

## VIII. LA MORALE COMUNE DELL'OTTOCENTO E LA MORALE DI OGGI

Per cominciare subito da quel che più oltre si chiarirà dover essere il cominciamento, portiamo l'attenzione su quel giudizio definitivo della situazione morale presente che ha oggi maggior corso. Si può enunciare così: nell'ottocento si è svolta l'ultima resistenza del cristianesimo, sulla trincea della morale; le valutazioni pratiche continuarono a essere conformi alla morale cristiana anche se, generalmente, gli uomini di cultura fossero persuasi che della verità dei dogmi non si potesse parlare, e, nei riguardi del soprasensibile, fossero, nel migliore dei casi, agnostici. I più recenti decenni del nostro secolo hanno segnato il crollo definitivo di quest'ultimo baluardo. Oggi vivremo in un'età postcristiana: lo stesso anticristianesimo sarebbe venuto meno, per la scomparsa dell'avversario; il problema della verità del Dio cristiano sarebbe scomparso, allo stesso modo che non si fa più questione della verità o meno delle divinità antiche.

Può sembrare che tutto nell'esperienza presente lo confermi, sino a fondare la possibilità di un giudizio che

non è più soltanto empirico: il nostro tempo segna la fine storica del cristianesimo. Si adduce, a sua riprova, il fatto che oggi neppur più si saprebbe dire quale sia l'insegnamento cristiano. Il cristianesimo è teista o è ateo? Ieri una simile domanda sarebbe sembrata folle. Oggi, in facoltà di teologia protestanti, ma anche, sia pur in forma velata, in facoltà cattoliche, viene insegnata la tesi, che non ha precedenti nella tradizione, della morte di Dio. Per il cristianesimo l'anima individuale è o non è immortale? Su questo punto il silenzio di molti teologi è quanto meno imbarazzante. Nel pensiero cattolico queste tesi si propagano attraverso l'affermazione dell'ateo come cristiano incosciente, frase facilmente rovesciabile in quella del cristiano come ateo incosciente. Su documenti capitali, come il giuramento antimodernista, e come l'Enciclica *Pascendi*, viene mantenuto il silenzio più completo. Ora, in altra occasione ho cercato di mostrare che l'Enciclica *Pascendi* contiene, nella più rigorosa delle forme, la definizione dell'essenza del modernismo. Data la sua organicità, nessuna delle sue tesi può essere pretermessa: l'asserto secondo cui colpirebbe il vecchio modernismo, ma non il nuovo, è del tutto privo di fondamento. Dimenticarne l'insegnamento per un solo istante equivale perciò a riconoscere che *il modernismo è vero*; ora, l'esito del modernismo è necessariamente ateo, come già in quegli anni lontani avevano dimostrato, sancendo il giudizio dell'Enciclica, due filosofi non certo preoccupati di ortodossia cattolica, Giovanni Gentile e René Berthelot<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Il saggio del GENTILE su *Il modernismo e l'enciclica Pascendi*, 1908; (successivamente raccolto nel volume *Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia*) si manifesta, riletto oggi, di un'attualità sconcertante. Non è, come qualcuno potrebbe credere, uno scritto marginale nell'opera gentiliana; perché segna l'accordo fra il filosofo del «divino immanente» e i teologi cattolici nello stesso giudizio critico nei riguardi dell'ateismo a cui il modernismo deve necessariamente giungere. Questo accordo serve ad attestare il carattere razionale delle critiche svolte dalla *Pascendi*, contro i discorsi

Naturalmente, gli occhi della fede portano a veder le cose in tutt'altro modo: a esser certi che il cristianesimo non può perire, per duri che siano i momenti che può attraversare. Se noi compariamo i due giudizi, quello che ci viene dai dati dell'esperienza e quello che ci viene dagli occhi della fede, possiamo dare un significato preciso alla parola «crisi». Certo questa parola ha ormai perduto ogni fascino, la si ripete dà quarant'anni (ma chi dice che il monotono sia il falso? è del falso che bisogna aver paura, non di ciò che può apparire banale). Avranno dunque ragione di esorcizzarla coloro che pensano che il tramonto del sacro sia irreversibile. Ma, attenzione!, non si ha il diritto di farlo dal punto di vista cristiano; come non dire che il tempo massimo di crisi è proprio questo, in cui il cristiano «serio» soffre la massima delle persecuzioni, quella del completo disinteresse per le verità e i valori in cui crede (su questa situazione attuale del cristiano è da vedere il bellissimo recente libro di Urs von Baithasar, *Cordula, ovvero il caso serio*). Ora, dirò subito quale vuol essere oggi il mio assunto: mostrare che se dal punto di vista, diciamo così, quantitativo, l'espansione dell'irreligione non è mai stata così vasta, dal punto di vista della ragione è invece il pensiero che suol venir detto laico a essere in crisi, non il pensiero cristiano. Il pensiero laico è forse oggi giunto alla sua crisi decisiva, al momento in cui la contraddizione diventa manifesta. Il tradizionale pensiero religioso – cioè il pensiero teologico collegato con la metafisica classica, intendendo questo termine nel senso più ampio tale da includervi così S. Agostino, come S. Tommaso, come Rosmini – si chiarisce invece

