso, così non si può giudicare una simile epoca di sconvolgimento dalla coscienza che essa ha di se stessa; occorre invece spiegare questa coscienza con le contraddizioni della vita materiale, con il conflitto esistente fra le forze produttive della società e i rapporti di produzione. Una formazione sociale non perisce finché non si siano sviluppate tutte le forze produttive a cui può dare corso; nuovi e superiori



rapporti di produzione non subentrano mai, prima che siano maturate in seno alla vecchia società le condizioni materiali della loro esistenza. Ecco perché l'umanità non si propone se non quei problemi che può risolvere, perché, a considerare le cose dappresso, si trova sempre che il problema sorge solo quando le condizioni materiali della sua soluzione esistono già o almeno sono in formazione. A grandi linee, i modi di produzione asiatico, antico, feudale e borghese moderno possono essere designati come epoche che marcano il progresso della formazione economica della società. I rapporti di produzione borghese sono l'ultima forma antagonista del processo di produzione sociale; antagonista non nel senso di un antagonismo individuale, ma di un antagonismo che sorga dalle condizioni di vita sociali degli individui. Ma le forze produttive che si sviluppano nel seno della società borghese creano in pari tempo le condizioni materiali per la soluzione di questo antagonismo. Con questa formazione sociale si chiude dunque la preistoria della società umana.

KARL MARX, *Il Capitale*, Poscritto alla seconda edizione (1873)

Traduzione italiana di Delio Cantimori, Roma (Ed. Rinascita, 1951) - Editori Riuniti, VIII edizione, 1980, pp. 42-45.

[...] Il metodo applicato nel Capitale è stato poco compreso, come mostrano già le interpretazioni contraddittorie che se ne sono date.

[...] Per il suo fondamento, il mio metodo dialettico, non solo è differente da quello hegeliano, ma ne è anche direttamente l'opposto. Per Hegel il processo del pensiero, che egli trasforma addirittura in soggetto indipendente col nome di Idea, è il demiurgo del reale, che costituisce a sua volta solo il fenomeno esterno dell'idea o processo del pensiero. Per me, viceversa, l'elemento ideale non è altro che l'elemento materiale trasferito e tradotto nel cervello degli uomini.

Ho criticato il lato mistificatore della dialettica hegeliana quasi trent'anni fa, quando era ancora la moda del giorno. Ma proprio mentre elaboravo il primo volume del Capitale i molesti, presuntuosi e mediocri epigoni che ora dominano nella Germania colta si compiacevano di trattare Hegel come ai tempi di Lessing il bravo Moses Mendelssohn trattava lo Spinoza: come un «cane morto». Perciò mi sono professato apertamente scolaro di quel grande pensatore, e ho perfino civettato qua e là, nel capitolo sulla teoria del valore, col modo di esprimersi che gli era peculiare. La mistificazione alla quale soggiace la dialettica nelle mani di Hegel non toglie in nessun modo che egli sia stato il primo ad esporre ampiamente e consapevolmente le forme generali del movimento della dialettica stessa. In lui essa è capovolta. Bisogna rovesciarla per scoprire il nocciolo razionale entro il guscio mistico.

Nella sua forma mistificata, la dialettica divenne una moda tedesca, perché sembrava trasfigurare lo stato di cose esistente. Nella sua forma razionale, la dialettica è scandalo e orrore per la borghesia e per i suoi corifei dottrinari, perché nella comprensione positiva dello stato di cose esistente include simultaneamente anche la comprensione della negazione di esso, la comprensione del suo necessario tramonto, perché concepisce ogni forma divenuta nel fluire del movimento, quindi anche dal suo lato transeunte, perché nulla la può intimidire ed essa è critica e rivoluzionaria per essenza.

La cosa che più incisivamente fa sentire al borghese, uomo pratico, il movimento contraddittorio della società capitalistica sono le alterne vicende del cielo periodico percorso dall'industria moderna, e il punto culminante di quelle vicende: la crisi generale. Essa è di nuovo in marcia, benché ancora sia agli stadi preliminari; e per l'universalità del suo manifestarsi, come per l'intensità dei suoi effetti inculcherà la dialettica perfino ai fortunati profittatori del nuovo sacro impero borusso-germanico.

(Londra, 24 gennaio 1873.)

F. NIETZSCHE, *Aurora* (1881)

1.

Razionalità posteriore. — Tutte le cose che vivono a lungo, a poco a poco si intridono a tal punto di ragione, che la loro provenienza dall'irrazionale diviene perciò improbabile. Non suona paradossale ed empia per il sentimento quasi ogni precisa storia di una genesi? Il buon storico, in fondo, non contraddice continuamente?

2.

Pregiudizio dei dotti. — È un giusto giudizio dei dotti che gli uomini di tutti i tempi abbiano creduto di sapere che cosa sia bene e male, degno di lode e di biasimo. Ma è un pregiudizio dei dotti che noi adesso lo sappiamo meglio di qualsiasi altro tempo.

3.

Tutto ha il suo tempo. — Quando l'uomo conferì un genere a tutte le cose, non credeva di giocare, ma di aver acquisito una profonda conoscenza: assai tardi e forse ancora adesso non ha del tutto riconosciuto l'enorme entità di questo errore. — Allo stesso modo l'uomo ha conferito a tutto ciò che esiste una relazione con la morale e ha posto sulle spalle del mondo un significato etico. Questo un giorno avrà altrettanto valore, e non di più, di quanto oggi ce l'abbia la credenza nel genere maschile o femminile del sole.

95.

La confutazione storica come definitiva. — Una volta si cercava di dimostrare che non c'è alcun Dio, — oggi si mostra come ha potuto nascere la fede nell'esistenza di un Dio e ciò per cui questa fede ha ricevuto il suo peso e la sua importanza: così una controprova circa la non esistenza di Dio diviene superflua. — Quando una volta si erano confutate le prove addotte «per dimostrare l'esistenza di Dio», rimaneva pur sempre il dubbio che fosse possibile trovare prove ancora migliori di quelle confutate: allora gli atei non sapevano far tabula rasa.

## DIO E IL NICHILISMO

Il cristianesimo è chiamato la religione della compassione. - La compassione sta in contrasto con gli affetti tonici che elevano l'energia del sentimento vitale: essa agisce in senso depressivo. Quando si compatisce si perde forza. [...] La compassione intralcia totalmente la legge dell'evoluzione, che è legge della *selezione*. Essa conserva ciò che è maturo per il tramonto, oppone resistenza a favore dei diseredati e dei condannati dalla vita; grazie alla quantità di malriusciti di ogni specie che essa mantiene in vita, dà alla vita stessa un aspetto fosco e precario. Si è osato chiamare la compassione una virtù (- in ogni morale aristocratica essa è considerata una debolezza -); si è andati ancor più lontano, si è fatto di essa *la* virtù, e il terreno e l'origine di tutte le virtù – questo però, si deve sempre tenere presente questo fatto, dal punto di vista di una filosofia che era nichilista, che portava scritta sulla sua insegna la *negazione della vita*. Schopenhauer era nel suo diritto quando diceva che con la compassione viene negata la vita, viene resa *più degna di negazione*, - la compassione è la praxis del nichilismo. Sia detto ancora una volta: questo istinto deprimente e contagioso intralcia quegli istinti che tendono alla conservazione della vita e al suo potenziamento di valore: sia come moltiplicatore della miseria che come conservatore di tutti i miserabili, esso è un essenziale strumento per l'incremento della *décadence* - la compassione persuade al nulla!... Non si dice il «nulla»: si dice invece: «al di là», oppure «Dio»; oppure «la vita *vera*»; oppure nirvana, redenzione, beatitudine... Questa innocente retorica, proveniente dal regno dell'idiosincrasia religiosa e morale, appare subito *molto meno innocente*, se si comprende quale tendenza si nasconda qui sotto il mantello delle sublimi parole: una tendenza *ostile alla vita*. [... ]

Il concetto cristiano di Dio - Dio come divinità degli infermi, Dio come regno, Dio come spirito - è uno dei più corrotti concetti di Dio, che siano mai stati raggiunti sulla terra; esso rappresenta forse, nello sviluppo discendente dei tipi di divinità, addirittura il grado dell'infimo livello. Dio degenerato fino a *contraddire la vita*, invece che esserne la trasfigurazione e l'eterno *si!*

In Dio è dichiarata inimicizia alla vita, alla natura, alla volontà di vivere! Dio, la formula di ogni calunnia dell'«al di qua», di ogni menzogna dell'«al di là»! In Dio è divinizzato il nulla, è consacrata la volontà del nulla!

(Nietzsche, *L'anticristo*, § 7, pp. 172-173 e § 18, p. 185)

*L'uomo folle.* – Avete sentito di quel folle uomo che accese una lanterna alla chiara luce del mattino, corse al mercato e si mise a gridare incessantemente: “Cerco Dio! Cerco Dio!”. E poiché proprio là si trovavano raccolti molti di quelli che non credevano in Dio, suscitò grandi risa. “È forse perduto?” disse uno. “Si è perduto come un bambino?” fece un altro. “Oppure sta ben nascosto? Ha paura di noi? Si è imbarcato? È emigrato?” – gridavano e ridevano in una gran confusione. Il folle uomo balzò in mezzo a loro e li trapassò con i suoi sguardi: “Dove se n'è andato Dio? – gridò – ve lo voglio dire! *Siamo stati noi ad ucciderlo*: voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! Ma come abbiamo fatto questo? Come potemmo vuotare il mare bevendolo fino all'ultima goccia? Chi ci dette la spugna per strusciar via l'intero orizzonte? Che mai facemmo, a sciogliere questa terra dalla catena del suo sole? Dov'è che si muove ora? Dov'è che ci muoviamo noi? Via da tutti i soli? Non è il nostro un eterno precipitare? E all'indietro, di fianco, in avanti, da tutti i lati? Esiste ancora un alto e un basso? Non stiamo forse vagando come attraverso un infinito nulla? Non alita su di noi lo spazio vuoto? Non si è fatto più freddo? Non seguita a venire notte, sempre più notte? Non dobbiamo accendere lanterne la mattina? Dello strepito che fanno i becchini mentre seppelliscono Dio, non udiamo dunque nulla? Non fiutiamo ancora il lezzo della divina putrefazione? Anche gli dèi si decompongono! Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? Quanto di più sacro e di più possente il mondo possedeva fino ad oggi, si è dissanguato sotto i nostri coltelli; chi detergerà da noi questo sangue? Con quale acqua potremo noi lavarci? Quali riti espiatori, quali giochi sacri dovremo noi inventare? Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo noi stessi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande: tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, ad una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!”. A questo punto il folle uomo tacque, e rivolse di nuovo lo sguardo sui suoi ascoltatori: anch'essi tacevano e lo guardavano stupiti.

Finalmente gettò a terra la sua lanterna che andò in frantumi e si spense. “Vengo troppo presto – proseguì – non è ancora il mio tempo. Questo enorme avvenimento è ancora per strada e sta facendo il suo cammino: non è ancora arrivato fino alle orecchie degli uomini. Fulmine e tuono vogliono tempo, il lume delle costellazioni vuole tempo, le azioni vogliono tempo, anche dopo essere state compiute, perché siano vedute e ascoltate. Quest’azione è ancora sempre piú lontana da loro delle piú lontane costellazioni: *eppure son loro che l’hanno compiuta!*”. Si racconta ancora che l’uomo folle abbia fatto irruzione, quello stesso giorno, in diverse chiese e quivi abbia intonato il suo *Requiem aeternam Deo*. Cacciatone fuori e interrogato, si dice che si fosse limitato a rispondere invariabilmente in questo modo: “Che altro sono ancora queste chiese, se non le fosse e i sepolcri di Dio?”.

