



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DEL PIEMONTE ORIENTALE
“AMEDEO AVOGADRO”
DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI

Corso di laurea Magistrale in
FILOSOFIA, POLITICA E STUDI CULTURALI

Tesi di laurea in
FILOSOFIA MORALE

**LEV TOLSTOJ:
i princìpi di una vita etica**

Relatore:
Prof.ssa Iolanda POMA

Correlatore:
Prof. Luca GHISLERI

Candidato:
Sara DI MARI
Matr. N° 20013560

Anno Accademico 2022/2023

Indice

Introduzione	p. 5
Capitolo I – La critica della storia	p. 14
Premessa	p. 14
1. Come leggiamo la storia	p. 16
2. Come dobbiamo leggere la storia	p. 22
3. L'esigenza di libertà	p. 27
Capitolo II – Il rifiuto di obbedire alle leggi delle istituzioni umane:	
«Tu non ucciderai!»	p. 38
Premessa	p. 38
1. Dio, patria e violenza	p. 41
2. La non-resistenza al male	p. 47
3. Influenze filosofiche: la necessità della pluralità delle fonti	p. 54
Capitolo III – La relazione come Sommo Bene	p. 60
Premessa	p. 60

1. Trovare Dio nel superamento delle abitudini	p. 65
2. Il libero arbitrio	p. 70
3. Che cosa fa vivere gli uomini? L'essenza della <i>razumenie</i>	p. 76
Capitolo IV – Il primo gradino dell'evoluzione: l'antispecismo	p. 84
Premessa	p. 84
1. Il primo gradino	p. 87
2. Il seme della trascendenza: vegetarianismo e intersezionalità	p. 92
3. Conseguenze della diffusione dell'ideale etico tolstoiano	p. 99
Conclusione	p. 109
Bibliografia	p. 118

Introduzione

*«È meglio per la filosofia morale limitarsi a seguire umilmente il cammino
della vita di alcune persone rette e, come cronista fedele, descrivere,
interpretare ciò che fanno.
Le persone buone esistono.
Sono reali. E tutto ciò che è reale è possibile».*
Agnes Heller

L'obiettivo di questa tesi è ricostruire il pensiero di Lev Tolstoj come «filosofo-non filosofo, ma più che filosofo»¹ e la sua notevole – se pur in alcuni casi sottovalutata o poco nota – influenza sulla filosofia e la storia del XX secolo.

Tolstoj rifiutò la produzione di tesi filosofiche attraverso un approccio sistematico riconosciuto dagli studiosi. Espresse il suo pensiero attraverso le lettere, i saggi, gli articoli, gli opuscoli e nei suoi diari. I grandi romanzi che ancora lo rendono famoso furono, per l'autore, una semplice ragione di occupazione professionale. Non rappresentarono neppure il suo lavoro preferito: fu calzolaio, agricoltore, maestro, attivista per l'abolizione della schiavitù, rappresentante sindacale², ma prima di ogni cosa

¹ F. Loperfido nella Prefazione a E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, Il Poligrafo, Padova 2003, p. 12.

² L. N. Tolstoj, *Исповедь, Ispoved'*, Stock, Paris 1884; *Confessioni*, a cura di M. B. Luporini e P.C. Bori, Marietti 1820, Padova 1996. «7 maggio: tornato in Russia, Tolstoj legge ai suoi contadini il Manifesto con cui lo zar concede la liberazione dalla servitù. [...] 27 maggio: nominato arbitro conciliatore, suscita le proteste degli altri nobili del distretto di Krapivna perché *lede gli interessi della propria classe*», p. 125.

fu un pacifista in lotta contro la violenza. Dal suo punto di vista, ogni azione doveva avere uno scopo preciso ovvero essere al servizio del bene della comunità dei viventi. Basò la sua formazione e tutti i suoi studi successivi su diverse correnti filosofiche con le quali ebbe modo di entrare in contatto, abbracciando tanto gli antichi scritti orientali quanto il pensiero tedesco del suo tempo. Seguì con passione tanto Kant e Schopenhauer quanto Rousseau, attingendo da queste fonti ogni ragionamento ritenuto importante e non superabile. Lo stesso fece nei confronti delle Sacre scritture. Considerò necessario entrare in contatto con ogni fonte di pensiero, la cui lettura è in grado di separare l'individuo dal mondo ma, allo stesso tempo gli permette di conoscere sé stesso attraverso un profondo esercizio spirituale. La lettura e lo studio non conducono all'estasi, ma all'autoconoscenza e alla consapevolezza dell'universalità che lega ogni vivente. Identificò questo lungo – e complesso – percorso come vitale, composto da infiniti gradini: nessuno di questi studi poteva definirsi completo, in quanto tutto il sapere non può che raggiungere unicamente la sua manifestazione materica. Anche per questo motivo, Tolstoj non ebbe mai la presunzione di definirsi filosofo o pensatore.

È complicato, quindi, riuscire ad orientarsi tra questi scritti e fornire una ricostruzione accurata delle sue riflessioni filosofiche per presentarlo non solo come scrittore ma altresì come pensatore. La sua profonda convinzione che «la verità è scostante perché è frammentaria, incomprensibile, mentre l'errore è coerente e conseguente»³ lo porterà a mantenere un costante distacco dalla scrittura di saggi filosofici, non trovando in essi la possibilità di esprimersi abbracciando ogni ambito. La politica, la società, la teologia, la scienza o la metafisica non poterono, nella sua visione, essere confinati ad un solo campo di azione e di studio.

³ L. N. Tolstoj, *Diari*, 3 febbraio 1870, in *Perché sono vegetariano*, Piano B Edizioni, Prato 2016, p. 27.

Dalla nascita nel 1828, è ben nota una parte della vita dell'autore, proveniente da una famiglia nobile e benestante, che frequentò l'università seguendo diversi studi, dalle lingue orientali alla filosofia, per poi tentare la via della giurisprudenza, ma senza mai terminare il corso di studi. Ancora giovane, si dedicò ad ogni genere di lettura e corrente di pensiero, seguendo filosofi come Rousseau già dall'adolescenza. È ben nota anche la sua partecipazione spontanea alla guerra nel Caucaso del 1850, dopo alcuni anni trascorsi tra banchetti, vita sociale nei salotti di Mosca e ingenti perdite al gioco. Poco più che ventenne, iniziò a scrivere i racconti e le raccolte pedagogiche e fondò la prima delle dodici scuole, di cui si occupò con entusiasmo, destinata ai figli dei contadini che lavoravano – in quel periodo ancora come schiavi – in uno dei villaggi appena ereditati, Jasnaja Poljana, che divenne presto la sua residenza definitiva.

La sua produzione letteraria iniziò a diffondersi a partire dal 1852, anno della prima pubblicazione di *Infanzia*, a cui seguirono *Adolescenza* nel 1854, le *Memorie di un marcatore di biliardo* e i *Racconti di Sebastopoli* nel 1855. In questi anni, di ritorno dalla guerra, Tolstoj divenne sempre più consapevole dei privilegi della propria posizione, anche in relazione alle conseguenze delle battaglie alle quali prese parte. Lasciata, dunque, la carriera militare, si dedicò ad un intenso lavoro letterario, relativo soprattutto alla prima stesura de *I cosacchi*, poi pubblicato nel 1863, e alla produzione di materiale educativo e pedagogico. Avvicinandosi sempre più al mondo contadino, sentì la necessità di elaborare un progetto finalizzato ad offrire la libertà ai contadini, i quali lavoravano nelle sue proprietà. Questo suo intento di seguire un trattamento giusto e fornire i diritti fondamentali ai lavoratori che ricadevano sotto la sua giurisdizione, fu rifiutato con profonda diffidenza. Grazie anche alle pressioni sociali e all'intervento di nobili che, come lo stesso Tolstoj, inviarono numerose lettere allo Zar, fu concessa la libertà ai contadini nel 1861. Nello stesso anno, iniziò a rafforzarsi l'opposizione nei confronti del

nostro autore in quanto accusato di ledere agli interessi della classe sociale alla quale apparteneva: si trovò così costretto a dimettersi dalla posizione di arbitro conciliatore, alla quale era appena stato assegnato. L'anno successivo, nel 1862, subirà la prima perquisizione della polizia a Jasnaja Poljana: fu l'inizio della manifestazione di una forte opposizione della politica zarista nei confronti della sua influenza sulla popolazione contadina e operaia. Questo, ad ogni modo, non fermò il suo impegno sociale e la sua attività pedagogica a favore delle classi sociali svantaggiate.

Successivamente, *Guerra e Pace* nel 1867 e *Anna Karenina*, a partire dal 1875, sancirono il riconoscimento definitivo di Tolstoj come letterato di fama internazionale. Fu proprio questa posizione a garantire, sotto certi aspetti, un trattamento di favore da parte delle istituzioni politiche: lo Zar e le famiglie nobili compresero il rischio di esiliare, arrestare o uccidere una figura ormai così nota, contenendo il trattamento più violento riservato a diversi altri pensatori, scrittori e giornalisti.

Con la pubblicazione dell'ultimo capitolo di *Anna Karenina* sulla rivista *Il Messaggero Russo*, però, si apre un paragrafo della sua vita per lo più sconosciuta. Iniziò a scontrarsi con la decisione dell'editore di non pubblicare il finale da lui scritto⁴, relegando, a suo dire, il romanzo ad una semplice e banale storia di tradimenti, con una chiusura superficiale e utile solo a rassicurare i lettori borghesi, non in grado di seguire il profondo percorso interiore del protagonista. Non possiamo definire con certezza quanto

⁴ Tolstoj si occupò successivamente di pubblicare, a sue spese, il finale alternativo, in cui il protagonista Levin si schiera ufficialmente contro la guerra serbo-turca, condividendo il proprio percorso spirituale: «È un mistero che solo per me è necessario, importante e inesprimibile a parole. Questo nuovo sentimento non mi ha cambiato, non mi ha reso più felice, non mi ha illuminato improvvisamente come avevo sperato, come è accaduto col sentimento per mio figlio. E non mi ha neppure sorpreso. Che sia o meno la fede (e non so cosa possa essere), questo sentimento grazie alle sofferenze mi è penetrato impercettibilmente nell'anima e si è radicato lì. E continuerò ad arrabbiarmi col cocchiere Ivan, continuerò a discutere, a esprimere a sproposito i miei pensieri, e continuerò a esserci un muro tra il sacrario della mia anima e gli altri, compresa mia moglie, e continuerò ad accusare lei per le mie paure e pentimenti, continuerò a non comprendere con la ragione perché prego, e perché pregherò ancora; ma la mia vita, adesso, tutta la mia vita, in ogni suo istante, indipendentemente da quello che potrà accadermi, non solo non sarà più insensata come prima, ma avrà l'indubitabile senso del bene che ho potuto conferirle!»; traduzione di P.C. Bori, «*Al posto della morte c'era la luce*». *Alcuni finali nella narrativa di Tolstoj*, Castelveccchi, Roma 2017, pp. 29-30.

influi la censura del romanzo, ma proprio in questo periodo, Tolstoj riportò sui suoi diari l'inizio della sua profonda crisi spirituale. Sentì la necessità di recarsi in un monastero e gli avvenimenti del viaggio, riportati successivamente nelle *Memorie di un pazzo*, diedero vita alla stesura di un vasto numero di locandine, saggi e articoli relativi al raggiungimento, nella vita pratica, di un ideale etico che rispondesse alle necessità sociali. La profondità di questo vissuto – che egli sentì, in quel momento, drammatico – scaturì nel bisogno di ampliare la già costante ricerca delle fonti che potessero fornire dei principi universali e riconosciuti da ogni essere umano. Dalla antica filosofia greca, da Marco Aurelio, Confucio, Lao Tze fino a Kant, Schopenhauer e Emerson, i suoi studi continuarono ad arricchire la sua biblioteca, composta da almeno 22000 opere e innumerevoli riviste, edite in un numero ancora imprecisato di lingue⁵. Proprio la sua biblioteca rappresenta, ancora oggi, l'originalità del suo approccio filosofico, volto alla costruzione dell'ideale etico universale: dal suo punto di vista, le diverse materie come la politica, la filosofia, la psicologia e la pedagogia non debbono essere separate, scisse e indipendenti. Tra esse, esattamente come per le fonti, deve necessariamente sussistere una relazione, indipendentemente dal periodo o dalla corrente di pensiero dalla quale provengono. I testi classici dialogano direttamente con il lettore, suggerendo – come sostenne Thoreau, autore seguito e spesso citato da Tolstoj nelle raccolte dei *Pensieri dei Saggi* – le domande che deve porsi; nel non ritrovarsi più solo ma connesso, può finalmente raggiungere le risposte senza le quali non può vivere appieno una vita degna⁶.

⁵ Sempre grazie a P.C. Bori, sappiamo che Tolstoj apprese diverse lingue, come il greco e l'ebraico antico, che utilizzò per le letture dei testi biblici; siamo a conoscenza, inoltre, che era solito leggere giornali in almeno 35 lingue diverse.

⁶ Tolstoj riconobbe il valore del lavoro di Thoreau, che ritenne ampiamente sottostimato. Notiamo la profonda analogia tra i due autori nell'interpretazione della lettura: «Con un po' di volontà nella scelta degli obiettivi, tutti gli uomini diventerebbero forse studiosi e osservatori, perché di certo la loro natura e il loro destino sono di interesse per tutti. [...] Affrontando la verità siamo immortali, e non c'è da temere il mutamento o gli incidenti» e ancora «I libri vanno letti intenzionalmente e riservatamente, così come sono stati scritti», in H.D. Thoreau, *Walden, or life in the woods*, Ticknor and Fields, Boston 1854; *Walden. Vita nel bosco*, Feltrinelli, Milano 2012, pp. 120 e 122.

Tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli Ottanta, la vita e la produzione di Tolstoj risultano, ad oggi, poco note e meno diffuse dei romanzi. A livello accademico, alcuni studiosi si sono appassionati ai saggi come *Confessioni*, *Il regno di Dio è in voi*, o a *Resurrezione*, che può essere definito il romanzo più rappresentativo del suo pensiero e una sua profonda analisi della società a lui contemporanea. Queste opere, letterarie o meno, restano tuttavia in disparte rispetto alle pubblicazioni giovanili e ai noti romanzi.

Fu proprio negli anni Ottanta, però, che il lavoro di costruzione del modello etico tolstojano prese una forma ben definita, proprio quando la collettività lo definì «ammattito»⁷, e in concomitanza con le continue censure in Russia e in Europa, con le numerose – e ripetutamente ignorate – lettere allo Zar, al fine di impedire la pena di morte e la prigionia nell'estremo nord del paese. Partecipò attivamente e senza sosta a questa lotta non violenta, sino alla sua morte nel 1910. Le denunce per attività sovversiva, le incursioni della polizia nelle scuole di Jasnaja Poljana e gli attacchi delle nobiltà russe, raggiunsero il loro apice nel 1901, anno in cui, oltre ad essere nominato per il Premio Nobel per la letteratura, fu scomunicato dal Sinodo della Chiesa Ortodossa. Prima della pubblicazione della sua fondamentale *Risposta al Sinodo* – la cui circolazione fu, ovviamente, proibita in Russia e venne stampata, all'inizio, unicamente in Svizzera – si registrarono numerose manifestazioni degli studenti moscoviti, da anni sostenitori della visione politica e filosofica dell'autore e grazie ai quali, attraverso la stampa clandestina, le sue opere non cessarono di circolare. Gli studiosi riportano le notizie di un profondo movimento che intendeva, appunto, portare in trionfo non solo il Tolstoj scrittore che conosciamo, ma anche l'attivista sempre presente e disponibile al dialogo con le altre parti, il difensore dei deboli e delle religioni pacifiste che subivano violenza solo per aver deciso di non prendervi parte, l'individuo che lottò per i diritti di chi, in quel momento,

⁷ Riportato dalla lettera di Dostoevskij alla moglie, nella primavera del 1880, da P.C. Bori nella biografia di *Confessioni*, cit., p. 127.

non aveva voce. Dopo la decisione della Chiesa Ortodossa, vide consegnati fiori, telegrammi e lettere in sostegno del suo pensiero e dell'operato di una vita; dall'altro lato, però, troviamo un pensatore ostacolato da ogni parte al potere, ogni corrente di pensiero, ogni partito o personaggio politicamente influente sulla scena moscovita. Risulta evidente, ora, che la sua esenzione – o salvezza – dall'esilio e dalle pene fu riconducibile non tanto alla sua provenienza da una famiglia nobile, ma alla sua fama e al sostegno dei contadini e dei giovani studenti universitari i quali, conquistati attraverso i suoi scritti, accorsero in massa il giorno della sua morte: fu il primo funerale civile, che riempì le strade e i campi di persone decise a rendergli omaggio.

In questo breve testo, si è cercato di presentare i lavori sui quali si è costruito l'ideale etico di Tolstoj: i novanta volumi che raccolgono tutti gli scritti dell'autore non sono composti unicamente dai suoi ben noti romanzi, ancor oggi considerati rilevanti e attuali. È l'incredibile attualità della sua opera, in effetti, a catturare l'attenzione di chiunque vi si approcci.

Nel primo capitolo si cercherà di approfondire la figura di Lev Tolstoj come pensatore e di individuare l'inizio della messa in discussione, da parte sua, della lettura della storia e della percezione della società. La sua critica della storia delinea le basi del pensiero filosofico che lo contraddistingue già dalle pagine di *Guerra e Pace*, testo che lo studioso Ettore Luccini considerò tanto rivoluzionario quanto necessario al fine di decostruire la nostra percezione del mondo. Tolstoj propose un processo destabilizzante di ricostruzione culturale, partendo dalla percezione umana di concetti come potere e comando e della dicotomica interpretazione di necessità e libertà, offrendone una definizione più realistica e meno distorta. Giudicò il principio di causalità – attraverso il quale la società interpreta gli avvenimenti del passato e del presente – come insufficiente: la vita ha senso unicamente sostituendo la causalità con il concetto di relazione.

Nel secondo capitolo si tenterà di descrivere il passaggio dell'autore dallo studio della politica e della storia alla necessità di definire la morale attraverso la non violenza e al superamento dell'individualismo, fino a giungere alla ricerca del Sommo Bene, che cercheremo di approfondire nel terzo capitolo. La compassione, la misericordia e la *caritas* come vicinanza e rappresentazione di Dio sono necessarie all'essere umano per raggiungere il Bene. La lettura di Tolstoj dei Vangeli è da intendersi come esercizio spirituale e trasformazione morale, eliminando le ingerenze storiche. Il Sommo Bene, Dio o il senso della vita sono definizioni terrene – e quindi imperfette – dell'eterno, riconoscibile dagli esseri umani unicamente come amore e raggiungibile attraverso l'esercizio. Tolstoj manifestò un grande entusiasmo nella lettura della *Critica della ragion pratica*, condividendo i concetti sociali fondamentali. La grandezza della legge morale si svilupperà, per Tolstoj, in amore come pratica del dovere, sempre basato sulla relazione come congiunzione tra gli esseri viventi. Come per Agostino d'Ippona, l'apertura interiore si realizza con la consapevolezza della nostra impossibilità di perfezione e di essere sempre chiamati all'esercizio dei doveri fondamentali già insiti nella stessa natura degli individui.

Nel quarto capitolo, riporteremo le sue considerazioni in merito all'incompletezza di questo cammino: Dio non è raggiungibile attraverso il pensiero o la compassione fine a sé stessa. La misericordia deve attraversarci e tradursi in azione pratica. La vera compassione è il riconoscimento della vita di ogni creatura come manifestazione di Dio, esercitata nel mondo materiale nella sua vera essenza di amore. Si tenterà di delineare il percorso di Tolstoj, a partire dall'influenza delle antiche culture indiana e cinese, sui diritti degli animali fino all'ideale dell'antispecismo e al vegetarianismo come *Il Primo Gradino*⁸ del progresso morale. Le nostre scelte e l'abbandono della visione antropocentrica –

⁸ L.N. Tolstoj, Первая ступень, “Voprosy filosofii, psichologii” vol. 29, Moskva 1892; *Il primo gradino*, in *Perché sono vegetariano*, cit., pp. 45-97.

arroganza che Tolstoj attaccherà senza timore – sono i risultati del dono che un Creatore ci ha concesso: il nostro libero arbitrio. Gli errori dell'umanità non provengono dal pensiero, ma dalla nostra vita indegna⁹ e di conseguenza è nostro dovere prodigarci nell'evoluzione del nostro agire, affrontare il *climax* partendo dal primo passo, ovvero l'antispecismo. Per raggiungere il senso della vita, sarà necessaria la comprensione del concetto di intersezionalità e renderlo il motore dell'educazione di tutti i popoli. Per questo motivo si è cercato di approfondire, in questo breve testo, un Tolstoj sconosciuto, come narratore dell'eterna – e sempre attuale – ricerca della verità.

⁹ Cfr. P.C. Bori, *Al posto della Morte c'era la Luce*, cit., p. 10.

CAPITOLO 1

LA CRITICA DELLA STORIA

«La storia non è altro che una raccolta di fiabe e futili inezie, infarcite con un mucchio di cifre superflue e di nomi propri»¹⁰.
Lev N. Tolstoj

Premessa

In questo capitolo si cercherà di mettere in luce il pensiero di Lev Tolstoj secondo la lettura che ne diede Ettore Luccini, ben presentata attraverso la sua tesi e discussa nel 1933.

Luccini, studente di Giurisprudenza presso l'Università di Padova, fu una figura singolare in ambito filosofico, pedagogico e politico. I suoi studi si svolsero durante il pieno consolidamento del Fascismo e la sua diffusione all'interno dei gruppi universitari. Lui stesso fece parte del GUF, il Gruppo Universitario Fascista, abbracciando la ricerca dell'uomo nuovo, ma entrò in piena contraddizione con la politica fascista¹¹. L'idea di

¹⁰ L.N. Tolstoj, citato in Sergio Bertolissi, *Tolstoj e l'autocrazia*, in *Lettere agli zar (1862-1905)*, a cura di Sergio Bertolissi, Laterza, Bari 1995, p. VIII.

¹¹ E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., pp. 12-13.

avanguardia fu, per Luccini, la scelta di seguire il pensiero tolstoiano dell'evoluzione umana attraverso la non violenza, la decostruzione della storia e della politica e la ricerca di un'etica libera da dogmi o istituzioni, invenzioni fittizie che gli uomini utilizzano per controllare altri uomini.

Pare necessario sottolineare, inoltre, che questa profonda lettura di Tolstoj deriva principalmente dalle opere di narrativa. I romanzi e i racconti di Tolstoj conobbero un gran numero di pubblicazioni: dal 1891 al 1932 vi furono, ad esempio, ben dieci edizioni di *Guerra e Pace*, se pur alcune censurate¹². Simile sarà la diffusione per *Anna Karenina* e *I cosacchi*. I saggi, invece, non ricevettero la stessa attenzione da parte dell'editoria italiana per molto tempo. Luccini riuscì a includere *Quale è la mia fede?*, scritto nel 1884, unicamente attraverso l'edizione francese del 1923¹³. L'opera fu immediatamente censurata in Russia, dichiarata dannosa¹⁴ e portò alla denuncia di Tolstoj, accusato di essere un sovversivo. Un altro saggio esaminato da Luccini, *Il regno di Dio è in voi*, fu edito in Italia nel 1894: pur risultando innegabile, ancora oggi, l'attualità di quest'opera, non venne riproposto fino al 2001. La censura dei saggi e degli articoli non avvenne, dunque, solo sotto il dominio dello Zar. Tolstoj fu considerato pericoloso in ogni Stato europeo e da parte di ogni partito politico:

[...] noi pensiamo che la propaganda di Tolstoj abbia un'utilità teorica incontestabile, soprattutto quando attacca con vigore il militarismo e lo Stato. Ma essa contiene, a nostro avviso, anche dei gravi pericoli. [...] Tolstoj, che critica con tanta asprezza e vigore i pregiudizi e le istituzioni, fa una propaganda che devia dal socialismo e dalla rivoluzione¹⁵.

¹² In diverse edizioni fu eliminata interamente la seconda parte dell'epilogo, *Ivi*, p. 129.

¹³ Non se ne ebbe un'edizione italiana se non nel 1989, con più di un secolo di ritardo, in E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p. 128.

¹⁴ Tradotto anche con il titolo *La mia fede o In che cosa consiste la mia fede*. Nel 1884, tutte le copie furono sequestrate ma diversi esemplari furono ciclostilati e venduti. I proventi andarono ad un'organizzazione rivoluzionaria, perseguitata dalla politica russa a causa del rifiuto di prendere parte al servizio militare. Tolstoj organizzò un gruppo di supporto per permettere loro di non subire le pene previste dalla legge e di rifugiarsi in Canada, *Confessioni*, cit., p. 128.

¹⁵ Étudiants Socialistes Révolutionnaires Internationalistes de Paris, *Le Tolstoïsme et l'Anarchisme*, Éditions de l'Humanité Nouvelle, Paris 1900, p. 12; citato da F. Codello nell'Introduzione a L. Tolstoj, *Il rifiuto di obbedire*, cit., p. 11.

L'intento di Tolstoj di rivoluzionare i concetti di nazione e di società fu ritenuta una minaccia da tutte le parti in gioco, in un mosaico di estremismi che condurrà alle tragiche guerre del XX secolo. Questi tentativi di limitare la diffusione del pensiero tolstojano non fermarono, però, il giovane Luccini, che riuscì a delinearne le basi e ad approfondirne gli sviluppi, i quali saranno successivamente confermati dalle edizioni che circoleranno in Italia solo a partire dalla fine del 1900.

1. *Come leggiamo la storia*

Ettore Luccini rintraccia le radici del pensiero di Tolstoj già nel suo noto romanzo *Guerra e Pace*, sottolineandone l'influenza della filosofia hegeliana. Lo sviluppo di una coscienza naturale come primo grado di un percorso – per Hegel raggiungibile attraverso la *Fenomenologia dello spirito*¹⁶ – risiede nell'esperienza, senza la quale non può avere inizio. Tale esperienza pone l'individuo in pieno contrasto con le strutture di pensiero apprese dalla società in cui è nato, portandolo alla consapevolezza – pur ancora imperfetta e primitiva – che le figure con le quali si confronta manifestano unicamente l'apparenza di ciò che è reale. Se, sin dai primi scritti, Tolstoj pose le basi del suo pensiero nello Spirito del mondo – che conobbe attraverso Hegel quanto nelle antiche scritture della tradizione d'oriente – vedremo come l'autore fu alla costante ricerca dell'ideale etico che permeasse l'universo, includendo ogni cosa: non è estraneo al mondo ma, come scrive Luccini, «un momento stesso del mondo, è la realtà contingente che diviene idea»¹⁷.

¹⁶ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg/Würzburg 1807; *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000.

¹⁷ E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p 29.

Attingendo ancora dal pensiero hegeliano, Tolstoj definisce l'universo come animato dallo Spirito del mondo, da Dio, concependolo non come fisso, ma come una costante attività. La realtà, dunque, non può che provenire da Dio ma, nella sua manifestazione materica, corrisponde all'attività stessa del divino:

La vita è tutto. La vita è Dio. Tutto si sposta e si muove ininterrottamente, e questo movimento è Dio. E fino a che c'è vita, c'è il godimento dell'autocoscienza della Divinità. Amare la vita, amare Dio. È più difficile ed è fonte di maggior beatitudine amare questa vita nelle sofferenze, nelle sofferenze senza colpa¹⁸.

Ancora nelle parole di uno dei protagonisti, Pierre Bezùchov, ammira il globo terrestre, mostratogli in sogno da un vecchio docente che ebbe da bambino:

Quel mappamondo era una sfera viva, oscillante, senza dimensioni. Tutta la superficie della sfera era costituita da gocce compattamente serrate le une alle altre. E tutte quelle gocce si muovevano, si mescolavano e ora alcune di esse confluivano in un'unica goccia, ora da una goccia se ne formavano altre, numerose. Ogni goccia tendeva a espandersi, a occupare uno spazio maggiore, ma le altre, che tendevano allo stesso scopo, la serravano, e a volte la annientavano, altre volte si fondevano con essa¹⁹.

Il mondo appare vivo, mosso dalle gocce d'acqua che ne fanno parte e, al contempo, rappresentano la vita e ne sono la manifestazione. Infine, Pierre si interroga sulle ragioni che possono avergli impedito di non raggiungere prima una consapevolezza tanto semplice e, al contempo, indiscutibile e aggiunge: «Nel mezzo c'è Dio, e ogni goccia tende ad ampliarsi, per poterLo riflettere in dimensioni più ampie. E cresce, e si fonde alle altre, e si stringe, e scompare in superficie per ritirarsi nel profondo, e per poi tornare a emergere»²⁰. L'amico di Pierre, morto appena prima, in questo modo «si è sparso, ed è scomparso»²¹: impossibile da percepire attraverso i sensi, torna a far parte dell'assoluto come motore dell'universo. In questo scenario, Tolstoj identifica la natura umana come esigenza di bene e di assoluto, ovvero di Dio. La vita stessa dell'individuo, nella sua reale

¹⁸ L.N. Tolstoj, *Война и мир, Vojna i mir*, "Russkij Vestnik", Moskva 1865/1869; *Guerra e Pace*, Mondadori, Milano 2019, p. 1126.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, pp. 1126-1127.

²¹ *Ivi*, p. 1127.

essenza, altro non è che un mezzo per il raggiungimento del divino e l'essere umano conosce tale essenza unicamente legittimando la propria esigenza dell'assoluto. In tal modo, la realizzazione del bene dipenderà non solo dalla coscienza individuale dell'esigenza, ma dal riconoscimento del medesimo bisogno negli altri. Come scrive Luccini, Tolstoj considerò la felicità come raggiungibile unicamente «attraverso la felicità degli altri. E proprio in questo riconoscimento della mia relatività al tutto e della relatività della mia stessa felicità consiste l'Amore»²². Sempre attraverso la lettura di Luccini, notiamo la centralità del concetto di relazione:

La società non è che la forma tangibile con cui si presenta l'Amore degli uomini, essa non è espressione della relatività di tutti i termini uomini. Essa è la risultante, l'effetto, la relazione di molteplici forze concorrenti [...]. In sé e per sé non è un'entità con una vita sua propria, non è una realtà, ma è un fenomeno. È l'apparire fenomenico, relativo, della azione di un numero indefinito di termini che riconoscono se stessi come esigenza di Assoluto²³.

In questa definizione della società, riconosciamo la profonda critica di Tolstoj alla lettura del passato: ancora oggi sui libri di storia i grandi cambiamenti vengono attribuiti a una specifica personalità, la quale può avere vinto o perso incredibili battaglie, sconfitto potenti armate, conquistato terre lontane o addirittura scoperto continenti già abitati. Tolstoj riteneva che l'educazione, così trasmessa di generazione in generazione, avesse avuto delle conseguenze negative e drammatiche sull'approccio dell'essere umano alla definizione della connessione tra popoli. La necessità di appartenenza che governa le scelte dell'individuo si riversa quindi in un falso riconoscimento della nazione: «Ho già espresso più volte la convinzione che l'attuale patriottismo non è un sentimento naturale, anzi è irragionevole, nocivo e oltretutto causa la maggior parte dei mali che affliggono l'umanità»²⁴.

²² E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p. 25.

²³ *Ibidem*.

²⁴ L.N. Tolstoj, *Il Patriottismo e il Governo*, in *Il Rifiuto di Obbedire*, cit., p. 35.

Iniziamo così a delineare i confini della norma etica, che Tolstoj presenta come viva, concreta e lontana dall'astrazione. Non si tratta più di un ideale che può esistere unicamente come separato dalla vita pratica: l'ideale etico appartiene a questo mondo e risponde unicamente allo Spirito del mondo, il quale è superiore ad ogni essere umano. Non può avere un valore diverso in ogni individuo perché non è individuale ma universale, in quanto «ogni realtà individuale ha valore soltanto quando si immerge in quella realtà extra individuale»²⁵. L'individuo ha, dunque, un valore non definibile proprio perché non gli appartiene e non quantificabile in quanto resta al di fuori delle gerarchie umane. L'eticità, dunque, consiste nell'includersi: nel superamento individuale verso la vita extra personale, entriamo in contatto con la manifestazione dell'anima del mondo, umanamente impossibile da quantificare o definire.

L'essere umano è morale in quanto si riconnette agli altri individui e Tolstoj considera questo concetto l'ideale di perfezione da inseguire. L'umanità, però, continua a considerarsi guidata da una forza esterna che ancora oggi definiamo potere e che, come Luccini ci suggerisce, non può essere concepita come una misteriosa causa di qualunque avvenimento. Tolstoj rifiuta questa visione astratta della realtà secondo la quale la volontà si trasferirebbe tra governanti e masse: essa non tiene conto del divenire che noi cerchiamo di leggere con una continuità meramente umana.

La stessa definizione di società rappresenta, come accennato, un concetto da superare. Come potere e forza, anche stato, nazione e società rappresentano astrazioni irreali sulle quali gettiamo le fondamenta di teorie che continueranno ad essere incomplete. Le istituzioni umane non sono mai superiori all'uomo, non possiamo identificare o idolatrare una società o una nazione che non ha basi se non organizzative, nate da un tentativo di equilibrare un gruppo o di governarlo. Non esiste una società migliore delle altre e, a

²⁵ *Ibidem*.

riprova di ciò, la convinzione di tale tesi è sempre accompagnata dalle guerre e dalla violenza: è una cosa umana, è solo il risultato di un gioco di forze complesso.

Sin dall'antichità, il genere umano riconosce un potere assoluto – divino, sovraumano o ad ogni modo speciale²⁶ – all'autorità, una forza superiore che guida i popoli. Nella volontà di Napoleone studiamo l'800, non riuscendo ad accettare e a comprendere che il personaggio che dipingiamo si allontana drasticamente dalla realtà degli avvenimenti. Non fu un individuo solo a dichiarare guerra e invadere territori, così come non fu mai, in tutta la storia dell'umanità, un solo uomo a conquistare territori attraverso battaglie e spargimenti di sangue. In *Guerra e Pace*, il tentativo dell'autore è di riumanizzare Napoleone, liberandosi dell'immagine eroica e mitica che la cultura gli ha attribuito, e definire una lettura storica maggiormente realistica. Nel primo epilogo, Tolstoj identifica l'errore umano di semplificazione nella lettura della storia, secondo il quale gli avvenimenti sussistono come reazione dell'operato di alcuni individui speciali e sovrumani:

Nel descrivere l'operato di questi personaggi storici, che a loro avviso furono la causa di ciò che essi chiamano *reazione*, gli storici pronunciarono a loro carico giudizi severi. Tutti gli uomini famosi di quest'epoca [...] vengono fatti passare dinanzi al loro severo tribunale, per ricevere un'assoluzione o una condanna a seconda che abbiano cooperato al *progresso* oppure alla *reazione*²⁷.

