

13° Dialogo

R: Eccomi pronto a parlare del “valore della vita”. Sai che cosa ha detto Albert Camus?

L: No, che ha detto?

R: Ha detto che il suicidio è l'unico problema filosofico serio, poiché si tratta di decidere se valga o meno la pena di vivere.

L: Non ha tutti i torti. Ma quello del suicidio non è che un tragico malinteso.

R: In che senso?

L: Vedi, Goethe ha detto: “Perisci e divieni”. Beh, il suicida mettendo in atto questa massima *fisicamente*, e non *animicamente*, spera forse di divenire, ma perisce soltanto.

R: Dovrebbe invece trasformarsi?

L: Ma certo! Ogni vera trasformazione comporta una morte e una resurrezione. Tieni ben presente, però, che *si tratta d'indicare una via della conoscenza che consenta di capire quello che nel profondo davvero si vuole, e non quello che si deve o non si deve volere.*

R: E credi che questo volere, una volta portato alla luce, si dimostrerebbe moralmente positivo?

L: E perché no? Se l'Io è morale quando è il vero Io, anche il volere sarà morale quando sarà il vero volere: cioè quello dello spirito o, per l'appunto, dell'Io. Non a caso, nella versione del *Pater Noster* data da Steiner, è detto: “La Tua volontà venga da noi attuata *quale Tu l'hai posta nella nostra intima essenza*”.

R: Non hai detto, se ben ricordo, che quella dell'ego, cioè dell'Io identificato con il corpo, è una volontà di *avere*, mentre quella dell'Io è una volontà di *essere*?

L: Certo. L'essere lo si può essere, ma non avere. Volere l'essere dell'idea, ad esempio, vuol dire essere l'idea che si vuole.

R: Volere l'essere dell'idea non equivale a volere l'essere dell'universale?

L: Sì, ma la moralità consiste proprio nel *rendere universale il volere individuale e nel rendere individuale il volere universale.*

R: In tutti i modi, mi sembri un ottimista.

L: Considera, però, che c'è ottimismo e ottimismo. Qualcuno ha detto, in proposito, che solo un pessimista “guarito” può essere un vero ottimista. Gli ottimisti, infatti, sono in genere degli ingenui o dei buonisti che temono, inconsciamente, di misurarsi con il male, e in specie con quello ch'è in loro; i pessimisti, invece, sono in genere degli scettici o dei cinici che temono, inconsciamente, di misurarsi con il bene, e in specie con quello ch'è in loro.

R: Come si dice oggi, le “colombe” hanno quindi paura di scoprirsi “falchi”, e i “falchi” di scoprirsi “colombe”. Mi sembra, comunque, che siamo tornati alla storiella della bottiglia mezza piena e mezza vuota.

L: Infatti! L'ottimista vede solo la bottiglia mezza piena perché teme di vedere quella mezza vuota, mentre il pessimista fa il contrario. Il primo considera, per così dire, “male” la parte vuota; il secondo, quella piena.

R: Quello ch'è bene per l'uno è dunque male per l'altro, e viceversa.

L: In realtà, in quanto unilaterali, sono entrambi dei mali.

R: Ma anche, in quanto complementari, dei beni.

L: E' vero. Si tratta infatti di due opposti suscettibili di trasformarsi l'uno nell'altro.

R: La moralità, come diceva Nietzsche, è dunque “al di là del bene e del male”?

L: In verità, è l'Io, in quanto pone tanto l'uno che l'altro, a essere “al di là del bene e del male”, e quindi dell'ottimismo e del pessimismo.

R: Mi sembra che Voltaire costituisca un buon esempio del fatto che l'ottimismo o il buonismo, per il pessimista, è male. Nel *Candido*, polemizza infatti con l'ottimismo metafisico di Leibniz, e in specie con l'idea che, il nostro, sia “il migliore dei mondi possibili”. Ricordi?

L: Ricordo. Così come ricordo il pessimismo naturalistico di Machiavelli, quello materialistico di Hobbes, quello buddhistico di Schopenhauer, quello cristiano di Kierkegaard e quello metafisico, e in parte “ragionieresco”, di Eduard von Hartmann.