## DIONISO E APOLLO: LA LORO RICONCILIAZIONE (IL TRAGICO)

Avremo acquistato molto per la scienza estetica, quando saremo giunti non soltanto alla comprensione logica, ma anche alla sicurezza immediata dell'intuizione che lo sviluppo dell'arte è legato alla duplicità dell'**apollineo** e del **dionisiaco**, similmente a come la generazione dipende dalla dualità dei sessi, attraverso una continua **lotta** e una **riconciliazione** che interviene solo periodicamente. Questi nomi noi li prendiamo a prestito dai Greci, che rendono percepibili a chi capisce le profonde dottrine occulte della loro **visione dell'arte** non certo mediante concetti, bensì mediante le forme incisivamente chiare del loro mondo di dèi. Alle loro due divinità artistiche, Apollo e Dioniso, si riallaccia la nostra conoscenza del fatto che nel mondo greco sussiste un enorme contrasto, per origine e per fini, fra l'arte dello **scultore**, l'apollinea, e l'arte non figurativa della **musica**, quella di Dioniso: i due impulsi così diversi procedono l'uno accanto all'altro, per lo più in aperto dissidio fra loro e con un'eccitazione reciproca a frutti sempre nuovi e più robusti, per perpetuare in essi la lotta di quell'**antitesi**, **che il comune termine «arte» solo apparentemente supera**; finché da ultimo, per un miracoloso atto metafisico della «volontà» ellenica, **appaiono accoppiati l'uno all'altro e in questo accoppiamento producono finalmente l'opera d'arte altrettanto dionisiaca che apollinea della tragedia attica.**

Per accostarci di più a quei due impulsi, immaginiamoli innanzitutto come i mondi artistici separati del **sogno** e dell'**ebbrezza**, fra questi fenomeni fisiologici si può notare un contrasto corrispondente a quello fra l'apollineo e il dionisiaco. [...]

[...] Secondo questa conoscenza dobbiamo intendere la tragedia greca in quanto **coro dionisiaco**, che sempre di nuovo si scarica in un **mondo apollineo di immagini**. Quelle parti corali di cui la tragedia è intrecciata sono dunque in certo modo la matrice di tutto il cosiddetto dialogo, cioè dell'intero mondo scenico, del vero e proprio dramma. Questo originario fondamento della tragedia diffonde, attraverso varie irradiazioni successive, quella visione del dramma, la quale è in tutto e per tutto apparenza di sogno e perciò di natura epica, ma che d'altra parte, come oggettivazione di uno stato dionisiaco, non rappresenta la liberazione apollinea nell'illusione, ma al contrario lo spezzarsi dell'individuo e il suo unificarsi con l'essere originario. Pertanto **il dramma è la rappresentazione apollinea sensibile di conoscenze e moti dionisiaci** [...].

Le apparenze apollinee in cui Dioniso si oggettiva non sono più «un mare eterno, un mutevole agitarsi, una vita ardente», come lo è la musica del coro, non sono più quelle forze soltanto sentite, non condensate in immagini, in cui l'esaltato seguace di Dioniso avverte la vicinanza del dio: ora parla a lui, dalla scena, la chiarezza e la saldezza della raffigurazione epica, ora Dioniso non parla più per mezzo di forze, bensì come eroe epico, quasi con il linguaggio di Omero.

*(La nascita della tragedia, § I, p. 21 e § 8, pp. 61-63)*



## DIONISO E SOCRATE: LORO OPPOSIZIONE (LA DIALETTICA)

[...] Una chiave per spiegare la natura di Socrate ci viene offerta da quel miracoloso fenomeno che viene indicato come «demone di Socrate». In situazioni particolari, in cui il suo prodigioso intelletto vacillava, egli trovava un saldo sostegno grazie a una voce divina che in tali momenti si faceva udire. Questa voce, quando viene, dissuade sempre. La saggezza istintiva si mostra in questa natura assolutamente abnorme soltanto per contrastare qua e là, ostacolando, il conoscere cosciente. Mentre in tutti gli uomini produttivi l'istinto è proprio la forza creativa e affermativa, e la coscienza si comporta in maniera critica e dissuadente, in Socrate l'istinto si trasforma in un critico, la coscienza in una creatrice - una vera mostruosità per defectum! [...]

[... ] Socrate, l'eroe dialettico del dramma platonico, ci ricorda la natura affine dell'eroe euripideo, che deve difendere le sue azioni con ragioni e controragioni, e che per questo rischia tanto spesso di non suscitare più la nostra compassione tragica. Infatti chi potrebbe disconoscere **l'elemento ottimistico nella natura della dialettica**, che celebra in ogni **conclusione** la propria festa gioconda e può respirare soltanto nella **fredda chiarezza e consapevolezza**? L'elemento ottimistico, una volta penetrato nella tragedia, è destinato a invaderne a poco a poco le regioni dionisiache e a spingerla necessariamente alla distruzione di sé - fino al salto mortale nello spettacolo borghese. Basta pensare alle conseguenze delle proposizioni socratiche: «La virtù è il sapere; si pecca solo per ignoranza; il virtuoso è felice»; in queste tre forme fondamentali di ottimismo sta la morte della tragedia. Giacché ora l'eroe virtuoso deve essere un dialettico, ora ci deve essere fra la virtù e il sapere, la fede e la morale un legame necessario e visibile, ora la soluzione trascendentale della

giustizia di Eschilo è abbassata al superficiale e sfrontato principio della «giustizia poetica», col suo solito deus ex machina. [...]

La dialettica ottimistica scaccia la musica dalla tragedia con la sferza dei suoi sillogismi, cioè distrugge l'essenza della **tragedia**, che si può interpretare unicamente come una manifestazione e raffigurazione di stati dionisiaci, come simbolizzazione visibile della musica, come il mondo di sogno di un'ebbrezza dionisiaca. [... ]

*(La nascita della tragedia, § 13, p. 91 e § 14, pp. 95-97)*

## GLORIA ED ETERNITÀ

Astri supremi dell'essere!

Tavola di eterne figure, tu vieni a me?

Ciò che nessuno ha scorto,

la tua muta bellezza, -

come? non fugge dinanzi ai miei sguardi?

Stemma della necessità!

Tavola di eterne figure!

- ma tu già lo sai

ciò che tutti odiano

e soltanto io amo:

che tu sei *eterno!*

che tu sei *necessario!*

Eternamente trae il mio amore

la fiamma solo dalla necessità.

Stemma della necessità!

Dell'essere costellazione suprema

- che nessun desiderio raggiunge,

che nessun no contamina,

eterno sì dell'essere,

eternamente io sono il tuo sì:

*poiché io ti amo, o eternità! —*

(Nietzsche, *Ditirambi di Dioniso* – Gloria ed eternità. 4)

Date queste due constatazioni, che col divenire non si deve raggiungere niente, e che sotto ogni divenire non si ritrova per nulla una grande unità, dove l'individuo possa totalmente immergersi come in un elemento di supremo valore: non resta come scappatoia che condannare come illusione tutto questo mondo del divenire e inventare un mondo che sia al di là di esso, come mondo vero. Ma appena l'uomo si accorge che questo mondo è stato fabbricato solo in base a bisogni psicologici, e che in nessun modo egli ha diritto di far ciò, sorge l'ultima forma del nichilismo, che racchiude in sé l'incredulità per un mondo metafisico - che proibisce a se stessa di credere in un mondo vero. In questa posizione si ammette la realtà del divenire come unica realtà, ci si vieta ogni sorta di via traversa per giungere a mondi dietro i mondi e a false divinità - ma non si sopporta questo mondo che pure non si vuole negare... - Che cos'è accaduto in fondo? Si raggiunge il sentimento della mancanza di valore, quando si comprende che non è lecito interpretare il carattere generale dell'esistenza né col concetto di «fine», né col concetto di «unità», né col concetto di «verità». Con ciò non si ottiene e raggiunge niente; nella molteplicità dell'accadere manca un'unità che permei tutto; il carattere dell'esistenza non è «vero», è falso... , non si ha assolutamente più ragione di favoleggiare un mondo vero...

Insomma: le categorie «fine», «unità», «essere», con cui avevamo introdotto un valore nel mondo, ne vengono da noi nuovamente estratte - e ora il mondo appare privo di valore...

(Nietzsche, *Frammenti postumi 1887-1888*, fr. 11 [99], pp. 257-258)

Aforisma 341

*Il peso più grande.* Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: "Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai riviverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà far ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione - e così pure questo ragnò e questo lume di luna tra gli alberi e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta- e tu con essa granello di polvere!" - Non ti rovesceresti a terra, digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immane, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: "Tu sei un dio, e mai intesi cosa più divina!"; Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda che ti porresti ogni volta e in ogni caso: "Vuoi tu questo ancora una volta e ancora innumerevoli volte?" graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto tu dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che quest'ultima eterna sanzione, questo suggello?

(Nietzsche, *La gaia scienza*)

## L'ETERNO RITORNO – FRAMMENTI POSTUMI

«Ma, se tutto è necessario, in che misura posso disporre delle mie azioni?». Il pensiero e la fede sono un grave fardello che preme su di te, accanto a tutti gli altri pesi, e più di essi. Tu dici che cibo, luogo, aria, compagnia ti trasformano e determinano; ma le tue opinioni lo fanno ancor più, infatti queste ti determinano a tale cibo, luogo, aria, compagnia. - Se assimili il pensiero dei pensieri, ti trasformerai. Se per ogni tua azione ti domandi: «E ciò qualcosa che io voglia fare infinite volte?» - questa domanda è il più grave fardello.

(Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, fr. 11 [226])

\*\*\*

[...] La mia teoria dice: vivere in modo tale che tu debba desiderare di rivivere, questo è il compito - e in ogni caso, rivivrai! Colui al quale l'aspirazione dà il sentimento supremo, aspiri a qualcosa; colui al quale la quiete dà il sentimento supremo, si acquieti; colui al quale l'inserimento in un ordine, il seguire, l'obbedienza, danno il sentimento supremo, obbedisca. Solo, cerchi di acquistare la coscienza di ciò che gli dà il sentimento supremo, e non rifugga da alcun mezzo! È in giuoco l'eternità!

(Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, fr. 11 [268])

\*\*\*

Questa teoria è mite verso coloro che non vi credono, non conosce inferni e minacce. Chi non ci crede, porta nella sua coscienza una vita fugace.

(Nietzsche, *Frammenti postumi 1881-1882*, fr. 11[265])

FRIEDERICH NIETZSCHE – *La nascita della tragedia* (1872)

[brani tratti dal quinto capitolo di: *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* (1888)]

[...]

Un'«idea» - l'opposizione di dionisiaco e apollineo - tradotta in metafisica; la storia stessa come sviluppo di quest'«idea»; l'opposizione trascesa in unità nella tragedia; in quest'ottica cose che non si erano mai affrontate prima, poste all'improvviso l'una di fronte all'altra, illuminate e comprese l'una per mezzo dell'altra... L'opera, per esempio, e la rivoluzione... Le due innovazioni decisive del libro sono: per prima cosa la comprensione del fenomeno dionisiaco nei Greci: esso ne dà una prima psicologia, vi vede l'unica radice dell'intera arte greca. Poi la comprensione del socratismo: Socrate riconosciuto per la prima volta come strumento della **disgregazione** greca, come tipico **décadent**. «Razionalità» contro istinto. La «razionalità» a qualunque costo come potenza pericolosa, che scalza la vita! - In tutto il libro silenzio profondo e ostile sul cristianesimo. Non è apollineo né dionisiaco; **nega** tutti i valori estetici - gli unici valori che la *Nascita della tragedia* riconosce: esso è **nichilista** nel suo senso più profondo, mentre nel simbolo dionisiaco si raggiunge il limite estremo dell' **affermazione**.

[...]