Questa visione non può che essere limitata in quanto non corrisponde ad una completa descrizione del vero movimento dei popoli e proviene unicamente dal giudizio a posteriori di pochi individui, gli storici, i quali sono spesso estranei alle vicende che trattano.

L'apertura dell'epilogo fornisce un'immagine alternativa:

Il mare agitato della storia d'Europa era tornato entro le sue rive di sempre. Pareva acquietato; ma le misteriose forze che muovono l'umanità (misteriose

²⁶ L.N. Tolstoj, *Guerra e Pace*, cit., Epilogo II, p. 1249.

²⁷ *Ivi*, Epilogo I, p. 1195.

perché le leggi che regolano il loro movimento ci sono ignote) continuavano a operare. Benché la superficie del mare della storia sembrasse immobile, il movimento dell'umanità proseguiva incessante come il movimento del tempo. Continuavano a comporsi e scomporsi gli svariati raggruppamenti dei conglomerati umani; si andavano preparando le cause della formazione e della disgregazione degli Stati, e le cause di nuovi spostamenti dei popoli. Il mare della storia non si scagliava più, come in precedenza, da una riva verso un'altra riva: ma ribolliva in profondità²⁸.

Non esistono, dunque, quei periodi di stasi durante i quali le popolazioni sono ferme. Ogni evento del futuro sta succedendo attraverso i movimenti del presente. Gli storici leggono gli avvenimenti in ragione del principio di causa-effetto e identificano i personaggi storici come autori di ogni cambiamento, positivo o negativo che sia. Figure come quella di Napoleone diventano idoli e cessano di essere uomini, vengono lodati o rimproverati in base ad avvenimenti che si reputano conclusi, ma la cui forma è semplicemente cambiata. Tolstoj aggiunse:

Inoltre, gli storici di questo genere si contraddicono l'un l'altro persino nel loro modo di spiegare la forza sulla quale si era fondato il potere d'un medesimo personaggio. Thiers, che è bonapartista, dice che il potere di Napoleone si fondava sulle sue virtù e sulla sua genialità; Lanfrey, che è repubblicano, dice che si fondava invece sulle sue furfanterie e sull'inganno del popolo. Dimodoché gli storici di questo tipo, nel loro distruggere l'uno le tesi dell'altro, finiscono per distruggere il concetto stesso di quella forza che produrrebbe gli avvenimenti, e non danno alcuna risposta al quesito principale della storia²⁹.

La lettura distorta degli eventi si palesa attraverso le diverse spiegazioni che alcuni storici ne forniscono. Ogni avvenimento che può essere interpretato, dunque, non può essere considerato una verità assoluta. Criticare la visione di uno storico, o cercare di rispondere in modo schiacciante alle critiche di un rivale, non fa che evidenziare la fallacia sulla quale si fondano non i loro pareri, ma gli interi studi.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ L.N. Tolstoj, *Guerra e Pace*, cit., Epilogo II, p 1253.

Il potere e le autorità rimangono, ad ogni modo, delle mere istituzioni umane: se non sono entità divine, assolute o superiori all'uomo, allora qualcosa di esse è sempre confutabile. Nel momento in cui si possono prendere posizioni – e interpretazioni – anche opposte, allora ciò che sbagliamo non è nell'azione, ma nella lettura dell'azione stessa. Tolstoj paragona la storia al denaro in circolazione: può circolare, cambiare, perdere o acquisire valore a seconda delle situazioni³⁰. Lo stesso vale per i personaggi: si possono glorificare, costruire statue che li raffigurano, idolatrarli e condannarli alla *damnatio memoriae*, incolparli e giustificare ogni drammatica azione perpetrata ai danni dei propri simili.

La narrazione degli eventi avrà senso solo quando scriveremo le storie «di *tutti*, di *tutti quanti* gli uomini, nessuno escluso, che abbiano preso parte a un determinato avvenimento»³¹, ma fino a quel momento sarà per noi impossibile non attribuire il potere all'individuo.

2. Come dobbiamo leggere la storia

Attraverso la critica della storia e delle sue interpretazioni, Tolstoj ne propose una nuova lettura, libera da dogmi che l'umanità si autoimpone. Come sostiene Luccini³², Tolstoj condivise il suo rivoluzionario approccio attraverso una domanda per lui necessaria: «Qual è la forza che muove i popoli?»³³. Tale quesito non può trovare risposta soddisfacente, come visto nel paragrafo precedente, utilizzando il principio di causa-

³⁰ L.N. Tolstoj, *Guerra e Pace*, cit., p. 1257.

³¹ *Ivi*, epilogo parte 2, cap. 3, p. 1257.

³² E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p. 35.

³³ L.N. Tolstoj, *Guerra e Pace*, cit., p. 1253.

effetto. I fenomeni storici non rispondono ad una semplice relazione tra due termini: non può definirsi razionale la divisione tra un termine, ovvero l'eroe, che agisce su un altro termine, ovvero il popolo. Un solo individuo non può produrre un dato effetto, un avvenimento le cui conseguenze modificano profondamente il corso della storia. Per rispondere al fondamentale quesito, Tolstoj utilizzò l'esempio di tre persone che si ritrovano di fronte, per la prima volta, ad una locomotiva, chiedendosi cosa fosse in grado di muoverla: «Il *mužik* dice: è il diavolo che la muove. Un altro dice che la locomotiva va perché si muovono le sue ruote. Un terzo afferma che la causa del movimento risiede nel fumo, spinto via dal vento»³⁴. Questa semplificazione appare, quindi, corrispondente alle diverse interpretazioni storiche:

Il *mužik* è inoppugnabile: ha inventato una spiegazione totale. Per confutargliela, occorrerebbe che qualcuno gli dimostrasse che il diavolo non esiste, o che un altro *mužik* gli spiegasse che non è il diavolo ma un tedesco a muovere la locomotiva. Solo allora, dalle due contraddizioni, i due si accorgerebbero di aver torto entrambi. Ma colui che dice che la causa è il movimento delle ruote si confuta da sé, giacché, se ha intrapreso la via dell'analisi, deve per forza andare oltre: deve spiegare la causa del movimento delle ruote. E fino a che non sarà pervenuto alla causa ultima del movimento della locomotiva, cioè al vapore compresso nella caldaia, non avrà il diritto di fermarsi nella ricerca della causa. Colui invece che ha spiegato il movimento della locomotiva come l'effetto della spinta contraria ricevuta dal fumo ha proceduto evidentemente in questo modo: avendo notato che la spiegazione incentrata sulle ruote non forniva la causa, ha preso il primo fatto sintomatico che gli è capitato davanti agli occhi e l'ha spacciato senz'altro per la causa.

L'unico concetto che può spiegare il movimento della locomotiva è il concetto di una forza equivalente al movimento constatabile³⁵.

L'errore degli storici si racchiude, secondo Tolstoj, in questo breve esempio. Il tentativo di fornire interpretazioni assolute risponde unicamente alla necessità – o meglio, comodità – di definire delle cause che un essere umano è in grado di comprendere e spiegare. Possiamo incolpare una divinità superiore o giudicare unicamente la parte visibile e tangibile di un evento senza, però, fornire una spiegazione definitiva, inattaccabile, vera. Come, ai giorni nostri, si intende ancora definire Hitler come l'unico

³⁴ *Ivi*, p. 1256.

³⁵ *Ivi*, p. 1256-1257.

colpevole delle stragi della Seconda Guerra Mondiale, così si nega il percorso di analisi necessario per la comprensione reale delle tragedie. In questa comodità umana di una lettura superficiale della storia vediamo continuamente ripresentarsi le stesse situazioni e gli stessi brutali omicidi in diversi luoghi del mondo. Da Hegel a Gramsci³⁶, molti pensatori hanno sostenuto che l'essere umano non apprende dagli errori del passato e non evolve imparando da questi, proprio come mostra, in una delle stanze di Auschwitz, la citazione di George Santayana: «Coloro che non ricordano il passato sono condannati a ripeterlo»³⁷. Attraverso gli scritti di Tolstoj e gli studi di Luccini, però, risulta necessario porsi un altro quesito, ovvero se non sia la lettura che facciamo della storia il problema delle costanti tragedie umane:

Il movimento dei popoli è prodotto non già dal potere, né dall'attività intellettuale, né tanto meno dal combinarsi dell'uno con l'altra, come hanno ritenuto gli storici, bensì dall'agire di *tutti* coloro che prendono parte all'avvenimento, e che si raggruppano sempre in maniera che quanti di loro partecipano più direttamente all'avvenimento stesso, tanto meno se ne assumono la responsabilità; e viceversa³⁸.

Pur non avendo vissuto le guerre del Novecento, Tolstoj preannunciava il disfacimento del genere umano come conseguenza dell'incapacità di superare il nostro bisogno di una spiegazione sintetica e razionale. Ciò non lo rese, ovviamente, un veggente, ma un lucido osservatore di ciò che lo circondava: «L'unico concetto mediante il quale si può spiegare il movimento dei popoli è il concetto d'una forza equivalente a tutto quanto il movimento dei popoli»³⁹. Attraverso questa lettura gli esseri umani possono progredire a livello personale e, di conseguenza, come società, la quale diviene definibile unicamente come

³⁶ Si fa qui riferimento alla similitudine delle famose citazioni di Hegel: «Tutto ciò che l'uomo ha imparato dalla storia, è che dalla storia l'uomo non ha imparato niente», e di Antonio Gramsci: «L'illusione è la gramigna più tenace della conoscenza collettiva: la storia insegna, ma non ha scolari».

³⁷ Citazione di George Santayana, in *The life of the reason*, vol I, *Reason in common sense*, Dover Pubns, Dover 1905.

³⁸ L.N. Tolstoj, *Guerra e Pace*, cit., p. 1272.

³⁹ *Ivi*, 1257.

relazione costante e reciproca di tutti i termini che la compongono, in continuo divenire.

Si nota ancora la similitudine con il pensiero di Hegel:

Noi vediamo un enorme quadro di eventi e di azioni, di infinitamente varie formazioni di popoli, stati, individui, in un succedersi instancabile [...] vengono proposti e perseguiti fini. [...] Su tutti questi eventi e casi noi vediamo un umano agire e soffrire, una realtà nostra dovunque e perciò dovunque una inclinazione o un'avversione del nostro interesse. Talora vediamo il più vasto corpo di un interesse generale procedere con maggiore difficoltà, e disgregarsi lasciato in preda ad infinito complesso di piccoli rapporti; talora vediamo nascere il piccolo da un enorme dispiegamento di forze, e l'enorme da ciò che appariva insignificante [...] e se una vien meno, ecco che un'altra ne prende il posto⁴⁰.

Il personaggio storico non è, dunque, il produttore di un avvenimento, bensì il prodotto di alcuni avvenimenti in date circostanze. Abbandonando il concetto di potere come causa degli avvenimenti, non avremo più una forza indipendente e misteriosa con la quale misurarci. Questa forza non è più irreal e sovranaturale: cessa di essere un'entità astratta e diventa un fenomeno composto da termini concreti e, più precisamente, dalla relazione che essi hanno. Il pericolo, in questa lettura, è quello di capovolgere il rapporto tra potere e massa e rendere quest'ultima produttrice della volontà trasferita, successivamente, ai governanti. Ciò renderebbe il potere una semplice somma del volere di un intero popolo, poi trasmessa ad un unico individuo. Come spiegò Luccini, «Nelle condizioni che in una persona si esprimano le volontà di tutti gli uomini; vale a dire che il potere è il potere; vale a dire che il potere è una parola il cui significato è incomprendibile»⁴¹. Per quanto sia possibile interpretare il potere di Napoleone come agente, come dispensatore di ordini in quello specifico periodo e in quella data situazione, il potere in sé unicamente riconoscibile come scisso dai concetti di spazio e di tempo:

Ciò è spiegabile, ma non spiega il divenire, cioè le guerre e le paci, i movimenti storici di quel tempo. È spiegabile come Alessandro e Napoleone siano ritenuti la causa e ciò appunto perché li vediamo necessariamente legati a quell'avvenimento, ma non è spiegabile la storia di quell'epoca poiché i comandi e le azioni di

⁴⁰ G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, ed. Lasson, Leipzig, 1917; *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1941, pp. 10-12.

⁴¹ E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p. 39.

Alessandro e Napoleone non sono la invasione della Russia. Dal fatto che Napoleone ordina l'invasione della Russia non scaturisce necessariamente la invasione della Russia⁴².

Un comando da parte di ogni personaggio non può essere definito una causa in quanto l'ordine, prima di diventare un avvenimento, deve essere eseguito. La causa e l'effetto sono unicamente ciò che a noi appare dalla relazione degli innumerevoli elementi in azione, ma, per comprendere come ogni termine si trovi in relazione, «bisogna ristabilire le condizioni del tempo e dello spazio⁴³». Un comando, ristabilita la condizione del tempo, diventa il prodotto di altri ordini e milioni di altre azioni. Anche un avvenimento più semplice dell'invasione di Napoleone potrebbe incontrare infiniti ostacoli e variazioni. L'ordine non è stato eseguito come reazione ad un semplice comando, ma attraverso la relazione di tutti i termini che partecipano alla formazione di un avvenimento.

Tolstoj sostituisce il concetto di relazione a quello di causa: la storia non ci appare più come attività e non ne leggiamo più unicamente i lineamenti superficiali, ma la riconosciamo come prodotto. Non siamo in grado di fornirne una descrizione totale e precisa proprio perché il valore reale ci è sconosciuto: «nel poterlo conoscere nella sua vera essenza bisognerebbe vederlo in una relazione di tutti i termini, nella relazione di tutte le relazioni»⁴⁴. La definizione di potere si trasforma e lascia completamente la sovrumanià che le è stata per secoli attribuita. Come definì lo stesso Tolstoj: «Il potere è il rapporto di una persona conosciuta verso altre persone, rapporto tale per cui questa persona tanto meno partecipa direttamente alla azione quanto più esprime spiegazioni e giustificazioni dalla comune azione che si compie»⁴⁵.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ivi* p. 40.

⁴⁴ *Ivi*, p. 42.

⁴⁵ L.N. Tolstoj, *Guerra e pace*, cit., *Epilogo* II 7.

Arrivati a questo punto, se ci chiediamo quale sia la forza che muove i popoli, non potremo più riconoscerla nel potere di un personaggio storico o delle influenze reciproche tra esso e i popoli, ma sarà riscontrabile unicamente nella «attività di *tutti* gli uomini che prendono parte all'avvenimento e che si uniscono sempre in modo che chi maggiormente partecipa in modo diretto all'avvenimento meno ne accetta le responsabilità e viceversa»⁴⁶.

Come suggeriranno i grandi pensatori del secolo scorso, studiando la storia non solo attraverso i fatti ma attraverso le relazioni, pur consapevoli di non poter soddisfare il bisogno di verità assoluta, ci troveremo finalmente di fronte alla realtà e cesseremo di utilizzare questa lettura semplificata della storia per colpevolizzare un singolo individuo per le uccisioni causate da milioni di noi⁴⁷. Non possiamo considerare tutti i termini che compongono una società secondo una relazione univoca o piramidale: ogni termine dipende dal valore di ogni altro di essi e dalle infinite relazioni che li coinvolgono.

3. *L'esigenza di libertà*

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Vale la pena, qui, sottolineare la ancor viva influenza degli studi hegeliani: «Se consideriamo questo spettacolo delle passioni e ci poniamo innanzi agli occhi, nella storia, le conseguenze della loro violenza [...], se guardiamo al male, in ogni sua forma, al tramonto dei regni più fiorenti che lo spirito umano abbia prodotto, se consideriamo, con la più profonda compassione per la loro angoscia senza nome, gli individui, non possiamo concludere se non nel compianto per questa universale transitorietà, ed anzi, – giacché questo tramontare è opera non solo della natura ma anche della volontà umana – nel cordoglio morale, nello sdegno dello spirito buono, se ve n'è tale in noi, per simile spettacolo. Con quei risultati si può comporre uno dei più terribili quadri, senza necessità di accentuazioni oratorie, solo mettendo insieme esattamente le calamità sofferte da quanto di più splendido è esistito in fatto di popoli e di stati, di virtù private e d'innocenza; e in tal modo si può spingere il sentimento sino al più profondo e inconsolabile cordoglio [...]. Oppure ne usciamo tornando, dalla sazietà che ci può arrecare questa riflessione di tristezza, al nostro senso della vita, all'attualità dei nostri scopi e interessi, i quali esigono non un cordoglio per il passato ma la nostra attività: tornando persino all'egoismo, che stando sulla riva tranquilla gode sicuro delle lontane visioni di confuse rovine. Ma, pure quando consideriamo la storia come un simile mattatoio, in cui sono state condotte al sacrificio la fortuna dei popoli, la sapienza degli stati e la virtù degli individui, il pensiero giunge di necessità anche a chiedersi in vantaggio di chi, e di qual finalità ultima siano stati compiuti così enormi sacrifici» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 67-68).

Il pensiero tolstoiano sostiene che la lettura della storia è costruita su concetti traballanti e, di conseguenza, riconosce l'impossibilità di prendere decisioni – a livello personale, sociale, nazionale e mondiale – se provengono da scelte fondate su basi irreali. Come precisò Luccini, il riconoscimento della relazione permette agli esseri umani di giungere ad un'interpretazione più fedele della realtà: «La ragione guardando obiettivamente la realtà fenomenica non potrà pervenire alla sua vera realtà che ove possa abbracciare in una visione totalitaria le innumerevoli relazioni parziali che nel presente che esso osserva»⁴⁸. Il reale percepito dai popoli resta, però, limitato e non può corrispondere ad un ente assoluto e illimitato. A riprova di ciò, vediamo la mutevolezza dei valori dei termini che la compongono – in costante cambiamento – la quale corrisponde a ciò che l'umanità decide, sempre, di definire evoluzione⁴⁹, ignorando gli insegnamenti che il dato avvenimento può aver apportato alle popolazioni e relegando ogni tragico fallimento umano, ogni guerra e ogni ingiustizia commessa ad un passato meno maturo. Secondo le visioni che ancora oggi influenzano tutto il nostro operato, l'essere umano ha commesso errori come un adolescente in fase di crescita: un percorso che ogni popolo – in ogni epoca storica – reputa superato, avendo raggiunto l'età adulta. Tale maturazione del genere umano non può essere ottenuta nel mondo materiale: Tolstoj non volle accettare questa ideologia, definendola ipocrita e comoda solo per alcuni gruppi di persone. Si giungerà all'apice dell'evoluzione umana quando ogni termine della relazione sarà in grado di cooperare senza mai utilizzare la violenza e la paura, ma sarà, ad ogni modo, uno sviluppo limitato al mondo fenomenico. L'età adulta della nostra specie, interpretata come il più elevato punto d'arrivo, non può essere riconosciuta come acquisita in un mondo affetto dalla carestia, dalla sofferenza e dalla disperazione sempre presenti e causate da un

⁴⁸ E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p. 41.

⁴⁹ Qui si riconosce la frattura rispetto al pensiero hegeliano, che riconosceva i propri come tempi maturi per il raggiungimento del sapere assoluto, *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000.

individuo – o un gruppo di essi – ad altri suoi simili: perfino in una società utopica non esisterebbe la perfezione dell'essere materiale.

Tolstoj sostenne, come fece notare Luccini, l'impossibilità della compiutezza dell'essere umano attraverso un'espressione politica e sociale: quando in nostro autore, nel 1881, visitò diversi ricoveri notturni, non poté ignorare la sofferenza dei suoi simili relegati in situazioni di estrema fame, povertà e disumanità. Fu dilaniato da ciò che trovò di fronte a lui come «un uomo che per combinazione ha visto una piaga orrenda sul corpo di un altro uomo. Egli ha compassione di quest'uomo e si vergogna di non averne avuta prima e può sperare di dare sollievo all'infermo»⁵⁰. La miseria che incontrò, continuando questo percorso di visite, appariva sempre più grande e dolorosa e, allo stesso tempo, sempre meno risolvibile attraverso l'elemosina o la filantropia, anche solo per alleviare minimamente le pene delle persone:

Di nuovo sentii vergogna e pena [...] e capii che ciò che volevo fare era cattivo e perciò impossibile. Ora io ero come il medico che è venuto con i suoi rimedi presso il malato, ha scoperto la sua piaga, l'ha messa al vivo e si avvede che ha ciò invano, che il suo rimedio non vale nulla⁵¹.

Anche nella carità e nel percorso verso la giustizia, dunque, restiamo incatenati all'imperfezione e alla cattiveria: le conseguenze legate alle nostre azioni sono infinite quanto lo sono le relazioni – se pur per noi ancora sconosciute – tra i viventi e sarebbe solo la più grande ipocrisia definirci indipendenti dai dolori e dalle tragedie che affliggono l'umanità, qualunque sia la loro distanza rispetto a noi. La ragione umana giustifica determinate azioni attraverso un processo di delega: alle illusorie personalità dei potenti, alle istituzioni fittizie, alle entità esterne che non possiamo controllare. Secondo la ragione, noi possiamo riconoscere unicamente la relatività, ovvero, come scrisse Luccini,

⁵⁰ L.N. Tolstoj, *Так что же нам делать?*, *Tak čto že nam delat'*, Stock, Paris 1903; *Che cosa dobbiamo fare?*, riportato in E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p. 64.

⁵¹ *Ivi*, p. 65.

«la necessità, che altro non significa che la dipendenza di ogni termine dal valore di ogni altro termine»⁵². La ragione, però, ha dei limiti imposti e innegabili che l'essere umano si rifiuta – troppo spesso – di accettare e prendere in considerazione. La ragione umana reputa che tutto ciò che avviene è tanto necessario quanto inevitabile e la realtà è determinata da un dato termine che non conosciamo – o sul quale non siamo in grado di intervenire – ma che, ad ogni modo, stabilisce ogni avvenimento, grande o piccolo che sia. La storia, secondo la lettura che ne facciamo, segue la ragione umana, ma in un modo, secondo Tolstoj, contraddittorio: «Quando parliamo della relazione reciproca del calore, dell'elettricità o degli atomi, non siamo in grado di dire perché essa si produca, e diciamo perciò che tale è la natura di questi fenomeni: che si tratta cioè d'una loro legge»⁵³. La medesima interpretazione deve valere anche per ogni avvenimento storico, soprattutto nel momento in cui ci chiediamo le motivazioni che portano ad un fenomeno quale una guerra o una rivoluzione. Non siamo in grado di conoscere le reali cause, ma interpretiamo unicamente le azioni attribuite a un personaggio specifico: «sappiamo soltanto che per compiere la tale o tal altra azione, gli uomini si costituiscono in determinate unioni, e vi prendono parte tutti quanti; e diciamo perciò che tale è la natura degli uomini: che si tratta d'una loro legge»⁵⁴. Queste leggi della storia riguardano l'essere umano, come quelle della fisica riguardano la materia, ma, come oggetto stesso di tale materia, l'individuo si reputa libero e non oggetto ad alcuna legge.

«Nella storia, la presenza, ancorché inespresa, del problema della libertà del volere umano si avverte ogni piè sospinto»⁵⁵ e questa difficoltà è parsa chiara ad ogni storico

⁵² *Ivi*, p. 43.

⁵³ L.N. Tolstoj, *Guerra e Pace*, cit., p. 1272; come possiamo notare, una parte fondamentale del romanzo risiede nel secondo epilogo, che spesso in queste pagine viene citata. Vale la pena sottolineare che non fu sempre pubblicata, anzi: venne spesso censurata in quanto racchiude i principi del movimento tolstojano, come accennato nella premessa.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 1273.

che abbia analizzato fedelmente la propria materia. «Tutte le contraddizioni, tutte le oscurità della storia, e la via sbagliata che questa scienza ha imboccato, si devono soltanto al fatto che questo problema non abbia ancora trovato soluzione»⁵⁶. Se la volontà umana fosse libera, se l'individuo godesse della libertà che, secondo ragione, si riconosce e se potesse agire unicamente secondo il proprio volere, allora «tutta la storia non sarebbe che un succedersi di casi che nulla connette gli uni agli altri»⁵⁷:

Se anche un solo uomo, fra milioni di uomini, e nell'arco di migliaia di anni, avesse la possibilità di agire liberamente, cioè di fare quel che vuole, è evidente che un solo atto libero di costui, che vada contro le leggi della storia, eliminerebbe la possibilità d'individuare una qualunque legge naturale che valga per tutta l'umanità⁵⁸.

All'interno di queste considerazioni condivise e date per certe a priori, l'essere umano continua a definirsi libero e, come suggerito dall'interpretazione di Luccini, la sua ragione

dice che è tutto necessario, che noi non conosciamo ciò che determina ciò che è determinato, che noi non conosciamo termini ma semplici relazioni, ma contro ad essa l'uomo intanto si afferma come libero, come attivo, e sente direttamente se stesso come principio determinante oltre che come determinato⁵⁹.

Luccini ci mostra il pensiero tolstojano attraverso la contraddizione maturata dalle diverse culture presso le quali la libertà, ovvero l'indipendenza dell'essere individuale rispetto al modo di essere degli altri termini, sostituisce la necessità e, di conseguenza, «al posto di relazione si sostituisce individuo concreto, al posto di determinato si sostituisce determinante»⁶⁰. La contraddizione accompagna tutta la vita personale di ogni individuo, esattamente come quella di uno stato, di una nazione, di un impero o di tutto il popolo di un'intera epoca. Tutto è imposto dalla – e sottoposto alla – necessità, mentre l'essere umano insegue con costanza il sentimento di libertà e la sua acquisizione, se pur illusoria e fittizia; ma negando la libertà – per quanto irreali secondo questa

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ivi*, p. 1274.

⁵⁹ E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p. 43.

⁶⁰ *Ibidem.*

interpretazione – non sapremmo più definire la nostra vita, la quale, non essendo da noi percepita come libera, ci risulterebbe negata nella propria essenza. L'incongruenza ha il suo inizio nel momento in cui definiamo i popoli come l'oggetto della storia, ma attribuendo loro unicamente il valore come soggetti prioritari, unici, individuali e indipendenti gli uni dagli altri:

Se si prende l'uomo come oggetto d'osservazione [...], noi riscontriamo quella legge generale della necessità, alla quale anche l'uomo è soggetto al pari di tutto l'esistente. Se invece si considera l'uomo dal punto di vista interiore, come cioè una realtà di cui noi abbiamo coscienza, tutti noi ci sentiamo liberi⁶¹.

La coscienza risulta, quindi, indipendente dalla ragione ed è la fonte dell'autoconoscenza individuale: «Attraverso la ragione l'uomo può osservare sé stesso; ma conosce sé stesso soltanto attraverso la coscienza che ha di sé»⁶². In mancanza di questo utilizzo della coscienza, ogni osservazione, come ogni interpretazione data dalla ragione, risulta impossibile.

Il pensiero tolstojano interviene nel superamento questa contraddizione tra una concezione infondata di una libertà che l'individuo non può possedere e l'impossibilità di abbandonarne la centralità. Se l'essere umano fosse realmente libero, non paleserebbe il costante – e in alcuni casi vitale – bisogno di affermarsi, a gran voce, come tale:

Se sottoponendo se stesso a osservazione l'uomo constata che il suo volere si manifesta sempre in ottemperanza a una medesima legge (sia che egli osservi il suo bisogno di nutrirsi, o l'attività del cervello, o qualunque altra cosa), egli non potrà intendere quel manifestarsi sempre uguale del suo volere se non come una limitazione di esso. E soltanto ciò che è libero può venir limitato. Il suo volere gli apparirà dunque limitato appunto perché egli ne è cosciente non altrimenti che come d'un volere libero⁶³.

In ogni circostanza, l'individuo ci parrà sempre agire in modo libero. Ognuno sceglie e compie le proprie azioni, ma sempre dipendentemente dal proprio carattere, dal proprio organismo, dalle ragioni secondo le quali svolge quella stessa azione e secondo alle

⁶¹ L.N. Tolstoj, *Guerra e Pace*, cit., p. 1273.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ *Ivi*, cit., p. 1274.

eventuali influenze che la rendono manifesta. Attraverso la ragione, però, l'essere umano si rifiuta di riconoscere un tale agire come sottomesso a ciò di cui risulta sempre dipendente:

Non potrebbe vivere perché tutte le aspirazioni degli uomini, tutti i loro impulsi alla vita sono soltanto un'aspirazione a un aumento della libertà. La ricchezza e la povertà, la gloria e l'oscurità, il potere e la sottomissione, la forza e la debolezza, la salute e la malattia, l'istruzione e l'ignoranza, il lavoro e l'ozio, la sazietà e la fame, la virtù e il vizio sono soltanto gradi maggiori e minori di libertà. Immaginare un uomo che non abbia la libertà non è possibile, se non immaginarlo privo di vita⁶⁴.

Le stesse esperienze e i ragionamenti ad esse connessi, divengono, dunque, la dimostrazione stessa che la libertà assoluta è impossibile; ma nella negazione di una libertà interiore, l'individuo arriverebbe ad annullare il proprio mondo interno e, per tale motivo, si rifiuta di rinunciare a questo concetto per lui fondamentale. Allo stesso modo, però, nel non riconoscere di sottostare ad una determinata regola e alle leggi che governano i viventi, il mondo esteriore diventa impossibile da interpretare e da comprendere, esattamente come la possibilità di riconoscere l'appartenenza ad esso. Il mondo e la storia risultano, dunque, governate dalla necessità, la quale, in apparenza, negherebbe totalmente la libertà del vivente.

Se l'essere umano fosse totalmente e assolutamente libero, d'altronde, non sentirebbe di certo il bisogno di affermarsi tale: «La volontà dell'uomo ci sembra limitata precisamente perché egli non la riconosce altrimenti che libera»⁶⁵. La necessità e la libertà non si eliminano vicendevolmente, anzi, sono intimamente connesse, ove l'ultima scaturisce direttamente dalla prima. Non possono essere valutate in contrasto, secondo un'interpretazione dicotomica della realtà tipicamente umana – se non prettamente occidentale – che mai le corrisponde. Il dualismo, forzato e irrealistico, non viene mai dimostrato dall'osservazione della storia, della natura e dello stesso movimento dei

⁶⁴ *Ivi*, p. 1275.

⁶⁵ *Ibidem*.

popoli; allo stesso modo la libertà e la necessità, anziché annullarsi, acquisiscono significato unicamente entrando, esse stesse, in relazione. La libertà non può essere assoluta e, dunque, indipendente; ma, come abilmente riassumerà Luccini, si presenta «come esigenza. La necessità parimenti non è mai completa; per essere tale la ragione dovrebbe cogliere non questa o quella relazione o un complesso sia pur grande di relazioni, ma la infinita relazione, la relazione di tutte le relazioni»⁶⁶.

Non possiamo, da un lato, riconoscere una libertà assoluta per l'essere umano ma, allo stesso tempo, non possiamo definire l'individuo come soggetto unicamente alle leggi della necessità: la totale libertà sarebbe riconoscibile unicamente al di fuori dello spazio e del tempo, mentre l'assoluta necessità verrebbe giustificata attraverso una illimitata conoscenza delle relazioni – ovvero dei rapporti necessari che non siamo in grado di riconoscere – all'interno di uno spazio e di un tempo che non siamo neppure in grado di quantificare. Per l'individuo «libertà e necessità sono concetti relativi. Non c'è per lui libertà ma esigenza di libertà»⁶⁷. La contraddizione che turba e destabilizza l'individuo proviene, secondo Tolstoj, non dalla negazione che un concetto imporrebbe all'altro, ma dall'interpretazione che ne impone una scissione:

In qualunque modo si esamini la rappresentazione delle attività di molteplici uomini o di uno solo, noi non possiamo comprenderla altrimenti che come il prodotto, da una parte, della libertà dell'uomo, dall'altra, delle leggi, della necessità⁶⁸.

La vita stessa diventa, dunque, un rapporto tra necessità e libertà, nel quale la libertà non è più una manifestazione di azioni volontarie senza scopo e legami con il resto del mondo, bensì la stessa esigenza di libertà la quale, al tempo stesso, corrisponde all'esigenza dell'assoluta necessità. Luccini sostenne che:

L'uomo, credendosi libero si illude, scambia il divenire con l'essere. [...] Ma se lo illuminiamo con la esigenza dell'assoluto esso acquista il suo valore come un

⁶⁶ E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p. 44.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ L.N. Tolstoj, *Guerra e Pace*, cit., p. 1277.

momento di un processo; noi vediamo che il motore del suo divenire è l'assoluto in quanto in noi ne è la esigenza, ed ha come fine l'assoluto stesso perché tale esigenza è esigenza di assoluto. E, scoperta che abbiamo la insufficienza del principio di causalità, spontaneamente sostituiamo ad esso quello di relazione⁶⁹.

Tolstoj riconobbe nell'esigenza di libertà la vera essenza dell'essere umano, ovvero la stessa forza che è in grado di muoverne la vita. Nel riconoscere la propria essenza come forza attiva, in grado di agire e produrre, dovrebbe risultare impossibile non legittimare una forza corrispondente e una medesima attività produttrice nei propri simili:

Molto spesso, la rappresentazione della libertà più o meno grande è differente per noi, secondo il punto di vista sotto il quale esaminiamo i fenomeni, ma ogni atto di un uomo ci si presenta sempre come un certo miscuglio di libertà e di necessità. E tanto maggiore è la libertà di un atto, tanto minore è la necessità che vi vediamo, e inversamente⁷⁰.

L'interpretazione umana della libertà e della necessità subisce, quindi, costanti e infinite variazioni a seconda di un avvenimento, della posizione fisica e geografica e del punto di vista, anche individuale. Ancora nel secondo epilogo di *Guerra e Pace*, Tolstoj identificò le basi di queste variabili in tre fattori principali⁷¹. Il primo di questi fondamenti è rappresentato dal rapporto che l'individuo ha con il mondo fenomenico e il riconoscimento della propria posizione e dei propri doveri al suo interno; il secondo viene ricondotto alla relazione che può avere con concetto del tempo e del divenire; il terzo fondamento

è la maggiore o minore possibilità che abbiamo di conoscere quell'infinita connessione di cause, [...] nella quale ciascun fenomeno che noi vogliamo comprendere, e perciò anche ciascuna azione umana, deve trovare una sua ben precisa collocazione, in quanto conseguenza di altri fenomeni e di altre azioni che l'hanno preceduto e in quanto causa dei fenomeni e delle azioni che si sono verificate poi⁷².

⁶⁹ E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p. 45.

