



Eliseo Mattiacci, *Dinamica spaziale*, 2012

SAGGI E NOTE DI FILOSOFIA

GALLIANO CRINELLA

QUADERNI
DEL CONSIGLIO
REGIONALE
DELLE MARCHE



QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

SAGGI E NOTE DI FILOSOFIA

GALLIANO CRINELLA



Presentazione

Nel 2011, in occasione del 150° anniversario della Unità d'Italia, l'Assemblea Legislativa ha collaborato attivamente con la Prefettura di Ancona nell'organizzazione del convegno sul tema "l'Italia nel pensiero"; la collaborazione è proseguita nel 2012 con la serie di incontri intitolati "Le Marche del pensiero" sul tema dei valori e della democrazia, con particolare attenzione ai grandi pensatori ai quali la nostra regione ha dato i natali. L'opera che pubblichiamo rappresenta una sorta di prosecuzione di questo percorso che intende impegnare le istituzioni nell'approfondimento e nello studio di tematiche culturali di grande interesse.

Il volume affronta molteplici problemi di ordine filosofico, ma ve n'è una che appare ricorrente nei vari saggi ed articoli: riguarda il rapporto fra teoria-prassi, questione di ampie proporzioni e molto discussa, all'interno della quale si colloca il rapporto tra cultura e politica e dunque tra intellettuali e potere. È un rapporto che richiede, al tempo stesso, la definizione dello spazio proprio del lavoro intellettuale. Dalle molteplici ricerche, di cui è ricco il volume, si evince che la cultura, nel suo complesso, potrebbe fare molto in ordine al superamento di incomprendimenti e steccati sempre più presenti nella nostra società, in ordine al comprendere più in profondità, all'aiutare a comprendere e ad impedire che le nostre scelte, individuali e collettive, si risolvano in un un pragmatismo senz'anima, senza motivazioni ideali, in una corsa verso il fare che non sia guidato da una prospettiva ben ponderata, ad orizzonti allargati.

Parte del volume è dedicata ad alcuni filosofi e studiosi italiani contemporanei, tra i quali pare significativa la figura di Aldo Moro, grande figura di statista e di intellettuale, già professore ordinario di Filosofia del diritto nell'Università di Bari, che ha portato nella vita politica italiana tutto lo spessore della sua raffinata formazione ideale, ad iniziare dal suo contributo ai lavori dell'Assemblea Costituente e alla definizione dei valori più probanti e riconosciuti della nostra Carta Costituzionale. Altre figure di indiscusso valore, per la nostra stessa Regione e per la cultura del nostro paese, sono indubbiamente quelle di Carlo Bo, senatore a vita per alti meriti culturali, e di Italo Mancini che hanno contribuito in modo decisivo a fare dell'Università di Urbino, nella seconda metà del Novecento, uno degli Atenei italiani più autorevoli sul piano della ricerca, specie nel settore cosiddetto umanistico, e sul piano della formazione dei giovani.

Il volume, ne sono convinto, qualifica la ricca biblioteca di testi pubblicati nella nostra collana editoriale "I Quaderni del Consiglio".