Questo inizio è notevole oltre ogni misura. Avevo scoperto, per mia intima esperienza, l'unico paragone e riscontro che abbia la storia, - avevo compreso con ciò, per primo, il meraviglioso fenomeno del dionisiaco. Contemporaneamente, mentre riconoscevo Socrate come *décadent*, offrivo una prova assolutamente inequivocabile di quanto poco la sicurezza del mio senso psicologico rischiasse di essere compromessa da una qualche idiosincrasia morale: - **la morale stessa in quanto sintomo di *décadence*** è una novità, una cosa unica e di prim'ordine nella storia della conoscenza. A che altezza ero salito d'un tratto, con queste due scoperte, al di sopra delle miserabili chiacchiere delle teste piatte su ottimismo contra pessimismo! Per primo io vidi la vera

opposizione: - l'istinto in procinto di degenerare, che si volge contro la vita con uno spirito sotterraneo di vendetta (- il cristianesimo, la filosofia di Schopenhauer, in un certo senso già la filosofia di Platone, l'intero idealismo ne sono forme tipiche) e una formula nata dalla pienezza, dalla sovrabbondanza della affermazione suprema, un assentire senza riserva, anche al dolore, anche alla colpa, a tutto ciò che vi è di problematico e di ignoto nell'esistenza... Quest'ultimo Sì, il più gioioso, il più straripante-esuberante Sì alla vita non è solo la visione più alta, è anche la più profonda, quella confermata nel modo più rigoroso e sostenuta dalla verità e dalla scienza. Non c'è nulla, di ciò che è, che si possa togliere, non c'è nulla di trascurabile - i lati dell'esistenza rifiutati dai cristiani e dagli altri nichilisti occupano un posto di grado infinitamente più alto nella gerarchia dei valori di ciò che l'istinto di *décadence* ha potuto approvare, ha potuto trovare buono. Per comprendere questo ci vuole coraggio e, come sua condizione, una eccedenza di forza: perché esattamente nei termini in cui il coraggio può spingersi lontano, esattamente nella misura della propria forza, ci si avvicina alla verità. La conoscenza, il dire di sì alla realtà, è per il forte una necessità pari a quella che è per il debole, per ispirazione della propria debolezza, la vigliaccheria e la fuga davanti alla realtà - l'«ideale»... Essi non sono liberi di accedere alla conoscenza: ai *décadents* la menzogna è necessaria, essa è una delle condizioni della loro esistenza. - Chi non solo comprende la parola «dionisiaco», ma si comprende nella parola «dionisiaco», non ha bisogno di una confutazione di Platone o del cristianesimo o di Schopenhauer - egli fiuta la decomposizione...

Fino a che punto io avessi scoperto con ciò il concetto di «tragico», la conoscenza definitiva di ciò che è la psicologia della tragedia, l'ho spiegato ultimamente anche nel *Crepuscolo degli idoli*, a pagina 139: «Il dir di sì alla vita anche nei suoi problemi più estranei e più ardui; la volontà di vita nel sacrificare lietamente i suoi tipi più alti alla propria inesauribilità - questo ho chiamato dionisiaco, questo ho inteso come ponte verso la psicologia del poeta tragico. Non per liberarsi dal terrore e dalla compassione, non per purificarsi da una passione pericolosa con una esplosione violenta - come l'ha inteso a torto Aristotele: ma per essere noi stessi, al di là di terrore e



compassione, l'eterna gioia del divenire, quella gioia che racchiude in sé anche la gioia dell'annientare...». In questo senso ho il diritto di ritenere me stesso il primo filosofo tragico - cioè l'estremo opposto e l'antipodo di un filosofo pessimista. Prima di me non c'è questa trasposizione del dionisiaco in pathos filosofico: manca la saggezza tragica, - ne ho cercato invano le tracce persino nei grandi filosofi greci, quelli dei due secoli che hanno preceduto Socrate. Mi rimaneva un dubbio per Eraclito, nella cui vicinanza sento generalmente più calore e mi sento più a mio agio che in qualsiasi altro luogo. L'affermazione del fluire e dell'annientare, carattere decisivo in una filosofia dionisiaca, il «sì» detto all'opposizione e alla guerra, il divenire, con il radicale rifiuto dello stesso concetto di «essere» - qui io devo riconoscere ciò che finora è stato pensato di più affine a me, sotto tutti gli aspetti. La dottrina dell'«eterno ritorno», cioè del movimento circolare, assoluto e ripetuto all'infinito di tutte le cose - questa dottrina di Zarathustra potrebbe in fondo essere già stata insegnata anche da Eraclito. Per lo meno ne reca tracce la Stoa, che ha ereditato da Eraclito quasi tutte le sue concezioni fondamentali.

[...]

## LA TRASVALUTAZIONE DEI VALORI - NEGAZIONE CHE AFFERMA

[... ] Il problema psicologico del tipo Zarathustra è questo: come mai colui che dice no in misura inaudita, che *mette in opera il no* di fronte a tutto ciò a cui finora è stato detto sì, nondimeno possa essere l'opposto di uno spirito negatore; come mai colui che porta il peso più grande del destino, un compito fatale, nondimeno possa essere lo spirito più leggero, quello che sta più al di là - Zarathustra è un danzatore -; come mai colui che ha la visione più dura, più tremenda della realtà, che ha pensato «il pensiero più abissale», nondimeno non vi ravvisi nessuna obiezione contro l'esistenza, neppure contro il suo eterno ritorno, - ma anzi una ragione di più per *essere egli stesso* il sì eterno a tutte le cose, «l'immenso illimitato dire sì e amen»... «In tutti gli abissi io porto con me la benedizione del mio sì»... *Ma ancora una volta, questo è il concetto di Dioniso.*

(Nietzsche, *Ecce homo*, Capitolo decimo: *Così parlò Zarathustra*, § 6, pp. 354-355)

F. NIETZSCHE, *Umano, Troppo Umano. I* (1878)

42.

L'ordinamento dei beni e la morale. — La gerarchia dei beni accettata in passato, a seconda che un egoismo inferiore, superiore o supremo voglia l'una oppure l'altra cosa, decide ora sull'essere morale o sull'essere immorale. Preferire un bene inferiore (per esempio il godimento sensuale) a un bene stimato superiore (la salute, per esempio) è considerato immorale, e così pure preferire una vita comoda alla libertà. La gerarchia dei beni non è però sempre la stessa in ogni tempo; un uomo che preferisca la vendetta alla giustizia è morale secondo il criterio di una cultura più antica, e immorale secondo la cultura di oggi. «Immorale» significa dunque che uno non è ancora sensibile, o non lo è abbastanza, ai motivi superiori, più sottili e spirituali, che ogni nuova cultura porta di volta in volta con sé: indica chi è rimasto indietro, ma sempre solo in base a una differenza di grado. La stessa gerarchia dei beni non viene istituita, e riorganizzata, secondo punti di vista morali; tuttavia, dal modo in cui essa è di volta in volta determinata, si stabilisce se un'azione sia morale o no.

106.

Presso la cascata. — Guardando una cascata, nel vario incurvarsi, serpeggiare e rifrangersi delle onde noi crediamo di vedere libertà del volere e libera scelta; ma tutto è necessario, e ogni movimento matematicamente calcolabile. Così è anche per le azioni umane; si dovrebbe poter calcolare in anticipo ogni singola azione, se si fosse onniscienti, come pure ogni progresso della conoscenza, ogni errore, ogni malvagità. Anche colui che compie l'azione vive nell'illusione del libero arbitrio; se all'improvviso la ruota del mondo si arrestasse e un'intelligenza onnisciente e calcolatrice fosse là per utilizzare questa pausa, essa potrebbe raccontare il futuro di ogni essere sin nei tempi più lontani e indicare ogni traccia su cui quella ruota dovrà ancora passare. L'illusione che colui che agisce nutre su di sé, l'ipotesi della libera volontà, appartiene anch'essa a questo calcolabile meccanismo.

107.

Irresponsabilità e innocenza. — La totale irresponsabilità dell'uomo rispetto alle sue azioni e al suo essere è la goccia più amara che chi vuole conoscere deve inghiottire, se nella responsabilità e nel dovere era avvezzo a vedere la patente di nobiltà della propria umanità. Tutte le sue valutazioni, le sue preferenze e avversioni perdono in tal modo ogni valore e son divenute false: il suo più profondo sentimento che egli tributava a chi soffriva, all'eroe, si rivolgeva a un errore; egli non può più lodare né biasimare, in quanto non ha senso lodare o biasimare la natura e la necessità. Come egli ama, ma non loda, la buona opera d'arte in quanto essa non può nulla per se stessa, come si pone davanti a una pianta, così deve porsi davanti alle azioni degli uomini e alle sue proprie. In esse può ammirare la forza, la bellezza, la pienezza, ma non può trovarvi dei meriti: il processo chimico e la lotta degli elementi, lo strazio del malato che anela di guarire, sono tanto poco dei meriti quanto poco lo sono quelle lotte dello spirito e quegli stati di emergenza in cui si vien trascinati qua e là da motivi diversi, sino a che finalmente ci si decide per il più potente di essi — si fa per dire (ma, in verità, sino a che il motivo più potente decide di noi). Ma tutti questi motivi, con qualsiasi nome altisonante vogliamo chiamarli, sono cresciuti dalle stesse radici nelle quali crediamo si annidino i cattivi veleni; tra azioni buone e azioni cattive non c'è differenza di genere, ma tutt'al più di grado. Azioni buone sono cattive azioni sublimite; azioni cattive sono buone azioni inasprite e corrotte. L'unico desiderio

dell'individuo, quello del godimento di sé (e insieme la paura di restarne privo), si soddisfa in tutte le circostanze, l'uomo può agire come vuole, cioè come deve: sia in atti di vanità, vendetta, piacere, utilità, malvagità, astuzia, sia in atti di dedizione, compassione, conoscenza. La maggiore o minore capacità di giudizio stabilisce in quale direzione ciascuno si farà trasportare da questo desiderio; ogni società, ogni individuo ha sempre presente una gerarchia dei beni, in base alla quale determina le sue azioni e giudica quelle altrui. Ma questo criterio cambia continuamente, molte azioni vengono dette cattive mentre sono solo stupide, in quanto il grado di intelligenza che le ha scelte era molto basso. Anzi, in un certo senso, ancor oggi tutte le azioni sono stupide, perché il grado di intelligenza attualmente raggiungibile verrà sicuramente superato: e allora, a guardare indietro, tutto il nostro agire e giudicare apparirà così limitato e avventato, come limitato e avventato appare oggi a noi l'agire e il giudicare di popolazioni arretrate e selvagge. Rendersi conto di tutto ciò può essere molto doloroso, ma poi c'è una consolazione: questi dolori sono le doglie del parto. La farfalla vuol rompere il suo involucro, vi dà strappi, lo lacera: allora l'abbaglia e la turba la luce sconosciuta, il regno della libertà. In uomini capaci di quella tristezza — quanto pochi saranno! — viene fatto questo primo esperimento: se l'umanità possa trasformarsi da morale in saggia. Il sole di un nuovo evangelo getta il suo primo raggio sulla più alta vetta dell'anima di quei singoli: là le nebbie si addensano più fitte che mai, e l'uno accanto all'altro stanno il più chiaro splendore e il più cupo crepuscolo. Tutto è necessità — questo dice la nuova conoscenza; ed essa stessa è necessità. Tutto è innocenza: e la conoscenza è la via per comprendere questa innocenza. Se piacere, egoismo, vanità sono necessari per produrre i fenomeni morali e la loro massima fioritura, il senso della verità e della giustizia della conoscenza, l'errore e lo smarrimento della fantasia erano l'unico mezzo con cui l'umanità poteva lentamente sollevarsi a questo grado di illuminazione e liberazione di sé: chi potrebbe disprezzare questi mezzi? Chi potrebbe essere triste, se scorge la meta cui conducono quelle vie? Nel regno della morale tutto è divenuto, mutevole, fluttuante, tutto è nel fiume, è vero: ma tutto è anche nella corrente, verso una meta. In noi può ben continuare a operare l'abitudine ereditaria a valutare, ad amare, a odiare erroneamente, ma sotto l'influsso di una sempre maggiore conoscenza essa si indebolirà: un'abitudine nuova, a comprendere, a non amare, non odiare, a guardare dall'alto si radica a poco a poco in noi sullo stesso terreno, e tra qualche millennio sarà forse tanto potente da dare all'umanità la forza di produrre l'uomo saggio e innocente (consapevole della sua innocenza) con la stessa regolarità con cui oggi produce l'uomo non saggio, non giusto, consapevole della propria colpa — ovvero il necessario preludio di quello, non il suo contrario.

## VOLERE A RITROSO

«In verità, amici miei, io vado tra gli uomini come tra frammenti e membra di uomini!