⁷⁰ L.N. Tolstoj, *Guerra e Pace*, cit., p. 1277.

⁷¹ *Ivi*, pp. 1278-1279.

⁷² *Ivi*, p. 1280.

Ogni individuo, come conseguenza delle infinite relazioni tra ogni termine – ora non più intendibile unicamente come essere umano – può avere un diverso grado di libertà e di responsabilità sulle proprie azioni. La stessa colpa di un delinquente, ad esempio, deve essere relativa alle relazioni e, di conseguenza, anche alla sua provenienza: un giovane ladro, proveniente da un ambiente difficoltoso e problematico e cresciuto in un contesto carico di violenza e difficoltà, appare ai nostri occhi meno libero e colpevole di un semplice individuo che, pur vivendo in una situazione privilegiata, prova diletto nel furto. Attraverso la conoscenza e la comprensione delle condizioni del vissuto personale di un delinquente, si palesa il suo grado di responsabilità. Secondo questa interpretazione, non siamo in grado di definire la libertà come appartenete e riconducibile al solo mondo fenomenico: è l'esigenza di libertà dell'essere umano a provenire unicamente dal mondo spirituale in quanto, separato da quello materiale, ne rappresenta la vera essenza.

Luccini sottolineò le similitudini con il pensiero di Schopenhauer⁷³ nel momento in cui riconobbe la libertà come la separazione dalla realtà fenomenica, dipendente dalla presa di coscienza e dal riconoscimento che ogni cosa è sottoposta alla necessità⁷⁴. Attraverso l'intelletto, dunque, l'individuo può riconoscere la legge di necessità che governa il mondo fenomenico e decidere se parteciparvi o astenersi.

Le definizioni della libertà e della responsabilità in chiave tolstoiana proseguirono seguendo significati e fonti separate dal pensiero di entrambe i filosofi tedeschi citati in

⁷³ Secondo Luccini, ad ogni modo, non siamo in grado di definire con certezza l'influenza di Schopenhauer in questo romanzo. Siamo certi che venne a conoscenza delle sue opere nel 1869, quindi successivamente alla stampa, ma non ne abbiamo notizie precedenti: «Così che bisogna pensare che i due pensatori siano pervenuti ad un punto di vista assai vicino senza che il tedesco abbia direttamente influenzato il russo» (E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p. 52-53).

⁷⁴ «In *Guerra e Pace* forse realmente Tolstoj è più vicino a Schopenhauer, perché se nega questo mondo relativo, se afferma che la nostra libertà non è nel mondo esteriore ma nel nostro mondo spirituale e fa di essa l'intima essenza di ogni uomo e se paragona i positivisti, che vogliono spiegare tutto con leggi esteriori, a degli imbianchini che dovendo imbiancare i muri di una chiesa gettano calce su tutto, sui quadri, sulle finestre dipinte, sui monumenti, soddisfatti che tutto sia uniformemente bianco e perfetto dal loro punto di vista, tuttavia egli non ha perfettamente chiaro in sé in che cosa consista tale libertà, egli ancora non conosce la relazione dell'uomo con Dio, egli la intuisce soltanto» (E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p. 52).

questo capitolo. Restò centrale, ad ogni modo, l'importanza di queste tre basi, sulle quali «si fondando la irresponsabilità dei delitti riconosciuta in tutte le legislazioni, e le circostanze attenuanti»⁷⁵.

Per fornire uno schema interpretativo di queste basi e per il loro riconoscimento nel mondo fenomenico, l'autore scelse numerose fonti religiose, spirituali e filosofiche provenienti da tutto il mondo. Il tentativo di Tolstoj non fu quello di definire un'unica interpretazione della storia o un concetto assoluto di libertà: restò, per lui, di primaria importanza giungere ad una possibilità di dialogo con il popolo, con i contadini e con le classi sociali più svantaggiate. Attraverso questo dialogo – che parta da una reale definizione della storia, libera da personalità idealizzate, da deleghe di responsabilità e, dunque, in contatto con una coscienza risvegliata – si può avere, finalmente, l'opportunità di avvicinarsi alla più elevata manifestazione del senso della vita. Tale manifestazione rimane legata alla materia, dunque all'imperfezione, e ben lontana dall'idea hegeliana del sapere assoluto, raggiungibile dall'essere umano. L'utopia tolstojana si riconosce nella pace tra i popoli, ma il raggiungimento di un ideale tanto elevato resta, per noi, tanto reale quanto complesso.

⁷⁵ L.N. Tolstoj, *Guerra e Pace*, cit., p. 1281.

CAPITOLO 2

IL RIFIUTO DI OBBEDIRE ALLE LEGGI DELLE ISTITUZIONI UMANE: «TU NON UCCIDERAI!»

«mentre attraversavo una grave crisi di scetticismo e di dubbio, incappai nel libro di Tolstoj Il Regno di Dio è in voi, e ne fui profondamente colpito. A quel tempo credevo nella violenza. La lettura del libro mi guarì dallo scetticismo e fece di me un fermo credente nell'ahimsa»⁷⁶.

M. K. Gandhi

Premessa

Il pensiero di Tolstoj non si ferma al tentativo di comprendere la storia e fornirne una valida interpretazione politica. Come istituzioni umane, dunque fittizie e imposte da individuo a individui, non possono rispondere alle domande fondamentali del percorso filosofico e morale dell'autore.

La convinzione che lo Stato sia l'unica definizione possibile della società umana come interazione degli individui rappresenta, a suo avviso, un errore fondamentale dell'opinione pubblica:

La pace è il bene materiale più alto della società umana, come la salute è il bene materiale più alto del singolo individuo. Così hanno sempre pensato gli uomini. E la pace è possibile solo per i contadini. Solo i contadini si nutrono direttamente del loro lavoro. I cittadini si nutrono inevitabilmente del lavoro degli altri. Per loro lo Stato è possibile e necessario. Per i contadini superfluo e deleterio⁷⁷.

⁷⁶ M.K. Gandhi, *Antiche come le montagne*, Ed. Comunità, Milano 1963, pp. 234-235.

⁷⁷ L.N. Tolstoj, *Diari*, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 41.

Una nazione diviene necessaria unicamente in mancanza di un contatto con l'ordine reale delle nostre vite, ovvero la relazione, che i *muziki*, ovvero i lavoratori delle campagne e i contadini, riescono ancora a percepire in quanto intimamente connessi con il prodotto del loro lavoro. I cittadini benestanti e coloro i quali mantengono uno stile di vita privilegiato rispetto ad altri, perdendo la consapevolezza del loro operato e delle conseguenze di ogni loro azione, considerano la società politicamente strutturata come unica soluzione possibile al caos che deriverebbe dall'autonomia. Ma il pensiero tolstoiano non si ferma a una divisione di categorie: l'opinione pubblica deve essere riconosciuta, da ogni componente, come manifestazione della società e, di conseguenza, della relazione tra tutti gli individui che la compongono. La massa rappresenta il pensiero accettato e interiorizzato delle persone coinvolte. Tale ideologia non si basa semplicemente su decisioni individuali, ma sulla fiducia che la maggioranza ripone nelle classi considerate colte, superiori, più evolute⁷⁸. Queste classi che possiedono il potere, però, utilizzano la violenza contro i loro simili giustificando le loro azioni e lo scorrimento di sangue come mezzo per proteggere i connazionali e mantenere l'ordine che a fatica si è raggiunto.

Per queste ragioni, Tolstoj ritiene ingiusto credere di aver raggiunto il più alto traguardo nello sviluppo morale unicamente per aver alimentato una critica alla storia e averne fornito una propria lettura. Sosterrà, sino alla fine e a gran voce, che nessun individuo potrà mai definirsi superiore ad un altro: nessuna posizione sociale, quindi fittizia, potrà mai sminuire un altro individuo o giustificarne l'oppressione. Nel manifestare apertamente la sua visione, Tolstoj verrà osteggiato dallo Zar, dai diversi partiti politici che stavano nascendo e dai nobili appartenenti alla sua classe sociale. Il suo impegno pratico, la sua partecipazione attiva, manifestata attraverso le visite costanti

⁷⁸ Cfr. L.N. Tolstoj, Царство Божие внутри вас, *Carstvo Božie vnutri vas*, Librerie Academique Didier Perrin et C., Paris 1893; *Il regno di Dio è in voi*, GoWare, Firenze 2019, p. 227.

di fabbriche e di case di accoglienza e il suo impegno educativo e pedagogico, lo renderanno un pericolo per ogni forma di governo.

Questo breve capitolo fa riferimento a diversi testi, tra cui *Confessioni*, che, completato nel 1880, sancisce una rottura rispetto alla filosofia del passato dell'autore. A seguito di questa rivoluzione spirituale seguiranno *La mia fede*, *Sulla vita*, del 1886-1887 e *Il regno di Dio è in voi*, del quale terminò la stesura nel 1893. Si includono diversi articoli, come *Il patriottismo e il governo*, *In margine alla Conferenza dell'Aja sul disarmo*, *Quel che si deve fare* e il fondamentale *Non uccidere!*. La maggior parte degli articoli qui utilizzati è riportata nella raccolta dal titolo *Il rifiuto di obbedire*⁷⁹. Come sostenne apertamente, la società dovrebbe seguire il vero insegnamento cristiano per raggiungere la pace, mentre ogni forma di governo, dal momento in cui esiste, lo nega: «Il cristianesimo nel suo vero significato pone fine al governo»⁸⁰. Attraverso *La vita di Gesù e altri scritti*⁸¹ e *Il vangelo spiegato ai bambini*⁸², si è tentato di fornire un'immagine della morale tolstoiana, pur risultando difficile, data la mole di opere, delinearne i confini. Le fonti utilizzate da Tolstoj non si limiteranno ai Vangeli: molti sapienti, da Confucio ai filosofi dell'antica Grecia, avevano raggiunto, secondo Tolstoj, la stessa consapevolezza del messaggio divino, la quale sarà condivisa nel modo più chiaro e inattaccabile dal vero insegnamento di Cristo, ovvero l'assoluto rifiuto di utilizzare la violenza.

⁷⁹ L.N. Tolstoj, *Il rifiuto di obbedire*, Elèuthera, Milano 2022.

⁸⁰ L.N. Tolstoj, *Il regno di Dio è in voi*, cit., p. 212.

⁸¹ L.N. Tolstoj, *Uchemie Khrista*, Posrednik, Moskva 1885; *La vita di Gesù e altri scritti*, Edizioni Ex Libris, Palermo 2017; questo testo comprende *Unificazione e traduzione dei quattro Vangeli* e la *Breve esposizione dell'Evangelo*, entrambi scritti tra il 1880 e il 1881.

⁸² L.N. Tolstoj, *Uchemie Khrista, islozhennoe dlja detej*, "Niva", Sankt-Peterburg 1908; *Il vangelo spiegato ai bambini*, Piano B Edizioni, Prato 2016, p. 5; quest'opera prodotta da Tolstoj nel 1908, vicino alla morte che sentiva avvicinarsi e preannunciava di lì a poco, rappresenta anche un testamento spirituale dell'autore: «L'anno scorso ho dato vita a una piccola scuola di giovani contadini da dieci ai tredici anni. E nel desiderio di trasmettere l'insegnamento di Cristo in modo che potessero comprenderlo, e che avesse un influsso sulla loro vita, ho raccontato loro i passi dei quattro Evangelii che mi sembravano i più comprensibili per dei bambini, e al tempo stesso i più necessari per il governo morale della vita», nella prefazione.

1. Dio, patria e violenza

Tolstoj cercò di pubblicare *La mia fede* nel 1884. In quel testo, l'autore espose la sua profonda convinzione che le religioni ufficiali dovessero essere considerate eretiche. Ogni religione riconosciuta dalle autorità sopprimeva, infatti, il comandamento fondamentale che, attraverso la parola di Cristo, proibisce all'uomo di ricorrere alla violenza. Il libro fu censurato ma questo non poté frenarne o controllarne la circolazione in Russia e in tutto l'Occidente. Grazie alla diffusione dell'opera, Tolstoj ebbe modo di entrare in contatto anche con numerosi gruppi ed esponenti statunitensi che, come lui, si opponevano, in modo assoluto, all'uso della violenza. Ebbe l'occasione di ricevere, ad esempio, numerose opere di William Lloyd Garrison e di Adin Ballou⁸³, come lui sostenitori del principio della non-resistenza al male per mezzo della violenza. Ne *Il regno di Dio è in voi*, Tolstoj sostenne più volte l'importanza di scritti di diversi pensatori ignorati, censurati e mai tradotti, ricorrendo proprio alle pagine composte da Ballou. Considerandolo un autore ingiustamente sconosciuto e di grande rilevanza, condivise i suoi opuscoli, tra i quali *Quanti uomini ci vogliono per trasformare un delitto in un'opera giusta*, il suo *Catechismo della Non-resistenza*⁸⁴ e ne utilizzò diverse citazioni in apertura. Con una notevole carica di sarcasmo, queste riassumevano le accuse che sempre più gruppi, in tutto il mondo, rivolgevano alle istituzioni, ovvero di utilizzare la religione cristiana per giustificare la violenza:

Cristo mi comanda di fare agli altri ciò che io vorrei fosse fatto a me stesso. La Costituzione degli Stati Uniti esige da me che io faccia a due milioni di schiavi (all'epoca vi erano gli schiavi, oggi si può utilizzare la parola "operai") proprio il contrario di ciò che io vorrei fosse fatto a me stesso, cioè contribuire a tenerli nella condizione di schiavitù. E ciò non mi turba! [...] Questo non mi impedisce di essere cristiano! [...] Nell'uso di questi costosi mezzi di distruzione, possiamo esercitare

⁸³ A. Ballou, *Christian non-resistance*, Da Capo Pr, Philadelphia 1910; *Autobiography of Adin Ballou*, Blackstone Editions, Philadelphia 2016. Queste, come diverse altre opere, non risultano ancora tradotte in lingua italiana.

⁸⁴ *Ivi*, cit., p.28.

in modo molto appropriato le virtù del perdono verso coloro che ci feriscono, dell'amore verso i nostri nemici, della benedizione verso coloro che ci maledicono e del fare del bene a coloro che ci odiano.

[...] Anche la guerra è un dovere cristiano! Non è forse opera da cristiano uccidere centinaia di migliaia di propri simili, violentare le donne, distruggere e incendiare le città e commettere ogni specie di crudeltà? È tempo di abbandonare tutto questo puerile sentimentalismo! [...] Se lo facciamo nel nome dell'amore, nulla è più cristiano di queste stragi⁸⁵.

La violenza è, da che il genere umano ha prodotto testimonianza degli avvenimenti, il mezzo utilizzato da ogni governante o potente al fine di mantenere equilibrio all'interno della società. I difensori di ogni nazione e regime sosterranno sempre di essere posti al potere da una divinità o dal destino e di non avere il diritto di rinunciare alla violenza in quanto, così facendo, metterebbero a rischio la civiltà, il progresso e la corretta evoluzione che il popolo – e solo il loro – è riuscito a raggiungere. Ogni tentativo di evitare i conflitti violenti potrebbe avvenire unicamente come un pericoloso e folle esperimento, per valutare se l'opinione pubblica è in grado di sostituire le garanzie che lo Stato offre⁸⁶.

Come continua a sostenere l'autore, la verità è ben diversa: il patriottismo non aspira all'ottenimento di beni immateriali a favore della popolazione e non rappresenta quelle peculiarità di una determinata popolazione, ma solo il controllo delle masse:

Ciò avviene perché le classi dirigenti – e con ciò non intendo solo i governanti e i loro funzionari, ma tutti coloro che nella società occupano una posizione vantaggiosa: chi vive di rendita, ma anche i giornalisti o la maggior parte degli artisti e degli intellettuali – intendono preservare questa loro posizione particolarmente vantaggiosa, soprattutto se confrontata con quella delle masse popolari, proprio grazie a questa organizzazione statale fondata sul patriottismo⁸⁷.

Il patriottismo, in ogni sua forma, diventa visibilmente un privilegio di alcuni che difficilmente decideranno di condividerlo, proprio per il rischio di perderlo. Per quanto Tolstoj condividesse chiaramente una posizione marxista e socialista, il suo pensiero rivoluzionario entra in opposizione con ogni scelta politica del suo tempo, divenendo un

⁸⁵ *Ivi*, p. 30.

⁸⁶ *Ivi*, p. 225.

⁸⁷ L.N. Tolstoj, *Il patriottismo e il governo*, cit., p. 39.

nemico per ogni tentativo di controllo imposto ai popoli. Ogni società non deve seguire un partito, una corrente o una religione in quanto ogni forma di controllo è irrealistica e costruita su un pensiero fittizio, portando inevitabilmente alla violenza esercitata per mantenerla:

Tutto ciò si compie solo a causa di questa macchina terribilmente complicata: il governo e la società, il cui compito è di ripartire le responsabilità degli atti che si compiono, in modo che ognuno ignori fino a qual punto i suoi atti siano contrari alla sua natura [...]. Ma basta che un uomo si liberi per un istante da queste reti per comprendere ciò che è contrario alla sua natura [...].⁸⁸

Tali garanzie che il potere offre alle masse rappresentano, secondo ogni forma di patriottismo, l'utilizzo della forza come unica difesa del popolo dalla barbarie, dalla sofferenza, dai saccheggi e dalle uccisioni perpetrate da stranieri ritenuti selvaggi. Tolstoj ritenne urgente la comprensione, da parte del popolo autodefinitosi evoluto, delle origini della sicurezza e delle comodità, rivendicate come un diritto. Ciò che viene definito tale non corrisponde ad un reale riconoscimento fondamentale dell'individuo, bensì alla negazione dei diritti di milioni di altri simili: i privilegi di alcuni provengono unicamente dalla miseria, dal dolore e dallo sfruttamento di altri. Non si può ignorare che la fonte del benessere si ottenga

con la miseria, la privazione, la sofferenza di milioni di uomini, con esecuzioni ogni anno, con la sventura di centinaia di migliaia di creature che gremiscono le prigioni, con la paura che ispirano milioni di soldati, di poliziotti, strappati alle loro famiglie, che abbruttiti dalla disciplina proteggono i miei piaceri con dei *revolvers* caricati contro degli affamati⁸⁹.

Tolstoj rifiutò di accettare le giustificazioni politiche, ribadendo la necessità di «comprendere che ciascuno dei nostri piaceri, ciascun minuto della nostra tranquillità si

⁸⁸ L.N. Tolstoj, В чём моя вера, *V čěm moja vera?*, Stock, Paris 1884; *La mia fede*, Giorgio Mondadori, Milano 1988; *Quale è la mia fede?*, in E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p. 74.

⁸⁹ *Ibidem*.

acquista in grazia alla organizzazione sociale con le privazioni e le sofferenze di migliaia di esseri soggiogati con la violenza»⁹⁰.

In risposta alla citazione di uno scrittore francese, Alfonso Karr, il quale volle sostenere l'impossibilità di cancellare il diritto dello Stato di imporre la pena di morte chiedendo agli assassini di cominciare a dare il buon esempio, espresse in modo semplice e diretto il suo pensiero:

“Che i signori assassini comincino a darci l'esempio rinunciando all'omicidio e noi rinunceremo” dicono i difensori della violenza governativa. Ma gli assassini dicono lo stesso e a maggior ragione: “Coloro che hanno accettato la missione d'istruirci e di guidarci, ci siano l'esempio abolendo l'assassinio legale e poi lo seguiremo”⁹¹.

Le istituzioni, anziché concentrarsi su questo buon esempio e sul mandato che loro stessi hanno accettato, si attengono sempre alle forme di controllo e alle misure coercitive contro chi si rifiuta di prendere parte alla violenza, giustificata attraverso una falsa lettura degli avvenimenti. Affermare di amare i propri simili e, al contempo, approfittarsi di un ordine delle cose basato sulla violenza è un'ipocrisia, una crudeltà nei confronti dell'altro e una bugia nei confronti della propria coscienza. Più la percezione della realtà si allontana dalla coscienza, più la giustificazione alla violenza per mantenere un certo tenore di vita si fortifica, e la conseguente sensazione di disagio viene nascosta, esiliata e considerata una malattia e una debolezza del singolo individuo. Eppure, ogni vivente «lo sa nel profondo e tuttavia gli sembra di non poter cambiare la sua posizione e smettere di agire contrariamente alla sua coscienza»⁹². Questa negazione porta l'individuo a non poter più convivere senza rispondere alla necessità di appartenenza: «la sua posizione diviene sempre più dolorosa, fino a dubitare della realtà di ciò che vede e fa uno sforzo morale per sbarazzarsi dell'ossessione che lo possiede»⁹³. Il risveglio è necessario per

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi*, p. 226.

⁹² L.N. Tolstoj, *Il regno di Dio è in voi*, cit., p. 298.

⁹³ *Ibidem*.

superare la dissociazione che devasta i popoli. Rappresenta una terrificante tensione ma è raggiungibile da chiunque: «per fare questo, l'uomo non ha bisogno né di azioni gloriose, né di eroismo: egli ha bisogno solo di un semplice sforzo morale»⁹⁴.

Se questo sforzo fosse la scelta di un buon numero di individui che calpestano i territori di questo mondo, se per una considerevole parte di essi questa ipocrisia non fosse più accettabile, il sistema che si sorregge solo per questo non apparirebbe più indistruttibile. Che, d'altronde, stesse già vacillando era, per Tolstoj, un fatto certo: «Sono gli elementi di una serie che noi ancora non conosciamo, ma è un avvenimento molto importante, rassomiglia ai prodromi di una rivoluzione»⁹⁵, come riportava nel 1878 a seguito di un attentato al governatore di Pietroburgo, il temuto generale Trepov, da parte dell'attivista Vera Zasulič.

L'ideale tolstojano, però, non giustifica l'utilizzo della violenza per nessuna ragione: la soluzione non può essere raggiunta attraverso l'uccisione, la sofferenza e la paura che genera. È dubitando dell'attuale ordine delle cose che cessiamo di ritenere indistruttibile l'organizzazione sociale la quale, di conseguenza, è pronta a crollare. Vi è di certo una notevole difficoltà nel trovare il coraggio di sopprimere il regime attuale, senza sapere ancora cosa ci si possa trovare di fronte al suo posto. Non si incontrerà, di certo, un ordinamento come quelli conosciuti sino ad ora, costruiti e sperimentati sulle sofferenze e sulle vite di milioni – e poi miliardi – di innocenti. Nella conclusione di *Il regno di Dio è in voi*, Tolstoj riportò le parole del suo amico, da lui considerato mentore, Aleksandr Herzen:

Se siete contenti del vecchio mondo, cercate di conservarlo; è gravemente malato e non vivrà a lungo. Ma se vi è insopportabile vivere in perenne dissonanza tra le vostre convinzioni e la vostra vita [...], affrettatevi a lasciare il rifugio dalle volte imbiancate del Medioevo e affrontate le vostre paure. So bene che non è facile. Non è certo un piccolo sacrificio abbandonare tutto ciò a cui si è abituati sin dalla fanciullezza, tutto ciò in mezzo a cui si è cresciuti. Gli uomini sono pronti a grandi

⁹⁴ *Ivi*, p. 299.

⁹⁵ Dagli appunti tradotti e riportati da P.C. Bori in L.N. Tolstoj, *Confessioni*, p. 127.

sacrifici, ma non a quelli che la nuova vita richiede loro. Sono pronti a sacrificare la civiltà moderna, il loro modo di vivere, la religione, la loro morale convenzionale? Siamo pronti ad abbandonare tutti i frutti prodotti con tanti sforzi e dei quali ci vantiamo da tre secoli, ad abbandonare tutte le comodità, tutte le attrattive dell'esistenza, a preferire la giovinezza selvaggia alla senilità incivilita, a rovesciare il palazzo eretto dai nostri padri per il solo piacere di partecipare alle fondamenta di una nuova casa che sarà costruita molto tempo dopo di noi?⁹⁶

Un popolo che cerca di reagire contro l'oppressione e la violenza non deve dimenticare che può lottare contro un'istituzione, proprio perché essa non è reale. Solo accettando il concetto di relazione, il quale restituisce forma, merito e responsabilità all'individuo, il cambiamento può avvenire. Così facendo, le azioni, le interazioni e gli avvenimenti che attraversano e riguardano tutti i viventi possono manifestarsi nella loro genuina concretezza. La lotta contro un ordinamento sociale – quindi un nemico non assoluto, non immortale e non perfetto, il cui potere esiste unicamente attraverso l'uso della violenza – è una rivoluzione necessaria per l'evoluzione umana, ma può avvenire solo attraverso il rifiuto di partecipare alla violenza:

Gli anarchici hanno ragione su tutto: sul negare l'ordine esistente e sull'asserire che, in assenza di autorità, non ci sarebbe una violenza superiore a quella attualmente esercitata dall'autorità. Si sbagliano solo nel ritenere che l'anarchia possa essere istituita attraverso una rivoluzione violenta⁹⁷.

Nella sua *Unificazione e traduzione dei quattro Evangelii*, Tolstoj difese la dottrina cristiana che «meravigliava e seduceva la folla perché dichiarava tutti liberi»⁹⁸; non si trattava di false promesse per ottenere un maggior numero di proseliti, ma la attesa venuta dell'eletto, in grado di «portare la luce agli uomini, e avrebbe vinto il male e riformato la verità con la bontà, la dolcezza, l'umiltà e non con la violenza»⁹⁹.

Le parole di Gesù guidarono tutta la ricerca e il pensiero tolstoiano, divenendo un cardine fondamentale della sua ricerca spirituale, morale, etica e quotidiana:

⁹⁶ A.I. Herzen, citato, in *Il regno di Dio è in voi*, cit., p. 306.

⁹⁷ L.N. Tolstoj, *Sull'Anarchia*, in *Il rifiuto di obbedire*, cit., p. 187.

⁹⁸ L.N. Tolstoj, *Vita di Gesù e altri scritti*, cit., p. 20.

⁹⁹ *Ibidem*.

Il male non può vincere il male. Solo il bene può trionfare su di esso. E il bene è volontà del nostro Padre che è lo spirito, e che comanda a tutti gli uomini. Ciascuno di noi sa ciò che è un bene per lui. E se egli tratta allo stesso modo il suo prossimo, fa ciò che ha ordinato nostro padre; egli fa il bene senza preoccuparsi delle sofferenze che le sue azioni possono procurargli, e sfida anche la morte¹⁰⁰.

Il male non può risolvere alcun problema, può solo provocare sofferenza. Il dolore che si causa ai propri simili, però, corrisponde al dolore che l'individuo si impone nel compimento stesso di un atto violento: se il bene ci avvicina a Dio, il male diviene ciò che da Egli ci separa e, in questo allontanamento, non ci si ritrova unicamente spaesati ma allontanati dalla propria stessa vita, che viene annullata da ogni nostra azione violenta.

2. *La non-resistenza al male*

Tolstoj dedicò numerosi scritti alla lotta pacifica contro la violenza, definita ormai in tutto il mondo come non-resistenza al male. In quel periodo, d'altronde, i movimenti pacifisti crescevano in tutto il mondo e, nel 1891, fu fondato, a Berna, il *Bureau International permanent de la paix*: un'organizzazione, dapprima europea, finalizzata all'organizzazione delle associazioni pacifiste e al coordinamento delle loro attività. Fece capo, successivamente, alla Società delle Nazioni per poi venire inglobata nelle Nazioni Unite. Ogni anno veniva organizzato un congresso e, nel 1909, Tolstoj fu invitato a partecipare al Comitato d'Onore.

La sua partecipazione non sarebbe stata, secondo gli studiosi di Tolstoj, scontata, anzi: la sua sfiducia verso ogni forma di governo si riversò, infatti, anche sulla maggior parte dei movimenti pacifisti che rispondevano a un ideale politico. Le associazioni e i progetti

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 32.

contro la guerra restarono sempre, agli occhi di Tolstoj, imprigionati nel patriottismo ingiustificabile, irreal e finalizzato ad un diverso uso della violenza, troppo spesso giustificata. Un esempio a dimostrare ciò, risale alle repliche di Teodoro Moneta, direttore della rivista “La vita internazionale”. Moneta si scontrò apertamente con l’articolo di Tolstoj *Patriottismo e cristianesimo*. Moneta non volle censurare lo scritto, nonostante fosse una politica frequente in risposta agli interventi dell’autore, il quale mise sempre in discussione ogni tentativo di raggiungere la pace attraverso questo genere di congressi, sostenendo fermamente che «il disarmo generale può essere conseguito nel modo più semplice e sicuro, attraverso il rifiuto delle singole persone a partecipare al servizio militare»¹⁰¹.

L’obiezione di coscienza rappresentò, nell’ideale tolstoiano, l’unica reale attuazione del cristianesimo: riconobbe che i grandi sapienti della storia identificavano uno dei più tragici errori umani nell’abbandono del fondamentale precetto del non uccidere, finalizzato al sostegno di ogni operazione bellica e politica. «Tu non ucciderai!» divenne, ai suoi occhi, un principio inviolabile e non interpretabile sul quale poter fondare una vera ricerca di pace. Come sottolinea Procacci nel suo testo *Premi Nobel per la pace e guerre mondiali*¹⁰², Tolstoj ribadì fermamente, in una delle sue lettere alla baronessa Bertha von Suttner, che la sola soluzione a ogni guerra altro non poteva essere che «il rifiuto dei cittadini a fare il soldato, e non le conferenze e le società della pace»¹⁰³.

Fermo sulle sue posizioni, decise ad ogni modo di partecipare; come scriverà nei suoi diari:

È importante dire che la radice di tutto è il servizio militare. Se noi insegniamo al soldato ad uccidere, contraddiciamo tutto ciò che possiamo dire nell’interesse della pace. Occorre dire tutta la verità. Come se si potesse parlare di pace di fronte a re,

¹⁰¹ Lettera di Lev Tolstoj al Congresso del 1899, tradotta e riportata in P. C. Bori, *Tolstoj. Oltre la letteratura*, Edizioni Cultura della Pace, Fiesole 1991, p. 160.

¹⁰² G. Procacci, *Premi Nobel per la pace e guerre mondiali*, ED, Milano 1989, p. 43.

¹⁰³ *Ivi*, p. 16.

imperatori, alti comandanti militari, che rispettiamo così come i francesi rispettano Mr. de Paris¹⁰⁴.

Prima di giungere al testo definitivo da presentare al Congresso, Tolstoj scrisse almeno undici varianti, racchiudendo, infine, la sua totale fede e il sostegno in un progetto di «pacifismo integrale»¹⁰⁵, esprimendo il suo rammarico

se queste mie parole vi offenderanno, amareggeranno e susciteranno risentimenti. Ma da vecchio ottantenne quale sono, ogni istante in attesa della morte, proverei vergogna e sarebbe per me un crimine tacere tutta la verità come io la sento, quella sola verità che, come credo, può liberare l'umanità dalle innumerevoli disgrazie che l'affliggono a causa della guerra¹⁰⁶.

Nella sua sempre manifesta sincerità, paragonò, in questo testo, un soldato a un carnefice:

proporrei di esprimere in questo manifesto l'idea che per gli uomini veramente istruiti e quindi liberi dalla superstizione della grandezza militare (che invece aumenta di giorno in giorno), la causa militare e il grado, nonostante tutti gli sforzi per celare il suo vero significato, è un affare altrettanto e persino più vergognoso della carica e della qualifica di carnefice, poiché quest'ultimo si dichiara pronto ad ammazzare solamente le persone considerate nocive e criminali, mentre un militare promette di uccidere tutti coloro che gli viene ordinato di uccidere, anche le persone a lui più vicine, anche le persone migliori¹⁰⁷.

La Conferenza di quell'anno, che si sarebbe dovuta svolgere a Stoccolma all'inizio dell'autunno, venne rinviata per ragioni ambigue, che non fecero altro che accrescere il sospetto che Tolstoj aveva già in precedenza manifestato. Tale rinvio fu deciso dal *Bureau international de la paix* in estate, a seguito di uno sciopero generale che avrebbe incluso i servizi postali e i trasporti svedesi. Ma l'autore si disse «convinto che quello dello sciopero non fosse che un pretesto e che il vero motivo del rinvio fosse l'imbarazzo che la sua presenza o anche solo le sue parole avrebbero creato»¹⁰⁸. Per quanto tali sospetti possano apparirci eccessivi, pare doveroso sottolineare che, nel momento in cui fu presa

¹⁰⁴ P.C. Bori, *Tolstoj. Oltre la letteratura*, cit., pp. 95-96. Con il termine *Mr. de Paris* si riferisce all'appellativo francese attribuito ai boia.

¹⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 183.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 188.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 187.

¹⁰⁸ G. Procacci, *Tolstoj e i congressi della pace*, in *Il regno di Dio è in voi*, cit., p. 319.

la decisione del rinvio, lo sciopero aveva già superato il suo apice: i lavoratori avevano trovato un canale di comunicazione con le istituzioni e con i datori di lavoro, riducendo notevolmente il numero degli scioperanti¹⁰⁹ e le eventuali conseguenze organizzative a livello nazionale. Inoltre, molti degli invitati al Congresso si trovavano già a Stoccolma e anche il Presidente del *Bureau*, Pace Henri La Fontaine, manifestò la sua contrarietà ad un rinvio che non pareva del tutto giustificato. Il testo dell'intervento di Tolstoj, però, era giunto agli organizzatori e le loro intenzioni di escluderlo dal Congresso si palesarono quando, persino loro, censurarono alcune parti del suo potenziale discorso, specialmente il paragone tra soldato e carnefice sopra riportato¹¹⁰. L'ambiguità di questa situazione portò Tolstoj a fornire una risposta decisiva all'invito che ricevette per il Congresso dell'anno successivo:

Non soddisferà le richieste delle (eminentissime) persone riunite alla Conferenza [...] perché, da quel che ho potuto notare, in tutte le conferenze per la pace il mio punto di vista, e non soltanto il mio personale, ma di tutti gli uomini religiosi del mondo, viene stigmatizzato con una parola vaga e nuova «antimilitarismo»¹¹¹.

Gli interventi di Tolstoj non vennero discussi né letti, dunque, neppure durante il Congresso successivo allo sciopero, nel 1910, anno della morte dell'autore. Fino ai suoi ultimi giorni di vita, anche grazie all'aiuto della figlia che ne raccolse i pensieri in punto di morte, mantenne la sua posizione, difendendo un pacifismo integrale come unica possibile soluzione alle tragedie e ai dolori del mondo.