già fatti allora e così di frequente ripetuti oggi sulle «abitudini conservatrici» di cui sarebbero stati prigionieri i teologi che la prepararono. L'opera in stile vecchio razionalista di R. BERTHELOT, *Un romantisme utilitaire* (3 vol., 1911-22), coinvolge il modernismo nella polemica contro il pragmatismo; e fa veder bene come l'elemento pragmatistico, essenziale al modernismo, sia la radice della sua frattura irrecuperabile con la tradizione.

oggi come non affatto intaccato dalla critica; anzi come tale da render ragione della natura degli errori e delle deviazioni presenti. Sarei portato a proporre, senza poterla qui illustrare adeguatamente, la proposizione seguente: le tesi tradizionali del pensiero cristiano possono oggi venire riscoperte nel loro significato autentico, a partire dalle contraddizioni insuperabili in cui deve necessariamente involgersi il pensiero che pretende averle superate. E nello sfondo di queste contraddizioni insolubili che le verità della metafisica classica<sup>2</sup> appaiono nella loro vera luce. Perciò antimodernismo, e antimodernismo intransigente e assoluto, se modernismo vuol dire ricerca di adeguazione del pensiero religioso a una realtà ormai secolarizzata. [Anche se è difficile per l'uomo di oggi rivolgerci l'attenzione, in conseguenza di tante abitudini intellettuali e, diciamo pure, di tanti stimoli pratici al *divertissement*.]

Ho parlato di cominciamento. E di fatto, quale può essere il primo compito di chi intende oggi continuare a dirsi cristiano se non liberarsi dal giudizio che sopra si è esposto, e dal senso di inferiorità che ne deriva? Perché, diciamolo francamente: chi di noi non ha dubitato, almeno per un istante, che quel tale giudizio suggerito dalla storia non contenga un elemento di verità, e che il cristianesimo sia dunque oggi da presentare in una forma «nuova»? Molti, della cui sincerità e della cui fede non è lecito dubitare, si sono accinti a questo compito. E il risultato l'abbiamo sott'occhio: il cristianesimo aggiornato, «adeguato all'uomo moderno», non ha più nulla di comune col cristianesimo tradizionale. Fermarsi a mezza via non è possibile: il cristianesimo «demitizzato» non può essere che un cristianesimo per cui le verità di fede sono diventate «miti»: non più peccato, non

<sup>2</sup> Per la definizione di «metafisica classica», cfr. il recente, estremamente suggestivo, libro di M. F. SCIACCA, *Filosofia e Antifilosofia*, Marzorati, Milano, 1968; le cui tesi mi sembrano perfettamente concordare con quanto io sostengo.

più paradiso, non più inferno, ecc., sino alla conclusione inevitabile, «la morte di Dio».

Ora, penso che nulla serva come la considerazione della realtà morale di oggi a mettere in luce la crisi del pensiero laico e l'attualità del pensiero cattolico tradizionale, proprio nella sua forma non modernizzata.

Comincerò perciò col tracciare le linee più generali della morale tradizionale, della morale autonoma prevalente nell'ottocento, dell'ideale di tipo di condotta che sottende generalmente le valutazioni pratiche di oggi. Come modello dell'etica tradizionale assumerò quella del Rosmini, sia per il suo rigore, sia perché il pensiero rosminiano si è formato avendo come avversario essenziale l'illuminismo; e ora il pensiero prevalente in Occidente dal 1950 a oggi è un rinnovato illuminismo, cioè un illuminismo separato da ogni elemento per cui aveva ceduto di fatto a quel che oggi si suol chiamare la reazione romantica.