Questo è spaventoso per il mio occhio: trovare gli uomini spezzettati e sparsi come su un campo di battaglia o in un macello.

E se il mio occhio fugge dall'oggi a un tempo trova sempre lo stesso: frammenti e membra e atroci casi, ma niente uomini!

L'oggi e l'un tempo sulla terra — ah! amici, sono per me la cosa più insostenibile; e non saprei vivere se non fossi anche un veggente di ciò che deve venire.

Un veggente, un volente, un creatore, un futuro e un ponte verso il futuro — e, ahimé, in fondo anche un disgraziato presso quel ponte: tutto questo è Zarathustra.

E anche voi spesso vi domandaste: "Chi è per noi Zarathustra? Come dobbiamo chiamarlo?" E, come me, vi deste per risposta delle domande.

È uno che promette? È uno che adempie? Un conquistatore? O un erede? Un autunno? O un aratro? Un medico? O un risanato?

È un poeta? O un veritiero? Un liberatore? O un domatore? Un buono? O un cattivo?

Io vado tra gli uomini come tra frammenti del futuro: quel futuro che io vedo.

Questo è tutto il mio fare e bramare; poter riunire e ricomporre in unità ciò che è frammento ed enigma e atroce caso.

E come sopporterei di essere uomo, se l'uomo non fosse anche poeta e scioglitore di enigmi e redentore del caso!

Redimere i passati e trasformare tutto il "fu" in un "così l'ho voluto" — questa sola per me si chiamerebbe redenzione!

Volontà — così si chiama ciò che libera e dispensa gioia: così v'insegnai, amici! Ma ora imparate questo: la volontà stessa è una prigioniera.

Volere libera: ma come si chiama ciò che getta a sua volta in catene il liberatore?

"Fu": così si chiama il digrignar di denti della volontà e la mestizia più solitaria. Impotente contro ciò che è fatto — è un cattivo spettatore di tutto il passato.

La volontà non può volere sul passato; non poter infrangere il tempo e la brama del tempo, — ecco la più solitaria mestizia della volontà.

Volere libera: chi s'inventa da sé il volere, per gettare da sé la sua mestizia e ridersela del proprio carcere?

Ah, un pazzo diviene ogni prigioniero! Da pazzo si redime anche la volontà prigioniera.

Che il tempo non torni indietro è il suo furore; "quello che fu" — così si chiama il masso che essa non può smuovere.

E così smuove altri massi per furore e dispetto e si vendica di ciò che non prova come lei furore e dispetto.

Così la volontà, la liberatrice, divenne causa di sofferenza: e su tutto quello che può soffrire, si vendica di non poter tornare indietro.

Questa, solo questa è la vendetta stessa: la ripugnanza della volontà per il tempo e per il suo "fu".

In verità nella nostra volontà risiede una grande follia; e divenne maledizione per tutta l'umanità che questa follia imparasse lo spirito!

Lo spirito di vendetta: amici miei, questo fu finora sempre il modo migliore di riflettere degli uomini; e dov'era dolore, là doveva essere sempre castigo.

"Castigo" si chiama infatti la vendetta stessa: con una parola mendace dissimula a se stessa una buona coscienza.

E poiché anche in colui che vuole c'è dolore, dolore per non poter volere sul passato, — così il volere stesso e tutta la vita dovrebbe — essere castigo!

E allora nuvola su nuvola rotolò sullo spirito: fino a che la follia predicò: "Tutto passa, perciò tutto merita di passare!"

"E ciò stesso è la giustizia, quella legge del tempo, secondo cui il tempo deve divorare i suoi figli": così predicò la follia.

"Le cose sono moralmente ordinate secondo diritto e castigo. Oh, dov'è la redenzione dal flusso delle cose e dal castigo 'esistere'?" Così predicò la follia.

"Ci può essere redenzione, se c'è un diritto eterno? Ah, inamovibile è il masso 'fu': eterni devono essere anche tutti i castighi!" Così predicò la follia.

"Nessun'azione può essere distrutta: come potrebbe attraverso il castigo ritornare come non fatta! Questo, questo è l'eterno della pena 'esistere', che l'esistere dev'essere in eterno azione e colpa!

A meno che la volontà alla fine non redima se stessa e volere non diventi non volere—": ma voi la conoscete, fratelli, questa litania della follia!

Lontano vi condussi da questi canti, quando v'insegnai: "La volontà è una cosa che crea".

Tutto il "fu" è un frammento, un enigma, un atroce caso — finché la volontà creante non dice: "Ma così volevo" — Finché la volontà creante non dice: "Ma così voglio! Così vorrò!"

Ma essa parlò già così? E quando avverrà ciò? È la volontà già staccata dal carro della propria follia?

Fu mai la volontà a se stessa redentrica e dispensatrice di gioia? Dimenticò lo spirito di vendetta e tutto il digrignar di denti?

E chi le insegnò la conciliazione col tempo e cose più alte di ogni conciliazione?

Cose più alte di ogni conciliazione deve volere la volontà che è volontà di potenza —: ma come può avvenire ciò? Chi le insegnò anche il volere sul passato?».

— Ma a questo punto del discorso avvenne che Zarathustra di colpo si fermò e diventò in tutto uguale ad uno che prova lo spavento più grande. Con occhio atterrito guardò i suoi discepoli; il suo occhio penetrava con strali acuti i loro pensieri e quel che si celava dietro ai pensieri. Ma dopo un poco rise di nuovo e disse rabbonito:

«È difficile vivere con gli uomini, perché è così difficile tacere. Soprattutto per un chiacchierone».

—

Così parlò Zarathustra.

(Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, II, “Della redenzione”)

ules enr oincar                      scienziato ed epistemologo rancese    a dato un importante contributo al di attito sulla scienza sostenendo un "convenzionalismo moderato". In questa lettura egli tratta degli assiomi della geometria in rapporto alle geometrie non euclidee di Lobachevski e Bolyai. noto che le nuove scoperte nel campo della geometria lo portarono a sostenere anche in questo campo una posizione convenzionalista gli assiomi geometrici sono solo delle convenzioni . La rase Ueber die Hypothesen welche der Geometrie zum Grunde liegen signi ca Sulle ipotesi che sono il fondamento della geometria

H. Poincaré, *La scienza e l'ipotesi*, trad. it. di F. Albergamo, La Nuova Italia, Firenze, 1949, pagg. 46-50 ( pagg. 312-313)

Ogni geometria suppone delle premesse; queste o sono evidenti di per se stesse, e non hanno bisogno di dimostrazione, o possono essere stabilite solo appoggiandosi ad altre proposizioni; e poiché non si può andare così all'infinito, ogni scienza deduttiva, e in particolare la geometria, deve fondarsi su un certo numero di assiomi indimostrabili. Tutti i trattati di geometria cominciano dunque con l'enunciato di tali assiomi. Ma vi è tra gli assiomi una distinzione da fare: alcuni, come questo per esempio: due quantità eguali a una terza sono eguali tra loro , non sono proposizioni di geometria, ma proposizioni di analisi. Io le considero come giudizi analitici *a priori*, e non me ne occuperò. Ma devo insistere su altri assiomi, peculiari alla geometria. La maggior parte dei trattati ne enunciano esplicitamente tre: 1° Per due punti può passare solo una retta; 2° La linea retta è il più breve cammino tra un punto e l'altro; 3° Per un punto non si può far passare che una sola parallela a una retta data. Benché ci si dispensi generalmente dal dimostrare il secondo di questi assiomi, si può tuttavia dedurlo dagli altri due e da quelli, molto più numerosi, che vengono ammessi implicitamente senza enunciarli [...]. Per lungo tempo si è cercato invano di dimostrare il terzo assioma, noto sotto il nome di *postulato di Euclide*. Gli sforzi fatti in questa chimerica speranza sono veramente inimmaginabili. Finalmente, al principio del secolo, e all'incirca nello stesso tempo, due scienziati, un russo e un ungherese, Lobacevskij e Bolyai, stabilirono in maniera irrefutabile che tale dimostrazione è impossibile; essi ci hanno quasi liberati dagli inventori di geometrie senza postulati; da allora, l'Accademia delle Scienze non riceve più che una o due dimostrazioni nuove ogni anno. La questione non era però esaurita; essa non tardò a fare un gran passo con la pubblicazione della celebre memoria di Riemann intitolata: *Ueber die Hypothesen welche der Geometrie zum Grunde liegen*. Questo opuscolo ha ispirato la maggior parte dei recenti lavori..., fra i quali bisogna citare quelli di Beltrami e di Helmutz.

Se fosse possibile dedurre il postulato di Euclide dagli altri assiomi, avverrebbe evidentemente che, negando il postulato e ammettendo altri assiomi, si arriverebbe a conseguenze contraddittorie; sarebbe dunque impossibile fondare su tali premesse una geometria coerente. Ora ciò è precisamente quello che ha fatto Lobacevskij. Egli suppone al principio che: *si possono per un punto condurre più parallele a una retta data*, e conserva, invece, tutti gli altri assiomi di Euclide. Da questa ipotesi deduce una serie di teoremi, tra i quali è impossibile rilevare alcuna contraddizione, e costruisce una geometria, la cui logica impeccabile non cede in nulla a quella della geometria euclidea. I teoremi di tale geometria sono, si capisce molto differenti da quelli



a cui siamo abituati, ed essi in sul principio ci disorientano un poco. Per esempio, la somma degli angoli di un triangolo è sempre minore di due retti, e la differenza tra questa somma e due retti è proporzionale alla superficie del triangolo. [...] La geometria di Riemann è la geometria sferica estesa alle tre dimensioni. Per costruirla, il matematico tedesco ha dovuto buttar giù, non solo il postulato di Euclide, ma anche il primo assioma: per due punti si può condurre una sola retta. Sopra una sfera, per due punti dati si può far passare, in generale, solo un cerchio massimo [...]. Ma vi è un'eccezione: se i due punti dati sono diametralmente opposti, si potranno far passare per essi una infinità di cerchi massimi. Parimenti nella geometria di Riemann (almeno sotto una delle sue forme), per due punti passerà in generale solo una retta; ma vi sono casi eccezionali, nei quali per due punti potranno passare una infinità di rette [...].

*ovecento iloso ico e scienti ico*, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 747-748

*Le geometrie non euclidee hanno messo in discussione la natura degli assiomi geometrici. La conclusione di Poincaré è che gli assiomi della geometria non sono “giudizi sintetici a priori” (Kant), né atti sperimentali, ma solo convenzioni. Inoltre una geometria non può essere più vera di un'altra, ma solo più comoda.*