Vittoriano Solazzi

Presidente dell'Assemblea legislativa delle Marche

Galliano Crinella è professore associato di *Filosofia teoretica* e docente di *Estetica* nella Università degli Studi di Urbino «Carlo Bo». Tra i temi delle sue ricerche vi sono l'utopia, la filosofia della religione, le teorie della conoscenza e della prassi nella filosofia moderna e contemporanea, con attenzione particolare ad alcuni autori del Novecento italiano ed europeo. Ha pubblicato: *John Locke* (con Italo Mancini), Milano, 1976; *Sulle tracce della buona società*, Urbino, 1987; *Saggi sull'utopia*, Urbino, 1988; *Il presente del futuro. Tra spazio d'esperienza e orizzonte d'attesa*, Urbino, 1994; *Religione morale istituzioni*, Urbino, 1995; *Norme e valori in Kelsen*, Urbino, 1997; *La comprensione filosofica dell'esperienza religiosa*, Urbino, 2001; *Itinerari lockiani. Teoria del sapere e teoria politica*, Urbino, 2005; *Norberto Bobbio. Dall'umanesimo politico – giuridico alla «lettura» di Hobbes*, Urbino, 2010. Dirige, per l'editrice Quattroventi, le Collane «Tracce» e «Popolari nella esperienza politica». Ha curato scritti di Carlo Bo, Iginio Petrone, Jan Patocka, Luigi Stefanini e pubblicato saggi sulla Scuola di Francoforte e su Norberto Bobbio, Giuseppe Capograssi, Giuseppe De Luca, Italo Mancini, Rodolfo Mondolfo, Aldo Moro, Enzo Paci e Umberto Antonio Padovani. Ha collaborato e collabora con *Rivista di filosofia neoscolastica*, *Studi Urbinati*, *Hermeneutica*, *Studium*, *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, *Humanitas*, *Cosmopolis*.

Premessa

Raccolgo qui alcuni scritti minori, già editi, tranne uno, in riviste di filosofia e in pubblicazioni collettanee. Sono saggi, note e recensioni che risalgono agli anni settanta e ottanta, concordati e in qualche modo discussi con Italo Mancini, il maestro di studi filosofici e di vita universitaria, relatore della mia tesi di laurea in filosofia sulle teorie utopiche di Ernst Bloch e successivamente maestro di studi filosofici e di vita universitaria.

Con essi è possibile, per me, ripercorrere i primi e i successivi anni di ricerca e di impegno accademico all'Università di Urbino, in un ambiente molto diverso dall'oggi. Erano anni di grande fermento culturale, in un Ateneo di grandi tradizioni - cresciuto sotto l'autorevolissima guida e il magistero intellettuale e civile di Carlo Bo, dal 1984 Senatore a vita per alti meriti culturali - in cui si confrontavano molteplici studiosi di riconosciuto valore speculativo e differenti prospettive filosofiche. È opportuno ricordare, tra le altre, quelle di Italo Mancini, Pasquale Salvucci, Livio Sichirollo, Enrico Garulli nella facoltà di Magistero, e di Carmelo Lacorte, Icilio Vecchiotti, Emilia Giancotti Boscherini nella facoltà di Lettere e filosofia.

Il volume si articola in tre parti, nelle quali gli scritti sono disposti nell'ordine cronologico di pubblicazione. Nella prima sono contenuti alcuni saggi storico-teoretici di diverso argomento e impostazione, ma che mostrano ricorrenti attenzioni al rapporto tra lavoro intellettuale e società. La finalizzazione operativa delle ipotesi teoretiche è presente in gran parte delle ricerche, dalla breve ricognizione kantiana riferita al rapporto teoria-prassi al confronto tra principio responsabilità e principio speranza. La seconda parte del volume presenta schede e annotazioni, insieme con profili di più ampio respiro, dedicati ad alcuni studiosi e filosofi italiani contemporanei, da Italo Mancini ad Augusto del Noce, da Rodolfo Mondolfo a Carlo Bo. Nella terza parte si trovano poi note e analisi di opere filosofiche con le quali intendevo segnalare iniziative e aspetti meritevoli di attenzione nella riflessione filosofica e nella vita culturale di quegli anni.

Rivolgo un vivo ringraziamento al Presidente dell'Assemblea legislativa delle Marche, Vittoriano Solazzi, uomo delle istituzioni sensibile alle problematiche della cultura umanistica e filosofica, per aver voluto accogliere il volume nella Collana dei «Quaderni del Consiglio Regionale delle Marche».

G.C.

SAGGI

1. Linguaggio, verità e intersoggettività in John Locke. - 2. Appunti su teoria e prassi in Kant. - 3. Religione e politica in Russia agli inizi del Novecento: la strategia di V.I. Lenin. - 4. L'epistemologia delle scienze sociali. Studi e ricerche. - 5. Ricerca e resistenza nei seminari praguesi: Jan Patocka. - 6. Principio responsabilità e principio speranza.