In una lotta pacifica contro ogni forma di oppressione, il dovere di ogni individuo è di scegliere l'obiezione di coscienza. Il rifiuto di prendere parte al servizio militare rappresenta, secondo l'autore, un'arma potente contro gli spargimenti di sangue i quali, se pur giustificati abbondantemente attraverso le teorie, saranno sempre, dal lato pratico, contrari ai diritti di ogni essere umano e alla dignità di ogni vivente. In risposta alla grande

¹⁰⁹ Cfr. G. Procacci, *Tolstoj e i congressi della pace*, cit., p. 320.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 321.

¹¹¹ Tradotta da P.C. Bori e riportata in *Tolstoj. Oltre la letteratura*, cit., p. 197.

diffusione dei testi censurati, si ebbe il primo caso di un soldato che si rifiutò di sottostare al servizio militare per seguire le idee tolstoiane e, nel giro di pochi anni, si registrò un numero sempre maggiore di obiettori di coscienza¹¹² che ne sostenevano i valori etici. Le politiche russe prevedevano diverse azioni, caratterizzate da differenti sfumature di violenza fisica e psicologica, al fine di contenere il rifiuto di fare parte della milizia. Venivano impiegate, anzitutto, misure coercitive da parte della Chiesa: gli individui erano costretti a subire le influenze di preti che li accusavano di negare il regno divino per indurli all'obbedienza. Senza aver ottenuto una ritrattazione, gli obiettori venivano consegnati ai gendarmi e, se considerato necessario, rinchiusi nei manicomi¹¹³. Dopo queste esperienze e se rilasciato dai medici, l'individuo era esiliato in terra straniera o reso escluso dalla sua stessa comunità. La privazione di libertà viene giustificata attraverso il patriottismo, utilizzando «frasi ampollose»¹¹⁴ che non forniranno mai una spiegazione reale e inneggiando alla salvaguardia di specifici tratti peculiari della popolazione. Queste assurdità sono, ancora oggi, definite necessarie per il progresso dell'umanità.

Lo stesso Tolstoj sottolineò che, per ogni governo, la soluzione più comoda sarebbe uccidere i disobbedienti, senza neanche doverli processare: «Ma disgraziatamente è impossibile mettere a morte pubblicamente un uomo perché crede nella dottrina che noi stessi professiamo»¹¹⁵. Questa semplice spiegazione era da considerarsi la conferma della potenza dell'obiezione. Il movimento tolstoiano, diffuso in tutto il mondo, trovò nella non-resistenza al male con il male l'unica arma di difesa non per un credo religioso, ma per l'unico precetto che ogni religione – e soprattutto ogni coscienza individuale – riconosce.

¹¹² L.N. Tolstoj, *Confessioni*, cit., p. 128.

¹¹³ L.N. Tolstoj, *Il regno di Dio è in voi*, cit., p. 43.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ *Ivi*, 44.

Tolstoj palesò, in numerose opere, la vicinanza al pensiero di Henry David Thoreau, del quale aveva riportato i testi anche nei *Cicli di lettura*. Thoreau asserì apertamente che «il migliore dei governi è quello che non governa affatto»¹¹⁶.

Proprio come spesso si riscontra in relazione alle letture di Thoreau, anche il pensiero tolstoiano, per alcuni, parrebbe un'utopia anarchica, lontana da manifestazioni del reale e relegata al surreale mondo di ideali superficiali e irrealizzabili. Varrebbe la pena, in questo caso, affidarsi alla visione proposta da Franco Mieli nel suo testo *Fare quel che nessun altro può fare per te, ovvero la disobbedienza civile di H. D. Thoreau*, nel quale sostiene che, anziché essere considerata anarchia, «si affida più ragionevolmente alla concezione trascendentalista che prevede l'accesso a un ideale di verità attraverso la coscienza individuale»¹¹⁷. Tale affermazione pare riassumere il fondamento del pensiero tolstoiano, ridando importanza alla necessità che ogni vivente ha di perseguire la verità e il bene, senza le deviazioni autoimposte per interessi meramente materiali.

La lotta costante che Tolstoj scelse di intraprendere contro la violenza derivante dall'errata lettura della storia e del senso stesso dell'umanità, non si fermò alle pubblicazioni che, per quanto censurate, continuarono per anni a circolare nei più disparati – e inaspettati – contesti. Oltre a diversi nobili, che pagarono cifre elevate per acquisire le opere che loro stessi censurarono, ad entrare in contatto con i diversi saggi proibiti fu, anche, un gruppo di cittadini russi, i *duchobory*, il quale viveva lontano dalle grandi città, seguendo uno stile di vita semplice e il più possibile fedele agli antichi precetti cristiani, rifiutando ogni genere di violenza. Nel sentirsi pienamente rappresentati dai saggi e dagli articoli di Tolstoj, si rivolsero a lui per approfondire il dialogo sulla non-resistenza al male e le origini delle dottrine cristiane. Il loro credo li condusse

¹¹⁶ H.D. Thoreau, *Civil disobedience. A Plea for Captain John Brown*, 12th Media Services, Concord 1848; *Disobbedienza civile*, SE, Milano 1992, p. 11.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 95.

all'obiezione di coscienza sin dall'inizio della loro formazione nel XVIII secolo e, da allora, vennero continuamente osteggiati dalle autorità¹¹⁸. Venuto a conoscenza della persecuzione, Tolstoj si occupò di organizzarne il trasferimento in Canada nel 1898 – devolvendo una cospicua somma e, in seguito, i proventi della vendita di *Resurrezione* – e fornì il suo supporto attraverso un'opera di diplomazia e dialogo con lo Zar e numerosi esponenti delle istituzioni. Il suo intervento permise a molti di loro di mettersi in salvo a seguito dei numerosi rifiuti di prendere parte alle milizie. Anche in questo caso si schierò, indipendentemente dalle gravi conseguenze che seguirono tutta la sua carriera. Le diverse incursioni a sorpresa nella scuola di Jasnaja Poljana, o, nel 1887, la censura dell'opera teatrale *La potenza delle tenebre*, che per lo zar rappresentò «l'ora di porre fine a questo scandalo di Tolstoj»¹¹⁹, sono solo alcuni esempi delle azioni minacciose delle istituzioni alle quali Tolstoj non cessò di rispondere attraverso gli scritti e il suo costante impegno civile. Avendo raggiunto la notorietà in giovane età, fu protetto dall'esilio, a differenza di molti suoi connazionali, i quali continuavano a pubblicare in Europa i suoi scritti vietati dalla politica e dalla Chiesa Ortodossa. Tolstoj ritenne fondamentale la partecipazione attiva, la traduzione degli ideali in pratica e non un mero dialogo in opposizione ad argomentazioni spesso confuse o «arruffate»¹²⁰ che impongono all'individuo la convinzione di essere costretto a sottostare a determinati obblighi.

Il suo rifiuto di seguire i canoni della dialettica rese complessa, soprattutto ai suoi tempi, la definizione delle categorie del suo operato. Possiamo, però, leggere alcune influenze di pensiero che, ad ogni modo, si rifiuterà di considerare come assolute: è impossibile raggiungere l'assoluto per un essere umano poiché la materia ci rende

¹¹⁸ Cfr. P.C. Bori, *Confessioni*, cit., p. 130.

¹¹⁹ L.N. Tolstoj, *Confessioni*, cit., p. 129.

¹²⁰ L.N. Tolstoj, *Il regno di Dio è in voi*, cit., p. 309.

imperfetti e dobbiamo accettare, con entusiasmo, la nostra finitezza, come ci insegnano i grandi sapienti della storia.

3. *Influenze filosofiche: la necessaria pluralità delle fonti*

Rintracciare le fonti che Tolstoj utilizzò per costruire il suo pensiero non è un compito facile¹²¹. Sin dall'inizio della sua carriera, ogni suo testo fu plasmato in base alle influenze dei diversi pensatori con i quali entrò in contatto. Il pensiero hegeliano che lo ispirò per la sua critica alla lettura della storia, ad esempio, non entrò in contrasto con la sua passione per la visione pedagogica di Rousseau. Secondo il suo parere, ogni testo scritto fino a quel momento doveva essere letto e valutato, al fine di mantenerne gli aspetti in grado di sopravvivere al giudizio del tempo. Si rifiutò di argomentare le critiche e di contestare idee già superate, o in grado di esistere unicamente in ambito teorico. La partecipazione attiva e l'ambito fenomenologico rappresentarono sempre le fondamenta del pensiero tolstojano: «Le opere dei grandi scrittori sono grandi soltanto perché sono necessarie e perché è auspicabile che il maggior numero di persone possibile goda di quel bene spirituale che quegli scrittori comunicano»¹²². Anche qui, abbracciò chiaramente la posizione che Thoreau espresse nel *Walden*:

Probabilmente ci sono parole che sono rivolte esattamente alla nostra condizione e che, se potessimo veramente udirle e capirle, sarebbero, per la nostra vita, più salutari del mattino o della primavera; e forse ci farebbero vedere le cose sotto una diversa luce. Per quanti uomini la lettura di un libro è stata l'inizio d'una nuova era della loro vita! Forse esiste anche per noi il libro che spiegherà i nostri miracoli e ce ne rivelerà di nuovi. Le cose che, al momento attuale, sono inesprimibili, possiamo trovarle espresse in qualche luogo. Questi stessi interrogativi che ci assillano, stupiscono e confondono, si sono presentati, a loro volta, a tutti i saggi¹²³.

¹²¹ Cfr. P.C. Bori, *L'altro Tolstoj*, Il Mulino, Bologna 1995, p. 122.

¹²² L.N. Tolstoj, *Opere complete*, 42, 472, non pubblicato ma tradotto e riportato da P. C. Bori, *L'altro Tolstoj*, cit., p. 119.

¹²³ H.D. Thoreau, *Walden. Vita nel bosco*, cit., p. 127-128.

L'accessibilità ai testi è di importanza primaria e la diffusione dei pensieri un dovere morale. Gli scritti filosofici o religiosi non possono rappresentare solo una data disciplina o un'unica grande personalità storica: tutto è e deve essere riconosciuto come in relazione tra i viventi.

In *Cicli di lettura e Pensieri di sapienti*, mostrò in modo evidente la vastità dei testi a cui attinse: il pensiero di Emerson e di Thoreau, la filosofia antica di Seneca ed Epitteto fino a Schopenhauer. Gli antichi scritti orientali di Lao Tze, Mencio e Confucio non potevano essere valutati come non all'altezza delle sacre scritture, occidentali o indiane che fossero.

Tolstoj, in questa costante acquisizione del pensiero già condiviso, studiò il greco e l'ebraico, leggendo i Vangeli in lingua originale. Le profonde differenze culturali, centrali nel suo pensiero, non possono essere escluse o tralasciate, tantomeno messe in secondo piano. La lettura stessa fu, per l'autore, una base, un esercizio spirituale necessario per il superamento di visioni errate, legate ad una percezione culturale o ad un'epoca superata. Eliminando queste nebbie – delle quali anche gli studiosi sono spesso vittime, limitando l'avanzamento del proprio percorso spirituale e, di conseguenza, l'evoluzione del genere umano – ogni parte di un classico e di una grande opera che resiste al tempo dimostra di aver sovrastato la sola interpretazione umana e antropocentrica della realtà, dettata dalle regole sociali in continuo mutamento. Anche in questa posizione, Tolstoj seguì il pensiero di Ralph Waldo Emerson: l'elevazione si raggiunge nell'affidarsi a Dio, ma ciò è possibile attraverso un percorso finalizzato all'autosufficienza, il quale deve attraversare la lettura e rendere possibile la costante creazione di nuove valutazioni¹²⁴. Leggere, anche per Emerson, rende possibile un contatto diretto con ciò con cui l'essere umano non potrebbe, altrimenti, avere esperienza:

¹²⁴ Cfr. R.W. Emerson, *Società e solitudine*, Diabasis, Parma 2008.

Guardo con ansia al momento in cui la suprema Bellezza che ha mandato in estasi le anime degli orientali, e soprattutto degli ebrei, e attraverso le loro labbra ha espresso oracoli per ogni età, possa esprimersi anche in occidente. Le Scritture ebraiche e greche contengono pensieri immortali, che sono stati nutrimento per la vita di milioni di uomini¹²⁵.

La pluralità delle fonti permette la ridefinizione delle diversità culturali, le quali vanno ammirate per la loro varietà, ma soprattutto riconosciute come espressioni differenti dei medesimi principi. Tale consapevolezza renderà possibile quel balzo evolutivo che l'umanità crede di aver raggiunto da tempo basandosi su una sola delle Sacre scritture, quella che ogni gruppo reputa l'unica vera:

esse non hanno un'integrità epica, sono frammentarie, non appaiono all'intelletto nel loro ordine. Attendo il nuovo Maestro che seguirà quelle leggi luminose a tal punto da vederle formare un cerchio pieno, da vederne la grazia completa e circolare, da vedere il mondo come lo specchio dell'anima, da vedere l'identità della legge di gravitazione con la purezza del cuore e da mostrare che la Necessità e il Dovere sono una cosa sola con la Scienza, con la Bellezza e con la Gioia¹²⁶.

Abbracciando la posizione di Emerson e Thoreau, si rifiutò, ad ogni modo, di elevarsi alla figura di Maestro attesa dai grandi filosofi, considerandola un limite: la stessa essenza divina è in ogni vivente e l'illuminazione non può avvenire solo attraverso un individuo. La necessità primaria è l'educazione di tutti affinché questa tanto proclamata evoluzione abbia davvero atto. Le regole sociali e culturali non rappresentano l'eterno e per questo non possiamo utilizzarle per una crescita personale o per l'evoluzione dell'intero genere umano. L'eterno non può essere conseguito a contatto con la materia e il percorso per il suo raggiungimento non può essere giudicato attraverso canoni imposti dal ragionamento, nella sua concezione puramente occidentale. Tolstoj non nascose mai la propria ingenuità in ambito filosofico, ammettendola e trasformandola nella sola modalità che gli individui

¹²⁵ R.W. Emerson, *Discorso alla facoltà di teologia*, 1838, riportato in P.C. Bori, *Per un consenso etico tra le culture*, Marietti 1820, Genova-Milano 1995, p. 19.

¹²⁶ *Ibidem*.

hanno per avvicinarsi al pensiero privo di preconcetti imposti da secoli di struttura societaria deviata e deviante. Come ben espresse il sinologo Derk Bodde:

Se talvolta inconsciamente consentiva ai suoi ideali di insinuarsi e di tramutare sottilmente il minerale che aveva così estratto, non c'è dubbio che riuscì meglio della maggior parte delle persone a rendersi conto che certe idee sono di importanza fondamentale, precisamente perché sono state riespresse tanto spesso nei tempi e nei luoghi più diversi, e alimentano perciò la maggior speranza di portare armonia a una umanità divisa¹²⁷.

Tolstoj ricorda la citazione del suo amico e maestro, l'esiliato Herzen: «Partecipa, ma non identificarti». In questa partecipazione, il lettore ha il compito di attingere dalle fonti ciò che resta sempre attuale, senza doversi identificare con le strutture che non hanno riscontro nella vita pratica.

Manifestò, ad ogni modo, un profondo entusiasmo per alcune opere in particolare, tra cui *La critica della ragion pratica*: «Nell'opera di Kant è detto in modo stupefacentemente identico ciò che io stesso dico sulla vita»¹²⁸. Considerò quest'opera il fine di ogni scritto kantiano, stupendosi di come *La critica della ragion pura* destasse più ammirazione, nonostante l'autore la considerasse un presupposto della ragion pratica¹²⁹. Seguì la teoria della conoscenza e la grandezza della legge morale, pur non condividendo il concetto di dovere ma traducendolo in amore. Concordò di certo sulla necessità di creare il regno di Dio sulla terra, sull'importanza dell'educazione etica, e sull'appartenenza del territorio che Kant manifestò anche attraverso il suo *Progetto per la pace perpetua*. La partecipazione tolstoiana alla società seguì, di fatto, i precetti condivisi da Kant, cercando di approfondire e sviluppare le possibilità di risposta alle domande: cosa posso sapere? Cosa devo fare? In che cosa ho il diritto di sperare?

¹²⁷ D. Bodde, *Tolstoj and China*, Princeton Legacy Library, Princeton 1950; tradotto da P.C. Bori, *L'altro Tolstoj*, cit., p. 123.

¹²⁸ L.N. Tolstoj, *Quiskamp*, lettera riportata in E. Luccini, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, cit., p.67.

¹²⁹ *Ibidem*.

Pare difficile, ad ogni modo, identificare Tolstoj come uno studente ingenuo e impreparato. Studiò il greco antico e anche l'aramaico-ebraico per la lettura originale dei Vangeli, entrando in contatto con gli scritti apocrifi, tra cui *Il vangelo dei dodici apostoli*, nel 1887, in cui trovò conferma alle sue precedenti interpretazioni della parola di Cristo.

L'essere umano è chiamato, secondo un imperativo tolstojano, a seguire la propria coscienza, senza farsi illudere o ingannare da qualunque corrente di pensiero pronta a declassarla o a confutarne l'attendibilità in quanto mera sequela di sentimenti:

Che l'amore – cioè la tensione delle anime umane all'unione e l'attività che ne deriva – sia la legge suprema e unica della vita umana, questo nel profondo dell'anima lo sente e lo sa ogni uomo (lo vediamo con la massima chiarezza nei bambini): lo sa, finché non viene confuso dai falsi insegnamenti del mondo. Questa legge fu proclamata da tutti i saggi dell'umanità, tanto indiani, quanto cinesi ed ebrei, greci, romani¹³⁰.

In questa sua ultima e sentita lettera a Gandhi, il quale si considerava suo discepolo e pubblicò le sue tesi sul quotidiano "Indian Opinion"¹³¹, Tolstoj asserì che questa legge, riconosciuta da tutti i grandi pensatori del passato, fu espressa da Gesù con la più limpida chiarezza possibile:

Egli sapeva, come non può non sapere ogni uomo ragionevole, che l'uso della violenza è incompatibile con l'amore come legge fondamentale della vita; che, non appena si ammette la violenza, in qualsivoglia caso, si ammette l'insufficienza della legge dell'amore e perciò si rigetta la legge stessa¹³².

Ogni popolazione, sino ancora ad oggi, si è fatta guidare unicamente dalla violenza a causa del falso utilizzo che si è fatto delle differenti sacre scritture, unicamente per il mantenimento di privilegi di alcuni esponenti. Nel pensiero tolstojano, ogni religione ufficiale, così come ogni istituzione, rappresenta una chiara contraddizione con la parola di Cristo e con l'unica legge fondamentale del genere umano. Il cristianesimo puro è la

¹³⁰ *Lettere*, in P.C. Bori, G. Sofri, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, Il Mulino, Bologna 1985, p. 209.

¹³¹ "Indian opinion", 26 novembre 1910, in P.C. Bori, G. Sofri, cit., p. 225.

¹³² *Ivi*, p. 209.

risposta all'uso della violenza e, di conseguenza, la fine del governo stesso: «è stato compreso sin dal principio ed è per questo che Cristo è stato crocifisso»¹³³.

Come ci libereremo di questa visione limitante? Come possiamo smettere di considerare alla stregua di un'entità superiore qualcosa creato dagli uomini, una istituzione sociale che, in quanto tale, non può essere superiore o divina? Tolstoj condivise i suoi profondi dubbi:

Perché può esserci solo una rivoluzione permanente: quella morale, ovvero la rinascita interiore dell'uomo. Come avverrà questa rivoluzione? Nessuno sa come si farà strada nell'umanità, ma ogni uomo la sente chiaramente dentro di sé. Eppure nel nostro mondo tutti pensano a cambiare l'umanità, e nessuno pensa a cambiare se stesso¹³⁴.

¹³³ L.N. Tolstoj, *Il regno di Dio è in voi*, cit., p. 212.

¹³⁴ L.N. Tolstoj, *Sull'Anarchia*, cit., p. 191.

CAPITOLO 3

LA RELAZIONE COME SOMMO BENE

«A turbare i sonni tranquilli del filosofo e a strapparlo dal suo letto sono rimasti solo i pericoli che minacciano la società intera. Si può impunemente sgozzare il suo simile sotto la sua finestra; non ha che da tapparsi le orecchie con le mani e farci sopra un bel ragionamento per impedire alla natura che si rivolta in lui di farlo identificare con la vittima»¹³⁵.

J.-J. Rousseau

Premessa

Come esseri umani e sociali non possiamo definire il senso della vita, perché esso risiede nel Sommo Bene ed è, quindi, oltre le nostre capacità; ma possiamo avvicinarci ad esso attraverso le nostre sincere azioni: il percorso umano verso la trascendenza può essere unicamente esperienziale. La rivoluzione che il genere umano dovrà necessariamente affrontare può essere guidata, secondo l'ideale tolstojano, dall'insegnamento del cristianesimo puro: «Mi considerano anarchico, ma io non sono anarchico, sono cristiano. Il mio anarchismo è solo l'applicazione del cristianesimo ai rapporti fra gli uomini. Così l'antimilitarismo, il comunismo, il vegetarianismo»¹³⁶. Ma come dobbiamo, dunque, leggere il Vangelo per trovare questo insegnamento? Quale fonte incontaminata ci permetterà di raggiungere la parola di Gesù? Come potremo applicarla ai rapporti fra i viventi?

¹³⁵ J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, Michel Rey, Amsterdam 1755; *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, vol. I, trad. it. di M. Garin, Laterza, Bari 1971, p. 164.

¹³⁶ L.N. Tolstoj, *Diari*, 24 agosto 1906, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 41.

Pier Cesare Bori si occupò di approfondire lo sviluppo del tema sapienziale in Tolstoj, il quale lo considerò la categoria indispensabile anche – e soprattutto – per la lettura delle Sacre scritture. Fu lo stesso Bori a tradurre numerosi scritti a noi ancora sconosciuti e a rendere accessibili gli appunti, le lettere e i saggi che da un secolo venivano censurati. Rese possibile, dunque, una conoscenza più approfondita dell'approccio tolstoiano ad una vasta pluralità delle fonti e della struttura del pensiero che tentò di costruire.

In questo breve capitolo non si presenta, certo, una verità rivelata, un fondamento a noi prima sconosciuto o una rivoluzionaria possibilità di leggere i Vangeli, svelandone il codice nascosto da millenni. In realtà, secondo il parere di Tolstoj, non presentò nessuna nuova lettura del senso della vita, o, ad ogni modo, nessuna diversa da ciò che gli antichi saggi avevano già condiviso:

Prima e dopo Cristo ci furono persone che dissero lo stesso: che nell'uomo vive una luce divina, che è scesa dal cielo, e che questa luce è la ragione (*razum*) e che occorre servire essa sola e in essa sola cercare il bene. Questo dissero maestri bramini, e Confucio, e Socrate, e Marco Aurelio ed Epitteto e tutti i veri saggi, non i costruttori di teorie filosofiche, ma persone che cercavano la verità per il bene loro e di tutti gli altri¹³⁷.

Fedele alle parole di Marco Aurelio, Tolstoj ribadì l'importanza della pluralità delle fonti e della loro applicazione nella vita pratica: «saldare un'opera buona ad un'altra così strettamente che tra di loro non rimanga la minima fessura: ecco quel che io chiamo godersi la vita»¹³⁸. Tolstoj rifiutò così l'immagine del saggio o del maestro come superiore a, come sapiente rispetto a: il suo risveglio spirituale avvenne, come spiegò in *Confessioni*, attraverso l'autoconoscenza, la quale deve, per necessità, destabilizzare la persona educata e cresciuta da

i falsi maestri, i lupi travestiti da agnelli, cercano sempre di far uscire gli uomini da questa via. Bisogna guardarsene. È sempre possibile riconoscere i falsi maestri, perché insegnano il male al posto del bene. Se insegnano violenza, punizioni, sono

¹³⁷ L.N. Tolstoj, *La mia fede*, riportata in P.C. Bori, *L'altro Tolstoj*, cit., p. 116.

¹³⁸ Marco Aurelio, *A sé stesso*, XII, 29, citato da Tolstoj nei *Pensieri dei saggi* e tradotto da P.C. Bori, *Per un consenso etico tra le culture*, Marietti 1820, Genova-Milano 1995, p. 78.

falsi maestri. Li si può riconoscere da quel che insegnano. Adempie la volontà del padre non chi invoca il nome di Dio ma chi fa cose buone¹³⁹.

Tolstoj riconobbe che la sapienza, ovvero «la conoscenza della fede, come anche tutta l'umanità con la sua intelligenza, ha una origine misteriosa»¹⁴⁰. Trovò in Thoreau l'analisi e il percorso che lui stesso cercò a partire dalla giovinezza, in pieno accordo con il pensiero che la «opinione pubblica è un tiranno debole, se paragonato con la nostra opinione privata. Ciò che un uomo pensa di sé, è questo che determina, o piuttosto indica, il suo destino»¹⁴¹. E ancora aggiunse che la «massa degli uomini conduce una vita di silenziosa disperazione»¹⁴², definendo la diffusa rassegnazione come «disperazione confermata. [...] Una disperazione stereotipata ma inconsapevole si nasconde anche sotto ciò che chiamiamo i giochi e i divertimenti dell'umanità»¹⁴³. Fu la stessa disperazione che incontrò Tolstoj attraverso il contatto con gli individui dai quali, secondo la sua riflessione

ricavi un nuovo vizio: una spinta fino alla morbosità e alla folle insicurezza di essere chiamato ad insegnare agli uomini senza sapere io stesso cosa. Ora ricordare quel tempo [...] per me è penoso e terribile e ridicolo; mi suscita esattamente la stessa sensazione che si prova in un manicomio. [...] Senza accorgerci che non sapevamo nulla, che al più semplice problema della vita – che cosa è bene, che cosa è male? – non sapevamo cosa rispondere, noi tutti senza ascoltarci l'un l'altro parlavamo tutti contemporaneamente, talvolta indulgendo e lodandoci l'uno con l'altro affinché anche con noi fossero indulgenti e ci lodassero, e talvolta irritandoci e urlando uno più forte dell'altro, proprio come in un manicomio¹⁴⁴.

Ogni idea presentata era sempre messa in discussione, poteva essere confutata o giustificata, ma nessuna teoria è risultata inattaccabile, innegabile e assoluta:

Ma di questo noi non ci accorgevamo. Ci pagavano, e le persone del nostro partito ci lodavano, di conseguenza ci ritenevamo nel giusto. Ora è chiaro per me che non

¹³⁹ Citazione presentata e tradotta da P.C. Bori, *Per un consenso etico tra culture*, cit., p. 73.

¹⁴⁰ L.N. Tolstoj, *Confessioni*, cit., p. 95.

¹⁴¹ H.D Thoreau, *Walden. Vita nei boschi*, cit., p. 39.

¹⁴² *Ibidem*.

¹⁴³ *Ibidem*.

¹⁴⁴ L.N. Tolstoj, *Confessioni*, cit., pp. 33-34.

vi era nessuna differenza rispetto a un manicomio; ma allora lo sospettavo soltanto vagamente e, soltanto, come tutti i pazzi, davo del pazzo a tutti salvo che a me¹⁴⁵.

Gli esseri umani hanno sempre la possibilità di superare i propri pregiudizi e non è mai troppo tardi per mettere in discussione i dogmi, senza farsi unicamente trascinare da una costante rassegnazione disperata. Ma trovare una guida è tutto fuorché semplice, in quanto entrambi gli autori ritenevano di incontrare «professori di filosofia, ma non filosofi. Eppure, è degno di ammirazione insegnare, perché una volta era degno di ammirazione vivere»¹⁴⁶. La critica alla storia, come la critica alla percezione di sé e all'autoconoscenza, si espande alla figura del filosofo come vero insegnante il quale, oltre alle semplici parole e argomentazioni, esprime un vissuto esperienziale in anticipo rispetto ai suoi tempi:

Essere un filosofo non è solamente avere pensieri sottili, e neppure fondare una scuola, ma amare la sapienza al punto da vivere secondo i suoi dettami, con una vita semplice, indipendente, magnanima e fiduciosa. È risolvere alcuni dei problemi della vita, non solo nella teoria ma nella pratica¹⁴⁷.

Il percorso filosofico di Tolstoj va inteso, dunque, esperienziale: non può essere confinato in una teoria comprensibile unicamente da una élite di sapienti, ma deve essere attuabile dall'intero genere umano per avere, finalmente, un significato.

Si cercherà, in queste brevi pagine, di attenerci ai testi: *Confessioni, Sulla vita, Cosa fa vivere gli uomini, Vita di Gesù e altri scritti* – o *Vangeli unificati* – e, chiaramente, la significativa produzione di Bori. Lo scritto delle *Confessioni* rappresenta una forte e decisa critica alle religioni, rivolta soprattutto alla Chiesa Ortodossa che operava in Russia durante gli anni in cui Tolstoj affrontò la profonda crisi spirituale, sociale e psicologica. Dio non è un oggetto di studio, nessuno può conoscerlo meglio di altri o

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 35.

¹⁴⁶ H.D. Thoreau, *Walden. Vita nei boschi*, cit., p. 45.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

decidere in suo nome: è Sommo Bene, si manifesta nella vita stessa ed è istintivamente in ogni vivente. Si sottolineano, in queste poche pagine, le similitudini con il pensiero di Agostino d'Ipbona, che già si riscontra negli scritti precedenti relativi alle contestazioni nei confronti del patriottismo, ma che in *Confessioni* e *Sulla vita* propongono una critica ben più ampia:

Abita in tende chi è consapevole di essere uno straniero in questo mondo. È consapevole di essere uno straniero chi si considera come uno che anela alla patria... Perché l'uomo è in luogo solitario? Perché è in un deserto. Per quale ragione è in un deserto? Per la ragione che si trova in questo mondo, dove si è assetati e si deve percorrere un cammino arido, privo di acqua¹⁴⁸.

Abitare nel Creatore e limitarsi a esistere nel creato è la abissale differenza che, secondo Tolstoj, separa la vita autentica da quella imprigionata nelle abitudini umane. Giunto a questi pensieri, Tolstoj ritenne inevitabile un percorso interiore di sofferenza per liberarsi dalla concezione della vita come la conosciamo, influenzata dall'ipocrisia delle chiese e utilizzata per giochi di potere:

Io credo in Dio che è per me lo Spirito, l'Amore, il Principio di tutte le cose. Io credo che egli è in me come io sono in lui. Io credo che la volontà di Dio non sia mai stata espressa più chiaramente che dalla dottrina di Cristo; ma non si può considerare Cristo come Dio e rivolgergli delle preghiere senza commettere il più grande dei sacrilegi. Io credo che la vera felicità dell'uomo consista nel compimento della volontà di Dio.

Le consolidate abitudini delle società – spesso travestite da concetti ambigui e pericolosi come tradizione e decoro – mantengono lo *status quo* utile per la comodità di un ristretto gruppo di individui. Sarà la ragione – la *razumenie* – a guidarci al di fuori della prigione della *consuetudo*, delle abitudini di cui possiamo liberarci unicamente attraverso la compassione.

¹⁴⁸ Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, XXVIII, 9.

1. Trovare Dio nel superamento delle abitudini

Il dogma è utilizzato come potere sulle persone e non ha nulla a che fare con la fede. Ogni religione ambisce a quello, ma il vero contatto con il divino deve avvenire nell'individuo. In profonda similitudine con il cristianesimo Orientale¹⁴⁹ e San Francesco¹⁵⁰, Tolstoj prese una chiara posizione:

Io rifiutai la vita della nostra cerchia poiché avevo compreso che quella non era vita, ma soltanto un simulacro di vita, che le condizioni di opulenza nelle quali vivevamo ci privavano della possibilità di capire la vita e che, per capire la vita, io dovevo capire la vita non di quelle che erano eccezioni, non di noi, parassiti della vita, bensì la vita del semplice popolo lavoratore che costruisce la vita, ed il senso che esso le dà¹⁵¹.

Va abbandonato questo simulacro come, per Agostino d'Ipbona, la *consuetudo*, ovvero l'abitudine che fa dimenticare il senso del nostro essere creati, la nostra vera origine: «Perché la legge del peccato è la forza dell'abitudine, che domina il cuore e lo trascina anche suo malgrado, e meritatamente, poiché è per suo volere che se ne è fatto prendere»¹⁵². L'individuo nasce e si forma in un mondo sorretto sull'abitudine, sulla *consuetudo* che ne dirige le scelte, le politiche e le forme di pensiero. Come Hannah Arendt descriverà, ne *Il concetto di amore in Agostino*:

Nella *consuetudo* viene dunque realizzata la *seconda natura*, rispetto alla quale la creatura può estraniarsi solo se si ricorda della sua autentica origine. [...] L'afferramento della propria origine è legato alla morte, che ha la funzione di indice della caducità. L'abitudine si oppone a questo sguardo rivolto alla morte, che viene temuto come se fosse la morte, sebbene sia proprio l'abitudine, che blocca lo

¹⁴⁹ Sappiamo che Tolstoj ebbe modo di tradurre *La dottrina dei dodici apostoli* nel 1887, scritto in aramaico e ritenuto uno dei Vangeli apocrifi più antichi; ci si è qui affidati al testo tradotto e pubblicato da Padre Massimo da Qumran, *Il Vangelo dei dodici apostoli*, Edizioni Eremita degli Angeli, Torino 2021.

¹⁵⁰ L.N. Tolstoj, *Diari*, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 40; «Ho riletto Francesco d'Assisi. Com'è bello che si rivolga agli uccelli come a dei fratelli! E il suo discorso sulla gioia con frate Leone!»; Tolstoj manifestò ammirazione per questi scritti, riconoscendo in Francesco d'Assisi una forma di cristianesimo concreto da utilizzare come esempio.

¹⁵¹ L.N. Tolstoj, *Confessioni*, cit., p. 94.

¹⁵² Agostino, *Confessioni*, VIII, 12.

sguardo rivolto alla morte e attrae verso il basso il mondo, a condurre sicuramente alla morte¹⁵³.

L'abitudine svia l'individuo e lo conduce alla mancanza di un contatto reale con la vera vita, spingendolo a dissociarsi dalla la sua vera natura; la creatura è del mondo e per questo nasce e vive, a forza, nella *consuetudo*, senza possibilità di non entrarne in contatto. Tale struttura sociale è sempre derivante dalle forme culturali che hanno creato le istituzioni umane e imposto i dogmi per avere controllo sul popolo, attraverso il sentimento della paura più recondita degli individui. La paura della morte diventa così *consuetudo*, crescendo nel timore non tanto di arrivare al termine della propria esistenza, ma di riconoscere, nella morte fisica, l'obbligo di ammettere la necessità di una vita vera. Questo, in sé, non è altro che la consapevolezza dell'intrinseca contraddizione della vita. Secondo Tolstoj, «Il concetto di tempo e di spazio è incompatibile con la coscienza della mia vita. La mia vita si manifesta nel tempo e nello spazio, ma questa è solo la sua manifestazione»¹⁵⁴. Tutto ciò che, per la nostra *consuetudo* siamo soliti valutare e considerare come entità assoluta, altro non è che la percezione della manifestazione nello spazio e nel tempo di ciò che non è rinchiudibile nello spazio e nel tempo:

la vita di cui sono cosciente la concepisco al di fuori del tempo e dello spazio. Sicché, con questo modo di vedere, il risultato è opposto: non la coscienza della vita è un'illusione, ma è illusorio tutto ciò che è spaziale e temporale. E perciò, secondo questo modo di vedere, la cessazione dell'esistenza corporea nel tempo e nello spazio non ha nulla di reale e non può solo interrompere, ma neppure turbare la mia vera vita. E la morte secondo questo modo di vedere non esiste¹⁵⁵.