H. Poincaré, *La scienza e l'ipotesi*, trad. it. di F. Albergamo, La Nuova Italia, Firenze, 1949, pagg. 57-59

La maggior parte dei matematici non considera la geometria di Lobacevskij se non come una semplice curiosità logica; alcuni di essi sono andati tuttavia più lontano. Poiché parecchie geometrie sono possibili, è proprio certo che la nostra è la vera? L'esperienza c'insegna, senza dubbio, che la somma degli angoli di un triangolo è uguale a due retti; ma perché noi non operiamo che su triangoli troppo piccoli; la differenza, secondo Lobacevskij, è proporzionale alla superficie del triangolo; non potrebbe diventar sensibile se operassimo su triangoli più grandi, o se le nostre misure divenissero più precise? La geometria euclidea sarebbe in tal caso non altro che una geometria provvisoria. Per discutere questa opinione dobbiamo prima domandarci qual sia la natura degli assiomi geometrici. Sono giudizi sintetici *a priori*, come diceva Kant? Ci si imporrebbero allora con tal forza, che non potremmo concepire la proposizione contraria, né costruire su di questa un edificio teorico. La geometria non euclidea non sarebbe possibile. Per convincersene, si prenda un vero giudizio sintetico *a priori*, per esempio questo...: se un teorema è vero per il numero 1, e se si dimostra che esso è vero per  $n + 1$ , purché lo sia anche per  $n$ , sarà vero per tutti i numeri interi positivi. Si provi poi di farne a meno, e di fondare, negando questa proposizione, una falsa aritmetica, analoga alla geometria non euclidea, non vi si potrà riuscire; si è anzi tentati, a prima vista, di considerare questi giudizi come analitici. [...] Dobbiamo dunque concludere che gli assiomi della geometria sono verità sperimentali? Ma non si esperimenta su rette o su circonferenze ideali; non si può farlo che su oggetti materiali. A che porterebbero dunque le esperienze fatte al fine di fondare la geometria? È facile la risposta. Abbiamo visto... che si ragiona costantemente come se le figure geometriche si comportassero alla maniera dei corpi solidi. Ciò che la geometria prende prestito dall'esperienza, sono dunque le proprietà di questi corpi. Le proprietà della luce e la sua propagazione rettilinea hanno dato così l'occasione, da cui sono sorte alcune proposizioni della geometria, e in particolare quelle della geometria proiettiva; da questo punto di vista, quindi, si sarebbe tentati di dire che la geometria metrica è lo studio dei solidi e che la geometria proiettiva è quello della luce. Ma una difficoltà sussiste, ed è insormontabile. Se la geometria fosse una scienza sperimentale, non sarebbe una scienza esatta, e andrebbe soggetta a una continua revisione. Che dico? Essa sarebbe fin d'ora riconosciuta erronea, poiché sappiamo che non esiste solido rigorosamente invariabile. *li assiomi non sono dunque né giudizi sintetici a priori né atti sperimentali: sono convenzioni.* La nostra scelta fra tutte le convenzioni possibili è guidata da fatti sperimentali; ma essa resta libera ed è limitata solo dalla necessità di evitare ogni contraddizione. In tal modo i postulati possono rimanere rigorosamente veri, anche quando le leggi sperimentali, che ne hanno suggerita l'adozione, sono approssimative. In altri termini, *gli assiomi della*

*geometria* (non parlo qui di quelli dell'aritmetica) *sono semplici de inizioni mascherate*. Che si deve quindi pensare della questione circa la verità della geometria? Essa non ha alcun senso. Sarebbe come domandare se il sistema metrico sia vero e false le antiche misure; se siano vere le coordinate cartesiane e false quelle polari. Una geometria non può essere più vera di un'altra; essa può essere soltanto più *comoda*. Ora la geometria euclidea è e resterà la più comoda: 1° Perché è la più semplice; e lo è, non solo in rapporto alle nostre abitudini intellettuali, o per non so quale intuizione diretta che noi avremmo dello spazio euclideo; ma anche essa è la più semplice in sé, come un polinomio di primo grado è più semplice di un polinomio di secondo grado, e come le formule della trigonometria sferica sono più complicate di quelle della geometria rettilinea, e tali ancora sembrerebbero a un analista che ne ignorasse il significato geometrico. 2° Perché la geometria si accorda assai bene con le proprietà dei solidi naturali di questi corpi che noi tocchiamo e vediamo, e coi quali facciamo i nostri strumenti di misura.

*ovecento iloso ico e scienti ico*, a cura di A. Negri, Marzorati, Milano, 1991, vol. II, pagg. 748-749

## Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un'humanisme*

[traduzione italiana pubblicata dall'editore Mursia, Milano, 1971]

[...] In fondo ciò che fa paura, nella dottrina che mi accingo ad esporvi, non è forse il fatto che tale dottrina lascia una possibilità di scelta all'uomo? Per saperlo, bisogna rivedere la questione su di un piano propriamente filosofico. Che cos'è insomma l'esistenzialismo? La maggior parte di coloro che adoperano questo termine sarebbero gravemente imbarazzati nel darne giustificazione, poiché oggi, che è divenuto di moda, si dice volentieri che un musicista o un pittore è esistenzialista. Un cronista mondano di *Clartés* si firma *l'Esistenzialista*; e in fondo la parola ha preso oggi giorno una tale risonanza e una tale estensione che non significa più niente.

Sembra che, in mancanza di dottrine d'avanguardia simili al surrealismo, la gente avida di scandali e di novità si rivolga a questa filosofia che, peraltro, nulla può apportare in questo campo. In realtà è la dottrina meno scandalosa, la più austera; essa è in senso stretto destinata agli specialisti e ai filosofi. Tuttavia la si può definire facilmente. Ciò che rende complesse le cose è il fatto che vi sono due specie di esistenzialisti: gli uni che sono cristiani, e fra questi metterei Jaspers e Gabriel Marcel, quest'ultimo di confessione cattolica; e gli altri che sono gli esistenzialisti atei, fra i quali bisogna porre Heidegger, gli esistenzialisti francesi e me stesso. Essi hanno in comune soltanto questo: ritengono che l'esistenza preceda l'essenza, o, se volete, che bisogna partire dalla soggettività. In che modo è da intendere la cosa? Quando si considera un soggetto fabbricato, come, ad esempio, un libro o un tagliacarte, si sa che tale oggetto è opera di un artigiano che si è ispirato ad un concetto. L'artigiano si è riferito al concetto di tagliacarte e, allo stesso modo, ad una preliminare tecnica di produzione, che fa parte del concetto stesso e che è in fondo una «ricetta». Quindi il tagliacarte è da un lato un oggetto che si fabbrica in una determinata maniera e dall'altro qualcosa che ha un'utilità ben definita, tanto che non si può immaginare un uomo che faccia un tagliacarte senza sapere a che cosa debba servire. Diremo dunque, per quanto riguarda il tagliacarte, che l'essenza — cioè l'insieme delle conoscenze tecniche e delle qualità che ne permettono la fabbricazione e la definizione — precede l'esistenza; e così la

presenza davanti a me di un certo tagliacarte o di un certo libro è determinata. Ci troviamo dunque in presenza di una visione tecnica del mondo, per cui si può dire che la produzione precede l'esistenza. Allorché noi pensiamo un Dio creatore, questo Dio è concepito in sostanza alla stregua di un artigiano supremo; e qualsiasi dottrina noi consideriamo — si tratti di dottrina simile a quella di Descartes o a quella di Leibniz — ammettiamo sempre la volontà come in qualche modo posteriore all'intelletto o almeno come ciò che si accompagna ad esso, e che Dio, quando crea, sa con precisione che cosa crea. Così il concetto di uomo, nella mente di Dio, è come l'idea del tagliacarte nella mente del fabbricante, e Dio crea l'uomo servendosi di una tecnica determinata e ispirandosi ad una determinata concezione, così come l'artigiano che produce il tagliacarte. In tal modo l'uomo individuale incarna un certo concetto che è nell'intelletto di Dio. Nel secolo XVIII, con i filosofi atei, la nozione di Dio viene eliminata, non così però l'idea che l'essenza preceda l'esistenza. Questa idea noi la ritroviamo un po' dappertutto: in Diderot, in Voltaire e nello stesso Kant. L'uomo possiede una natura umana: questa natura, cioè il concetto di uomo, si trova presso tutti gli uomini, il che significa che ogni uomo è un esempio particolare di un concetto universale: l'uomo. In Kant da questa universalità risulta che l'uomo delle foreste, l'uomo della natura, come l'uomo civile, sono soggetti alla stessa definizione e possiedono le stesse qualità fondamentali. Così anche nel pensiero di Kant l'essenza di uomo precede quell'esistenza storica che incontriamo nella natura. L'esistenzialismo ateo, che io rappresento, è più coerente. Se Dio non esiste, esso afferma, c'è almeno un essere in cui l'esistenza precede l'essenza, un essere che esiste prima di poter essere definito da alcun concetto: quest'essere è l'uomo, o, come dice Heidegger, la realtà umana. Che significa in questo caso che l'esistenza precede l'essenza?

Significa che l'uomo esiste innanzi tutto, si trova, sorge nel mondo, e che si definisce dopo. L'uomo, secondo la concezione esistenzialistica, non è definibile in quanto all'inizio non è niente. Sarà solo in seguito, e sarà quale si sarà fatto. Così non c'è una natura umana, poiché non c'è un Dio che la concepisca. L'uomo è soltanto, non solo quale si concepisce, ma quale si vuole, e precisamente quale si concepisce dopo l'esistenza e quale si vuole dopo questo slancio verso l'esistere: l'uomo non è altro che ciò che si fa. Questo è il principio primo dell'esistenzialismo. Ed è anche quello che si chiama la

soggettività e che ci vien rimproverata con questo stesso termine. Ma che cosa vogliamo dire noi, con questo, se non che l'uomo ha una dignità più grande che non la pietra o il tavolo? Perché noi vogliamo dire che l'uomo in primo luogo esiste, ossia che egli è in primo luogo ciò che si slancia verso un avvenire e ciò che ha coscienza di progettarsi verso l'avvenire. L'uomo è, dapprima, un progetto che vive se stesso soggettivamente, invece di essere muschio, putridume o cavolfiore; niente esiste prima di questo progetto; niente esiste nel cielo intelligibile; l'uomo sarà anzitutto quello che avrà progettato di essere. Non quello che vorrà essere. Poiché quello che intendiamo di solito con il verbo «volere» è una decisione cosciente, posteriore, per la maggior parte di noi, a ciò che noi stessi ci siamo fatti. Io posso voler aderire a un partito, scrivere un libro, sposarmi: tutto questo non è che la manifestazione di una scelta più originaria, più spontanea di ciò che si chiama volontà. Ma, se veramente l'esistenza precede l'essenza, l'uomo è responsabile di quello che è. Così il primo passo dell'esistenzialismo è di mettere ogni uomo in possesso di quello che egli è e di far cadere su di lui la responsabilità totale della sua esistenza. E, quando diciamo che l'uomo è responsabile di se stesso, non intendiamo che l'uomo sia responsabile della sua stretta individualità, ma che egli è responsabile di tutti gli uomini. La parola «soggettivismo» ha due significati e su questa duplicità giocano i nostri avversari. Soggettivismo vuol dire, da una parte, scelta del soggetto individuale per se stesso e, dall'altra, impossibilità per l'uomo di oltrepassare la soggettività umana. Questo secondo è il senso profondo dell'esistenzialismo. Quando diciamo che l'uomo si sceglie, intendiamo che ciascuno di noi si sceglie, ma, con questo, vogliamo anche dire che ciascuno di noi, scegliendosi, sceglie per tutti gli uomini. Infatti, non c'è un solo dei nostri atti che, creando l'uomo che vogliamo essere, non crei nello stesso tempo una immagine dell'uomo quale noi giudichiamo debba essere. Scegliere d'essere questo piuttosto che quello è affermare, nello stesso tempo, il valore della nostra scelta, giacché non possiamo mai scegliere il male; ciò che scegliamo è sempre il bene e nulla può essere bene per noi senza esserlo per tutti.

Se l'esistenza, d'altra parte, precede l'essenza e noi vogliamo esistere nello stesso tempo in cui formiamo la nostra immagine, questa immagine è valida per tutti e per tutta intera la nostra epoca.

Così la nostra responsabilità è molto più grande di quello che potremmo supporre, poiché essa coinvolge l'umanità intera. Se io sono operaio e scelgo di far parte di un sindacato cristiano piuttosto che essere comunista; se, con questa mia scelta, voglio mostrare che la rassegnazione è, in fondo, la soluzione che conviene all'uomo, che il regno dell'uomo non è su questa terra, io non metto in causa solo il mio caso personale: io voglio essere rassegnato per tutti e, di conseguenza, il mio atto ha coinvolto l'intera umanità. E se voglio — fatto ancor più individuale — sposarmi, avere dei figli, anche se questo matrimonio dipende unicamente dalla mia situazione, o dalla mia passione, o dal mio desiderio, in questo modo io impegno non solo me stesso, ma l'umanità intera sulla via della monogamia. Così sono responsabile per me stesso e per tutti e creo una certa immagine dell'uomo che scelgo. Scegliendomi, io scelgo l'uomo.

## **Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un'humanisme***

[Texte de la conférence donnée par Jean-Paul Sartre à Paris le 29 octobre 1945]

[...] L'esistenzialista dichiara volentieri che l'uomo è angoscia. Questo significa: l'uomo che assume un impegno ed è consapevole di essere non soltanto colui che sceglie di essere, ma anche un legislatore che sceglie, nello stesso tempo, e per sé e per l'intera umanità, non può sfuggire al sentimento della propria completa e profonda responsabilità.