1. LINGUAGGIO, VERITÀ E INTERSOGGETTIVITÀ IN JOHN LOCKE *

Teoria della conoscenza e linguaggio

L'apporto di John Locke, notevole, allo sviluppo del pensiero scientifico e filosofico moderno proviene dai due ambiti centrali delle sue ricerche: teoria politica⁽¹⁾ e teoria gnoseologica. Il tema della nostra breve e schematica indagine ci porta direttamente in questo ultimo campo e, di conseguenza, all'opera fondamentale *Essay concerning human Understanding*⁽²⁾, molto conosciuta e discussa ai suoi tempi e che, a ragione, colloca Locke tra gli autori che maggiormente hanno inciso sulla speculazione filosofica moderna fino alla superba *Kritik der reinen Vernunft* kantiana.

Il problema cruciale dell'*Essay*, suddiviso in quattro libri⁽³⁾, si aggira intorno al contenuto oggettivo e ai limiti della conoscenza umana; il mio intento, afferma Locke, è quello di «esaminare l'origine, la certezza e l'estensione della conoscenza umana», attraverso un'indagine sulla natura dell'intelletto umano tendente «a scoprire quali siano le sue possibilità, quale sia l'estensione di queste, a quali cose esse siano in qualche misura proporzionate, e dove il loro soccorso ci viene a mancare»⁽⁴⁾. In opposizione alla tesi dell'innatismo intesa come fondamento di una corretta teoria gnoseologica (un comodo pretesto, a giudizio di Locke, per spiriti pigri, «che potevano evitare in tal modo ogni fatica della ricerca e dell'indagine autonoma della ragione e del giudizio»), egli lavora alla costruzione

* Comunicazione presentata al 25° «Convegno degli assistenti universitari del movimento di Gallarate», pubblicata in AA.VV., *Vetera novis augere*, La Goliardica, Padova 1982, pp. 233 - 243.

1) Alla teoria politica lockiana, dalle sue origini assolutistiche hobbesiane alla soluzione 'liberale' della maturità, culminata nell'opera fondamentale *Two Treatises of Government* (ed. it., Torino 1960), sono stati dedicati, negli ultimi anni, volumi che hanno segnato una rinascita degli studi lockiani: segnaliamo, tra questi: C.B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford 1962 (ed. it., Milano 1973); N. Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Torino 1963; W. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt am Main 1969 (it., Bari 1976).

2) Le citazioni che seguiranno saranno fatte sull'edizione laterziana del *Saggio sull'intelligenza umana*, tr. it. di C. Pellizzi, con introduzione di C.A. Viano, voll. 4, Bari 1972; in seguito il volume sarà citato con *Essay*.

3) Il primo libro tratta delle idee innate; il secondo, il più ampio dei quattro, studia la «certezza» e l'estensione» delle idee; il terzo affronta il tema del linguaggio; il quarto, intitolato: *Della conoscenza e della probabilità*, il più strettamente epistemologico, tratta dell'origine e del valore della conoscenza.

4) *Essay*, I, p. 27.

di un edificio del sapere, uniforme ed armonico in tutte le sue parti, che rifiuti un appoggio «accattato o preso in prestito» e si fondi sui contenuti della «pura esperienza»⁽⁵⁾: al di qua di ipotesi metafisiche e della via delle idee, contro quel concetto di sostanza che, oltre a rappresentare, fin dalla speculazione aristotelica, il polmone di ogni visione metafisica, appare a Locke un'insormontabile barriera per una elaborazione organica e realistica del nuovo ideale scientifico della conoscenza. È questo il proposito e l'intendimento critico che stanno alla base dell'*Essay* e che potremmo anche definire come un tentativo di «decostruzione metafisica e realistica, con il diffalco da tutto il mondo delle essenze e dei valori reali»⁽⁶⁾; ma vedremo successivamente quale sarà l'esito di tale impostazione.