R: Se non sbaglio, c’è pure chi parla di “pessimismo del pensiero e ottimismo della volontà”.

L: Lo so. E’ la posizione un po’ schizoide di chi vorrebbe darsi da fare, pur pensando che non ci sia nulla da fare.

R: In tutti i modi, ritengo che il pessimismo implichi una profonda sfiducia nella natura umana.

L: Hai ragione. Nel *Talmud* si arriva addirittura ad affermare che sarebbe stato meglio che l’uomo non fosse stato creato.

R: Credo che quella del *Talmud* sia davvero una delle più pessimistiche dottrine sulla natura umana. Non a caso, i suoi seguaci, proprio perché ritengono l’uomo portato spontaneamente al peccato e al male, adottano una morale che regola ogni momento della vita mediante tutta una serie di precetti o di norme.

L: Ricordi quella tipologia caratteriale cui accennammo quando trattammo del monismo?

R: Certo.

L: Ebbene, la potremmo riproporre anche qui.

R: E come?

L: Sai che Jung ha parlato di due tipi psicologici, definendo l’uno “estroverso” e l’altro “introverso”. Io, invece, ho chiamato il primo “stenico” o “isterico”, mettendolo in rapporto con la *natura vivente* o con la *physis*, e il secondo “astenico” o “nevastenico”, mettendolo in rapporto con la *natura morta* o con il *nomos*. Ebbene, come il tipo “stenico”, a causa del suo legame con la natura vivente, ossia con il *volere* e con il *sentire*, è incline all’ottimismo, così quello “astenico”, a causa del suo legame con la natura morta, ossia con il *pensare vincolato all’apparato neurosensoriale*, è incline al pessimismo.

R: Si tratta dunque di scelte imposte dalla natura personale?

L: Certo. E solo un’evoluzione spirituale può portare oltre questo livello.

R: Secondo te, chi altri, a parte Leibniz, potrebbe ben rappresentare l’ottimismo?

L: Il primo nome che mi viene in mente è quello di Jean-Jacques Rousseau per la sua proverbiale nostalgia del “buon selvaggio”: ossia di tutto ciò che si dà quale innocente stato di natura. Tieni presente, comunque, che il termine “ottimismo” è relativamente recente. Sembra, che lo si sia cominciato a usare solo nel diciottesimo secolo, a partire proprio dal *Candido* di Voltaire.

R: Sbaglio, o molti ottimisti, compreso Rousseau, ritengono che causa del male sia la mortificazione o la repressione della natura?

L: Non sbagli affatto. Wilhelm Reich, ad esempio, è convinto che il male deriva dalla repressione sessuale. Ma se fosse così, da che cosa deriverebbe allora tale repressione?

R: La frustrazione di un desiderio è comunque un fatto doloroso.

L: Non c’è dubbio. Dal momento che il desiderare è il tendere dell’attività vitale oltre il contenuto attuale della vita, il soddisfacimento di un desiderio procura piacere o gioia, mentre la sua frustrazione procura dolore o tristezza.

R: Quindi non pensi, come Schopenhauer, che il desiderare stesso sia dolore?

L: Non lo penso affatto! Sono anzi convinto, come potrebbe peraltro testimoniare qualsiasi depresso, che *il desiderare è gioia*. Quando si attutisce o viene meno, subentrano infatti il vuoto e la noia. Non solo, perciò, il desiderare è piacere e il non desiderare è dolore, ma al piacere in sé del desiderare può aggiungersi quello che deriva dall’appagamento del desiderio.

R: Riconosco che la soddisfazione di un desiderio procura piacere, mentre la sua frustrazione procura dolore; non mi pare, tuttavia, che il piacere e il dolore abbiano solo questa origine.

L: Hai ragione. Una malattia, ad esempio, è un dolore che non deriva dalla frustrazione di un desiderio, così come un’eredità inaspettata è un piacere che non deriva dal soddisfacimento di un desiderio.

R: Dal momento che distingui il *desiderare* dal *desiderato*, ossia da un *desiderare determinato*, ritieni possibile un *desiderare privo di desiderato*: vale a dire un desiderare o un volere puro?

L: E' arduo, ma non impossibile da realizzare.