Certo, molti uomini non sono angosciati, ma noi affermiamo che essi celano a se stessi la propria angoscia, che la fuggono; certo, molti uomini credono, quando agiscono, di non impegnare che se stessi e, quando si dice loro: «Ma se tutti facessero così?», alzano le spalle e rispondono: non tutti fanno così. Ma, in verità, ci si deve sempre chiedere: che cosa accadrebbe se tutti facessero altrettanto? E non si sfugge a questo pensiero inquietante che con una specie di malafede. Colui che mente e si scusa dicendo: non tutti fanno così, è qualcuno che si trova a disagio con la propria coscienza, perché il fatto di mentire implica un valore universale attribuito alla menzogna. Anche quando si maschera, l'angoscia appare. E questa l'angoscia che Kierkegaard chiamava l'angoscia di Abramo.

Conoscete la storia. Un angelo ha comandato ad Abramo di sacrificare suo figlio: tutto va bene, se è veramente un angelo quello che è venuto e ha detto: tu sei Abramo, sacrificherai tuo figlio. Ma ciascuno può, anzitutto, domandarsi: è veramente un angelo? Sono io veramente Abramo? Che cosa me lo prova? C'era una pazza che aveva delle allucinazioni: le pareva che qualcuno le parlasse per telefono, che le desse degli ordini. Il medico le chiese: «Ma chi le parla?». Ella rispose: «Lui dice di essere Dio». Ma che cosa le provava che fosse veramente Dio? Se un angelo viene a me, che cosa mi prova che sia un angelo? E se odo delle voci, che cosa mi prova che vengano dal cielo e non dall'inferno, o da un subcosciente o da uno stato patologico? Chi prova che si rivolgano proprio a me? Chi può provare che io sia veramente designato a imporre la mia concezione dell'uomo e la mia scelta all'umanità? Non troverò mai alcuna prova, alcun segno per convincermene.



Se una voce si rivolge a me, sarò sempre io che deciderò che questa voce è la voce dell'angelo: se considero buona una certa azione, sarò io a scegliere di dire che quest' azione è buona piuttosto che cattiva. Nulla mi designa ad essere Abramo, eppure io sono obbligato in ogni istante a compiere degli atti esemplari. Ogni cosa accade come se, per ogni singolo uomo, tutta l'umanità avesse gli occhi fissi su ciò che egli fa e si regolasse su ciò che egli fa. Ed ogni uomo deve dirsi: sono io davvero colui che ha il diritto di operare in modo tale che l'umanità si regoli sui miei atti? E, se non se lo dice, è perché maschera la propria angoscia. Non si tratta qui di un'angoscia che condurrebbe al quietismo, all'inazione. Si tratta di un'angoscia semplice, che tutti coloro che hanno delle responsabilità conoscono bene. Quando, ad esempio, un capo militare si assume la responsabilità di un assalto e manda un certo numero di uomini alla morte, egli sceglie di far ciò e, in sostanza, sceglie da solo. Senza dubbio vi sono ordini che vengono dall'alto, ma essi sono troppo indeterminati ed è necessaria una interpretazione, la quale viene da lui, e da questa interpretazione dipende la vita di dieci, o quattordici, o venti uomini. Egli non può non avere, nella decisione che prende, una certa angoscia. Tutti i capi conoscono questa angoscia. Essa non impedisce loro di agire; al contrario, è la condizione stessa della loro azione, poiché ciò presuppone che essi esaminino attentamente una pluralità di soluzioni possibili e che, quando ne scelgono una, si rendano conto che essa non ha valore se non in quanto è stata scelta.

È questa specie di angoscia che viene messa in luce dall'esistenzialismo; vedremo che si manifesta inoltre come responsabilità diretta di fronte agli altri uomini che coinvolge. Non è una cortina che ci divida dall'azione, ma fa parte dell'azione stessa.

E quando si parla di abbandono, espressione cara a Heidegger, intendiamo soltanto che Dio non esiste e che bisogna trarne le conseguenze fino in fondo. L'esistenzialismo si oppone energicamente ad un certo tipo di morale laica che vorrebbe togliere di mezzo Dio con la minima spesa.

Allorché, verso il 1880, alcuni professori francesi tentarono di costituire una morale laica, ragionarono press'a poco così: Dio è un'ipotesi inutile e costosa: eliminiamola; ma è necessario

tuttavia, perché ci siano una morale, una società, un mondo civile, che certi valori siano presi sul serio e considerati come esistenti *a priori*; bisogna che sia obbligatorio *a priori* essere onesti, non mentire, non battere la propria donna, fare figli, ecc. ecc.

Dobbiamo fare quindi un piccolo lavoro che permetterà di mostrare che quei valori esistono ugualmente, iscritti in un cielo intelligibile, anche se Dio non esiste.

In altre parole — ed è, credo, la tendenza di quel che in Francia si chiama radicalismo — niente muterà se Dio non esiste; ritroveremo le stesse norme di onestà, di progresso, di umanismo e avremo fatto di Dio un'ipotesi obsoleta, che morirà tranquillamente da sola. L'esistenzialista al contrario pensa che è molto scomodo che Dio non esista, poiché con Dio svanisce ogni possibilità di ritrovare dei valori in un cielo intelligibile; non può più esserci un bene *a priori* poiché non c'è nessuna coscienza infinita e perfetta per pensarlo; non sta scritto da nessuna parte che il bene esiste, che bisogna essere onesti, che non si deve mentire, e per questa precisa ragione: siamo su di un piano su cui ci sono solamente degli uomini.

Dostoevskij ha scritto: «Se Dio non esiste tutto è permesso». Ecco il punto di partenza dell'esistenzialismo. Effettivamente tutto è lecito se Dio non esiste, e di conseguenza l'uomo è «abbandonato» perché non trova, né in sé né fuori di sé, possibilità d'ancorarsi. E anzitutto non trova delle scuse. Se davvero l'esistenza precede l'essenza non si potrà mai fornire spiegazioni riferendosi ad una natura umana data e fissata; in altri termini non vi è determinismo: l'uomo è libero, l'uomo è libertà.

Se, d'altro canto, Dio non esiste, non troviamo davanti a noi dei valori o degli ordini che possano legittimare la nostra condotta. Così non abbiamo né dietro di noi né davanti a noi, nel luminoso regno dei valori, giustificazioni o scuse. Siamo soli, senza scuse. Situazione che mi pare di poter caratterizzare dicendo che l'uomo è condannato a essere libero. Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa.

L'esistenzialista non crede alla potenza della passione. Mai penserà che una bella passione è un torrente devastatore che porta fatalmente l'uomo a certe azioni e che quindi vale da scusa. Ritiene l'uomo responsabile della passione. L'esistenzialista non penserà neppure che l'uomo può trovare aiuto in un segno dato sulla terra, per orientarlo: pensa invece che l'individuo interpreta da solo il segno a suo piacimento. Pensa dunque che l'uomo, senza appoggio né aiuto, è condannato in ogni momento a inventare l'uomo.

Ponge ha detto in un articolo molto bello: «L'uomo è l'avvenire dell'uomo».

Perfettamente giusto. Solo che, se s'intende che quell'avvenire è scritto nel cielo e che Dio lo vede, l'affermazione si rivelerebbe falsa perché in tal caso esso non sarebbe più un avvenire. Se s'intende invece che qualsiasi uomo che appare sulla terra ha un avvenire da costruirsi, un avvenire vergine che l'attende, allora siamo d'accordo sul significato della frase.

Ma in tal caso siamo abbandonati. Per darvi un esempio che permetta di comprendere meglio che cosa intendo per abbandono, citerò il caso di un mio allievo, venuto a chiedermi consiglio nelle circostanze seguenti. Nella sua famiglia i rapporti tra il padre e la madre si erano guastati e d'altra parte il padre tendeva a collaborare con i tedeschi; il figlio maggiore era caduto durante l'offensiva germanica del '40, mentre il figlio minore, il mio allievo, giovane dotato di sentimenti un po' primitivi ma generosi, lo voleva vendicare. La madre viveva sola coll'unico figlio rimasto, affranta per il mezzo tradimento del marito e per la fine dell'altro figlio, e vedeva in lui la sola consolazione. Quel giovane in quel momento poteva scegliere tra partire per l'Inghilterra e arruolarsi nelle Forze Francesi di Liberazione — e quindi abbandonare la madre — o restare presso la madre e consolarne l'esistenza. Si rendeva ben conto che la donna viveva solo per lui e che il suo andarsene via — e forse la sua morte — l'avrebbero gettata nella disperazione. Si rendeva anche conto che in fondo, su di un piano concreto, il rimanere con la madre voleva senz'altro dire aiutarla a vivere, mentre la scelta di partire e combattere era un atto il cui risultato poteva essere incerto, perdersi nella sabbia, non servire a niente: per esempio, partendo per l'Inghilterra, passando attraverso la Spagna avrebbe potuto essere

preso e tenuto chissà sino a quando in un campo di concentramento spagnolo; poteva giungere in Inghilterra o ad Algeri e finire in un ufficio a riempire dei fogli.

Si trovava quindi di fronte a due tipi di condotta assai differenti: una concreta, immediata, ma che si rivolgeva a un individuo soltanto; un'altra che si rivolgeva a un insieme infinitamente più vasto, a una collettività nazionale, ma che era, per questo fatto stesso, incerta e che poteva interrompersi per strada.

E, nello stesso tempo, egli esitava tra due tipi di morale. Da una parte la morale della simpatia, della devozione individuale; dall'altra, una morale più ampia ma la cui efficacia si poteva discutere. Bisognava scegliere tra le due. Chi poteva aiutarlo a scegliere? La dottrina cristiana? No. La dottrina cristiana dice: siate caritatevoli, amate il prossimo, sacrificatevi per gli altri, scegliete la via più aspra, ecc. ecc. Ma qual è la via più aspra? Chi amare come «il proprio fratello», la madre o chi combatteva? Qual è l'utilità più grande, quella, vaga, di combattere con tanti altri, o quella, precisa, di aiutare a vivere un essere ben definito? Chi può decidere *a priori*? Nessuno. Nessuna morale preconstituita lo può dire. La morale kantiana dice: non trattate mai gli altri come mezzo ma come fine. Perfetto: se rimango vicino a mia madre la tratto come fine e non come mezzo, ma, appunto perciò, corro il rischio di trattare come mezzo chi combatte attorno a me; d'altro canto se vado a raggiungere chi combatte lo tratto come fine, ma rischio di trattare come mezzo mia madre.

Se i valori sono vaghi e sempre troppo vasti e indefiniti per il caso concreto e preciso che consideriamo, non ci rimane che affidarci all'istinto. È quanto ha tentato di fare il giovane in questione; quando l'ho visto egli diceva: in fondo quello che conta è il sentimento; dovrei scegliere quello che mi spinge veramente in una certa direzione.

Se sento d'amare tanto mia madre da sacrificare a lei tutto il resto — il mio desiderio di vendetta, il mio desiderio d'azione, il mio desiderio d'avventure — rimango presso di lei. Se sento quell'amore insufficiente, parto.

Ma come si può determinare il valore di un sentimento? Che cosa determinava il valore del suo sentimento per la madre? Proprio il fatto che egli restava per lei. Io posso dire: amo abbastanza quel mio amico da sacrificargli quella somma di denaro; ma non posso dirlo che quando l'ho fatto. Io posso dire: amo abbastanza mia madre da restare con lei, se sono rimasto con lei. Non posso determinare il valore del mio affetto se non quando ho fatto appunto un atto che lo convalidi e lo definisca. Ora, non appena chiedo a quel sentimento di giustificare il mio atto, mi trovo avvolto in un circolo vizioso.

D'altra parte Gide ha detto molto bene che un sentimento che si finga o un sentimento che si viva sono due cose pressoché indiscernibili: decidere che amo mia madre restando presso di lei o recitare una commedia che mi farà ugualmente restarle vicino, è un po' la stessa cosa.

In altre parole il sentimento si forma con gli atti che si compiono: non posso quindi consultarlo perché mi serva da guida.