La morte fisica annienta un «io particolare»¹⁵⁶, il corpo che esiste nello spazio e nel quale noi ci riconosciamo. Possiamo anche definire la morte fisica come la fine di un io

¹⁵³ H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin 1929; *Il concetto di amore in Agostino*, SE, Milano 1992, pp. 99-100.

¹⁵⁴ L.N. Tolstoj, *Sulla vita*, cit., p. 182.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 182.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 185.

cosciente e definito, ovvero la nostra coscienza che esiste nel tempo, sin dalla nascita. Ma il nostro abbandono dello spazio e del tempo «non può annientare ciò che costituisce il fondamento della vita: il particolare rapporto di ogni essere con il mondo»¹⁵⁷. Vediamo, dunque, un io fondamentale¹⁵⁸ come indipendente dall'io particolare. Se il particolare è spesso definito come carattere dell'essere umano, il fondamentale è ciò che unifica i viventi al di là dello spazio e del tempo, che fornisce a tutti loro il rapporto con il mondo, reso particolare dalla forma materica. Su questa forma, della quale si può avere esperienza diretta, l'individuo costruisce il concetto di vita, pur basandosi su una piccola, breve parte di essa. Il rapporto con il mondo, mantenendo questo approccio culturale abitudinario, non può evolvere. Ma

non è così per l'uomo che comprende la vita. Costui sa di avere portato nella sua vita attuale, da un passato che gli è nascosto, il suo particolare rapporto con il mondo, il suo amore per una cosa e non amore per l'altra. Sa che proprio in questo amore per una cosa e non amore per l'altra, che ha portato nella sua esistenza, è l'essenza stessa della sua vita; che non si tratta di una sua proprietà casuale, ma dell'unica in cui risiede l'evoluzione della vita – e identifica la sua vita con questa evoluzione, con l'accrescimento dell'amore¹⁵⁹.

La morte non rappresenta la fine della vita, ma ciò che può darne il senso. Senza evolversi, senza disporsi a favore di un totale amore, l'essere umano permane in una condizione continua di morte. Il vivente, semplicemente, non vive. Accettare le sofferenze e la morte con rassegnazione non implica una sottomissione al potere o un atteggiamento autolesionista, anzi. Nell'abbandono al presente, alla volontà di un Dio che rappresenta la vita come dono ricevuto da ogni esistente, l'essere umano è libero di iniziare il percorso che ad Egli lo avvicina, in cui la morte sarà soltanto un percorso per avvicinarsi al creatore:

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ L'io fondamentale verrà ripreso anche dal filosofo francese Henri-Louis Bergson, Nobel per la letteratura nel 1927, in *Essais sur les données immédiates de la conscience*, 1889; *Saggio sui dati immediati della coscienza*; Raffaello Cortina, Milano 2002.

¹⁵⁹ L.N. Tolstoj, *Sulla vita*, cit., p. 197.

All'uomo che comprende la vita per ciò che essa realmente è, il dire che nelle malattie e nella vecchiaia si abbia una diminuzione della vita, e l'affliggersi di ciò, fa lo stesso effetto che farebbe un uomo che andando verso una luce si rammaricasse del fatto che la sua ombra diminuisca via via che la luce gli si fa più vicina¹⁶⁰.

La presenza di Dio non è confinabile a ciò che avviene dopo la morte. La vita stessa è la prova della sua presenza in ogni vivente. Dio è l'essere immutabile e ciò che è stato creato esiste unicamente in relazione a esso. Un simile pensiero è rintracciabile in Angela da Foligno, mistica medievale, e negli scritti di don Vito da Cortona, che si occupò della loro stesura:

L'anima, piena di ammirazione, gridò dicendo: «Questo mondo è pregno di Dio». E abbracciavo il mondo intero come se fosse una piccola cosa, cioè di là e di qua dal mare e l'abisso e il mare e il resto, come se fosse poca cosa; ma la potenza di Dio eccedeva e riempiva tutto¹⁶¹.

Ma ancora, ad Angela sarà mostrata la bassezza della materia: «E vedevo una così profonda bassezza di Dio riguardo all'uomo, che l'anima, mettendo a confronto quella potenza inenarrabile e quella profonda bassezza, era piena di meraviglia e reputava sé stessa un nulla, e nel suo nulla non vedeva in sé che superbia»¹⁶². Da qui il dubbio di non avere il diritto di avvicinarsi al Dio perfetto di cui si ritenne indegna,

e di fatti lo ero. Dopo avermi mostrato insieme potenza e bassezza, mi disse: «Figlia mia, nessuna creatura può pervenire al punto di contemplare questo se non per grazia divina; tu vi sei giunta». [...] Rimase allora in me una dolcezza inenarrabile, una letizia tale che non verrà mai meno in vita mia, come credo¹⁶³.

L'individuo si ricongiunge a Dio attraverso l'umiltà e il dubbio delle proprie percezioni: ciò che cade sotto i nostri sensi non è che la bassezza del Creatore, nella quale

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 198.

¹⁶¹ Angela da Foligno, *Contemplazione della potenza divina*, in *Il libro dell'esperienza*, Adelphi, Milano 1992, pp. 129-130.

¹⁶² *Ivi*, p. 130.

¹⁶³ *Ibidem*.

abbiamo costruito un mondo di abitudini e comodità, identificando la sua grandezza in azioni e privilegi che mai potrebbero corrispondergli. È solo nell'anima che il vivente può percepire la vera essenza divina:

Nel pieno di quella manifestazione di Dio all'anima, era la festa della Candelora, quando si distribuiscono le candele benedette in occasione della presentazione del Figlio di Dio al tempio, mentre l'anima si svolgeva quella suprema manifestazione di Dio, proprio allora, alla mia anima fu offerta la rappresentazione di se medesima: l'anima vide se stessa, fornita di tanta nobiltà e altezza che mai avrebbe potuto immaginarselo, né figurarsi che lei e anche le anime che sono in cielo fossero così nobili. Allora l'anima mia non poté capire se stessa¹⁶⁴.

Nella *consuetudo*, l'anima si allontana da sé stessa, nega la sua stessa origine e allo stesso tempo, come già in Agostino, si allontana dal suo stesso creatore¹⁶⁵, nell'incapacità di relazionarsi con ogni sua manifestazione: «L'uomo è qualcosa finché sta strettamente attaccato a colui dal quale l'uomo è stato creato. Infatti, staccandosi da Dio, l'uomo è nulla»¹⁶⁶.

Nel pensiero di Tolstoj, l'essere umano entra in relazione con Dio unicamente attraverso l'amore per ogni sua creatura e manifestazione e, in tal modo, a Lui si avvicina. Nell'incontro con l'altro, non casuale ma necessario, l'essere umano trova la sua reale posizione nel servire Dio attraverso l'amore. Dio non è nelle chiese, ma nei viventi e la vita stessa che è in noi esseri umani e in ogni creatura è la volontà di Dio.

Il sommo bene ci circonda, vi entriamo in contatto pur non essendo in grado di definirlo, vederlo, sentire le regole da seguire nell'unico linguaggio che siamo ormai abituati a riconoscere. Il bene è la vita, la giustizia, la verità. Possiamo parlare solo di ciò che deriva da esso, ma non saremo mai in grado, finché siamo in vita, di descrivere l'eterno nell'assolutezza poiché è lontana da ciò con cui entriamo in diretta connessione,

¹⁶⁴ Angela da Foligno, *L'ignoranza di se stessi*, in *Il libro dell'esperienza*, cit., p. 212.

¹⁶⁵ H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 65.

¹⁶⁶ Agostino, *Esposizioni sui salmi*, LXXV, 8. H. A. , p. 66.

ovvero dalla materia. Le nostre parole e il nostro intelletto saranno sempre limitati e limitanti, connessi alla materia che ci compone e che noi stessi componiamo.

Vivendo, da parassiti, una vita dissipata, in cui alcuni esseri umani godono di privilegi unicamente grazie alle sofferenze di altri, non neghiamo una divinità vendicativa, ma ci allontaniamo dalla nostra stessa anima, dalla vera vita, dal suo reale senso e quindi dal contatto che abbiamo con il bene.

La nostra vita non può essere considerata assoluta, voluta o pretesa da un dio antropomorfo; non saremo giudicati in base a regole terrene, all'adorazione di reliquie o alla quantità di funzioni religiose alle quali abbiamo assistito; non saremo giudicati nel futuro che ci attende dopo la morte, ma saremo morti nel tempo stesso in cui non manifesteremo una profonda – per quanto dolorosa – accettazione dei principi che la nostra coscienza reale ci impone, indipendentemente da quanto possano apparirci in contrasto con la cultura che ci circonda. Se questa lettura antropocentrica della storia, della società e delle religioni ci rende sfruttatori senza scrupoli dei nostri simili e di tutti i viventi, semplicemente, non stiamo vivendo, ma negando la nostra posizione e il dono divino insito in noi, ovvero il libero arbitrio.

2. Il libero arbitrio

Il senso che attribuiamo alla vita, nel nostro vissuto dell'abitudine, crea ed esaspera l'individualismo come negazione del sé. Ciò che riceviamo in dono dal momento della nascita è la scelta di salvare la nostra anima, ma non a seconda del nostro operato basato su regole sociali e fenomeni culturali. Possiamo decidere di perderla seguendo piaceri superficiali che hanno ripercussioni – troppo spesso tragiche e disumane – su altri viventi,

oppure possiamo scegliere di salvarla, seguendo la volontà di Dio che si manifesta attraverso la Misericordia¹⁶⁷.

Non si tratta di una vita di tristezza, sofferenza e castità assoluta: Tolstoj identifica la vera gioia con la ricerca stessa che l'essere umano può disciplinatamente seguire verso il bene. Come scrisse Agostino: «Quando cerco il mio Dio, cerco la felicità»¹⁶⁸. La vera felicità è qui nella relazione, non tanto da ricercare quanto, più semplicemente, da riconoscere.

Secondo la lettura di Hannah Arendt, «il fondare-una-relazione-nel-desiderio solo apparentemente è un atto autonomo, in verità dipende da una relazione già preesistente»¹⁶⁹. La costante e superficiale ricerca umana resta inutile, in quanto concentrata su una relazione materiale, semplice manifestazione di qualcosa di più profondo, che esiste oltre il tempo. «Corrispondente a questa nuova e originaria possibilità di accesso all'*origine* da cui deriva la *beata vita*, l'uomo non cerca più il *summum bonum* nella forma del desiderio, bensì in quella ricerca della *beata vita*»¹⁷⁰. L'individuo può rinnegare il proprio essere oppure, secondo Tolstoj, salvare la propria vita aprendosi alla misericordia e alla compassione, unici veri mezzi di relazione. Nella compassione per l'altro riconosciamo la vita che ci accomuna, l'anima del mondo di cui tutti facciamo parte. Riconoscere la relazione che include tutti i viventi è l'unica possibilità umana di avvicinarsi al divino e, di conseguenza, alla propria anima. L'uomo non esiste di per sé – o in sé – ma solo in Dio e, di conseguenza, nell'altro, nel nostro prossimo: l'anima è la coscienza che ci spinge ad avvicinarsi ad essa, avvicinandosi a Dio.

¹⁶⁷ Cfr., L.N. Tolstoj, *Confessioni*, cit., p. 94

¹⁶⁸ Agostino, *Confessioni*, X, 29.

¹⁶⁹ H. Arendt, *Il concetto d'amore in Agostino*, cit., p. 63.

¹⁷⁰ *Ibidem*.

Questa vita che ci è stata data, che ci muove ogni giorno e che definiamo come anima non è e non può essere di nostra proprietà; si nasce e si muore senza possedere l'essere:

Ogni ente, che è stato fatto, che è stato necessario in prima istanza chiamare al suo essere, non è essere in assoluto, ma solo in relazione all'essere. L'essere è totalmente *immutabile*. La *creatura* si riferisce quindi a un essere che le è antitetico nella sua struttura più essenziale, e purtuttavia vi si riferisce come al *proprio* essere nel senso della *ratio sempiterna*. La vita, vista nella sua mutevolezza e al tempo stesso come ciò che non è nulla, ma si genera e perisce, non possiede semplicemente l'essere, mediante il quale e verso il quale essa è, bensì si trova solo in relazione con esso¹⁷¹.

Dalla *consuetudo*, come in Agostino, l'uomo può liberarsi unicamente attraverso il riconoscimento della sua autentica origine e Tolstoj la ritrovò nell'appartenenza al Dio che si manifesta in ogni vivente. Il Sommo Bene è la vita ma non più solo la nostra: per Tolstoj, l'esperienza agostiniana di verità avviene unicamente attraverso il contatto con l'altro. L'autore cercò questa connessione non nella sua cerchia, ma nell'avvicinamento ai *mužiki*: i contadini, i poveri. La semplicità di queste persone le libera da una *consuetudo* esasperata e opprimente, attraverso una ri-concettualizzazione dell'io¹⁷². Questo contatto non può essere un superfluo avvicinamento: nel recarsi in fabbriche e case di accoglienza, si scontrò con i limiti della filantropia e la sua falsità¹⁷³.

La rivoluzione interiore, il risveglio della coscienza razionale dall'abitudine, può avvenire attraverso l'illuminazione – come descrisse anche nel finale di *Resurrezione*¹⁷⁴ – attingendo dalle parole di Gesù, nel Vangelo di Giovanni 3,7: «Bisogna che nasciate di nuovo»¹⁷⁵. La nascita dello spirito diventa, allora, la manifestazione del libero arbitrio: «Ciò non significa che qualcuno abbia ordinato all'uomo di nascere, ma che l'uomo vi è condotto inevitabilmente. Per avere la vita, deve rinascere in questa esistenza – mediante

¹⁷¹ *Ivi*, p. 67.

¹⁷² Cfr. P.C. Bori, *Al posto della morte c'era la luce*, cit., p. 10.

¹⁷³ Cfr. L.N. Tolstoj, *Sulla vita*, cit., pp. 108-112.

¹⁷⁴ Cfr. P.C. Bori, *Al posto della morte c'era la luce*, cit., 42.

¹⁷⁵ L.N. Tolstoj, *Sulla Vita*, cit., p. 131.

la coscienza razionale»¹⁷⁶. L'essere nati è la casualità che non siamo in grado di esplicitare;

l'accettazione del senso della vita, attraverso la coscienza razionale è la nostra scelta:

Coloro che intendono come vita la loro aspirazione al bene personale sentono queste parole e, non che non le accettino, ma non le capiscono, non possono capirle. Sembra loro che queste parole significhino poco o nulla, designino tutt'al più un certo atteggiamento sentimentaleggiante e mistico (così amano definirlo). Non possono capire il significato di queste parole che spiegano uno stato a loro inaccessibile¹⁷⁷.

Senza aprirsi alla relazione con gli altri seguendo la coscienza razionale e senza ammettere la contraddizione tra questa e la nostra *consuetudo*, l'individuo non può liberarsi dal non vivere, da un'esistenza materiale senza una vera nascita. Queste parole possono apparire contrarie all'individualità solo in maniera superficiale:

Le persone semplici [...] non rivendicano quasi mai le esigenze dell'individualità e sentono sempre in sé esigenze a esse opposte; mentre la totale negazione delle esigenze della coscienza razionale e, soprattutto, la confutazione della loro legittimità e la rivendicazione dei diritti dell'individualità s'incontrano solo fra persone ricche, raffinate, che hanno coltivato l'intelletto¹⁷⁸.

Un uomo affamato o assetato non avrà necessità di dimostrare il suo diritto a bere e mangiare in quanto quel diritto gli è semplicemente dovuto; mentre quello «evoluto, rammollito, ozioso, cercherà sempre di dimostrare che l'individualità ha i suoi diritti inalienabili»¹⁷⁹. La ragione è qui utilizzata per analizzare e rivendicare quei bisogni individuali che non è il suo scopo soddisfare o giustificare, ma l'ideale tolstojano non sostiene la rinuncia alla propria individualità, bensì la sua sottomissione alle esigenze della coscienza razionale. La coscienza razionale, dunque, non rappresenta ciò che si è soliti definire razionalità, che Tolstoj identificò come intelletto, ovvero la capacità umana di formulare teorie relative alla divinazione¹⁸⁰; ma tale divinazione non è raggiungibile

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ivi*, pp. 143.

¹⁷⁸ *Ivi*, pp. 143-144.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 144.

¹⁸⁰ Cfr. L.N. Tolstoj, *Diari*, in *Perché sono Vegetariano*, cit., p. 26.

attraverso un'abilità meramente umana: è la coscienza razionale a rappresentare la manifestazione di Dio nei viventi e l'essere umano può raggiungerla unicamente attraverso la compassione. La concezione di razionalità divenne, per l'autore, un ente separato dall'intelletto: oltre ad essere indipendente da esso, ha necessità, per esprimersi appieno, di una completa scissione, che solo la compassione e l'amore per l'altro possono conquistare. Attraverso la compassione, l'individuo non nega sé stesso o la propria natura, così come non nega esigenza alcuna alla propria individualità:

Queste esigenze le rivendica la ragione falsamente indirizzata – la ragione indirizzata a non governare la vita, a non illuminarla, ma a gonfiare la concupiscenza individuale. [...] La miseria dell'esistenza dell'uomo non deriva dal suo essere un individuo, ma dall'identificare la sua esistenza individuale con la vita e il bene. Solo allora nascono la contraddizione, lo sdoppiamento e la sofferenza dell'uomo¹⁸¹.

La sofferenza deriva dal rendere esponenziali delle esigenze dell'individualità legate solo ad alcuni partecipanti all'incessante movimento della vita sulla terra. Giustificando queste, si finisce per nascondere le esigenze che la coscienza razionale ci impone. Rinunciare al bene individuale permette, invece, di comprendere che la vita non corrisponde alla sola individualità degli esseri viventi.

I principi condivisi dai grandi maestri dell'umanità vengono spesso sminuiti: «È buddismo, è il nirvana» dicono, e credono di aver smentito con queste parole tutto ciò che stato ed è tuttora riconosciuto da miliardi di persone e che ciascuno di noi nel profondo dell'anima sa benissimo¹⁸². Ognuno di noi, dunque, dovrebbe riconoscere il semplice principio di rinunciare ad una comodità a discapito del benessere di altri e, nel sacrificare così sé stesso, cessare di esprimere odio nel preferire alcune persone ad altre unicamente per il proprio benessere individuale.

¹⁸¹ L.N. Tolstoj, *Sulla Vita*, cit., p. 148.

¹⁸² *Ivi*, p. 149.

Nell'unificazione dei Vangeli, Tolstoj chiarì che «Gesù disse che Dio domandava agli uomini non di sacrificarsi, ma di amarsi fra loro»¹⁸³: l'umanità crede che il dolore provenga dall'assenza di privilegi e doverli abbandonare, dunque, sarebbe un modo di vivere angoscioso e infelice. Ma questa distorta percezione dell'individualità, ovvero quella di possedere il più possibile per raggiungere la felicità, allontana l'individuo stesso dalla reale fonte di gioia:

La vita carnale è come un tesoro chimerico che ci è stato affidato e che noi dobbiamo impiegare in modo da raggiungere la nostra vera ricchezza. [...] Questa è una ricchezza che gli è stata affidata perché egli la amministri temporaneamente. Se ne fa buon uso, riceve in cambio un vero tesoro. Se noi disperderemo il nostro bene illusorio, non potremo conquistare quello autentico. [...] Il ricco è già reprimibile per il solo fatto di mangiare piatti ricercati e copiosamente, mentre i poveri muoiono di fame alla sua porta. E tutto il mondo sa che il godimento egoista della proprietà è contrario alla volontà del Padre¹⁸⁴.

La rinuncia non è, dunque, assoluta: non vi è una sofferenza casuale che possa soddisfare una divinità, ma vi è la possibilità di avvicinarsi alla stessa attraverso la cura del prossimo. Non è sbagliato gioire o godersi un buon pasto, ma è inaccettabile ingurgitare e buttare una quantità di cibo che potrebbe, invece, salvare i nostri simili. Lo stesso vale per tutto ciò che possiamo possedere o di cui – solo alcuni di noi – possono usufruire: «Dio non esige la purezza esteriore, ma solo la misericordia e l'amore verso il prossimo»¹⁸⁵, mentre il genere umano giustifica una realtà illusoria nella quale si accomoda, pur di non riconoscere umilmente la propria imperfezione, uguale per ognuno di noi.

Dobbiamo amare il prossimo come dobbiamo amare noi stessi, poiché senza amare i nostri fratelli, senza entrare in una sincera e profonda relazione con loro, rimaniamo nella morte. Tolstoj riporta la parola evangelica di Giovanni: «Non amiamo a parole né con la

¹⁸³ L.N. Tolstoj, *Vita di Gesù e altri scritti*, cit., p. 16.

¹⁸⁴ *Ivi*, pp. 24-25.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 17.

lingua, ma con i fatti e nella verità. [...] Nell'amore non c'è timore, al contrario l'amore perfetto scaccia il timore, perché nel timore c'è tormento»¹⁸⁶ e, ancora a chiarire il pensiero in cui si riconobbe: «Chi non ama il fratello rimane nella morte»¹⁸⁷.

La vera relazione esiste attraverso la coscienza razionale, la sapienza, la quale è perseguibile e accessibile a ogni vivente, come in noi è scritto il desiderio di essa¹⁸⁸. Tolstoj, come individuato da Bori¹⁸⁹, identifica la sapienza con la *razumenie*, termine biblico che, in questo caso, ha una «peculiare qualità non speculativa, non teologica, tanto meno esoterica, ma pratica e vitale»¹⁹⁰. Più della centralità delle Sacre scritture, però, va riconosciuta l'importanza dell'universalità nelle fonti tolstojane¹⁹¹.

3. *Che cosa fa vivere gli uomini? L'essenza della razumenie*

Come Bori sostiene nei suoi diversi studi, la posizione sapienziale tolstojana non può essere confinata ad una lettura che ne individua l'origine nella tradizione ebraico-cristiana, ma corrisponde maggiormente ad una visione universalistica. Non segue una tendenza profetica o religiosa, ma corrisponde a un universalismo «decentrato»¹⁹², in grado, dunque, di «attraversare la pluralità delle culture religiose aderendo al loro sottofondo comune essenzialmente affettivo e pragmatico, suggerendo contenuti universali attraverso suggestioni particolari»¹⁹³.

¹⁸⁶ *Prima lettera di Giovanni*, 3, 18-19; 4, 17-18; riportati in L.N. Tolstoj, *Sulla vita*, cit., p.172.

¹⁸⁷ *Prima lettera di Giovanni*, 3, 14; *Ibidem*.

¹⁸⁸ P.C. Bori, *Per un consenso etico tra le culture*, cit., p. 57.

¹⁸⁹ Cfr. P.C. Bori, *L'altro Tolstoj*, cit., pp. 89-93.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 89.

¹⁹¹ Cfr. P.C. Bori, *Per un consenso etico tra le culture*, cit., p. 54,

¹⁹² P.C. Bori, *L'altro Tolstoj*, cit., p. 163.

¹⁹³ *Ibidem*.

L'ideale etico tolstojano non può esistere e non può essere raggiunto senza la conoscenza, quella sapienza che identificò come *razumenie*, non accessibile attraverso la teologia o la metafisica. Le innumerevoli influenze possono essere ricondotte all'Illuminismo, a filosofi come Emerson, alle antiche scritture di provenienza cinese, indiana e «naturalmente stoica»¹⁹⁴. La *razumenie*, dunque, non è una rappresentazione dell'intelligenza o dell'erudizione, ma riguarda la capacità di seguire una scelta dettata dalla coscienza razionale – condivisa sin dai primi scritti del genere umano – e astenersi dalla ricerca di ciò che non può essere raggiunto:

Domandarono a un saggio: “Come servire gli spiriti invisibili?”. Il saggio disse: “Quando non siamo ancora in condizione di servire la gente, come possiamo servire gli spiriti invisibili?”. Gli domandarono anche: “Che cos'è la morte?”. Disse: “Quando non sappiamo ancora che cosa sia la vita, come possiamo sapere che cos'è la morte?”¹⁹⁵.

Ancora Tolstoj riconobbe essenziale un incontro tra diverse culture, come per lui fu necessaria una congiunzione tra teoria e pratica, tra pensiero e azione, che ritrovò nelle parole di Ruskin:

Al saggio non si addice di discettare molto sulla natura degli esseri che stanno sopra di lui, e neppure di quelli che stanno sotto di lui. È presuntuoso supporre che un uomo possa attingere i primi, ed è umiliante supporre che egli possa concentrare integralmente la sua attenzione sui secondi. Riconoscere la propria infinita relatività e grandezza e nullità, trovare se stessi e il proprio posto nella natura, esser contenti della propria sottomissione a Dio, essendo incapaci di attingerlo, [...]: ecco che cosa significa essere umili in rapporto a Dio, buoni per rapporto alle sue creature e saggi per rapporto a se stessi¹⁹⁶.

Dio non si raggiunge con l'intelletto, ma con il percorso sapienziale basato su delle conoscenze prime: queste non possono essere fondate su altre conoscenze. La stessa ragione, per Tolstoj, deve fondarsi sulla vera fede, ovvero sulla coscienza mossa da

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 131.

¹⁹⁵ *Ivi*, *Sapienza cinese*, p. 131.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 131.

compassione come unica vera fede¹⁹⁷. Per quanto il riconoscimento delle conoscenze prime debba collegarsi a un atto di fede, Tolstoj si rifiutò di seguirne una definizione dogmatica, ricercandone una pratica: «Adempie la volontà del Padre non chi invoca il nome di Dio ma chi fa cose buone»¹⁹⁸. La bontà si manifesta, da sempre, ai viventi con disordine ma, al tempo stesso, con costanza in tutti i popoli. Come suggerì anche Emerson, i pensieri immortali, sempre attuali, sono presenti in tutte le grandi scritture del passato:

Questo pensiero dimorò sempre nel più profondo delle menti degli uomini nel devoto e contemplativo Oriente; non solo in Palestina, dove esso ha raggiunto la sua più pura espressione, ma in Egitto, in Persia, in India, in Cina. L'Europa è sempre debitrice al genio orientale del suo divino impulso¹⁹⁹.

Secondo Emerson, come Bori mostrerà,

la rivelazione ebraico-cristiana non è che un caso, anche se privilegiato di una rivelazione più ampia, continua («in ogni età»), e ha i precedenti più importanti in Oriente [...]. Alle scritture giudaico-cristiane, con tutti i loro meriti, Emerson rimprovera il difetto di «integrità epica», il «disordine», la «frammentarietà»²⁰⁰.

Emerson attese un nuovo Maestro che illuminasse le popolazioni, portandole ad una conoscenza rivelata, in grado di risvegliare – e rivoluzionare – l'intera umanità: il riconoscimento delle suggestioni particolari comuni a tutti i popoli, legato alla forma materica, sarà superato attraverso l'arrivo di una nuova guida, in grado di permettere il riconoscimento delle leggi etiche dell'umanità come leggi universali e naturali. In diverse epoche e culture, attraverso differenti lingue e abitudini, i contenuti universali, quelli che plasmano l'essenza stessa della vita, sono tramandati per rimanere eterni in ogni tempo e luogo del mondo. Se le diverse teorizzazioni possono essere confutate a seconda del

¹⁹⁷ Cfr. P.C. Bori, *L'altro Tolstoj*, cit., p. 43.

¹⁹⁸ *Polnoe Sobrainie sočinenij*, tradotto e citato da D. Rebecchini, *Enthymema*, II 2010, p. 295; *riviste.unimi.it*.

¹⁹⁹ R.W. Emerson, *Discorso alla facoltà di teologia*, in P. C. Bori, *Per un consenso etico tra culture*, cit., p. 19.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 20.

pensiero, del periodo storico e delle correnti filosofiche, le conoscenze prime restano immutabili e impossibili da non riconoscere attraverso la coscienza razionale.

I *Diari e Pensieri di sapienti* di Tolstoj manifestano, in modo evidente, l'intenzione dell'autore nel mantenere un principio di riconoscimento in ogni fonte, restituendo importanza e dignità alle popolazioni che si considerano, ancora, distanti e differenti. Affiancando il *Talmud* a Pascal, l'antica sapienza del *Tao Te Ching* a Ruskin, Tolstoj volle riconoscere tutto il sapere autentico che permea la storia stessa dell'umanità, fornendo la completezza e la circolarità che sembrano mancare al genere umano, ma è in realtà stato fornito nella frammentarietà che Emerson rimproverava. Tolstoj non poté sostenere l'esigenza di uno studio selettivo per definire un assoluto, che non può essere esprimibile attraverso il materiale e umano intelletto.

Lo stesso intelletto non va giudicato come emblema della superiorità umana: «Ci sono due specie di intelligenza: una logica, egoistica [...]; e l'altra sensibile, compartecipe»²⁰¹. Abbiamo attribuito, durante i secoli, una superiorità all'intelligenza umana, che permane non per una profonda presa di coscienza, ma come risposta della nostra *consuetudo*. A questi due differenti tipi di intelligenza, Tolstoj vede corrispondere anche due diversi mezzi per conoscere il mondo: «uno è il mezzo più rozzo e “naturale”, quello dei cinque sensi. Attraverso questo mezzo di conoscenza non si formerebbe il mondo come noi lo conosciamo, ma sarebbe il caos fornitoci dalle varie sensazioni»²⁰². Ciò è legato alle manifestazioni della materia e alla nostra percezione di esse; per cui l'intelligenza logica non è sufficiente per fornire l'interpretazione stessa del mondo e della vita, anzi, tende a cadere nell'egoismo dell'io particolare. L'intelligenza compartecipe, invece, corrisponde a quell'io fondamentale che permette agli esseri umani di

conoscere se stessi con l'amore per sé, e poi conoscere gli altri esseri con l'amore per questi esseri: trasferirci col pensiero nell'altro uomo, nell'animale, nella pianta,

²⁰¹ L.N. Tolstoj, *Diari*, 5 ottobre 1893, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 35.

²⁰² *Ibidem*.

persino nella pietra. Con questo mezzo conosci dall'interno e formi tutto il mondo che conosci. Questo mezzo, che chiamano anche dono poetico, è nient'altro che l'amore. È, per così dire, il ristabilimento fra tutti gli esseri dell'unità andata distrutta. Esci da te ed entri in un altro. E puoi entrare in tutto. Sempre: fondersi con Dio, col Tutto²⁰³.

Nel 1881, Tolstoj si dedicò alla scrittura di un racconto breve – *Cosa fa vivere gli uomini* – al fine di definire in modo pratico e al tempo stesso letterario – quindi accessibile a tutti – il suo ideale di compartecipazione e relazione tra i viventi. Data la brevità del testo e conoscendo le ampie dimensioni delle sue produzioni letterarie, può apparire inverosimile sapere che impiegò quasi un intero anno a produrre questo racconto popolare, sviluppando ben 17 varianti e numerose correzioni e appunti²⁰⁴. In una lettera alla moglie, ne scrisse: «Ho dovuto fare un terribile sforzo su me stesso»²⁰⁵. Questo sforzo fu il tentativo di tradurre in racconto il suo profondo credo, la fede in un Dio che mai si trova al di sopra degli esseri viventi ma vive nell'amore compassionevole: vive in loro unicamente attraverso la loro pura relazione.

Il racconto narra la storia di un angelo, Michail, il quale, inviato da Dio per raccogliere l'anima di una donna morente dopo aver partorito due gemelle, disobbedisce all'ordine e chiede pietà a Dio. Egli non potrà assecondare la sua richiesta e lo manderà a fare esperienza diretta della vita umana, senza le proprie ali e senza la propria grazia divina. Il racconto popolare si apre manifestando il profondo legame con le domande kantiane, attraverso le parole di Dio all'angelo: «E disse il Signore: [...] impara tre parole. Devi imparare cosa vive negli uomini, cosa non è dato agli uomini e cosa fa vivere gli uomini»²⁰⁶.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ Cfr. L.N. Tolstoj, Чем люди живы, *Čem ljudi živy?*, "Russkij Vestnik", Moskva 1881; *Cosa fa vivere gli uomini*, Ivo Forza Edizioni, Torino 2013, p. 63.

²⁰⁵ *Ivi*, p. 64.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 52.

L'angelo caduto si ritrova al freddo, nudo, affamato e senza possibilità di salvarsi per mezzo delle proprie capacità; solo un povero calzolaio lo vede, mentre torna da un viaggio faticoso, senza i vantaggi e i guadagni che avrebbe dovuto recuperare:

Io sono qui che sto morendo di freddo e di fame, ed ecco un uomo il cui assillo è di come coprire se stesso e la moglie, e di come procurarsi da mangiare. Di certo non può aiutarmi. L'uomo mi vide, il suo viso si oscurò e diventò ancor più spaventoso, e passò oltre. E io mi sentii disperato. Ad un tratto lo sento tornare indietro. Alzai lo sguardo, ma non fu l'uomo di prima quello che vidi: la morte era dipinta sul suo volto, prima, e d'un tratto su di esso era comparsa la vita, e in quel volto riconobbi Dio²⁰⁷.

Il primo insegnamento – cosa vive negli uomini – trova qui la risposta: «Conoscerai ciò che vive negli uomini. E imparerai che negli uomini vive l'amore»²⁰⁸, ma l'angelo impara anche che «ogni uomo vive non già perché sa prendersi cura di se stesso, ma perché è l'amore che vive in lui e lo fa vivere»²⁰⁹. Alla domanda su cosa non sia dato agli uomini, comprenderà che «agli uomini non è dato di sapere, mai, in nessun momento, di che cosa hanno davvero bisogno in quel momento della loro vita»²¹⁰.

Incontra la donna che accolse e si prese cura delle gemelle, figlie della madre che lui si rifiutò di richiamare a Dio perché, disperata, temeva per la loro sorte:

Io pensavo che dei bambini non potessero vivere senza padre e senza madre, ed ecco che, invece, sono state nutrite e cresciute da un'estranea. E quando quella donna si è commossa e ha pianto per le bambine, eppure non erano sue, ho visto in lei il Dio Vivente, e ho capito cosa fa vivere gli uomini²¹¹.