R: Dicesti che si ha il pensare puro quando si pensa il pensare; si ha forse il volere puro quando si vuole il volere?

L: Diciamo, piuttosto, che *il volere puro è un volere libero dai sensi o un volere che vuole l'idea*.

R: Vuoi dire che il volere è puro quando vuole l'Io o lo spirito, e non l'oggetto o il corpo?

L: Voglio dire che il volere è puro quando, in unione con il pensare puro, vuole lo spirito, l'anima e il corpo, e non solo il corpo, come fanno i materialisti, o solo l'anima, come fanno gli asceti o i mistici. Tieni però presente che *solo il volere dell'Io può volere l'Io o lo spirito e generare così una gioiosa oblazione o dedizione*.

R: Capisco. Vorrei domandarti una cosa.

L: Di' pure.

R: Sarei curioso di sapere perché, poco fa, hai definito "in parte ragionieresco" il pessimismo di Eduard von Hartmann.

L: L'ho definito così, perché von Hartmann crede che il valore della vita possa essere calcolato alla stessa stregua di un bilancio in cui figurino, da una parte, tutti i piaceri goduti e, dall'altra, tutti i dolori patiti.

R: E il valore della vita dipenderebbe dal risultato di tale bilancio?

L: Sì. Nel libro contabile della nostra vita, dovremmo registrare, nel capitolo dell'*avere*, il piacere di desiderare, i piaceri derivanti dall'appagamento dei desideri e dalle fortune e, nel capitolo del *dare*, il dolore di non desiderare, i dolori derivanti dai desideri inappagati e dalle disgrazie.

R: E come si dovrebbero tirare le somme?

L: Von Hartmann, in linea con la sua impostazione razionale, fa tirare le somme al pensare.

R: E che cosa si dovrebbe fare se risultasse che, nella vita, la quantità del dolore è superiore a quella del piacere? Ci si dovrebbe forse ammazzare?

L: Stai tranquillo. Dal momento ch'è in realtà *il sentire*, e non il pensare, a tirare le somme, nessuno si ammazzerebbe per questo.

R: Ricordi Leopardi: "Se la vita è sventura, perché da noi si dura?"

L: Questo è il problema! Ammesso e non concesso, infatti, che i conti dei pessimisti siano giusti, come mai gli uomini mostrano di non curarsene e continuano a vivere?

R: E questo è un fatto!

L: Certo! E quando i fatti non confermano i conti, non potendosi rifare i fatti, bisognerebbe rifare i conti.

R: In effetti, una vita che "si dura" dimostra, o che i conti dei pessimisti sono sbagliati, e che non è vero, perciò, che la quantità del dolore supera quella del piacere, oppure che i loro conti sono giusti, e che non è vero, perciò, che gli uomini si basano su tali calcoli per decidere se continuare o meno a vivere.

L: Esatto. Avrai comunque notato che chi fa un bilancio del genere commisura il valore della vita alla quantità del piacere.

R: E lo ritieni sbagliato?

L: Sì. Un conto, infatti, è la *quantità* del piacere, altro è il *valore* di tale quantità. Il valore del denaro, ad esempio, è cosa diversa dalla sua quantità. Chi guadagna, mettiamo, due milioni al mese, vedrà il valore di questa cifra aumentare quando i prezzi scendono e diminuire quando i prezzi salgono.

R: Il che vuol dire che il valore non è il risultato di addizioni o sottrazioni, ma di un *rapporto*: di quello, appunto, tra lo stipendio e i prezzi.

L: Proprio così. E come il valore del denaro varia in rapporto ai prezzi, così il valore della vita varia in rapporto ai *bisogni* e ai *desideri*.

R: La quantità del piacere, rapportata a quella dei bisogni e dei desideri, ha dunque un valore relativo.

L: Ma certo! Ad esempio, una grossa vincita al totocalcio non sarà più così grossa se ottenuta con un sistema finanziato da molte persone.

R: Anzi, maggiore sarà il loro numero e minore sarà la vincita.

L: E' dunque dalla grandezza del nostro desiderio che dipende quella del dispiacere che siamo capaci di sopportare per soddisfarlo. Non confrontiamo quindi la grandezza del dispiacere con quella del piacere, ma con quella del nostro desiderio.