Questo vuol dire che non posso né cercare in me lo stato autentico che mi spingerà ad operare, né chiedere ad una morale i concetti che mi permetteranno di operare. Almeno, direte voi, quel giovane è andato da un professore per chiedergli consiglio.

Ma se voi cercate consiglio, ad esempio, da un prete, nello scegliere quel prete voi sapete già, in fondo, più o meno, quello che vi consiglierà. In altre parole, scegliere il consigliere è ancora impegnare se stessi. La prova è che, se siete cristiani, penserete di consultare un prete. Ma ci sono preti «collaborazionisti», preti «attendisti», preti della Resistenza. Quale scegliere? E se un giovane sceglie un prete della Resistenza o un prete collaborazionista, ha già deciso il genere di consiglio che riceverà. Così, venendomi a trovare, quel giovane conosceva la risposta che gli avrei dato, e io stesso non potevo dargliene altra: tu sei libero, scegli, cioè inventa. Nessuna morale generale ti può indicare ciò che è da fare, non vi sono segni pregiudiziali nel mondo. I cattolici risponderanno: ma ci sono dei segni. Ammettiamolo pure; in ogni caso, però, io solo scelgo il senso che essi hanno.

Ho conosciuto, mentre ero prigioniero, un uomo notevole, gesuita; era entrato nell'Ordine dei gesuiti in questo modo: aveva subito prove piuttosto dure; quando era bambino suo padre era morto, lasciandolo in povertà, ed egli era entrato con una borsa di studio in un istituto religioso, dove gli facevano sentire in ogni momento che era stato accolto per carità; in seguito, non era riuscito ad ottenere alcuna di quelle distinzioni onorifiche che piacciono ai ragazzi; verso i diciotto anni aveva subito una disavventura sentimentale; infine, a ventidue anni, cosa assai puerile, ma che fu la goccia che fece traboccare il vaso, era stato scartato alla leva. Questo giovane poteva, dunque, considerarsi fallito in tutto; era un segno, ma un segno di che cosa? Poteva rifugiarsi nell'amarezza o nella disperazione; giudicò invece, molto abilmente per lui, esser quello il segno che egli non era fatto per i trionfi secolari e che solo i trionfi della religione, della santità, della fede gli erano accessibili. Vide dunque in questo una parola di Dio ed entrò nell'Ordine. Chi non vede che l'interpretazione del significato di quel segno è stata data da lui e solo da lui? Avrebbe potuto trarre altre conclusioni da questa serie di insuccessi: per esempio, che era meglio diventare carpentiere o rivoluzionario. L'intera responsabilità dell'interpretazione è dunque sua. L'abbandono implica che scegliamo noi stessi il nostro essere. L'abbandono va di pari passo con l'angoscia.

## **Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un'humanisme***

[Texte de la conférence donnée par Jean-Paul Sartre à Paris le 29 octobre 1945]

[...] Quanto alla disperazione, questa parola ha un senso estremamente semplice. Essa vuol dire che noi ci limiteremo a far assegnamento su ciò che dipende dalla nostra volontà o sull'insieme delle probabilità che rendono la nostra azione possibile. Quando si vuole qualche cosa, ci sono sempre degli elementi probabili. Io posso fare assegnamento sulla venuta di un amico. Questo amico verrà in treno o in tram; ciò suppone che il treno arrivi all'ora indicata e che il tram non esca dalle rotaie. Io rimango nel dominio delle possibilità; ma si tratta di fare assegnamento sulle cose possibili soltanto nella stretta misura in cui queste sono implicate dal nostro agire. Dal momento in cui le possibilità che io considero non sono rigorosamente coinvolte nella mia azione, non me ne devo più curare, perché nessun Dio, nessun destino può adattare il mondo e i suoi «possibili» alla mia volontà. In sostanza quando Descartes diceva: «vincere piuttosto se stesso che il mondo», voleva dire la medesima cosa: agire senza speranza.

I marxisti, ai quali ho parlato, mi rispondono: «Lei può, nella sua azione, che sarà, evidentemente, limitata dalla morte, contare sull'appoggio degli altri. Ciò significa fare assegnamento da un lato su quello che gli altri faranno altrove, in Cina, in Russia, per aiutarla, e dall'altro lato su quello che faranno più tardi, dopo la sua morte, per riprendere l'azione e portarla verso il suo compimento, che sarà la rivoluzione. Lei deve anche confidare in questo, altrimenti lei non è morale».

Io rispondo, prima di tutto, che farò sempre assegnamento sui compagni di lotta, nella misura in cui questi compagni sono impegnati con me in una lotta concreta e comune, nell'unità di un partito o di un raggruppamento che io posso, più o meno, controllare, nel quale io sia cioè militante e del quale conosca ad ogni istante i movimenti. In tal caso, far conto sull'unità e sulla volontà del proprio partito è, esattamente, come far conto che il treno arrivi in orario e che il tram non deragli.

Ma non posso fare assegnamento su uomini che non conosco, fondandomi sulla bontà umana o sull'interesse dell'uomo per il bene della società, dato che l'uomo è libero e che non c'è natura umana su cui io possa fondarmi. Non so che cosa diverrà la rivoluzione russa; posso ammirarla e portarla ad esempio nella misura in cui oggi essa mi prova che il proletariato ha in Russia una importanza che non ha in alcun'altra nazione. Ma io non posso affermare che essa condurrà ineluttabilmente al trionfo del proletariato: mi devo limitare a quello che vedo; non posso esser sicuro che i compagni di lotta riprenderanno la mia opera dopo la mia morte per portarla a un massimo di perfezione, dato che questi uomini sono liberi e decideranno liberamente quello che sarà l'uomo; domani, dopo la mia morte, alcuni uomini possono decidere di ristabilire il fascismo e gli altri possono essere abbastanza vili e sprovveduti da lasciarli fare; in quel momento il fascismo sarà la verità umana, e tanto peggio per noi; in realtà, le cose saranno come l'uomo avrà deciso che siano.

Significa forse questo che io devo abbandonarmi al quietismo? No. Prima io mi devo impegnare, poi devo operare secondo la vecchia formula: «Non c'è bisogno di sperare per agire». Questo non vuol dire che io non debba appartenere a un partito, ma che sarò senza illusioni e che farò ciò che posso. Poniamo ad esempio che mi domandi: «Arriveremo alla collettivizzazione vera e propria?», ebbene, non ne so nulla: so soltanto che farò tutto quello che sarà in mio potere perché ci si arrivi: a parte questo, non posso contare su niente.

Il quietismo è l'atteggiamento di coloro che dicono: gli altri possono fare ciò che io non posso fare. La dottrina che vi presento è proprio l'opposto del quietismo, perché essa dice: non c'è realtà che nell'azione. Essa va ancora più lontano, perché aggiunge: l'uomo non è niente altro che quello che progetta di essere; egli non esiste che nella misura in cui si realizza; non è, dunque, niente altro che l'insieme dei suoi atti, niente altro che la sua vita.

Dopo di che possiamo comprendere perché la nostra dottrina faccia orrore a un certo numero di persone. Perché, spesso, esse hanno un solo modo di sopportare la loro miseria, ed è di pensare: «Le circostanze sono state contro di me, io valevo molto di più di quello che sono stato; è vero, non ho



avuto grandi amori, grandi amicizie, ma questo è avvenuto perché non ho incontrato un uomo o una donna che ne fossero degni; non ho scritto ottimi libri, perché me ne è mancato l'agio; non ho avuto figli a cui dedicarmi, perché non ho trovato l'uomo con il quale avrei potuto costruire la mia vita. È rimasta, dunque, in me, non usata eppure vitale, una quantità di disposizioni, di inclinazioni, di possibilità, che mi danno un valore che la semplice serie dei miei atti non permette di misurare».

Ora, in realtà, per l'esistenzialista non c'è amore all'infuori di quello che si realizza, non c'è possibilità d'amore all'infuori di quella che si manifesta in un amore; non c'è genio all'infuori di quello che si esprime in opere d'arte: il genio di Proust è l'opera globale di Proust, il genio di Racine è la serie delle sue tragedie: fuori di queste non c'è niente; perché attribuire a Racine la possibilità di scrivere una nuova tragedia se non l'ha scritta? Un uomo s'impegna nella propria vita, disegna il proprio volto e, fuori di questo volto, non c'è niente. Evidentemente questa idea può parer dura a qualcuno che non è riuscito nella vita. Ma, d'altra parte, essa dispone gli animi a comprendere che soltanto la realtà vale; che i sogni, le attese, le speranze permettono soltanto di definire un uomo come un sogno deluso, come una speranza mancata, come un'attesa inutile; cioè di definirlo negativamente e non positivamente.

Tuttavia, quando si dice: «tu non sei altro che la tua vita», questo non implica che l'artista sarà giudicato unicamente in base alle sue opere d'arte: mille altre cose contribuiscono egualmente a definirlo.

Noi vogliamo dire che un uomo non è altro che una serie di iniziative, che egli è la somma, l'organizzazione, l'insieme delle relazioni che costituiscono queste iniziative.

In queste condizioni, ciò che ci viene rimproverato non è, in fondo, il nostro pessimismo, ma un rigore ottimista. Se la gente ci rimprovera i nostri romanzi, nei quali descriviamo degli uomini fiacchi, deboli, vili e, talvolta, veramente malvagi, non è solo perché questi uomini siano fiacchi, deboli, vili o malvagi: perché se, come Zola, noi affermassimo che sono così a causa di mali ereditari, dell'influenza dell'ambiente o della società, in virtù di un determinismo organico o psicologico, la

gente sarebbe rassicurata e direbbe: ecco, noi siamo così, nessuno può farci niente. Ma l'esistenzialista quando descrive un vile, dice che questo vile è responsabile della sua viltà. Questo vile non è così per il fatto che ha un cuore, un polmone o un cervello vile; non è così in base ad una particolare organizzazione fisiologica: è così perché coi suoi atti si è dato la forma di un vile. Non c'è temperamento vile: ci sono temperamenti nervosi, c'è il «sangue povero», come dice la brava gente, ci sono temperamenti ricchi, ma l'uomo che ha un sangue povero non è vile per questo, perché ciò che fa la viltà è l'atto di rinunciare o di cedere; un temperamento non è un atto, il vile è definito tale in base all'atto che ha compiuto. La gente ha una oscura sensazione e prova orrore per il fatto che il vile che presentiamo sia colpevole d'esser vile. La gente vuole che si nasca o vili o eroi. Uno dei rimproveri che si rivolgono più spesso a *Le vie della libertà* si esprime così: ma, alla fine, di questi uomini così deboli come potrete fare degli eroi? Questa obiezione muove piuttosto al riso, perché suppone che eroi si nasca. E, in realtà, è quello che la gente desidera pensare: se nascete vili, sarete del tutto tranquilli, voi non ne avete alcuna colpa, sarete vili per tutta la vita, qualunque cosa facciate; se nascete eroi, sarete pure del tutto tranquilli, sarete eroi per tutta la vita, berrete come un eroe, mangerete come un eroe.

L'esistenzialista, invece, dice che il vile si fa vile, che l'eroe si fa eroe; c'è sempre una possibilità per il vile di non essere più vile e per l'eroe di cessare d'essere un eroe. Quello che conta è l'impegno totale, e non sono un caso particolare, un'azione particolare a impegnarvi totalmente.

Così abbiamo risposto, credo, ad alcuni rimproveri riguardanti l'esistenzialismo. Appare chiaro che non lo si può considerare come una filosofia del quietismo, dato che definisce l'uomo in base all'azione, né come una descrizione pessimista dell'uomo: non c'è anzi dottrina più ottimista, perché il destino dell'uomo è nell'uomo stesso; né come un tentativo di scoraggiare l'uomo distogliendolo dall'operare, perché l'esistenzialismo gli dice che non si può riporre speranza se non nell'agire e che la sola cosa che consente all'uomo di vivere è l'azione. Di conseguenza, su questo piano, noi abbiamo a che fare con una morale dell'azione e dell'impegno.

## **Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un'humanisme***

[Texte de la conférence donnée par Jean-Paul Sartre à Paris le 29 octobre 1945]

[...] Ci si rimprovera anche [...] di murare l'uomo nella sua soggettività individuale. Anche qui ci si capisce molto male.