E ancora:

E diventando uomo sono sopravvissuto non perché abbia potuto prendermi cura di me stesso, ma solo perché nell'uomo che mi è passato accanto, come pure in sua moglie, viveva l'amore, ed essi ebbero compassione di me, e del loro amore mi amarono. Ed in vita eran rimaste, le orfanelle, non già perché avevano chi si prendesse cura di loro, ma per l'amore che viveva nel cuore di una donna a loro estranea, che di loro ebbe compassione e del suo amore le amò. E tutti gli uomini

²⁰⁷ *Ivi*, p. 54.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 55.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 59.

²¹⁰ *Ivi*, p. 56.

²¹¹ *Ivi*, p. 56.

sono vivi non perché sanno pensare a se stessi, ma perché è l'amore che li fa vivere²¹².

L'intelligenza compartecipe, ovvero l'io fondamentale, riconosce la relazione non come semplice similarità, ma come espressione di amore attraverso la compassione in questa similitudine profonda. L'amore è rivolto all'estraneo che rischia la morte per assideramento, come alle neonate che hanno perso i familiari: figure che sembrano rimaste sole al mondo unicamente a chi non riconosce a tutti la stessa appartenenza.

Rebecchini²¹³ ritiene doveroso sottolineare l'essenza dell'elemento divino in questo racconto, che Tolstoj non attribuisce a Dio o all'angelo, ma ai gesti di misericordia, compassione e amore che si manifestano nella vera relazione tra gli umani. Solo riconoscendoli e prendendo atto dell'essenza di queste interazioni, l'angelo potrà tornare a Dio. Michail lascia la famiglia che lo ha accolto per anni con queste parole:

Ho capito che Dio non vuole che gli uomini vivano ciascuno la sua vita preoccupandosi unicamente di se stessi, e perciò non ha dato a nessuno di sapere da se stesso cosa ha davvero bisogno giorno per giorno nella sua esistenza. Dio vuole che essi vivano tutti insieme, in concordia, e per questo ha rivelato loro la sola cosa di cui hanno davvero bisogno. Anche se agli uomini sembra che per prendersi cura di se stessi altro non possano fare che correre e affannarsi dietro a tutte le cose di questo mondo, in realtà di una cosa soltanto hanno davvero bisogno: dell'amore, perché se sono vivi lo sono soltanto perché l'amore che dimora in loro li fa vivere. Chi vive nell'amore vive in Dio, e Dio vive in lui, perché Dio è amore!²¹⁴

Il solo modo che l'essere umano ha per avvicinarsi a Dio, dunque, è la compassione: «Bisogna sapere che facendo una buona azione si compie solamente un dovere. È in questa concezione della vita che risiede il regno di Dio, imponderabile e immateriale. Esso è nell'animo degli uomini»²¹⁵. Inoltre «si devono consacrare tutti i propri sforzi

²¹² *Ivi*, p. 59-60.

²¹³ Cfr. *Polnoe Sobraine sočinenij*, tradotto e citato da D. Rebecchini, *Enthymema*, II 2010, p. 310.

²¹⁴ L.N. Tolstoj, *Cosa fa vivere gli uomini*, cit., p. 60-61.

²¹⁵ L.N. Tolstoj, *Vita di Gesù e altri scritti*, cit., p. 30.

all'ora presente, perché solo così si adempie la volontà di nostro Padre. Questa volontà appartiene a tutti»²¹⁶.

Questa volontà che appartiene a tutti porta a conoscere Dio e a riconoscersi in Lui, ma ciò non avviene attraverso l'estasi e non rappresenta un'elevazione spirituale separata dalla materia. Il genere umano si pone la medesima domanda in ogni epoca storica: perché viviamo? A quale scopo? Ma a noi non è dato conoscere risposte a tali quesiti attraverso la ragione: «La ragione decide solo la questione principale: come»²¹⁷. Abbiamo visto cosa possiamo sapere e in cosa abbiamo il diritto di sperare, secondo il pensiero tolstojano; ma, dunque, cosa dobbiamo fare?

²¹⁶ *Ivi*, p. 31.

²¹⁷ L.N. Tolstoj, *Diari*, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 29.

CAPITOLO 4

IL PRIMO GRADINO DELL'EVOLUZIONE: L'ANTISPECISMO

*«Ieri, sulla neve, ho visto nell'orma non affondata di un uomo quella profonda
di un cane.
Perché il cane ha un punto d'appoggio così piccolo?
Perché non mangia tutte le lepri, ma solo quella che gli basta.
Questa è la saggezza di Dio; ma non è saggezza, non è intelligenza.
È istinto divino. E un tale istinto è in noi. L'intelligenza è invece la capacità di
deviare da questo istinto e di teorizzare queste divinazioni»²¹⁸.*
L.N. Tolstoj

Premessa

L'intelligenza non è, come diamo per scontato, la capacità di giungere alla trascendenza. In realtà, è in grado di deviare l'essere umano dal percorso che gli permetterebbe di avvicinarsi, attraverso le divinazioni suggerite dalla nostra coscienza razionale. Risulta difficile per Tolstoj, nonostante spesso sia stato detto, parlare di superiorità umana rispetto agli altri viventi. Esiste qualcosa di identico in ogni umano e ognuno, nel profondo, ne è consapevole; «ma che questa stessa cosa sia presente anche negli animali, questo lo realizziamo meno vividamente. Ma se rivolgiamo anche solo un pensiero alla vita delle più piccole delle creature, non possiamo non riconoscere che un identico principio dimora anche in esse»²¹⁹.

²¹⁸ L. N. Tolstoj, *Diari*, 17 marzo 1864, in *Perché sono Vegetariano*, cit., p. 26.

²¹⁹ *Ivi*, p. 9.

Sappiamo che Tolstoj smise di mangiare carne tra il 1884 e il 1885, prima di ricevere *The ethics of diet: a catena of authorities deprecatory of the practice of flesh-eating*²²⁰, di Howard Williams, nel 1891. Fece tradurre il libro in russo dalle sue figlie per condividere la storia del vegetarianismo attraverso il racconto di filosofi e personaggi illustri sin da Pitagora. Gandhi fu così ispirato dal pensiero di Tolstoj e seguì il suo consiglio di leggere anche questo testo, abbracciando, dunque, anche la sua scelta etica di non mangiare animali. Seguì, come oggi sappiamo, il suo rifiuto della violenza, concordando nel sostenere che tutte le forme di violenza sono meramente umane, interconnesse e indipendenti da altre cause. Tolstoj ripeté più volte, in articoli, saggi e lettere, che è innegabile considerare correlate «la guerra, la caccia, la macellazione, il sopruso dell'uomo sull'uomo»²²¹. La sola cosa in grado di modificare questa società ipocrita, dannosa e di permettere all'individuo di agire nella libertà della propria coscienza razionale non può che essere la simpatia, la compassione per ogni creatura vivente: il primo passo è il rifiuto di mangiare animali. Come scriverà Gandhi in *La mia vita per la libertà*²²² e come possiamo riscontrare nel carteggio, tradotto e curato da Pier Cesare Bori, l'ideale etico tolstojano contribuì a costruire il percorso della non violenza come oggi lo conosciamo:

Feci [...] uno studio intenso dei libri di Tolstoj. La *Breve esposizione del Vangelo, Che cosa dunque dobbiamo fare?* e altre sue opere mi fecero un'impressione profonda. Cominciai ad afferrare sempre meglio quante infinite possibilità offriva l'amore universale²²³.

Tolstoj non cessò di condividere il più possibile l'ammirazione per il *Sermone della montagna*, specialmente attingendo dalle parole del Vangelo di Matteo: non sentendo più

²²⁰ H. Williams, *The ethics of diet: a catena of authorities deprecatory of the practice of flesh-eating*, la prima edizione fu pubblicata nel 1878, sottoforma di articoli presso la rivista *The dietetic reformer and vegetarian messenger* di Londra; il volume singolo comparve nel 188; Cfr. *Diari*, cit., p. 45.

²²¹ L.N. Tolstoj, *Pensieri di saggi* in *Perché sono Vegetariano*, cit., p. 7.

²²² M.K. Gandhi, *La mia vita per la libertà*, Newton Compton Italiana, Roma 1973.

²²³ *Ivi*, p. 136.

un comandamento negativo – ovvero il non poter uccidere qualcuno – si ha l’esortazione – «tu non ucciderai!». Ciò che cessa di essere un obbligo, una negazione, diventa la possibilità non opporsi al male con la violenza, rendendoci finalmente liberi di agire secondo la propria stessa essenza. Gandhi lesse quasi ogni opera di Tolstoj, evitando, a quanto pare, proprio i più famosi *Guerra e Pace* e *Anna Karenina*, le uniche sue opere che la maggior parte dell’Occidente conosce. L’influenza del pensiero tolstoiano sulla sua teoria etica e politica – la *satyagraha* – è innegabile. Durante un’intervista del 1931, Gandhi disse

Gli debbo molto, certo, e lo vanto come uno dei miei maestri. Ma con tutta l’umiltà posso dire che Tolstoj non mi ha arrecato qualcosa di nuovo, ma egli mi ha fortificato in certe cose confuse in me. Io non debbo interamente a Tolstoj la dottrina della resistenza non-violenta, ma è ai suoi scritti che io debbo la forza maggiore²²⁴.

Ben lungi dal voler sminuire il pensiero, il lavoro e l’impegno tolstoiano, questa affermazione rappresenta, invece, il riconoscimento che il nostro autore ricercò tutta la vita: il riconoscimento di aver riportato alla luce il sapere più profondo, di aver condiviso ciò che da sempre è insito in noi, senza aver fornito una nuova visione pragmatica per giustificare il senso stesso della vita. L’ammirazione di Gandhi nei suoi confronti rimase piena di gratitudine, gioendo del debito che l’umanità dovrebbe avere nei suoi confronti come «il più grande *satyagrahi*»²²⁵. Gandhi condivise queste letture con il suo amico Hermann Kallenbach, un benestante architetto di origini lituane residente in Sud Africa. Da qui nacque la *Tolstoj farm*, una fattoria messa a disposizione dall’architetto per i resistenti passivi e le loro famiglie: ogni individuo in cerca di aiuto a seguito della non resistenza al male con il male trovava riparo e conforto in questa nuova casa, al cui interno non sarebbe mai entrato un pasto a base di carne. Per quanto il movimento vegetariano

²²⁴ *The collected works of Mahatma Gandhi*, New Delhi-Ahmedabad 1958, citato in *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, a cura di P.C. Bori e G. Sofri, Il Mulino, Bologna 1985, p. 47.

²²⁵ P.C. Bori, G. Sofri, *Gandhi e Tolstoj. Un carteggio e dintorni*, cit., p. 48.

fosse già diffuso in quegli anni, Gandhi fu la più famosa e influente personalità che si esprime in merito a *Il primo gradino*, scritto da Tolstoj nel 1892.

In questo capitolo si vuole dare luce ai diversi testi ancora poco noti come *Il primo gradino*, *La caccia*, *Diari e Pensieri dei saggi*, per sottolineare, anche in questo caso, l'incredibile attualità dell'ideale etico tolstojano, attivo nella ricerca del seme della trascendenza per lo sviluppo dell'umanità.

1. *Il primo gradino*

Come si è cercato di riassumere nei precedenti capitoli e come si manifestò sempre più chiaramente attraverso *Memorie di un pazzo*, *Confessioni*, *Sulla vita e Il regno di Dio è in voi*, il pensiero tolstojano vuole trasmettere l'immagine di Dio come non raggiungibile attraverso il pensiero, la religione o la metafisica; ciò è dimostrato dai pensieri dei grandi saggi che hanno condiviso, da diverse parti del mondo e durante epoche differenti, le conoscenze prime alle quali affidarsi. Tra queste influenze, è facile riconoscere ancora le opere di Kant, che Tolstoj seguirà con fervore nella ricerca della legge etica di perfezione, attraverso l'imperativo categorico. Entrambe i pensatori riconoscono che ogni individuo ha il dovere di partecipare attivamente al destino degli altri esseri, come ben espresso anche nella *Metafisica dei costumi*; ma, come abbiamo potuto già riscontrare, Tolstoj abbandonò ben presto il pragmatismo e il rigorismo intellettuale kantiano.

Abbracciò il concetto di compassione come apertura all'altro, seguendo gli scritti di Rousseau. Come ne *L'Emilio*, al quale Tolstoj attinse per diversi ambiti, sostenne che le passioni sociali portano alla schiavitù umana, uccidendo le passioni della pietà e della compassione già insite nell'essere umano. Concordò, inoltre, sulla necessità di insegnare

anche – e soprattutto – l’empatia all’interno delle istituzioni scolastiche, per quanto la pedagogia tolstoiana vedesse comunque il bisogno di apprendere dal contadino e dal bambino: la parte del popolo più debole e sfruttata è quella più libera dalla *consuetudo* e, di conseguenza, quella con maggiore capacità di percepire la vera compassione. Rousseau fornì a Tolstoj, nel sostenere che «giungere a virtù per via di ragione può andare bene per Socrate e per gli spiriti della sua tempra»²²⁶, l’ideale di impossibilità relazionale attraverso la ragione e indefinibile a livello pragmatico: «gli uomini, con tutta la loro morale, sarebbero stati solo dei mostri se la natura non li avesse dotati della pietà a soccorso della ragione»²²⁷. Seguendo il pensiero di Rousseau, il dialogo e la cooperazione tra gli individui non può basarsi sull’intelletto, ragionando sulla società o sul concetto di appartenenza, ma vi si può giungere grazie al riconoscimento di ciò che ci accomuna, ovvero la natura sensibile dell’individuo. L’ideale etico tolstoiano si distanzia, ad ogni modo, dalla definizione della comunanza tra i viventi. Secondo Rousseau:

È la debolezza dell’uomo che lo rende socievole; sono le nostre miserie comuni che portano i nostri cuori all’umanità: non le dovremmo niente se non fossimo uomini. Ogni affetto è un segno di insufficienza: se ciascuno di noi non avesse nessun bisogno degli altri, non penserebbe affatto a unirsi ad essi. Così dalla nostra infermità stessa nasce la nostra fragile felicità²²⁸.

Tolstoj non vide la relazione fondata sulla debolezza e sulla sofferenza. L’amore rende tutti i viventi costantemente connessi; la compassione avviene, sì, attraverso la sofferenza, ma non solo: il dolore è un mezzo per risvegliare una comunanza divina che è in noi da sempre, offuscata da consuetudini impartite da secoli di scorretta interpretazione della realtà. Nell’interpretazione tolstoiana, le miserie comuni non soddisfano un principio di unità, anzi, sono la prova materiale del mancato riconoscimento, da parte degli umani,

²²⁶ J.-J. Rousseau, *Discorso sull’origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 165.

²²⁷ *Ivi*, p. 163.

²²⁸ J.-J. Rousseau, *Émile ou De l’éducation*, Paris 1762; *Emilio o dell’educazione*, Mondadori, Milano 2004, p. 179.

dell'essenza dell'amore divino, il quale ci guida e dovrebbe accompagnarci in un percorso di vissuto etico e buono, traducendo in manifestazione materica il senso stesso della vita.

Come sappiamo, le influenze di tutti i grandi pensatori della storia portarono Tolstoj a compiere una ricerca profonda, personale e spirituale che trovò la sua massima espressione nella lettura del Vangelo e nella produzione di un *Vangelo Unificato*. Nel *Discorso – o Sermone – della montagna*, il pensiero tolstojano ritrova la sua più pura e semplice espressione. Riprendendo la legge cristiana del fare agli altri ciò che vorremmo fosse fatto a noi e riconoscendo la centralità della compassione e dell'empatia come unico mezzo, l'individuo tiene fede al proprio mandato, restituendo alla coscienza razionale il primato di guida che l'intelligenza, che ci rende solo differenti dalle altre specie, si è erroneamente attribuita. Non è la sofferenza, dunque a legarci: la relazione è data dall'essere vivi, dalla vita stessa che è Dio in noi; e Dio si manifesta nell'amore che riconosciamo l'uno nell'altro, attraverso la compassione. Non può essere una compassione intesa come mero sentimento, ma essendo la manifestazione stessa della vita di ogni essere, deve attraversarci e tradursi in azione pratica, perché non vi è compassione – come non vi è amore – se non esperienziale:

Ho pensato: gioire! gioire! Il fine della vita, la vocazione della vita è la gioia! Gioisci del cielo e del sole, delle stelle, dell'erba, degli alberi, degli animali, degli uomini. E opera in modo che niente possa rovinare questa gioia. Se la gioia si rovina, significa che hai sbagliato qualcosa: cerca l'errore e correggilo. Molto spesso questa gioia è guastata dall'avidità e dall'ambizione, mentre l'una e l'altra sono appagate dal lavoro. Sfuggi il lavoro per te, il lavoro tormentoso, pesante. L'attività per gli altri non è lavoro. Siate come bambini, gioite sempre. Che terribile errore del nostro mondo, pensare che la fatica e il lavoro siano una virtù. Né l'uno né l'altra, è piuttosto un vizio. Cristo non lavorava. Bisognerebbe spiegare questo²²⁹.

Il percorso di Tolstoj parte dall'influenza dell'antica cultura orientale: «Tutte le dottrine morali indicano una scala che, come insegna la saggezza cinese, conduce dalla

²²⁹ L.N. Tolstoj, *Diari*, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 30.

terra fino al cielo, e la cui salita non può compiersi se non partendo dal primo gradino, il gradino più in basso»²³⁰. Questo percorso rappresenta un lavoro specifico, fatto di regole invariabili che riguardano un lavoro spirituale che si svolge esattamente come un'attività fisica:

Come non si può pensare di voler cuocere davvero il pane se non si è prima impastato la farina, scaldato il forno, spazzato via la cenere e dicendo, così allo stesso modo, non si può seriamente credere di poter condurre una buona vita senza rispettare un ordine ben preciso nella progressiva acquisizione delle qualità necessarie²³¹.

Questi sono criteri importanti e utili al fine di giudicare l'eticità di una vita. Nel caso del pane, però, risulta semplice comprendere se l'individuo si sia impegnato realmente o abbia semplicemente svolto una falsa attività. Una verifica nell'ambito della vita etica, invece, non è possibile: «se un uomo fa solo finta di condurre una vita buona noi non abbiamo alcun indizio diretto per capire se sta solo fingendo, poiché i risultati di una buona vita non sono sempre evidenti e tangibili per chi li osserva, e anzi hanno spesso l'aria di qualcosa di dannoso»²³². Tolstoj riconobbe – nella società a lui contemporanea come in quelle di altri tempi – la promozione dell'immoralità della vita e di un'etica fittizia e mai autentica, sempre in lotta con la coscienza razionale di ogni essere. Chi non agisce secondo coscienza, chi non impone il suo libero arbitrio su una realtà da sempre distorta, «soffoca la voce della coscienza, distorce la sua ragione per giustificare sé stesso e continua a vivere la sua vecchia vita dissipata, pensando comunque di essere salvato dalla fede nella redenzione o nei sacramenti»²³³.

²³⁰ L.N. Tolstoj, *Il primo gradino*, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 47.

²³¹ *Ivi*, p. 46.

²³² *Ibidem*.

²³³ *Ivi*, pp. 60-61.

È raro che gli individui riescano a non lasciarsi trascinare e soverchiare dalle tentazioni e dalle mistificazioni che la società – allora come sempre – produce per il fine specifico di alcuni e non è altrettanto semplice che un individuo

comprenda quella semplice verità che era valida migliaia di anni fa e ancor oggi, una verità elementare per tutte le persone di buon senso: e cioè che per raggiungere una vita buona è necessario, prima di tutto, cessare di vivere una vita malvagia; e che per raggiungere le virtù superiori è necessario, prima di tutto, acquisire la virtù del controllo di sé²³⁴.

Il dominio del sé diventa così il primo gradino, il più basso, dal quale gli umani posso iniziare il loro percorso: «La soddisfazione dei bisogni ha dei limiti, ma il piacere non ne ha»²³⁵. Ecco, dunque, la prima tappa identificarsi come la sobrietà nel cibo; liberarsi delle passioni complesse permette un maggiore distacco da una vita immorale, fatta di gola e pigrizia sempre a discapito di qualche innocente. La comprensione delle tragiche conseguenze delle vite vissute indegnamente è direttamente proporzionale e cresce nel distacco da ciò che non è vitale e necessario: «Noi non siamo inorriditi [...] per il solo fatto che siamo stati colpiti da uno strano fenomeno. Noi guardiamo ma non vediamo, ascoltiamo ma non udiamo. Non c'è fetore, né rumore, né mostruosità al quale l'uomo non possa diventare assuefatto»²³⁶. Il primo passo è la purificazione dell'anima e della mente dai desideri del corpo, non tanto per privarci delle gioie che essa ci può dare, ma per liberarci dalla assuefazione che ci impedisce di raggiungerle. E questa purificazione deve necessariamente cominciare dall'azione che ha una più diretta conseguenza, abbandonando il cibarsi di carne come prima giustificazione all'uccisione di un innocente. Non uccidere non rappresenta più l'imposizione di un'entità a noi superiore, ma la nostra unica possibilità di liberazione: farci guidare dalla coscienza razionale e non da un intelletto che non siamo ancora in grado di utilizzare è il riconoscimento di Dio

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ *Ivi*, p. 80.

²³⁶ *Ivi*, p. 82.

nella sua vera forma. Avvicinarsi a Dio permette all'essere umano di condurre una vita etica che mai sarà perfetta, ma ci introdurrà all'inizio della nostra comprensione della posizione umana nel mondo, nella quale l'intelletto troverà il suo reale possibile utilizzo. Non ci è dato, secondo Tolstoj, di chiederci chi amare: come nella parabola del Samaritano, in cui si deve amare il prossimo, non ci si deve interrogare su chi il nostro prossimo sia. Nel *Vangelo spiegato ai bambini*, l'autore condivide il suo pensiero, spiegando ai giovani che un dottore della legge «volle mettere Gesù in imbarazzo e dimostrargli che tutti gli uomini non sono uguali, e che gli uomini di popoli diversi non possono essere egualmente figli di Dio»²³⁷. Nel chiedere chi fosse, a tutti gli effetti questo prossimo, il dottore della legge sentì la parabola di un samaritano che aiutò un uomo che era stato aggredito, derubato e ignorato da altri. Come nel suo racconto – *Cosa fa vivere gli uomini* – Tolstoj chiarì che «per colui che serba l'amore, chiunque è prossimo suo»²³⁸: così, come nel Vangelo di Luca, è la compassione che fornisce la risposta, non l'intelletto. La compassione si risveglia negli umani di fronte ad ogni dolore che la coscienza razionale non può ignorare; la domanda su chi possa essere il prossimo – volta palesemente a sminuire chi vuole condividere il senso della vita in sé – rappresenta l'intelligenza che ci allontana dal puro istinto divino.

2. *Il seme della trascendenza: vegetarianismo e intersezionalità*

Tolstoj sostenne che gli esseri umani continuano a mangiare carne perché «dei falsi maestri li hanno convinti che gli animali sono stati creati da Dio per essere sfruttati dagli uomini. Ma è una menzogna. Non importa quale libro fu scritto, perché è scritto molto

²³⁷ L.N. Tolstoj, *Il Vangelo spiegato ai bambini*, cit., p. 49.

²³⁸ *Ivi*, pp. 49-50.

più chiaramente nel cuore di ogni uomo: non uccidere animali»²³⁹. La compassione che si impone nel contatto con i nostri simili deve corrispondere alla stessa compassione nei confronti degli animali e di ogni essere vivente; ciò è sempre chiaro a chiunque non abbia soffocato la propria coscienza. Sarebbe sufficiente, dunque, abbandonare per un attimo la visione imposta dalla società, di cui l'individuo è impregnato, «per convincersi che vivendo in mezzo alla violazione delle più elementari leggi di giustizia o d'equità [...] non c'è alcuna ragione di parlare di “buona vita”»²⁴⁰. Si può tentare di confutare questo pensiero riferendosi ad azioni buone, azioni singole e specifiche, che non comprendono tutto l'operato di un individuo; ma «egli non può cominciare a fare il bene finché non ha cessato di fare il male»²⁴¹. Le opere di bene manifeste non possono rappresentare altro che tentativi di non dialogare con la propria coscienza, in quanto non può esistere una vita metà buona, un vissuto con meno conseguenze tragiche rispetto ad altri. La buona vita deriva solo dalla lotta individuale contro la violenza, più o meno diretta, esercitata su ogni altro vivente:

Quanto spesso, come scusa per non riformare le nostre vite, si sente dire che qualsiasi atto contrario alle usuali abitudini di vita sarebbe innaturale, ridicolo, come un desiderio di mettersi in mostra, e non sarebbe dunque una buona azione. Questo argomento sembra espressamente inventato per fare in modo che le persone non cambino mai le proprie vite sbagliate²⁴².

E nel tentativo di modificare la propria vita sbagliata, si incorre sempre in una «fortissima resistenza, anzi un'irritazione»²⁴³. La dicotomica visione occidentale, già allora presente e ai giorni nostri esponenziale, risponde con vigore a tali cambiamenti:

Per ogni prescrizione morale esiste una possibile contraddizione con altre prescrizioni simili, le quali derivano dalla medesima fondazione. Sobrietà del cibo – allora non dovremmo mangiare? Dovremmo diventare incapaci di servire gli altri?; non uccidere animali – dovremmo lasciare che essi ci divorino? [...]; non ti

²³⁹ L.N. Tolstoj, *Pensieri dei saggi*, cit., p. 10.

²⁴⁰ L.N. Tolstoj, *Il primo gradino*, cit., p. 62.

²⁴¹ *Ivi*, p. 63.

²⁴² *Ivi*, p. 62.

²⁴³ L.N. Tolstoj, *Lettera a Elena Andreevna Telesova*, 1899, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 120.

opporre al male con il male – *dovremmo dunque consentire a un uomo di uccidere se stesso e altri?*²⁴⁴

Queste reazioni estreme rappresentano, per Tolstoj, la chiara intenzione di non voler seguire una semplice e palese regola morale. E per giustificare queste azioni, gli esseri umani impegnano il loro intelletto al fine di sminuire l'importanza di una scelta vegetariana e non violenta: «Ai gamberi piace essere cotti vivi. Questo non è uno scherzo. Spesso l'hai sentito dire, e tu stesso l'hai detto e lo dici. L'uomo ha la capacità di non vedere le sofferenze che non vuole vedere. E non vuol vedere le sofferenze che lui stesso provoca»²⁴⁵. La buona vita resta quella di chi fa del bene al suo prossimo, che si tratti di un vicino di casa, un parente, un vitello o un pulcino; e il bene non sarà mai nello sgozzare un agnello o una gallina, perché togliere la vita a ogni essere è separare una manifestazione materiale dal suo contatto con il divino. Dio ha donato la vita ad ogni creatura e solo un essere umano raggiunge l'ipocrisia di decidere di toglierla. Le popolazioni, allora come oggi, hanno la possibilità di disporre di cibo a sufficienza senza uccidere nessun vivente, mantenendo un atteggiamento di sobrietà nei confronti del cibo – senza dover rinunciare al gusto o ai nutrienti. Questa sobrietà rende possibile il dominio del sé, fondamentale per una buona vita; non si deve tradurre in una vita infelice di stenti e privazioni, ma senza di esso non può esistere un reale conseguimento della bontà. La stessa qualità primaria necessaria per una buona vita è la temperanza, ma anche questa non può essere raggiunta unicamente grazie ad una determinata azione: vi sono diversi passi per raggiungerla ma il primo corrisponde sempre al controllo di sé, liberando l'individuo da desideri irreali e sottomettendolo alla moderazione²⁴⁶. Solo attraverso il dominio di sé abbiamo la possibilità di tornare a riconoscere la vita di ogni creatura come

²⁴⁴ *Ivi*, p. 12.

²⁴⁵ L.N. Tolstoj, *Diari*, 25 novembre 1897, cit., p. 37.

²⁴⁶ Cfr. L.N. Tolstoj, *Il primo gradino*, cit., p. 74.

manifestazione di Dio, liberandoci dalle catene sociali della *consuetudo* che nega sempre più ogni forma di compassione.

La compassione, sempre scomoda a una società che vuole mantenere il potere attraverso l'uso della violenza, diventa una minaccia per i regnanti di ogni genere: «Finché esisteranno i macelli, esisteranno sempre i campi di battaglia»²⁴⁷. Questa negazione della vita divina negli animali, della stessa vita che alberga in noi, permette il percorso di sottomissione alla violenza, che porta i popoli ad accettare e giustificare ogni tipo di spargimento di sangue. Abituatisi al massacro delle galline, delle mucche e dei vitelli, gli abitanti di una data nazione non faticeranno molto ad allargare la crudeltà verso le popolazioni di uno stato vicino: saranno diversi da loro, inferiori e decisamente meno “civilizzati”. Il distacco si attua unicamente nel momento in cui la violenza è mascherata da buona azione e giustificata dal senso, immaginario, del pericolo. Una versione del mondo secondo questa lettura non rappresenta che un alveare in cui tutte le api, improvvisamente, hanno scordato il loro compito e, a causa di una temporanea cecità dovuta all'assuefazione dell'odore del sangue, lottano tra loro nella disperata ricerca di una posizione all'interno di quell'alveare.

Il primo sangue versato quotidianamente, quello più vicino all'individuo, più presente nelle abitudini della vita di ogni giorno, non è che l'inizio della discesa in una vita non vissuta. Giustificare le conseguenze di azioni che hanno una vasta e dolorosa portata, oggi ancor più di allora, non è che il seme per far crescere una società malata, che baserà ogni sua azione sulla violenza e sulla pretesa di privilegi, che acquisirà con la forza:

Io non posso che ripetere ancora e ancora la stessa cosa, nonostante il freddo e ostile silenzio con cui le mie parole sono accolte. [...] Un uomo morale, vivendo una vita di comodità [...], non può vivere tranquillamente sapendo che ogni cosa che sta usando è il prodotto del lavoro e della vita di persone che lavorano, che muoiono senza speranza [...], i quali producono tutti gli articoli che egli usa²⁴⁸.

²⁴⁷ L.N. Tolstoj, *The vegetarian*, Londra 1893, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 12.

²⁴⁸ L.N. Tolstoj, *Il primo gradino*, cit., pp. 69-70.

Un popolo vive di prodotti per soddisfare i propri capricci, sfruttando il lavoro di persone che non conosceranno mai i diritti di cui dovrebbero godere e le vite di animali che non li avrebbero mai attaccati. La sofferenza dell'animale è tragica e inutile, ma terribile è anche la soppressione, senza ragione alcuna, della «più alta capacità spirituale»²⁴⁹ umana, ovvero la compassione. Senza questa, le società alimentano la creazione di argomentazioni per mantenere uno *status* di lusso per alcuni: Tolstoj continuò a sostenere che tutte le giustificazioni della violenza hanno radici proprio nel nostro uso incosciente delle vite degli animali. Le conseguenze si riversano sempre sui nostri simili, gli stessi che ogni tradizione, ogni religione e ogni corrente di pensiero dovrebbe spingerci a proteggere:

Per quanto sia difficile e terribile la posizione di colui che vuole vivere una vita cristiana in mezzo a questa vita di violenza, per lui non c'è altra via d'uscita che la lotta e il sacrificio: il sacrificio sino alla fine. Occorre vedere il baratro che divide i milioni di uomini impidocchiati, affamati, dagli altri ipernutriti, in pizzi e merletti; per colmarlo sono necessari sacrifici, e non quell'ipocrisia con cui ora ci sforziamo di nascondere a noi stessi la profondità di quest'abisso²⁵⁰.

Nascondere l'abisso non può far vivere una vita vera: nessuno sarà mai realmente felice e in pace con sé stesso perché questo abisso riguarda tutti i viventi. L'abbandono della carne come cibo è il seme della trascendenza non nel momento in cui l'essere umano rinuncia ad un pasto sfizioso, credendo di infliggersi sofferenza per nutrire la pietà di una divinità, ma lo diventa quando decide liberamente di riconoscere il precetto assoluto della non uccisione:

L'uomo può non trovare in sé forze sufficienti per gettarsi in questo abisso, ma non può evitarlo nessun uomo che cerca la vita. Può non andarci, ma lo sappia e lo dica, e non inganni se stesso e non sia ipocrita. E poi questo baratro non è assolutamente così terribile. E anche se terribile, ancora più terribili sono gli orrori che ci aspettano sulla via della vita mondana²⁵¹.

²⁴⁹ *Ivi*, p. 84.

²⁵⁰ L.N. Tolstoj, *Diari*, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 34.

²⁵¹ *Ibidem*.

Gli umani debbono riconoscere la compassione nei confronti degli animali in quanto in loro dimora lo stesso principio, del quale nessuno, su questa terra, può essere superiore. Il seme della trascendenza ci permette di giungere alla pura semplificazione, in grado di guidare le vite dei popoli: «Tutto ciò che vive aborre il dolore, tutto ciò che vive aborre la morte: riconosci te stesso non solo nell'uomo, ma in ogni creatura vivente: non uccidere, non causare sofferenza, non provocare morte»²⁵². Il seme della discordia, invece, si riconosce nell'utilizzo di viventi come mezzo per esaudire le proprie vanità, giustificato dalla convinzione di rappresentare il gradino più evoluto tra le specie terrestri e dando vita ad una infinita spirale di violenza: «Davvero non dovranno rispondere per questo scempio?»²⁵³.

Tale scempio viene sempre legittimato, nei macelli come nelle battute di caccia, da infinite scusanti relative alla natura umana, adducendo il fatto che l'essere umano è costretto a sfogare i più bassi istinti violenti in una qualche attività che non vada a ledere la vita dei propri simili, oppure che il cibarsi di animali sia necessario per la propria sopravvivenza. Ma per quanto non si sia ancora in grado di definire l'intrinsecità della natura, questo concetto viene sfruttato, attraverso l'intelligenza, per avvalorare una tesi contraddittoria:

Sventrare, fracassare il cranio contro un albero, smembrare ecc., per la caccia sono atti ordinari e necessari. Nondimeno, provare pietà per le sofferenze degli animali è del tutto naturale. Perché allora, durante la caccia, gli uomini non provano pietà per gli animali e non si vergognano a tendere agguati, a inseguirli e a torturarli in tutti i modi possibili?²⁵⁴

Negare la compassione equivale a negare la propria essenza: la coscienza razionale vive negli esseri umani come negli animali, ma solo l'uomo crea correnti di pensiero che

²⁵² L.N. Tolstoj, *Pensieri di saggi*, cit., p. 9.