Ai problemi del linguaggio l'empirista Locke dedica l'intero terzo libro, ma ancora prima nei due abbozzi all'*Essay*, due scritti che preparano l'*Essay* e in cui ne vengono annunciati e sviluppati quasi tutti i punti di maggior rilievo, il *Draft A* e il *Draft B*⁽⁷⁾, Locke procede ad una seria ed approfondita analisi della funzione linguistica. Nell'*Epistola al lettore*, poi, che Locke pone all'inizio dell'*Essay*, si sostiene di voler rompere «qualche breccia in quel santuario dell'ignoranza e della vanità» rappresentato dal linguaggio, e ciò con il metterne il risalto l'abuso eccessivo di parole.

Da troppo tempo ormai l'abuso del linguaggio, e certi modi di dire vaghi e privi di senso, passano per dei misteri del sapere; e parole difficili e male applicate che significano assai poco o nulla, sono andate acquistando per prescrizione un tal diritto di venire prese falsamente come espressioni della più profonda sapienza ed alta speculazione, che non sarà facile persuadere coloro che parlano questo linguaggio, o che lo sentono parlare, del fatto che esso non è nient'altro che un mezzo per nascondere la propria ignoranza e per ostacolare la vera conoscenza⁽⁸⁾.

D'altro canto, sostiene ancora Locke, «la proprietà del linguaggio è la cosa che dà accesso ai nostri pensieri nella mente di altri con la maggiore facilità e il maggior profitto: essa merita perciò da parte nostra una qualche cura e studio, specialmente nei nomi delle parole di significato morale»⁽⁹⁾. Ciò sembra confermare che quello

5) *Essay*, pp. 56 ss.

6) I. Mancini - G. Crinella, *John Locke*, Milano 1976, p. 137.

7) Possediamo i due abbozzi all'*Essay* in versione italiana: il *Draft A*, *Il primo abbozzo del «Saggio»*, in appendice a J. Locke, *Saggio sull'intelligenza umana*, tr. it. di V. Salinari e cura di V. Sainati, Bari 1951, pp. 449-544; il *Draft B*, *Saggio sull'intelligenza umana. Secondo Abbozzo*, con introduzione e cura di C.A. Viano, Bari 1968.

8) *Essay*, I, pp. 13 - 14

9) *Essay*, III, p. 157.

morale, oltre che quello scientifico, è l'interesse maggiore di Locke nell'*Essay*. L'analisi della funzione del linguaggio rappresenta una via attraverso la quale Locke cerca di ridurre empiricamente le nozioni della conoscenza umana, le nozioni elaborate dalla soggettività umana.

Draft A e Draft B

Nel primo abbozzo dell'*Essay*, il *Draft A*, Locke fa osservare che i termini costitutivi della conoscenza umana sono quasi sempre dati da idee complesse; tuttavia è possibile scomporre le idee complesse in idee semplici ed in tal modo, tramite il linguaggio, è possibile mettere in evidenza il loro riferimento esistenziale. La questione più importante qui è quella di evidenziare le condizioni di definibilità dei termini»⁽¹⁰⁾. Ciò sarà possibile interpretando le nozioni soggettive non in rapporto ad un'entità originaria distinta, ad una sostanza, ad un in sé, ma come collezioni di idee semplici, derivate dall'esperienza, dal contenuto semplice ed «indeformabile» in contrapposizione alle idee complesse, in cui quasi sempre arbitrari sono sia il fonema che il semantema. Tra l'uomo e le sue idee esiste una specie di diaframma linguistico, per cui gli uomini spesso discutono di parole anziché di realtà ed eventuali disaccordi derivano spesso dall'associare a parole identiche idee e significati completamente differenti.