R: Non si tratta dunque di appurare se, nella vita, prevalga il piacere o il dispiacere, ma di appurare se il desiderio o la volontà di raggiungere il primo sia tanto forte da superare il secondo.

L: Come vedi, non è il risultato del bilancio che propone von Hartmann a dare valore alla vita, bensì *la forza del nostro desiderare, anelare o amare*.

R: Mi sembra, però, che l'etica pessimistica voglia dimostrare l'impossibilità di raggiungere la felicità per costringere l'uomo a porsi al servizio di più nobili e alti ideali, mortificando se stesso.

L: Ma, come ho detto, non si deve costringere l'uomo a volere o non volere qualcosa; si deve invece aiutarlo, mediante il conoscere, a scoprire ciò che davvero vuole nel profondo. In breve, *l'uomo, per perseguire più nobili e alti ideali, deve conoscere e realizzare se stesso, e non mortificarsi*.

R: Sbaglio o la forza con la quale tendiamo a realizzare, mediante il volere, i nostri ideali morali dipende dalla forza con cui questi vivono nel nostro pensare?

L: Non sbagli affatto! Non dobbiamo mettere il nostro *volere naturale al servizio di un ideale astratto*, bensì *mutare l'ideale astratto in un ideale vivente*: ossia in un ideale vivificato e animato dalla forza dell'Io. Se non ti dispiace, vorrei leggerti, al riguardo, un altro passo di Steiner.

R: Non mi dispiace affatto, anzi...

L: “Chi aspira a ideali di altezza sublime, lo fa perché essi sono il contenuto della sua essenza, e la loro realizzazione sarà per lui un godimento in confronto al quale è una piccolezza il piacere che gli animi meschini traggono dalla soddisfazione degli istinti comuni. Gli idealisti *si beano* spiritualmente quando i loro ideali si trasformano in realtà”.

R: Sarà, ma in genere ci si bea dei cosiddetti “piaceri della carne”, e non di quelli dello spirito.

L: Non solo, ma si associa anche l'idea dello spirito a quella della “mortificazione della carne”.

R: Facendo così indossare allo spirito i panni del “Super-io”, del *nomos* o del *thanatos*.

L: Se ci pensi, è anche per questo, in fondo, che la terza “Persona” della Trinità viene detta “Spirito Santo”.

R: Vale a dire?

L: Vedi, se esiste uno “Spirito Santo”, vuol dire allora che ne esiste un altro che santo non è; e tenendo conto che Giovanni Battista de la Salle chiama il primo “alito di vita”, “sorgente di forza” e “principio di luce”, potremmo allora chiamare il secondo, quello profano, “alito di morte”, “sorgente di debolezza” e “principio di tenebra”.

R: In effetti, “la luce risplende fra le tenebre; ma le tenebre non l'hanno riconosciuta”. Sarà per questo che qualche filosofo ha preso di recente a parlare del “pensiero debole”?

L: Non lo so. Quel che so, come ti ho detto, è che lo spirito vivente o il pensiero vivente è *unità di forma e di forza, di luce e di calore*.

R: Non sei però il solo a sostenere che l'uomo deve realizzare se stesso assecondando la propria natura.

L: Già, ma *qual è la sua natura?*

R: Capisco. Se la natura dell'uomo è spirituale, assecondare la propria natura significa allora assecondare e realizzare lo spirito.

L: Fatto sta che un uomo è completo quando sviluppa appieno la propria natura, fatta di spirito, anima e corpo; questa, una volta sviluppata, perseguirà il soddisfacimento dei suoi ideali morali con la stessa forza e tenacia con la quale persegue, di norma, quello dei suoi desideri.

R: E un uomo del genere come sperimenterà l'immoralità?

L: Come una *deformazione o una mutilazione del proprio essere*.

R: Anche oggi è arrivato il momento di salutarci. Che cosa hai in mente per la prossima volta?

L: La prossima volta sarà forse l'ultima in cui potremo incontrarci. Riterrei perciò utile, per completare il nostro esame, dedicarci al problema dei rapporti tra "individualità e specie". Ti va?

R: D'accordo. Arrivederci allora alla prossima settimana.

L: Arrivederci.