²⁵³ L.N. Tolstoj, *Il primo gradino*, cit., p. 85. Nel testo, Tolstoj attribuì questa domanda ad un carrettiere, incontrato durante il percorso tra Mosca e Tula, tragitto che spesso faceva a piedi; la scena a cui si riferì è relativa allo sgozzamento di un maiale che cercava di fuggire dai suoi uccisori.

²⁵⁴ L.N. Tolstoj, *La crudeltà della caccia*, in *Il rifiuto di obbedire*, cit., p.117.

la possano sminuire e giudicare come la fonte di un sentimentalismo puerile. Ma senza la compassione, come abbiamo letto nei precedenti scritti di Tolstoj, l'individuo si preclude l'unico percorso che gli permetterebbe di raggiungere una vita vera, in pieno rispetto della legge morale che Dio, come vita stessa, gli ha donato. La compassione e la pietà, dunque, rappresentano le qualità più preziose dell'anima umana:

L'uomo, provando pietà per le sofferenze di un altro essere vivente, dimentica se stesso e riesce a percepire il dolore altrui. Grazie a questo sentimento esce dal proprio isolamento e acquisisce la possibilità di mettere in relazione la propria esistenza con quella degli altri esseri viventi²⁵⁵.

Il primo gradino dell'evoluzione permette, dunque, all'individuo la prima – se pur ancora vaga – percezione della relazione che intercorre tra i viventi:

Esercitando e sviluppando questa qualità, l'uomo procede lungo un cammino sovraindividuale che espande la sua coscienza e gli procura un alto grado di felicità. Così la pietà, non solo allevia le sofferenze degli altri, ma giova anche a colui che le condivide. [...] Non ci sono limiti al senso della pietà, che esso non deve mai essere soffocato bensì incoraggiato, sia che si tratti di un essere umano, sia che si tratti di una mosca²⁵⁶.

La speranza di Tolstoj risiede nella condivisione e nella compassione come insegnamento vero. Il genere umano può essere considerato elevato solo se risulta utile per l'unità della vita, espressa nella relazione che include tutti, senza gerarchie e senza preferenze:

Se diciamo che gli uccelli, i cavalli, i cani e le scimmie ci sono del tutto estranei, potremmo ugualmente e ragionevolmente affermare che tutti i selvaggi, i neri e i gialli, ci siano parimenti estranei. E se li consideriamo in tal modo, anche i neri e i gialli potrebbero altrettanto ragionevolmente considerare noi come alieni. Ma allora chi è il nostro prossimo? Per questo vi è una sola risposta: non chiedere chi sia il tuo vicino, ma fai a ogni creatura ciò che vorresti fosse fatto a te²⁵⁷.

Ancora attuale è la sua visione delle risposte a una scelta di vita che abbraccia il principio della compassione e, semplicemente, si impone l'esortazione a non uccidere;

²⁵⁵ *Ivi*, pp. 118-119.

²⁵⁶ *Ivi*, p. 119.

²⁵⁷ L.N. Tolstoj, *Pensieri di saggi*, cit., pp. 8-9.

ma sostenne sempre che «l'uomo che comprende fino in fondo l'importanza morale della pietà non arretrerà davanti al timore che i suoi atti possano renderlo ridicolo agli occhi degli altri»²⁵⁸. La possibilità di riconoscere gli animali come nostri simili è la sola opportunità dell'individuo di superare le differenze che l'umanità si è autoimposta nel corso di millenni: il razzismo, il sessismo, l'antiziganismo e l'omofobia, ad esempio, si delineano sempre più chiaramente come i prodotti di una società che pone le proprie basi su un concetto di superiorità rispetto agli altri viventi. Le fondamenta false e traballanti delle istituzioni sociali che decretano, senza basi reali, l'inferiorità di un vivente rispetto all'umano, hanno permesso la proliferazione di leggi e azioni crudeli, imponendo un'unica lettura consolidata attraverso la storia. La connessione tolstoiana tra i macelli e le guerre diviene sempre più lineare: la possibilità di giudicare un proprio simile ad una creatura secondaria, di minore importanza e assoggettata alle leggi di un gruppo o uno Stato più evoluto porterà sempre alle conseguenze violente dello sterminio e del genocidio giustificati, nella Germania Nazista del secolo scorso come nella Palestina odierna.

3. Le conseguenze della diffusione dell'ideale etico tolstoiano

La piena scelta di Tolstoj di seguire l'insegnamento di Gesù – dopo il sofferente percorso spirituale che lo avvicinò persino al suicidio – spinse il suo già consistente impegno alla partecipazione attiva alla comunità. L'esigenza di appartenenza si rivela in ogni vivente come manifestazione dell'essenza divina, il cui fondamento è il riconoscimento della relazione che include ogni stesso vivente. L'umanità resta

²⁵⁸ L.N. Tolstoj, *La crudeltà della caccia*, in *Il rifiuto di obbedire*, cit., p. 119.

bloccata nel suo stesso percorso evolutivo proprio rifiutandosi di legittimare il valore della vita in ogni sua manifestazione:

Noi siamo fieri del progresso della nostra civiltà, esaminiamo con soddisfazione quelli che consideriamo come i suoi successi in tutti i settori della vita sociale, ma osserviamo pure che la nostra esistenza è spesso fondata sui principi più ingiusti e crudeli, e che l'umanità del futuro ne parlerà con la stessa ripugnanza che sentiamo oggi per la schiavitù e la tortura, come errori di tempi passati, che la civiltà ha infine abolito²⁵⁹.

Questo scritto, che risale al 1895, ci appare ancora tragicamente attuale. La società di oggi – che ancora vive di soprusi, di guerre, di carneficine e di spreco alimentare di alcuni sulle spalle di numerosi popoli – non sembra aver raggiunto lo stadio evolutivo nel quale, invece, si autoproclama. Ma dalle pagine di Tolstoj, sia che si tratti di articoli sia che si considerino i poco noti saggi, si può attingere una forte critica all'antropocentrismo che ancora non era riconosciuto: il processo di sviluppo e l'elevazione umana sono, ad ogni modo, ancora i traguardi in cui – richiamando, come spesso fece Tolstoj, le domande kantiane – abbiamo il diritto di sperare.

Poco dopo la celebrazione del centenario dalla nascita di Tolstoj, il suo segretario, Valentin Bulgakov, pubblicò un articolo sulla rivista "The vegetarian"²⁶⁰, nel quale sostenne che l'autore avrebbe dovuto essere «certamente considerato come uno dei più grandi uomini apparsi sulla terra»²⁶¹. Nel ricordare il suo amico, aggiunse che «durante gli ultimi ventitré anni della sua vita egli scelse di essere vegetariano, e in virtù della sua grande fama e della sua autorità morale egli ha reso un contributo inestimabile allo stesso movimento vegetariano»²⁶². Il forte apporto che ebbe sulla diffusione del movimento

²⁵⁹ L.N. Tolstoj, *Sulla caccia*, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 105.

²⁶⁰ V. Bulgakov, *Lev Tolstoj e il vegetarianismo*, "The vegetarian", Londra 1932; riportato in *Perché sono vegetariano*, cit., pp. 175-179; la rivista britannica, la quale modificò diverse volte, nel corso degli anni, il titolo – tra questi ricordiamo "The vegetarian", "The vegetarian news" e "The vegetarian messenger" e l'odierno sito vegsoc.org – fa capo, ancora oggi, alla *Vegetarian society*, fondata in Inghilterra nel 1847. Tolstoj partecipò a diverse pubblicazioni, includendo diverse personalità di fama mondiale, tra cui M. Gandhi.

²⁶¹ L.N. Tolstoj, *Perché sono vegetariano*, cit., p. 175.

²⁶² *Ibidem*.

pacifista e vegetariano – in alcuni casi definito dai suoi contemporanei come movimento tolstojano – destabilizzò, in molti animi, la certezza di aver sempre avuto una corretta concezione del mondo in cui avevano vissuto fino ad allora: «una concezione, forse, che si potrebbe riassumere con tutto ciò che è correttamente espresso dalla parola “umano”»²⁶³. Questi scritti tolstojani ebbero un «effetto piuttosto sconvolgente sulla società russa dei suoi giorni»²⁶⁴ ma, ancora oggi, non siamo consapevoli di avvenimenti tanto influenti che, nell’ottica della critica alla storia, non dovremmo confinare a mode o casi isolati, relegati in piccoli riassunti e considerati indipendenti dal resto della società. Cercando una relazione, ad ogni modo, dovremmo domandarci le possibili conseguenze sulle popolazioni e sulla loro espressione politica. Anche in risposta a queste domande, la testimonianza di Bulgakov aiuta a delineare uno scenario:

Gli amici e i seguaci di Tolstoj hanno svolto un grande ruolo nell’istituzione della Società vegetariana di Mosca, ma la totalità dei suoi possedimenti sono stati confiscati tre anni fa dal governo sovietico, e oggi in Russia non esiste più un movimento organizzato dai vegetariani. Tanto debole sembra essere la posizione del dittatore, che persino l’idea del vegetarianismo è considerata pericolosa!²⁶⁵

Un pensiero che pare così innocente, come la scelta di non provocare dolore e non uccidere un vivente, incontrò numerose ostilità da parte del pensiero delle masse e – sia come causa che come conseguenza, nell’infinita relazione che attraversa il mondo – da parte degli estremismi politici che iniziavano a ricoprire l’intero globo: Tolstoj avrebbe definito, forse, tali atti come il mezzo per giustificare le azioni violente di alcuni esseri umani al fine di appropriarsi del tanto agognato potere.

Pur sotto le influenze della censura imposta in tutto l’Occidente, queste opere continuarono silenziosamente a circolare e, come sotteso, questo pensiero ha continuato ad evolversi. Ma sarà solo negli anni Settanta del secolo scorso che si inizierà a parlare

²⁶³ *Ibidem*.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 176.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 177.

di antropocentrismo e di antispecismo: la messa in discussione dei concetti di piramide, di gerarchia nella catena alimentare e morale, venne riconosciuta da filosofi e pensatori che muovono le loro accuse alla specie che si crede dominatrice delle altre, convinta di aver raggiunto il culmine dell'evoluzione.

Le atrocità della Seconda Guerra Mondiale, che ancor oggi si tenta, troppo spesso, di negare e nascondere, hanno reso pubbliche le violenze surreali che l'essere umano è in grado di raggiungere; ma, come scrisse Adorno nei *Minima moralia*, tali efferatezze

sollevano in noi un'indignazione minore, quanto più le vittime sono dissimili dai normali lettori [...]. Questo fatto illumina le atrocità non meno che la reazione degli spettatori. Forse lo schema sociale della percezione presso gli antisemiti è fatto in modo che essi non *vedono* gli ebrei come uomini.²⁶⁶

Ciò che Tolstoj temeva, ciò su cui cercò di fare luce per suoi contemporanei, divenne una realtà globale: non una società diversa dalle precedenti, ma l'estrema e plateale versione della ricerca di potere, resa evidente anche grazie alle recenti possibilità di diffusione delle notizie. Eppure, la similitudine fra macelli e campi di battaglia fu chiara anche agli occhi di Adorno:

L'affermazione ricorrente che i selvaggi, i negri, i giapponesi, somigliano ad animali, o a scimmie, contiene già la chiave del *pogrom*. Della cui possibilità si decide nell'istante in cui l'occhio di un animale ferito a morte colpisce l'uomo. L'ostinazione con cui egli devia da sé quello sguardo – «non è che un animale» – si ripete incessantemente nelle crudeltà commesse sugli uomini, in cui gli esecutori devono sempre e di nuovo confermare a se stessi il «non è che un animale», a cui non riuscivano a credere neppure nel caso dell'animale.

La negazione della compassione diviene sempre più estrema, in un mondo in cui la pietà, il sentimento e l'empatia cessano di essere virtù e vengono considerate debolezze e fragilità: il fragile è al di sotto della figura di un *leader* che non si può contestare. Viene respinta ogni forma di dissenso nei confronti della violenza:

L'indignazione [...] testimonierebbe solo di una scarsa penetrazione nell'invariabilità della storia, di un'irragionevolezza superbamente diagnosticata da tutti come isteria. Si rimprovera, inoltre, all'accusatore, di volersi mettere in mostra

²⁶⁶ Th.W. Adorno, *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1951; *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, Giulio Einaudi Editore, Torino 2015, p. 117.

col suo attacco, di ambire al privilegio del particolare [...]. L'evidenza del male torna a vantaggio della sua apologia: poiché tutti lo sanno, nessuno ha più il diritto di dirlo, e il male, coperto dal silenzio, può continuare indisturbato.²⁶⁷

Dei Lager non si può discutere, dei diritti degli individui neppure. Le stesse accuse vengono, ancora oggi, rivolte ai contestatori di realtà strazianti e violente, indipendentemente dal fatto che si tratti di CPR, di prigionieri o di allevamenti intensivi.

Anche Jeremy Bentham, prima di Tolstoj, mosse le sue critiche sulla superiorità morale che l'individuo tende ad attribuirsi: «Forse verrà il giorno in cui tutte le altre creature animali si vedranno riconosciuti quei diritti che nessuno, che non sia un tiranno, avrebbe dovuto negar loro»²⁶⁸, affidandosi alla definizione di Beccaria di un atto tirannico, ovvero ogni azione di autorità che viene esercitata da un individuo su un altro, che non derivi da un'assoluta necessità di praticarlo. Bentham sottolinea, così, il parallelo tra il razzismo e lo specismo:

I Francesi hanno già scoperto che il colore nero della pelle non è una buona ragione perché un uomo debba essere abbandonato, per motivi diversi da un atto di giustizia, al capriccio di un torturatore. Forse un giorno si giungerà a riconoscere che il numero delle zampe, la villosità della pelle o la terminazione dell'osso sacro sono ragioni altrettanto insufficienti per abbandonare a quello stesso destino un essere senziente. In base a che cos'altro si dovrebbe tracciare la linea insuperabile? In base alla ragione? O alla capacità di parlare? Ma un cavallo o un cane che abbiano raggiunto l'età matura sono senza confronto animali più razionali e più aperti alla conversazione di un bambino di un giorno, di una settimana o di un mese. Supponiamo che così non fosse; che cosa conterebbe? La domanda da porsi non è se sanno ragionare, né se sanno parlare, ma se possono soffrire²⁶⁹.

Il dolore viene riconosciuto unicamente da alcuni esseri umani in alcuni esseri umani, giustificando ogni violenza, ogni spargimento di sangue e ritenendo che un'intera popolazione può essere costretta a morire di fame e stenti per non intaccare i privilegi di pochi. La presa di coscienza e il superamento dei vantaggi – fondati su falsi diritti – vengono rimandati, delegando le colpe e le responsabilità a forze superiori, che Tolstoj

²⁶⁷ *Ivi*, p. 285.

²⁶⁸ J. Bentham, *The principles of moral and legislation*, Hafner Publishing Co., New York 1948; *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998, cap. XVII, nota a p. 421.

²⁶⁹ *Ivi*, pp. 421-422.

cercò sempre di riumanizzare. Gli appartenenti alle categorie della bianchezza dell'Occidente, che si tratti di *wasp* o di altri colonizzatori europei, legittimano le proprie azioni facendo leva su questa inferiorità forzosamente – e irragionevolmente – imposta. Dal secondo dopoguerra, una volta portata alla luce l'assurda atrocità umana, che si celava costantemente dietro l'inaccessibilità delle notizie, questa certezza di uno *status* di superiorità umana vacilla: il male cessa di essere un'entità separata dal mondo terrestre, non sembra più il demone religioso che opprime l'umanità con la sua cattiveria. *La banalità del male*²⁷⁰ servì anche a questo, a scontrarci con la nostra incapacità di tenere conto delle nostre responsabilità e la vigliaccheria di non ammettere di esserci ritenuti superiori ad altri solo in base a ridicole e superficiali differenze esteriori.

Sarà nel 1975, a quasi cento anni dalla stampa de *Il primo gradino*, che Peter Singer e Tom Regan tracciarono i confini di questa forma di potere, partendo dal pensiero dello psicologo Richard Ryder, il quale agglomerò queste forme di superiorità autogiustificata sotto il termine di specismo. Mettendolo in relazione con il sessismo e il razzismo, Singer lo identifica come un «pregiudizio o atteggiamento di prevenzione a favore degli interessi dei membri della propria specie e a sfavore di quelli dei membri di altre specie»²⁷¹.

Essere dissimili, però, non giustifica una gerarchia, soprattutto se a definirla è solo una delle parti in causa. Come asserì Regan:

Esattamente come noi, questi animali sono nel mondo, sono consapevoli del mondo e sono consapevoli di quanto succede loro. Ed esattamente come noi, quanto succede a questi animali importa loro, indipendentemente dal fatto che ciò importi o meno ad altri. A dispetto delle molte differenze, umani ed altri mammiferi sono uguali sotto un aspetto fondamentale e cruciale: noi e loro siamo soggetti-di-una-vita²⁷².

²⁷⁰ H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem - A Report on the Banality of Evil*, "The New Yorker", New York 1963; *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*; Feltrinelli, Milano 2004.

²⁷¹ P. Singer, *Animal Liberation. A new ethics for our treatment of animals*, Random House, New York 1975; *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 22.

²⁷² T. Regan, *Empty Cages: Facing the Challenge of Animal Rights*, Rowman & Littlefield, Lanham 2004; *Gabbie vuote. La sfida dei diritti animali*, Edizioni Sonda, Casale Monferrato 2005, p. 100.

I soggetti-di-una-vita hanno accesso alle sensazioni, possono ricordare e avere delle preferenze; non corrispondono, dunque, agli automi che noi vediamo in loro ma detengono una intenzionalità e posseggono dei desideri propri. Possiamo definirli soggetti-di-una-vita

se sono senzienti e hanno una vita emozionale; se hanno il senso del futuro e in particolare del proprio futuro; se hanno un'identità psicofisica nel tempo; e se sono in grado di avere esperienze di benessere individuale in un senso indipendente dalla loro utilità per gli altri e dal loro essere oggetto dell'interesse altrui²⁷³.

Questo soggetto-di-una-vita, superando il più limitante principio del dolore, sembra corrispondere all'io fondamentale definito da Tolstoj, quello che corrisponde e risponde alla coscienza razionale, separato dall'io particolare: ciò provoca lo sdoppiamento dell'individuo, spingendolo ad una profonda crisi che non è in grado, in questa dualità, di gestire²⁷⁴.

I soggetti-di-una-vita vengono così allevati per puro piacere di alcuni individui, i quali avvalorano tesi discutibili per giustificare tali atrocità. Gli allevamenti industriali, dei quali Tolstoj non vide che un vago inizio, verrebbero aboliti, secondo l'autore, se solo avessero vetrate al posto dei muri; ma comprese che l'opposizione sarebbe sempre stata feroce nei confronti di un pensiero che pare così rivoluzionario: «Gli uomini pensano di essere occupati da varie e importanti questioni, mentre sono impegnati solo a ingozzarsi. E che cosa c'è dietro le quinte? Come si arriva a tutto ciò?»²⁷⁵. L'individuo inserito in una società in cui la lotta spietata per il potere non solo è lecita, ma rappresenta una virilità da premiare, considererà come la propria unica guida «quel che fanno tutti. Ed è evidente, con pochissime eccezioni, che tutti vivono così, non possono che vivere così, perché non hanno altra guida»²⁷⁶. In Tolstoj, il solo insegnamento da seguire non può che essere la

²⁷³ T. Regan, *I diritti degli animali*, cit., p. 358.

²⁷⁴ Cfr. L.N. Tolstoj, *Sulla vita*, cit., pp. 87-92.

²⁷⁵ L.N. Tolstoj, *Diari*, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 31.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 43.

coscienza razionale; ma questa non fornisce un'esplicita appartenenza che l'individuo può mostrare: non esiste un simbolo o una bandiera in grado di manifestarla. La radice di cui sentiamo la necessità, quella che ci spinge ad identificarci attraverso semplici istituzioni – create dagli umani ma comunque considerate da essi come assolute – crea una mera e temporanea sensazione di appartenenza, che può essere raggiunta unicamente nel mettere le radici in relazione agli altri viventi.

Se, per Tolstoj, ogni vivente ha in sé un'espressione divina, la stessa che dona la vita, possiamo supporre che avrebbe preso in considerazione il confronto tra la macellazione a livello industriale e lo sterminio nazista di innocenti. Come sostennero diversi pensatori, la creazione dei Lager nazisti è stata resa possibile anche attraverso la diffusione dell'allevamento industriale e della macellazione organizzata secondo un sistema capitalistico. Lo stesso Patterson sostenne che «per i lavoratori dei campi di sterminio [...] l'esperienza dello sfruttamento e della macellazione degli animali si era dimostrata un eccellente tirocinio»²⁷⁷. L'assuefazione che, secondo Tolstoj può abituare ogni essere umano alla violenza non fa che ampliare la legittimazione di un individuo a identificare sempre una nuova vittima. Come l'umanità ignorò i treni carichi che si dirigevano ad Auschwitz, ci si disinteressa dei trasporti e delle atrocità degli allevamenti, considerando il loro risultato come un mero prodotto, il cui posto è, per natura, nel nostro piatto.

Ma come sembriamo non imparare mai dalla storia, essa mostra chiaramente che «l'eternità dell'orrore si manifesta nel fatto che ognuna delle sue forme supera in orrore la precedente»²⁷⁸. Le stragi compiute da individui su altri individui, come dimostra la storia delle società umane, sembrano sempre peggiorare: Einstein espresse la sua incertezza su come si sarebbe combattuta la terza guerra mondiale, ma sottolineò la sua

²⁷⁷ C. Patterson, *Eternal Treblinka: Out Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern Books, New York 2002; *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, Editori Riuniti, Roma 2003, p. 117.

²⁷⁸ Th.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, cit., p. 285.

sicurezza nel poter dire che la quarta si sarebbe espressa con l'utilizzo di clave e di bastoni, cercando di rimarcare le conseguenze estreme della crudeltà su cui le nazioni continuano incessantemente ad investire.

Questo non è un destino imposto dal fato o da un'entità superiore e non ci è preclusa una possibilità di evoluzione e di elevazione; ma questa, come suggerì Emerson, deve avvenire attraverso la costante creazione di nuove valutazioni, che vadano a rivoluzionare ogni nostra percezione e ogni azione che possiamo compiere. Tolstoj sentì fortemente questo richiamo, che possiamo ritrovare nei suoi primi pensieri, riportati sui suoi diari nel 1847:

Dovranno avvenire cambiamenti nella mia vita, ma bisogna far sì che tali cambiamenti non siano il prodotto di circostanze esterne, bensì il prodotto dell'animo. Ed ecco la domanda: qual è il fine della vita dell'uomo? Qualunque sia il punto di arrivo della mia ragione, in qualsiasi modo io risalga alle sue origini, arrivo sempre alla medesima conclusione: il fine dell'esistenza umana è l'impiego di tutte le possibili facoltà per lo sviluppo multilaterale di tutto l'essere. Se comincio a riflettere, vedo, osservando la natura, che in essa tutto si sviluppa costantemente, e che ogni sua parte contribuisce inconsciamente allo sviluppo delle altre sue parti; e l'uomo, poiché è una parte della natura [...], deve anch'esso, come le altre parti, ma applicando coscientemente le sue facoltà spirituali, tendere allo sviluppo di tutto l'essere²⁷⁹.

Una rivoluzione pacifica, nel pensiero tolstojano, è possibile. Lo sviluppo multilaterale, che l'autore ritenne una conseguenza del raggiungimento di un'autocoscienza, non può che partire dall'interiorità dell'individuo che, a sua volta, dipende interamente dalla relazione mantiene o meno con la propria coscienza razionale. Nel ripercorrere il suo pensiero, vediamo quanto l'antropocentrismo e la lettura scorretta della storia possano arrivare a ledere i progetti di una coesistenza pacifica sulla terra. L'uccisione di un animale innocente viene osteggiata da una *consuetudo* consolidata per il mantenimento di un disequilibrio economico e sociale. Ma la verità e il bene non

²⁷⁹ L.N. Tolstoj, *Diari*, in *Perché sono vegetariano*, cit., pp. 19-20.

dovranno necessariamente essere oscurati da teorie finalizzate al raggiungimento del potere per alcuni: sarà nostra libera scelta aprirci alla possibilità di raggiungerli.

CONCLUSIONI

«È paurosamente solitaria la condizione di colui che non sente la sua unione con tutti i singoli esseri. Quando pensi a tutti gli uomini, a tutti gli esseri che vivono separati, provi terrore. Ti tranquillizzi e provi anche gioia quando li abbracci con la ragione e con l'amore»²⁸⁰.

L.N. Tolstoj

Non sarà certo una tesi magistrale a racchiudere il pensiero di Lev N. Tolstoj. Una vita spesa nella produzione di romanzi, racconti, saggi e studi pedagogici non può essere riassunta in poche pagine, così come non può essere compresa in pochi anni di studio. La lettura della vita stessa di Tolstoj può essere assunta come compagna di crescita in grado di indicare una giusta strada per comprendere la propria posizione nel mondo, una compagna di vita nella ricerca della morale.

Guerra e Pace o *Anna Karenina* sono tuttora tra i romanzi più famosi di Tolstoj, ritenuti i più alti traguardi da lui raggiunti a livello letterario, ma questi rappresentano solo una piccola parte della sua opera. Come abbiamo riportato, il finale di *Anna Karenina*, quello passato alla storia come capolavoro letterario, non è quello che Tolstoj aveva intenzione di pubblicare. Gli ultimi capitoli furono censurati dall'editore, nonostante l'insistenza dell'autore il quale riteneva che il finale, così come lo conosciamo, fosse sgretolato per ragioni sociali e politiche legate, come sempre, alla

²⁸⁰ L.N. Tolstoj, *Diari*, in *Perché sono vegetariano*, cit., p. 39.

guerra²⁸¹. Per questo motivo, come scrisse Tolstoj, il suo romanzo fu ridotto a una storia di adulterio, distruggendo una conclusione aperta incentrata sul percorso morale e spirituale di uno dei protagonisti, Levin, e dello stesso scrittore. L'intero vissuto di Tolstoj, così come le sue opere, si incentrano su questa ricerca della morale, del significato della vita non fine a sé stesso e non teorizzabile. La necessità dell'autore di avvicinarsi al Sommo Bene e al valore etico della vita, come umile lettura filosofica, è stata in grado di racchiudere un'incredibile pluralità di fonti, divenendo una ricerca del sapere universale che intervenne sulla critica della storia e delle nostre abitudini: un percorso necessario che può partire unicamente dalla pratica.

In una lettera ai genitori, Simone Weil condivise la necessità di dialogare su ciò che è eterno per essere certi che sia sempre attuale²⁸². Lo stesso bisogno primario lo vide Tolstoj nella ricerca di un sapere universale basato sulla condivisione che i sapienti cercarono di fornire. Per quanto frammentata, questa verità pare collegata da un filo invisibile sin dall'inizio della storia, spingendo l'individuo a porsi gli stessi obiettivi, ma sotto differenti forme. Tolstoj ritenne che Gesù fu in grado di offrirci una lettura della vita in modo più chiaro e accessibile a tutti; sarà poi la storia del potere a creare barriere e competizioni, rinnegando i principi di umiltà e cooperazione che Cristo cercò di insegnare. Come condivise Ronald Victor Sampson – già autore di *Tolstoj. The discovery of peace*²⁸³ – in apertura ad una sua conferenza: «Se Dio venisse a vivere sulla terra, la gente gli spaccherebbe le finestre»²⁸⁴. Questo antico proverbio ebraico racchiude la tragica verità che si riscontra in ogni spazio e in ogni tempo, ovvero la violenza scagliata

²⁸¹ Cfr. P.C. Bori, *Al posto della Morte c'era le Luce*, cit., pp. 29-31.

²⁸² S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949; *La prima radice*, SE, Milano 1990.

²⁸³ R.V. Sampson, *Tolstoj. The discovery of peace*, Heinemann Educational Publisher, London 1973.

²⁸⁴ Cfr. P.C. Bori, *L'altro Tolstoj*, cit., p.42.

contro ogni essere vivente in cerca di pace e uguaglianza: applicando l'etica tolstoiana alla vita può subito apparire tutto più chiaro.

Le figure fondamentali della storia, sia che si parli di Martin Luther King, di Natale De Grazia, di Giovanni Falcone o di Paolo Borsellino, hanno subito le violenze di un sistema che non accetta di abbandonare una *consuetudo* fatta di privilegi. Ma se ricercassimo un'universalità nelle azioni umane, incontreremmo sempre questa stessa struttura, esposta da tutti i grandi pensatori: «Oggi la scienza, la storia, la politica, l'organizzazione del lavoro, persino la religione, per la parte che è bruttata dalla sozzura romana, non offrono al pensiero dell'uomo se non la forza bruta. Questa è la nostra civiltà. È un albero con i frutti che si merita»²⁸⁵. La necessità di ragionare sul nostro presente non deve spingerci a considerare il passato come un fatto esterno, finito e superato ma neppure ad idolatrare una sola personalità storica o a mitizzare una data epoca:

l'idolatria è una corazza; impedisce al dolore di penetrare fino all'anima. [...] La sola punizione capace di punire Hitler e distogliere dal suo esempio i ragazzi affamati di grandezza che vivranno nei secoli avvenire, è una così completa trasformazione del senso della grandezza, che necessariamente lo escluda²⁸⁶.

L'insegnamento diviene l'unica arma in grado di annichilire una percezione guasta e deforme della grandezza. Lo studio della filosofia pare avere il bisogno primario di includere ogni materia, senza segmentare le diverse correnti di pensiero e senza scindere la politica dalla morale, come l'economia dalla sociologia e dall'etica: Cesare Beccaria e Franco Basaglia, ad esempio, non andrebbero incatenati a categorie differenti e separate, ma introdotti – attraverso le loro opere – come rappresentanti, a loro modo, di frammenti del sapere universale. La ricerca di un maestro in grado di riunire ogni scaglia, come suggerì Emerson, potrebbe non essere una strada percorribile: in molti hanno tentato ma sorge il dubbio che si cada, anche qui, in una presunzione umana che si perde in idolatria.

²⁸⁵ S. Weil, *La prima radice*, cit., p. 262.

²⁸⁶ *Ivi*, pp. 204-205.

Senza comprendere la relazione tra ogni vivente, difficilmente potrà esistere un individuo che, solo, potrà riassumere il senso della vita in poche pagine. Come dimostra la società odierna, il ripresentarsi – costante ed estremo – di ogni tipo di violenza spinge a considerare il passato come una lezione mai imparata. Ancora ai giorni nostri, non tutti gli esseri umani sembrano aver compreso le colpe dei massacri che hanno scritto il nostro presente: il colpevole è Hitler, è Mussolini oppure è Pol Pot e non il gruppo di persone che hanno eseguito i loro ordini. Ma accettare questa visione, dolorosa in quanto ci includerebbe, è vitale per la nostra stessa sopravvivenza.

Se si può cercare un parallelo, una connessione tra etica tolstoiana, cristianesimo e vita pratica, sarebbe importante riprendere – come spesso fece l'autore – le parole di Gesù: chi è il nostro prossimo, colui che dobbiamo amare come dobbiamo amare noi stessi? L'errore non è nell'identificarlo, ma sta proprio nel chiederselo. L'umiltà che dovrebbe muovere le nostre azioni, come unica possibile conseguenza della nostra coscienza razionale resa viva dalla compassione, non dovrebbe perdersi nell'intelletto come lo definiva Tolstoj. L'intelligenza ci permette di divagare sulle divinazioni, porci domande distanti dalla pratica, cercare nuove definizioni di un infinito che mai potremo raggiungere. Non è vano, non è scorretto e non è inutile. Ma, come ci suggerì l'antica sapienza orientale, come possiamo servire gli «spiriti invisibili» se non siamo ancora in grado di essere utili alla nostra stessa specie? Non ci è vietato speculare, semplicemente non possiamo concentrarci su ipotesi che non corrispondono al sapere universale, alle conoscenze prime, e basare ogni nostra azione su queste. La differenza sostanziale è che dovremmo interrogarci in base a cosa possiamo prendere decisioni: dobbiamo adattarci ad un pensiero che non possiamo provare come assoluto o dobbiamo liberarci di una falsa concezione egocentrica, riportando l'attenzione al materiale di cui facciamo, necessariamente, parte? Le parole del Vangelo, degli antichi sapienti e della nostra

coscienza razionale non fanno che ripetere una soluzione, servita, a noi del terzo millennio, su un vassoio d'argento: la sofferenza che si percepisce nel vedere un'altra vita che soffre è l'unico contatto che possiamo avere con l'unità di tutto, con la vita intesa come Dio, come bene o in qualunque altro modo lo si voglia definire. Solo l'essere umano ha avuto l'arroganza di decidere che Dio lo ha prodotto a sua immagine e somiglianza, e solamente all'interno di una istituzione sociale questa teoria – che dall'esterno non esisteremmo a definire egocentrica – questo egoismo si impone a forza come assoluto. Il nostro agire secondo questo pensiero, però, si allontana tragicamente da quel precetto cristiano che proprio Gesù cercò, nei Vangeli canonici, di condividere: nessuno di noi può essere senza peccato, perché nessuno di noi può essere perfetto. L'umiltà ci deve accompagnare in ogni decisione, che sia per noi una rivoluzione continentale, della quotidianità o una semplice attenzione al carrello della spesa. Ogni piccola forma di potere che possiamo esercitare non è riconducibile unicamente al voto politico: nell'etica tolstojana è ogni azione a contare e la politica non è altro che il prodotto – e il partecipante – di una delle infinite relazioni che intercorrono tra i viventi. Sta all'uomo comprendere la propria posizione in questa relazione, così come può fare un'ape che, semplicemente, sa cosa fare nella sua vita per rendere questo mondo accessibile a tutti.