Il nostro punto di partenza è in effetti la soggettività dell'individuo, e questo per ragioni strettamente filosofiche. Non perché siamo borghesi, ma perché vogliamo una dottrina fondata sulla verità e non un complesso di belle teorie piene di speranza, ma senza un fondamento reale. Non vi può essere, all'inizio, altra verità che questa: *io penso, dunque sono*. Questa è la verità assoluta della coscienza che coglie se stessa. Ogni teoria che considera l'uomo fuori dal momento nel quale egli raggiunge se stesso è, anzitutto, una teoria che sopprime la verità, perché, fuori del «cogito» cartesiano, tutti gli oggetti sono soltanto probabili; ed una dottrina di probabilità, che non sia sostenuta da una verità, affonda nel nulla. Per definire il probabile, bisogna possedere il vero. Dunque, perché ci sia una qualunque verità, occorre una verità assoluta; e questa è semplice, facile a raggiungersi, può essere compresa da tutti e consiste nel cogliere se stessi senza intermediario.

E poi, questa teoria è la sola che dia una dignità all'uomo, è la sola che non faccia di lui un oggetto. Ogni materialismo ha per effetto di considerare gli uomini, compreso il materialista stesso, come oggetti, cioè come una somma di reazioni determinate che nulla distingue dalla somma delle qualità e dei fenomeni che formano un tavolo, o una sedia, o una pietra. Noi vogliamo istituire per l'appunto il regno umano come un insieme di valori distinti dal regno materiale. Ma la soggettività che raggiungiamo a titolo di verità non è una soggettività rigorosamente individuale, dato che abbiamo dimostrato che nel «cogito» non si scopre soltanto se stessi, ma anche gli altri. Con l'«io penso», contrariamente alla filosofia di Descartes, contrariamente alla filosofia di Kant, noi raggiungiamo noi stessi di fronte *all'altro* e *l'altro* è tanto certo per noi quanto noi siamo certi di noi medesimi. In questo modo l'uomo, che coglie se stesso direttamente col «cogito», scopre anche tutti gli altri, e li scopre come la condizione della propria esistenza. Egli si rende conto che non può essere niente (nel

sensu in cui si dice che un uomo è spiritoso, o che è cattivo, o che è geloso), se gli altri non lo riconoscono come tale. Per ottenere una verità qualunque sul mio conto, bisogna che la ricavi tramite l'*altro*. L'*altro* è indispensabile alla mia esistenza, così come alla conoscenza che io ho di me. In queste condizioni, la scoperta della mia intimità mi rivela, nello stesso tempo, l'*altro* come una libertà posta di fronte a me, la quale pensa e vuole soltanto per me o contro di me.

Così scopriamo subito un mondo che chiameremo l'intersoggettività, ed è in questo mondo che l'uomo decide di ciò che egli è e di ciò che sono gli altri.

Inoltre, se è impossibile trovare in ciascun uomo una essenza universale, che sarebbe la natura umana, esiste però una universalità umana di *condizione*. Non a caso i pensatori d'oggi parlano più volentieri della condizione dell'uomo che non della sua natura. Per condizione essi intendono, con maggiore o minore chiarezza, l'insieme dei *limiti a priori* che delineano la situazione fondamentale dell'uomo nell'universo. Le condizioni storiche variano: l'uomo può nascere schiavo in una società pagana, o signore feudale, o proletario. Ma non varia per lui la necessità d'essere nel mondo, di lavorarvi, di esistere in mezzo ad altri, di essere mortale. I limiti non sono né soggettivi né oggettivi, o, piuttosto, essi hanno un aspetto oggettivo e un aspetto soggettivo. Sono oggettivi, perché si incontrano dappertutto e sono dappertutto riconoscibili; soggettivi, perché sono *vissuti* e non sono nulla se l'uomo non li vive, cioè se non si determina liberamente nella propria esistenza in relazione ad essi. E, benché i progetti possano essere diversi, nessuno potrà riuscirci del tutto estraneo, perché essi si presentano tutti come un tentativo di superare quei limiti, o di farli arretrare, o di negarli, o di adattarvisi. Di conseguenza, ogni progetto, per quanto individuale esso sia, ha un valore universale. Ogni progetto, anche quello d'un cinese, di un indiano o d'un africano, può essere compreso da un europeo. Esso può essere compreso: questo vuol dire che l'europeo del 1945 può comportarsi, rispetto a una situazione che lo condiziona, nello stesso modo, e che può rifare in sé il progetto del cinese, dell'indiano o dell'africano.

Esiste una universalità di ogni progetto, nel senso che ogni progetto è comprensibile da ogni uomo. Ciò non significa per nulla che il progetto definisca l'uomo per sempre, ma che esso può essere ritrovato. Esiste sempre una maniera di comprendere l'idiota, il bambino, il primitivo o lo straniero, purché si abbiano informazioni sufficienti. In questo senso possiamo dire che c'è una universalità dell'uomo; ma essa non è data, essa è perpetuamente costruita. Io costruisco l'universale scegliendomi, lo costruisco comprendendo il progetto di ogni altro uomo, di qualunque epoca egli sia. Questo assoluto della scelta non sopprime la relatività di ciascuna epoca. All'esistenzialismo preme di mostrare il legame tra il carattere assoluto del libero impegno — mediante cui ogni uomo si realizza realizzando un tipo di umanità: impegno sempre comprensibile in qualunque epoca ed a qualunque persona — e la relatività del complesso culturale che può risultare da una simile scelta. Bisogna mettere in rilievo, insieme, e la relatività del cartesianesimo e il carattere assoluto dell'impegno cartesiano. In questo senso si può dire, se volete, che ciascuno di noi fa l'assoluto, respirando, mangiando, dormendo ed operando in qualsiasi maniera. Non c'è alcuna differenza tra essere liberamente, essere come progetto, come esistenza che sceglie la propria essenza, ed essere assoluto; e non c'è alcuna differenza tra essere un assoluto localizzato nel tempo — cioè che si è localizzato nella storia — ed essere comprensibile universalmente.

Questo non risponde del tutto all'obiezione di soggettivismo. Infatti questa obiezione prende ancora molte forme. La prima è la seguente: allora voi — ci vien detto — potete fare tutto ciò che volete, e quest'affermazione viene espressa in diversi modi. Anzitutto ci si accusa d'anarchia; poi si sostiene: voi non potete giudicare gli altri, perché non c'è ragione di preferire un progetto ad un altro; infine ci si può dire: tutto è gratuito in ciò che scegliete, voi date con una mano ciò che fingete di ricevere con l'altra. Queste tre obiezioni non sono molto serie. La prima obiezione — voi potete scegliere qualunque cosa — non è esatta. La scelta è possibile in un certo senso, ma ciò che non è assolutamente possibile è non scegliere. Io posso sempre scegliere, ma devo sapere che, se non scelgo, io scelgo comunque. Questo, sebbene appaia strettamente formale, ha una grandissima importanza per limitare la fantasia e il capriccio. Se è vero che di fronte ad una situazione — per esempio, la situazione che

fa di me un essere sessuato che può avere rapporti con un essere dell'altro sesso, che può avere dei figli — io sono obbligato a scegliere un atteggiamento e che, in ogni modo, io porto la responsabilità di una scelta che, impegnandomi, impegna anche l'intera umanità, anche se nessun valore *a priori* determina la mia scelta, questo non ha nulla a che vedere col capriccio; e se si crede di trovare qui la teoria gideiana dell'atto gratuito, è perché non si riesce a scorgere l'enorme differenza che passa tra questa dottrina e quella di Gide. Gide non sa che cosa sia una situazione; egli agisce per semplice capriccio. Per noi, al contrario, l'uomo si trova in una situazione organizzata, nella quale egli stesso è impegnato; egli impegna con la sua scelta l'umanità intera e non può evitare di scegliere: resterà casto o si sposerà senza aver figli, o si sposerà e avrà dei figli. In ogni modo, qualunque cosa faccia, è impossibile che non prenda una intera responsabilità di fronte a questo problema. Senza dubbio sceglie senza riferirsi a valori prestabiliti, ma è ingiusto tacciarlo di capricciosità.

Diciamo, piuttosto, che bisogna paragonare la scelta morale alla costruzione di un'opera d'arte. E qui è necessario fermarci allo scopo di precisare che non si tratta di una morale estetica, perché i nostri avversari sono così in malafede che ci rimproverano anche questo. L'esempio che ho scelto non è che un paragone. Messo in chiaro questo, si è mai rimproverato a un artista che fa un quadro di non ispirarsi a regole stabilite *a priori*? Gli si è mai detto il quadro che deve fare? È chiaro che non c'è un quadro determinato da fare, che l'artista si impegna nella costruzione del suo quadro e che il quadro da fare è precisamente il quadro che egli avrà fatto; è chiaro che non ci sono valori estetici *a priori*, ma che ci sono valori che si colgono in seguito, nell'armonia del quadro, nei rapporti che ci sono tra la volontà creatrice e il risultato. Nessuno può dire quello che sarà la pittura di domani; non si può giudicare la pittura che quando essa è compiuta. Quale rapporto ha tutto questo con la morale? Noi siamo nella stessa situazione creatrice. Non parliamo mai della gratuità di un'opera d'arte. Quando parliamo di una tela di Picasso, non diciamo mai che è gratuita; comprendiamo benissimo che l'artista si è formato, così come è, nello stesso tempo in cui dipingeva e che l'insieme della sua opera fa corpo unico con la sua vita.

Lo stesso accade nell'ordine morale. L'arte e la morale hanno in comune la creazione e l'invenzione. Non possiamo decidere *a priori* su ciò che si deve fare. Credo di averlo mostrato a sufficienza, parlando del caso di quell'allievo che venne a visitarmi e che poteva rivolgersi a tutte le morali — kantiana od altre — senza trovarvi alcuna indicazione; egli era obbligato a inventare da sé la propria morale. Non diremo mai che quest'uomo — che può aver scelto di restare con sua madre, prendendo come fondamento morale i sentimenti, l'azione individuale e la carità concreta, o di andarsene in Inghilterra, preferendo il sacrificio — abbia compiuto una scelta gratuita.

L'uomo si fa; non è qualcosa di bell'e fatto in partenza; egli si fa scegliendo la propria morale, e la pressione delle circostanze è tale che non può non sceglierne una. Noi non definiamo l'uomo che in relazione a un impegno.

È dunque assurdo rimproverarci la gratuità della scelta.

Ci vien detto inoltre: voi non potete giudicare gli altri. Questo è vero da un lato e falso dall'altro. È vero nel senso che, ogni qualvolta l'uomo sceglie il suo impegno e il suo progetto in piena sincerità e lucidità, qualunque sia questo progetto, è impossibile preferirgliene un altro; è vero nel senso che noi non crediamo al progresso. Il progresso è un miglioramento; ma l'uomo è sempre lo stesso di fronte a una situazione che muta e la scelta è sempre una scelta nell'ambito di una situazione. Il problema morale non è cambiato da quando si poteva scegliere, ad esempio, tra gli schiavisti e gli anti-schiavisti durante la Guerra di Secessione, all'epoca presente, nella quale si può scegliere tra il M.R.P. e i comunisti. Eppure si può giudicare, perché, come ho detto, si sceglie al cospetto degli altri e ci si sceglie al cospetto degli altri.

Si può giudicare anzitutto (e questo non è forse un giudizio di valore, ma piuttosto un giudizio logico) che alcune scelte sono fondate sull'errore e altre sulla verità.

Si può giudicare un uomo dicendo che è in malafede. Se abbiamo definito la condizione dell'uomo come una libera scelta, senza scuse e senza aiuti, chiunque si rifugi dietro la scusa delle sue passioni, chiunque inventi un determinismo è un uomo in malafede.

Si obietterà: ma perché non potrebbe scegliersi in malafede? Io rispondo che non devo giudicarlo moralmente, ma che definisco la sua malafede un errore. Qui non si può sfuggire a un giudizio di verità. La malafede è, evidentemente, una menzogna, perché essa dissimula la totale libertà dell'impegno.