Il comando morale viene dal Rosmini enunciato come segue: «Ama l'essere ovunque lo conosci, in quell'ordine che egli presenta alla tua intelligenza»<sup>3</sup>. L'accento deve essere portato soprattutto sulla nozione di ordine; per Rosmini, come per tutta la tradizione greca e cristiana, esiste un ordine dell'essere e la volontà umana è morale in quanto vi si adegua. Ordine dell'essere, cioè quello che S. Agostino chiama «*dispositio plurimum secundum inferius et superius*», cioè la gerarchia dei preferibili. Primato dell'ordine, primato dell'immutabile, primato dell'intuizione intellettuale formano nella morale classica una sequenza necessaria.

Del Rosmini ricordiamo ancora un altro passo sulla distinzione fra gli enti intelligenti e i non intelligenti. I primi, cioè gli intelligenti, «hanno per fine, secondo la natura dell'intelligenza, la pienezza dell'essere, l'unione con l'Ente assoluto. Gli altri, privi di intelligenza, non

<sup>3</sup> *Principi della Scienza morale*, cap. IV, art. 5 e 7.

possono aver questo fine, perocché non possono partecipare dell'Ente in sé, epperò sono ordinati in servizio degli enti intelligenti, e non hanno che un fine a questi relativo. Può dunque affermarsi che gli enti intelligenti hanno un fine assoluto, poiché hanno l'essere assoluto per fine, e sotto questo rapporto si deve considerarli nella stima che si fa di essi. Gli enti non intelligenti, all'opposto, non hanno altro valore che quello di puri mezzi»<sup>4</sup>.

Questo passo inserisce la morale nel sistema generale della filosofia classica come centrata sull'idea di partecipazione. È soltanto in ragione alla partecipazione all'assoluto che gli enti intelligenti hanno valore di fini in sé; di più, l'idea della strumentalità degli enti non intelligenti serve a definire la giustificazione che ha l'attività tecnica nel pensiero tradizionale.

Mi sia concesso fermarmi un momento su questo punto, che giudico di estrema importanza. L'*hybris* dell'attività tecnologica è ciò che caratterizza il mondo di oggi. Questa è forse l'unica realtà di fatto su cui tutti siano concordi. Ora, come impedire questa *hybris* pur riconoscendo quel che non è possibile disconoscere, il progresso dell'attività tecnologica? Altra via, oltre quella già pronunciata da Rosmini, non ne conosco. E, insieme, questa verità della metafisica classica serve a distruggere un pregiudizio oggi molto diffuso: quello che il progresso dell'attività tecnologica e l'eclissi del sacro siano fenomeni necessariamente connessi. Effettivamente, le concezioni panteistiche e acosmistiche rappresentano un impedimento allo sviluppo dell'attività tecnologica; invece il pensiero teistico la promuove, però collocandola allo stesso tempo nell'ordine e impedendone la dismisura. Se noi consideriamo il pensiero orientale e l'ideale del sommergersi in un Tutto in cui si perde la distinzio-

<sup>4</sup> *Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale*, parte II, cap. I.

ne fra realtà umana e realtà infra-umana, vediamo come in quelle civiltà vi fosse un'opposizione difficilmente sormontabile fra pensiero religioso e attività tecnica. La cosa cambia completamente col cristianesimo; anzi con la concezione dell'uomo signore della natura, come è già affermata nelle prime righe del *Genesis*.

Certamente può sembrare che in queste formule rosminiane non vi sia nulla di suggestivo o di conforme al gusto dei nostri tempi. Sembra che oggi ogni discorso cattolico abbia l'obbligo di accentuare la creatività dell'uomo e la sua libera autorealizzazione; la contrapposizione di un cristianesimo nuovo e attivistico a un cristianesimo vecchio e passivistico è oggi a livello di edicola, di giornali e di rotocalchi. L'intellettuale cerca poi le formule sull'uomo cooperatore di Dio nella patristica; e aggiunge che il cristianesimo nuovo riscopre il senso autentico del cristianesimo contro la deformazione che durerebbe da non so quanti secoli; il loro numero può variare secondo i gusti e le occasioni di discorso dei vari interpreti.

Ora il Rosmini non vuol certo negare la cooperazione dell'uomo alla creazione; quella cooperazione che S. Tommaso definisce nei termini seguenti: «*Quum igitur per multa tendat res creata in divinam similitudinem, hoc ultimum ei restat ut divinam similitudinem quaerat per hoc quod sit aliarum causa*» (*Contra Gentiles*, III, 21), riferendosi alla parola di Dionigi: «*Omnium divinius est Dei cooperatores fieri*», e al celebre passo della lettera ai Corinzi: «*Dei sumus adiutores*».