Speculare sulla posizione dell'uomo nel cosmo deve tenere conto di ogni conseguenza che viene prodotta dalle nostre azioni. Azioni, non scelte, perché non potremo parlare di scelte finché non avremo, con tutta l'umiltà possibile, calcolato il nostro impatto sulla vita. La vita di tutti. I nostri privilegi – dal cibo al vestiario, sino alla tecnologia – devono essere utili: il significato della vita, così come apparì agli occhi di Tolstoj, rappresenta proprio l'utilità che un individuo può o meno avere su un dato insieme non quantificabile. Di certo, il nostro autore non presentò una risposta unica su come vivere per raggiungere la perfezione perché non sarà mai ciò che possiamo fare. Ma ognuno di noi sa di non voler

soffrire atroci torture, di non voler vedere la propria casa distrutta dai bombardamenti o di morire tra atroci sofferenze: guardiamo ma non vediamo, udiamo ma non ascoltiamo. Questo dolore ha inizio nel momento in cui iniziamo a negare la nostra coscienza razionale e il suo tentativo di mostrarci, attraverso la compassione, la sola cosa giusta da fare. Ciò che possiamo sapere è di fronte a noi, anche se nel mondo globalizzato, invaso da video e notizie, si è celato, per scelta, agli occhi di molti. In un'intervista del 1983, il giornalista Enzo Biagi chiese a Primo Levi come fossero nati i lager. La tragica risposta del grande chimico e scrittore, deportato nei campi di sterminio, manifesta il pericolo di fronte al quale ci troviamo ancora ai giorni nostri: «Facendo finta di niente»²⁸⁷.

Dovremmo domandarci da dove nasce questo distacco, questo disinteresse per le informazioni di cui siamo in possesso, ma che continuiamo a ignorare. Le immagini dell'odierna Palestina sembrano indicare che gli avvenimenti non ci riguardino: la politica è confinata nelle mani di alcuni esponenti, l'economia segue la guida di alcuni lobbisti e i popoli, inferiori a queste figure di *leadership*, si accasciano, credendosi in balia delle correnti. Il processo di delega, che Tolstoj attaccò a gran voce, ci ha condotti ad estraniarci da tutto ciò che – secondo una visione superficiale, proveniente dall'utilizzo dell'intelletto da parte di un io particolare – non è in diretto contatto con il nostro vissuto. La fame nel mondo, lo sfruttamento delle risorse, l'industria alimentare – già causa del riscaldamento globale che sta distruggendo le coltivazioni e la sussistenza di numerosi popoli – sono ormai conseguenze accettate e necessarie, entrate – con forza e violenza – nella *consuetudo* mondiale. I disastri e la ferocia hanno messo radici profonde in una massa che si reputa tanto indenne quanto innocente, ma il cui distacco sta distruggendo, con sempre minor lentezza, il mondo in cui viviamo, lo stesso che crediamo ci appartenga. Ma questa Terra appartiene a noi esattamente come appartiene alle api, ai funghi, agli

²⁸⁷ E. Biagi, *I libri della memoria*, RCS Libri, Milano 2006, pp. 1005-1008.

alberi, ai polli: la realtà tenta ancora di dimostrarci che siamo tutti connessi, sperando che il risveglio della nostra coscienza razionale ci destabilizzi e ci renda consapevoli. La dissonanza che percepiva Herzen è diventata la profonda dissociazione contro cui ci troviamo, ogni giorno, a lottare: *La crisi dell'individuo*, che Adorno mostrò in tutta la sua tragicità, ci ha portati ad abdicare alla nostra individualità, distaccandoci sempre più dalla percezione della responsabilità che abbiamo nel mondo. Eppure, ciò che abbiamo e che stiamo seminando negli ultimi anni, persevera e mette a rischio la vita sulla terra.

Varrebbe la pena riconsiderare l'approccio tolstoiano alle diverse materie: la politica, la scienza, la religione e la filosofia non dovrebbero essere scisse con tale decisione. La *consuetudo* della separazione, secondo la quale ogni settore è indipendente dall'altro, rende impossibile una visione unitaria della nostra contemporaneità. Non riuscendo a vedere una relazione che riguardi tutti i viventi, l'io fondamentale si separa, si estranea da ogni tipo di contatto con l'altro, traducendosi in uno stile di vita che mira all'exasperata manifestazione di una ricchezza materiale. Il potere è il nostro idolo ma, se non raggiungibile, viene sostituito dal possesso: oggetti, abiti, lusso in ogni sua forma. L'acquisto di ogni tipo di bene diventa una dipendenza bulimica, indifferente alla tragedia che porta con sé: la capitalista visione odierna non si ferma di fronte alle condizioni di schiavitù dei lavoratori o alle atrocità degli allevamenti intensivi. Le condizioni di vita si allontanano sempre più dai diritti per i quali i nostri predecessori hanno dovuto lottare, rendendo sempre più profondo il divario tra i ricchi e i poveri. In questo periodo storico, ad esempio, assistiamo alla spinta dei lobbisti europei verso investimenti sempre più estremi: nelle politiche economiche ben separate dalla filosofia, l'etica non viene neppure vagamente presa in considerazione. In un recente docufilm, *Food For Profit*, si assiste alla ricostruzione di questo tipo di attività; ciò che stupisce è la partecipazione di grandi scrittori, come Jonathan Safran Foer, e di illustri scienziati, come David Quammen, ora

noto a livello mondiale grazie al testo *Spillover* che, ben prima dell'arrivo del Covid 19 nel 2020, cercava di mettere in guardia le popolazioni rispetto a un possibile – e altamente probabile – scenario pandemico. Ad intervenire è anche Peter Singer, riconosciuto come fondatore del movimento antispecista, che muove forti accuse in relazione alle documentate azioni di parlamentari europei e allevatori: la resistenza agli antibiotici e le condizioni di vita degli animali, fatti nascere, soffrire e morire con una velocità spaventosa e secondo un principio capitalista di produzione sistematica, producono un impatto devastante sull'ambiente, sul benessere e anche sulla salute dei nostri simili. Questo dovrebbe allarmarci ma, forse direbbe Tolstoj, proprio una visione incentrata sul noi non corrisponderebbe, in nessun modo, ad una reale presa coscienza.

L'io particolare nasconde e soffoca l'io fondamentale che non è in grado di convivere con una realtà distopica, quella che Tolstoj avrebbe voluto quantomeno arginare ma che si sta costruendo, con maggior forza, attorno a noi. L'individuo si potrà distaccare da essa attraverso una presa di coscienza complessa e dolorosa, causando la disgregazione del suo equilibrio. La coscienza razionale che sta cercando di risvegliarsi incontra conseguenze inaccettabili, che minacciano il benessere fisico e psicologico di ogni vivente che ne entra in contatto. Ma, come direbbe Tolstoj, in contatto siamo tutti, anche se non abbiamo ancora compreso il funzionamento delle leggi universali che lo regolano. Se la coscienza razionale non riconosce un nostro simile, l'evoluzione che ci assegniamo come specie sembra sempre più irraggiungibile. Ogni tentativo di creare uguaglianza e benessere all'interno della nostra specie non ha apportato a una giustizia equamente distribuita; forse le lotte per i diritti – siano esse contro il razzismo o contro il sessismo – potrebbero rappresentare i gradini di Tolstoj: sono tutti fondamentali e di vitale importanza, ma sono sparpagliati, isolati ed esclusi, cosicché la relazione tra loro diviene impossibile e nella separazione si indeboliscono, cedono e si frantumano. La sola

possibilità di utilizzare questi gradini e trasformarli nella scala che possa portare ad un vero traguardo morale, sta nel partire, insieme e congiunti dal primo gradino, riformulando l'ideale di grandezza e dando valore alla vita di ogni essere: è davvero nell'interesse umano mostrare con virilità la propria cena, proveniente dal sangue, dalla sozzura e dalla violenza che altri – lavoratori sfruttati, spesso non retribuiti a sufficienza e in regola – hanno ricevuto in delega? Riecheggia, anche qui, il messaggio tolstoiano ad alimentare il dubbio che le false necessità e i falsi diritti, non derivino unicamente da decisioni prese da alcuni con il solo intento di esercitare potere, in ogni sua brutale forma di violenza.

Ciò in cui abbiamo il diritto di sperare è la giustizia, la pace e il benessere di ogni vivente, dove nessuno deve pagare con la vita i capricci e le comodità di alcuni. Non ci resta che la più difficile domanda kantiana: cosa devo fare? Non è stata ancora raggiunta una risposta assoluta, e forse mai ci perverrà, ma possiamo decidere di partire dal primo gradino per avvicinarci ad essa:

Ho provato ancora profondi tormenti spirituali. Più di un mese. Ma non infruttuoso. Se ami Dio, il bene (sembra che cominci ad amarlo), ami, ossia vivi di questo, vedi in esso la vita e la felicità, ma vedi anche il corpo che impedisce il vero bene, te lo fa vedere, ti fa vedere i suoi frutti. Se cominci a guardare i frutti del bene, smetti di farlo, e non è tutto: col guardarlo lo sciupi, te ne vanti, intristisci. Solo allora sarà vero bene quel che tu fai, quando tu non ci sarai più per rovinarlo. Ma preparalo di più. Semina, semina, sapendo che non tu, uomo, mieterai. Uno semina, l'altro miete. Tu, uomo, Lev Nikolaevic, non mieterai. Uno semina, l'altro miete. Se ti metti solo a mietere, o anche solo a sarchiare, rovinerai il frumento. Semina, semina. E se semini il divino, esso crescerà e non ci saranno dubbi. Mi pareva crudele, prima, il fatto di non poter vedere i frutti, ma ora capisco che non solo non è crudele, ma è buono e giusto. Come potrei distinguere il vero bene, il divino, dal non vero, se io, uomo carnale, traessi profitto dai suoi frutti? Ora è chiaro; quel che fai senza ottenere ricompensa, e lo fai con l'amore, quello è senz'altro divino. Semina, semina, e Dio farà crescere e mieterai non tu, uomo, ma quello che semina in te²⁸⁸.

²⁸⁸ L.N. Tolstoj, *Diari*, in *Perché sono vegetariano*, cit., pp. 27-28.

BIBLIOGRAFIA

Opere di Lev Tolstoj

Infanzia, Adolescenza, Giovinezza, Quodlibet, Macerata 2020, che comprende: Детство, *Detstvo*, “Sovremennik”, Sankt-Peterburg 1852 (*Infanzia*); Отрочество, *Otročestvo*, “Sovremennik”, Sankt-Peterburg 1854 (*Adolescenza*); Юность, *Junost'*, “Sovremennik”, Sankt-Peterburg 1856 (*Giovinezza*).

Севастопольские рассказы, *Sevastopol'skie rasskazy*, “Sovremennik”, Sankt-Peterburg 1855-56; *I racconti di Sebastopoli*, Garzanti, Milano 1995.

Семейное счастье, *Semejnoe sčast'e*, “Russkij Vestnik”, Moskva 1859; *Felicità familiare*, Garzanti, Milano 2001.

Казачи, *Kazaki*, “Russkij Vestnik”, Moskva 1863; *I cosacchi*, Mondadori, Milano 1992.

Холстомер, *Cholstomer*, “Russkij Vestnik”, Moskva 1863; *Passolungo. Storia di un cavallo*, SE, Milano 2001.

Война и мир, *Vojna i mir*, “Russkij Vestnik”, Moskva 1865/1869; *Guerra e Pace*, Mondadori, Milano 2019.

Русские книги для чтения, *Russkie knigi dlja čtenija*, “Jasnaja Poljana”, Tula 1874; *I quattro libri di lettura*, a cura di I. Sibaldi, Mondadori, Milano 1998

Анна Каренина, *Anna Karenina*, “Russkij Vestnik”, Moskva 1875/1877; *Anna Karenina*, Feltrinelli, Milano 20013.

Writings on education, “Jasnaja Poljana”, Tula 1874; *Quale scuola?*, Emme Edizioni, Milano 1975.

Чем люди живы, *Čem ljudi živy?*, “Russkij Vestnik”, Moskva 1881; *Cosa fa vivere gli uomini*, IF Ivo Forza Edizioni, Torino 2019.

Исповедь, *Isposed'*, Stock, Paris 1884; *Confessioni*, Marietti 1820, Genova 2021.

В чём моя вера, *V čëm moja vera?*, Stock, Paris 1884; *La mia fede*, Giorgio Mondadori, Milano 1988.

Uchemie Khrista, Posrednik, Moskva 1885; *Vita di Gesù e altri scritti*, Ex Libris, Palermo 2017.

Смерть Ивана Ильича, *Smert' Ivana Il'iča*, “Russkij Vestnik”, Moskva 1886; *La morte di Ivan Il'ič*, Feltrinelli, Milano 2014.

Il rifiuto di obbedire, Elèuthera, Milano 2022, che comprende: *Для чего люди одурманиваются?*, Posrednik, Moskva 1891 (*Perché la gente si droga?*); *La Chasse*, Bibliothèque Charpentier, Paris 1895 (*La crudeltà della caccia*); *À propos de la conference de La Haye sur le désarmement*, Eugène Fasquelle, Paris 1899 (*In margine alla Conferenza dell'Aja sul disarmo*); *Le Patriotisme et le gouvernement*, Librarie Henry Küding, Genève 1900 (*Patriottismo e Governo*); *On Anarchy*, The Free Age Press, ChristChurch 1900 (*Sull'anarchia*).

Крейцерова соната, *Krejcerova Sonata*, "Russkij Vestnik", Moskva 1891; *Sonata a Kreutzer*, Newton Compton, Roma 2008.

Первая ступень, "Voprosy filosofii, psichologii", Moskva 1892; *Il primo gradino*, in *Perché sono vegetariano*, Piano B, Prato 2018.

Царство Божие внутри вас, *Carstvo Božie vnutri vas*, Librerie Academique Didier Perrin et C., Paris 1893; *Il regno di Dio è in voi. Il testo fondamentale della dottrina della non violenza*, GoWare, Firenze 2023.

Воскресение, *Voskresenie*, "Niva", Sankt-Peterburg 1899; *Resurrezione*, Mondadori, Milano 1991.

Mysli mudrych ljudej na každyj den', Posrednik, Moskva 1903; *Pensieri di saggi per ogni giorno. Un calendario di saggezza*, Piano B, Prato 2016.

Uchemie Khrista, islozhennoe dlja detej, Posrednik, Moskva 1908; *Il vangelo spiegato ai bambini*, Piano B, Prato 2016.

Detskij krug čtenija, 1907; *Tutti i racconti*, a cura di I. Sibaldi, Mondadori, Milano 2005.

Education and culture, in *The complete works of count Tolstoy*, Dana Estes & Company, Boston 1904.

Отец Сергей, *Otec Sergij*, "Russkij Vestnik", Moskva 1912, scritto 1890-1898; *Padre Sergij*, Feltrinelli, Milano 2014.

Posmertnye chudožestvennyje proizvedenija L'va Nikolaeviča Tolstogo pod redaksiej V.G. Čertkova (*Opere artistiche postume di Lev Nikolaevič Tolstoj*, a cura di V.G. Čertkov), Posrednik, Moskva 1912, che comprende:

Записки сумасшедшего, *Zapiski sumasšedšego*, *Le memorie di un pazzo*, SE, Milano 2006; *Diari* (1847-1910), introduzione di Serena Vitale; scelta dei testi, prefazione, traduzione e note di Silvio Bernardini, Milano, Garzanti, Milano 1997;

О жизни, *O žizni*, "Polnoe sobrainie sočinenij" vol. 26, Moskva 1936, scritto nel 1887/1888; *Sulla vita*, Mondadori, Milano 2021.

Так что же нам делать?, *Tak čto že nam delat'*, Stock, Paris 1903, scritto nel 1886; *Che fare, dunque?*, Fazi Editore, Roma 2017.

Opere su Lev Tolstoj

AA.VV., *A critical guide to Tolstoy's on life: interpretative essays*, Tolstoy Studies Journal De Land, FL and Toronto, 2019.

BODDE, Derk, *Tolstoy and China*, Princeton Legacy Library, Princeton 1950.

BORGIA, Anna, *Nel cuore di Tolstoj. Alla ricerca della verità*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 2009.

BORI, Pier Cesare, BETTILOLO, Paolo, *Movimenti religiosi in Russia prima della Rivoluzione (1900-1917)*, Queriniana, Brescia 1978.

BORI, Pier Cesare, SOFRI, Gianni, *Gandhi e Tolstoj: un carteggio e dintorni*, Il Mulino, Bologna 1985.

BORI, Pier Cesare, *L'interpretazione infinita*, Il Mulino, Bologna 1987.

BORI, Pier Cesare, *Tolstoj*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1991.

BORI, Pier Cesare, *L'altro Tolstoj*, Il Mulino, Bologna 1995.

BORI, Pier Cesare, *Per un consenso etico tra culture*, Marietti 1820, Genova-Milano 1995.

BORI, Pier Cesare, *Pensieri per ogni giorno*, Edizioni Cultura della Pace, Firenze 1995.

BORI, Pier Cesare, *Il dialogo al pozzo. Gesù e la Samaritana secondo Tolstoj*, EDB, Bologna 2014.

BORI, Pier Cesare, «*Al posto della morte c'era la luce*». *Alcuni finali nella narrativa di Tolstoj*. Lit Edizioni, Roma 2020.

BULGAKOV, Valentin, *Lev Tolstoj v posliednii god ego zhizni*, Posrednik, Moskva 1920; *L'ultimo anno di Lev Tolstoj*, Castelvechi, Roma 1993.

BUNIN, Ivan, *La liberazione di Tolstoj*, Rizzoli, Lecce 2005.

CAVAION, Danilo, *Racconto e parabola in Leone Tolstoj*, Rizzoli, Firenze 2004.

CITATI, Pietro, *Tolstoj*, Longanesi, Milano 1983.

COALOA, Roberto, *Lev Tolstoj, Il coraggio della verità*, Rizzoli, Roma 2015.

DE GIORGI, Roberta, *L'amico di Tolstoj. Vladimir G. Čertkov: profilo critico e bibliografico*, Rizzoli, Roma 2012.

GINZBURG, Leone, *Tolstoj*, in *Scrittori russi*, Einaudi, Torino 1948.

- GUSEV, Nikolaj Nikolaevic, *L.N. Tolstoj. Materiali per una biografia dal 1855 al 1869*, Akademija Nauk, Moskva 1954.
- GUSTAFSON, Richard, *Leo Tolstoy, resident and stranger. A study in fiction and theology*, Princeton University Press, Princeton 1986.
- JAHN, Gary, *Tolstoy and Kant*, in *New perspectives on nineteenth-century Russian prose*, Slavica Publisher, Columbia 1982.
- LUCCINI, Ettore, *Il pensiero filosofico di Leone Tolstoj e le sue applicazioni ai problemi sociali e giuridici*, Il Poligrafo, Padova 2003.
- MARTELLI, Roberto, *Il Vangelo di L. N. Tolstoj*, Quattro Venti, Urbino 1983.
- MCLAUGHLIN, Sigrid, *Some aspects of Tolstoy's intellectual development: Tolstoy and Schopenhauer*, in *California Slavic Studies V*, University of California Press, Berkeley 1970.
- MILONE, Bruno, *Tolstoj e il rifiuto della violenza*, Servitium Editori, Milano 2010.
- NABOKOV, Vladimir, *Anna Karenina*, in *Lezioni di letteratura russa*, Adelphi Edizioni, Milano 1987.
- ORWIN, Donna Tussing, *Tolstoy's art and thought*, Princeton University Press, Princeton 1993.
- PACINI SAVOJ, Leone, *Il personaggio in Tolstoj*, in *Saggi di letteratura russa*, Sansoni, Firenze 1978.
- RIPELLINO, Angelo Maria, *Per Anna Karenina*, Voland, Roma 1995.
- ROSSI, Laura, *Sincerità e bugie infantili in Fonvizin e Tolstoj*, in *Sincerità di Tolstoj. Saggi sull'opera e la fortuna a 100 anni dalla morte*, Cisalpino Istituto Editoriale Universitario, Milano 2012.
- SALOMONI, Antonella, *Il pensiero religioso e politico di Tolstoj in Italia (1886-1910)*, Olschki, Firenze 1996.
- SAMPSON, Ronald Victor, *The discovery of peace*, Heinemann, London 1973.
- SIBALDI, Igor, *Introduzione*, in *Anna Karenina*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2009.
- SIBALDI, Igor, *Cronologia*, in *Lev Tolstoj, Tutti i racconti*, volume I, collana I Meridiani Collezione, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2005.
- SIBALDI, Igor, Prefazione, in *Sulla vita*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 2018.
- TOLSTOJ, Tatiana, *Anni con mio padre*, traduzione dal francese di Roberto Rebora, Garzanti, Milano 1978.

VIGILANTE, Antonio, *Tolstoj e l'educazione*, "Educazione Aperta", n. 9/2021.

WEISBEIN, Nicolas, *L'évolution religieuse de Tolstoj*, Librairie des Cinq Continents, Paris, 1960.

Bibliografia secondaria

AA.VV., *I diritti degli animali*, a cura di S. Castiglione, il Mulino, Bologna 1988.

AA.VV., *Su Jacques Derrida. Scrittura filosofica e pratica di decostruzione*, a cura di P. D'Alessandro, A. Potestio, LED Edizioni Universitarie, Milano 2008.

AA.VV., *Per una antropologia della creaturalità*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.

AA.VV., *I filosofi e gli animali. L'animale buono da pensare*, a cura di G. Ditali, AgireOra Edizioni, Torino 2010.

ADORNO, Theodor W., *Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1951; *Minima moralia: meditazioni della vita offesa*, Einaudi, Torino 1994.

ADORNO, Theodor W., *Individuum und Gesellschaft. Entwürfe und Skizze, Gesellschaft. Erste Fassung eines Soziologischen Excurses*, 1954; *La crisi dell'individuo*, Edizioni Diabasis, Parma 2010.

AGOSTINO, *Le confessioni*, Newton Compton Editori, Milano 2012.

ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, Adelphi, Milano 1992.

ARENDT, Hannah, *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Julius Springer, Berlin 1929; *Il concetto d'amore in Agostino*, SE, Milano 2019.

ARENDT, Hannah, *Eichmann in Jerusalem - A Report on the Banality of Evil*, "The New Yorker", New York 1963; *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2004.

ARENDT, Hannah, *The human condition*, University of Chicago Press, Chicago 1964; *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017.

BALLOU, Adin, *Christian non-resistance*, Da Capo Pr, Philadelphia 1910.

BALLOU, Adin, *Autobiography of Adin Ballou*, Blackstone Editions, Philadelphia 2016.

BENTHAM, Jeremy, *The principles of moral and legislation*, Hafner Publishing Co., New York 1948; *Introduzione ai principi della morale e della legislazione*, UTET, Torino 1998

BERGSON, Henri-Louis, *Essais sur les données immédiates de la conscience*, Félix Alcan, Paris 1889; *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Raffaello Cortina, Milano 2002.

BIAGI, Enzo, *I libri della memoria*, RCS Libri, Milano 2006.

CALAVIERI, Paola, SINGER, Peter, *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*, Fourt Estate, London 1993; *Il Progetto Grande Scimmia. Eguaglianza oltre i confini della specie umana*, Theoria, Roma 1994.

CARUS, Paul, *Lao-tze's Tao-The-King*, The Open Court, Chicago 1898.

COETZEE, John Maxwell, *Late Essays: 2006-2017*, Harvill Secker, London 2017; *Saggi 2006-2017*, traduzione di Baiocchi e Splendore, Einaudi, Torino 2021.

CONFUCIO, *Massime di saggezza*, Newton Compton Editori, Milano 2016.

CORTELLA, Lucio, *Una dialettica nella finitezza. Adorno e il programma di una "Dialettica negativa"*, Meltemi, Roma 2006.

DITADI, Gino, *I filosofi e gli animali*, Isonomia, Milano, 1994.

DESTRO, Adriana, PESCE, Mauro, *Lo spirito e il mondo vuoto. Prospettive esegetiche e antropologiche su Gv 4, 21-24*, "Annali di storia dell'esegesi" 12/1, Pisa 1995.

EMERSON, Ralph Waldo, *Nature*, James Munroe and Company, Boston 1836; *Natura*, a cura di Igina Tattoni, Donzelli, Roma 2010.

EMERSON, Ralph Waldo, *Essays: first series*, James Munroe and Company, Boston 1841; *Il trascendentalista e altri saggi scelti*, a cura di Roberto Mussapi, Mondadori, Milano 1989.

EMERSON, Ralph Waldo, *Essays: second series*, James Munroe and Company, Boston 1844, che comprende: *Il carattere e la vita umana. Quattro saggi inediti*, a cura di Stefano Paolucci, Piano B, Prato 2016; *Il metodo della natura* (con testo inglese a fronte), a cura di Anna Banfi, La Vita Felice, Milano 2012; *Amicizia*, trad. di Stefano Paolucci e Antonio Tozzi, Piano B, Prato 2010; *Diario 1820-1876* (antologia), a cura di Vito Amoruso, Neri Pozza, Venezia 1963.

EMERSON, Ralph Waldo, *Nature, addresses and lectures*, David McKay Publisher, Philadelphia 1849; *Teologia e natura*, trad. di Massimo Lollini, Marietti 1820, Bologna 1991.

EMERSON, Ralph Waldo, *The conduct of life*, Ticknor and Fields, Boston 1860; *Condurre la vita*, a cura di Anna M. Nieddu, Nino Aragno Editore, Milano 2008.

EMERSON, Ralph Waldo, *Society and Solitude*, Fields, Osgood & Co., Boston 1870; *Società e solitudine*, a cura di Nadia Urbinati, Diabasis, Parma 2008.

EMERSON, Ralph Waldo, *La semplice verità. I diari inediti*, a cura di Stefano Paolucci, Passamonti, Milano 2022.

GANDHI, Mohāndās Karamchad, *Antiche come le montagne. La vita e il pensiero di M. K. Gandhi attraverso i suoi scritti*, Ed. Comunità, Milano 1963.

GANDHI, Mohāndās Karamchad, *The Story of My Experiments with Truth* 1948 Public Affairs Press, Dover 1948; *La mia vita per la libertà*, Newton Compton Editori, Roma 2014.

GALTUNG, Johan, *Gandhis politiske etikk*, J.G. Tanum, Oslo 1955; *Gandhi oggi. Per un'alternativa politica nonviolenta*, Edizioni Gruppo Abele, Torino 1987.

GEORGE, Henry, *Progress and poverty*, Doubleday, Page & Company, Boston 1879.

GUARDINI, Romano, *La conversione di sant'Agostino*, Morcelliana, Brescia 2002.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, Joseph Anton Goebhardt, Bamberg/Würzburg 1807; *Fenomenologia dello spirito*, Bompiani, Milano 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Lasson, Leipzig 1917; *Lezioni sulla filosofia della storia*, La Nuova Italia, Firenze 1941

HELLER, Ágnes, *The Beauty of Morality*, Blackwell Pub, New York 1990; *La bellezza della persona buona*, Diabasis, Parma 2014.

HERZEN, Aleksandr Ivanovič, *My Past and Thoughts*, "Polyarnaya Zvezda", vol.2, London 1856; *Il passato e i pensieri*, Einaudi-Gallimard, Torino 1996.

KANT, Immanuel, *Kritik der praktischen Vernunft*, Friedrich Nicolovius, Königsberg 1788; *Critica della ragion pratica*, Mondadori Libri, Milano 2018.

KANT, Immanuel, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Friedrich Nicolovius, Königsberg 1795; *Per la Pace Perpetua*, Armando Editore, Milano 2004.

KANT, Immanuel, *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, Pan Verlag Rolf Heise, Berlin 1924; *Lezioni di etica*, Laterza, Bari 1971.

LAO TZU, *Tao te ching. Il libro della vita e delle virtù*, Adelphi, Milano 1996.

LAURO, Pietro, *Per il concreto. Saggio su Th. W. Adorno*, Guerini e Associati, Milano 1994.

LETTIERI, Gaetano, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del «De doctrina Christiana»*, Morcelliana, Brescia 2002.

MANARA, Fulvio Cesare, *Una forza che dà vita. Ricominciare con Gandhi in un'età di terrorismi*, Unicopli, Milano 2006.

- MANCA, Luigi, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Armando Editore, Roma 2002.
- MANCINI Roberto, *Esistenza e gratuità. Verso un'antropologia della condivisione*, Cittadella, Milano 2009.
- MANCINI Roberto, *Verso un'antropologia della creaturalità*, in AA.VV., *Per una antropologia della creaturalità*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009.
- MANCUSO, Vito, *I quattro maestri*, Garzanti, Milano 2020.
- MASON, Jim, *An Unnatural Order: Uncovering the Roots of Our Domination of Nature and Each Other*, Simon & Schuster, New York 1993; *Un mondo sbagliato*, Sonda, Milano 2007.
- MAZZARELLO, Paolo, *Il genio e l'alienista: la strana visita di Lombroso a Tolstoj*, Bollati Boringhieri, Torino 2005.
- MONTANELLI, Indro, *Vita sbagliata di un fuoriuscito (A. Herzen)*, Longanesi, Milano, 1947.
- MUSINI, Pierercole, *Gandhi. Il seme della non violenza*, Editrice La Scuola, Brescia 1984.
- NORI, Giuseppe, *Gli occhi di Emerson*, in *Lezioni di dottorato 2009*, Pontuale, Francesco (a cura di), Palombi, Roma 2009.
- PAOLUCCI, Stefano, *Non ti porti una candela per vedere sorgere il sole*, in R.W. Emerson, H. D. Thoreau, *La semplice verità. I diari inediti*, Piano B, Prato 2012.
- PATTERSON, Charles, *Eternal Treblinka: Out Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern Books, New York 2002; *Un'eterna Treblinka. Il massacro degli animali e l'Olocausto*, Editori Riuniti, Roma 2003.
- PETRUCCIANI, Stefano, *Introduzione a Adorno*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- POLLAN, Michael, *Second Nature. A gardener's education*, Atlantic Monthly Press, New York 1991; *Una seconda natura*, Adelphi, Milano 2016.
- POLLAN, Michael, *A Place of My Own. The Education of an Amateur Builder*, Random House Publishing Group, New York, 2013.
- POLLAN, Michael, *The Botany of Desire*, Random House, New York 2001; *La botanica del desiderio. Il mondo visto dalle piante*, Il Saggiatore, Milano 2009.
- POLLAN, Michael, *The Omnivore's Dilemma*, The Penguin Press, London 2006; *Il dilemma dell'onnivoro*, Adelphi, Milano, 2008.
- POLLAN, Michael, *In Defence of Food. An Eater's Manifesto*, Penguin, London 2008.

- POLLAN, Michael, *Food Rules. An Eater's Manual*, Penguin UK, London 2010.
- POLLAN, Michael, *Cooked. A Natural History of Transformation*, Penguin UK, London 2013.
- POLLAN, Michael, *How to Change Your Mind: What the New Science of Psychedelics Teaches Us About Consciousness, Dying, Addiction, Depression, and Transcendence*, Penguin Press, New York 2018.
- POLLAN, Michael, *This Is Your Mind on Plants*, Penguin, London 2021; *Piante che cambiano la mente (Oppio - Caffèina - Mescalina)*, Adelphi, Milano 2022.
- QUAMMEN, David, *Monster of God. The Man-Eating Predator in the Jungles of History and the Mind*, W.W. Norton, New York 2003; *Alla ricerca del predatore alfa. Il mangiatore di uomini nelle giungle della storia e della mente*, Adelphi, Milano 2020.
- QUAMMEN, David, *Spillover: Animal Infections and the Next Human Pandemic*, W.W. Norton, New York, 2012; *Spillover. L'evoluzione delle pandemie*, Adelphi, Milano 2014.
- QUAMMEN, David, *The Tangled Tree: A Radical New History of Life*; Simon & Schuster, 2018; *L'albero intricato*, La collana dei casi n. 135, Adelphi, Milano 2020.
- QUAMMEN, David, *The Song of the Dodo: Island Biogeography in an Age of Extinctions*, Scribner, New York 1996.
- QUAMMEN, David, *Wild Thoughts from Wild Places*, Scribner, New York 1999.
- PROCACCI, Giuliano, *Premi Nobel per la pace e guerre mondiali*, Feltrinelli, Milano 1989.
- RACHELS, James, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*, Oxford University Press, Oxford 1990; *Creati dagli animali. Implicazioni morali del darwinismo*, Edizioni di Comunità, Milano 1996.
- REGAN, Tom, *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Oakland 1983; *I diritti degli animali*, Garzanti, Milano 1990.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, dans *Ouvres complètes*, vol. III, Gallimard, Paris 1969; *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in *Scritti politici*, Laterza, Bari 1971.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Émile ou De l'éducation*, Jean Néaulme, Paris 1762; *Emilio o dell'educazione*, Mondadori, Milano 2004.
- RUSKIN, John, *Unto this last*, "The Cornhill Magazine" vol. 8-12, London 1860; *Fino all'ultimo*, Marco Valerio Editore, Torino 2010.
- SINGER, Peter Albert David, *The way we eat. Why our food choices matter*, Rodale, New York 2006; *Come mangiamo. Le conseguenze etiche delle nostre scelte alimentari*, Il Saggiatore, Milano 2016.

SINGER, Peter Albert David, *Animal rights and human obligations: an anthology*, Prentice-Hall, New Jersey 1976; *Diritti animali, obblighi umani*, Gruppo Abele, Milano 1987.

SINGER, Peter Albert David, *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1980; *Etica pratica*, Liguori, Napoli 1988.

SINGER, Peter Albert David, *The most good you can do: How effective altruism is changing the idea about living ethically*, Yale University Press, New Haven 2015; *La cosa migliore che tu puoi fare*, Sonda, Milano 2016.

SINGER, Peter Albert David, *Animal Liberation. A new ethics for our treatment of animals*, Random House, New York 1975; *Liberazione animale. Il manifesto di un movimento diffuso in tutto il mondo*, Il Saggiatore, Milano 2010.

SINGER, Peter Albert David, *Writings on an ethical life*, Ecco, New York 2000; *Scritti su una vita etica. Le idee che hanno messo in discussione la nostra morale*, Net, Milano 2000.

SINGER, Peter Albert David, *The life you can save: acting now to end world poverty*, Random House, New York 2009; *Salvare una vita si può. Agire ora per cancellare la povertà*, Il Saggiatore, Milano 2009.

SINGER, Peter Albert David, *In defence of animals*, Blackwells, Oxford 1985; *In difesa degli animali*, Lucarini, Roma 1986.

TAVANI, Elena, *L'apparenza da salvare. Saggio su Th. W. Adorno*, Guerini e Associati, Milano 1994.

THOREAU, Henry David, *Civil disobedience. A Plea for Captain John Brown*, 12th Media Services, Concord 1848; *La disobbedienza civile*, SE, Milano 1992.

THOREAU, Henry D., *Walden, or life in the woods*, Ticknor and Fields, Boston 1854; *Walden, Vita nel bosco*, Donzelli, Roma 2005.

THOREAU, Henry D., *Life without principle*, "Atlantic Monthly", 1863; *Vita senza principio*, Lindau, Torino 2020.

VIGILANTE, Antonio, *Il Dio di Gandhi. Religione, etica e politica*, Levante, Bari 2009.

WEIL, Simone, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949; *La prima radice*, SE, Milano 1990.