Questa idea essenziale al pensiero cristiano può però venir intesa in due sensi diversi. Forse si può precisare: a seconda che si consideri l'analogia come forma dell'equivocità, o invece dell'univocità; ma sarebbe inoltrarsi su un terreno arduo.

Può infatti significare: in quanto adegua la mia azione a un ordine increato, che è la guida della creazione divina, io partecipo alla creazione e sono in qualche maniera concreateore; e il sovrappiù di vitalità che è la piena mia

realizzazione consegue a quella relativa mortificazione che sta nel mio adeguarmi a un ordine che mi trascende; mortificazione nel senso che appare sacrificio rispetto al piano che si è lasciato, non rispetto a quello che si è raggiunto. Questo mi pare il suo significato esatto. Ma posso anche piegarla al senso seguente: l'affermazione di Dio è condizione per la mia piena realizzazione, e posso sentirmi come creatore solo in quanto sento la mia azione sostenuta dalla collaborazione di Dio<sup>5</sup>. Nell'intenderla così si introduce nel pensiero cristiano un elemento di pragmatismo e di vitalismo. Al limite, sarei portato a vedere, nella distinzione tra i due sensi, quella tra la posizione che vorrei chiamare ontologismo e l'altra che si presentò come esistenzialismo cristiano. Personalmente sono tanto favorevole alla prima, quanto avverso alla seconda: che giudico veramente posizione degna di essere battuta, come lo è stata, dall'esistenzialismo atto. Pure è innegabile che il pensiero cattolico recente ha portato l'attenzione piuttosto sul secondo che sul primo senso: in fondo io credo che il germe della rinascita presente del modernismo stia nell'esistenzialismo e personalismo degli anni tra il '30 e il '40. Penso altresì che in Rosmini vi sia la chiara distinzione tra i due significati in quel passo dei *Principi della Scienza morale*, in cui egli stabilisce la netta distinzione tra etica ed eudemonologia: «L'obbligo di uniformare noi stessi all'onestà e alla giustizia è semplice, immediata, assoluta, è indipendente dalla considerazione degli effetti che apporta una tale uniformazione in chi la opera, è un'autorità che si manifesta a noi col solo presentarsi alla mente la regola dell'onestà; la quale regola per se stessa, non per altro riguardo di sorta alcuna, chiede somma e non dispensabile riveren-

<sup>5</sup> Mille esempi di questo rovesciamento di significato potrebbero essere addotti; a lumeggiarlo in tutte le conseguenze che ne derivano può servire la lettura del libro del pastore battista Harry Cox, *La città secolare*, Firenze, Vallecchi, 1968.

za. Or qui apparisce cosa nuova; egli apparisce che *la dottrina della perfezione umana, di quest'effetto dell'operare virtuoso, si divide dalla dottrina della morale*: e che la morale, tutta da sé, piena di autorità e di potenza, niente chiede, niente accatta, dalla perfezione umana che le viene dietro, non mutua da questa splendore, quando anzi ella sola splendore a questa comunica. Quindi l'origine di due scienze distinte nella loro natura, sebbene sommamente affini: *l'Etica e la Scienza della perfezione umana*»<sup>6</sup>.

Passiamo ora alle valutazioni morali correnti nel mondo laico durante il secolo scorso, e soprattutto nella seconda metà (naturalmente parlo qui in termini di prevalenza, perché in realtà l'ottocento non porta soltanto i germi di ogni posizione in campo morale che si sia prodotta nel nostro secolo; ma si può addirittura parlare di questi primi due terzi del nostro secolo come dell'età dei *neo* – neohegelismo, neomarxismo, neopositivismo, ecc. – vale a dire del tempo in cui non è apparsa, nel riguardo della concezione dell'uomo, alcuna idea nuova, ma sono soltanto giunti a maturazione piena quelli che nel secolo scorso erano germi). Esse si ispiravano al principio seguente: i valori morali sono indeducibili e indipendenti da ogni concezione morale e religiosa della vita. Sono oggetti di una valutazione intrinseca; ed è anzi a partire dalla morale che si possono spiegare le concezioni metafisiche e religiose come espressioni della speranza dell'accordo tra l'Essere e i valori. Ma quali valori?

Appariva normalmente indiscusso che per tutte le coscienze i valori morali fossero identici, e corrispondessero nella sostanza a quelli della morale cristiana. Cioè il formalismo della morale kantiana assicurava per un verso l'autonomia della morale rispetto alla metafisica e alla religione; e per l'altro, nel liberare le coscienze da ogni considerazione soggettiva, portava all'affermazione

<sup>6</sup> *Principi della Scienza morale*, prefazione.