Nel *Draft B* la trattazione sul linguaggio, accennata nel *Draft A*, viene compiutamente sviluppata ed anticipa i contenuti di fondo del terzo libro dell'*Essay*. In questo secondo abbozzo Locke formula la tesi della convenzionalità del linguaggio; il linguaggio è dato da un aggregato di segni convenzionalmente accettati per indicare gruppi di idee simili, ma che non stabiliscono alcun rapporto univoco tra la parola in se stessa e il suo significato. Proprio a causa della loro convenzionalità le parole non richiedono significati univoci, essendo questi ultimi risultanti dall'associazione, operata dall'intelletto umano, tra una parola e un gruppo di idee, e come tali soggetti a variazione di senso da individuo a individuo. Non può esistere per Locke un quadro naturale definito dei significati dei nomi tale da permettere la disponibilità semantica del linguaggio una volta per tutte: questo è un problema sempre aperto e i significati vanno costantemente riveduti perché siano adeguati agli usi conoscitivi che di volta in volta si presentano. Sulla base di tali convinzioni teoriche ed aderendo al giudizio di quel filone della

10) C.A. Viano, nel suo fondamentale *John Locke. Dal razionalismo all'illuminismo*, Torino 1960, ha dedicato pagine lucidissime al tema linguistico nei due abbozzi all'*Essay*; cfr. pp. 469-476.

filosofia moderna che da Cartesio va a Bacone, Locke formula la sua critica di verbalismo alla teoria gnoseologica propria della filosofia scolastica, che presumeva di raggiungere la conoscenza della realtà partendo dalle parole e concependo la realtà come un terreno in cui i significati, già ordinati, sono pronti per ricevere i propri caratteristici termini linguistici. Per la Scolastica non era possibile che uno stesso termine potesse assumere una molteplicità di significati; «la colpa della Scolastica - dunque - consisteva nel non riconoscere il carattere soggettivo delle nozioni che costituiscono i significati linguistici, cioè nel non riconoscere il carattere problematico del riferimento delle parole alle cose»⁽¹¹⁾.

Al contrario Locke crede che i significati delle parole possano essere molteplici e incompatibili proprio perché liberamente elaborati dall'uomo a partire dai dati empirici, dall'esperienza. Da ciò nasce allora l'esigenza di costruire un tipo di linguaggio che, oltre a riferirsi alle cose, possa effettivamente permettere agli uomini di comunicarsi le nozioni che posseggono; ne derivano due compiti per la ricerca: a) chiarire i significati linguistici; b) determinare opportunamente i significati, una volta che siano stati individuati gli usi individuali ed arbitrari delle parole e dei significati. A questo punto Locke distingue i nomi in tre classi: i nomi di idee semplici; i nomi di sostanze; i nomi di modi e di relazioni. L'analisi dei significati propri dei nomi di sostanze e di quelli di modi e di relazioni mette in luce come Locke pervenga ora a porre fuori gioco quella dimensione linguistica che pure aveva ritenuto condizione fondamentale per raggiungere la conoscenza empirica, nella convinzione, cioè, che il problema della conoscenza non può prescindere da una compiuta esplicitazione dei significati linguistici. Ma Locke ora prende coscienza che un'analisi approfondita dei significati linguistici non può essere operata a livello delle parole, delle possibili connessioni tra parole, ma, necessariamente, deve passare al piano delle idee, alle possibili connessioni di idee, facendo perno sui criteri evidenziali costituiti dalle idee semplici. L'eliminazione del puro piano linguistico per la determinazione dei significati, che sarà definitivamente accolta nell'*Essay*, è già netta nel *Draft B*. Su questo punto Viano osserva:

«Una volta riconosciuto che il linguaggio è convenzionale e che ogni termine può avere una molteplicità di significati, bisogna riconoscere l'indifferenza della parola per il significato e passare al piano delle idee abbandonando quello delle parole: il regno del linguaggio appare diviso in due domini, quello delle parole i cui significati si determinano con l'osservazione delle proprietà concomitanti e ricorrenti, e quello delle parole i cui

11) Viano, *John Locke*, cit., p. 472.

significati si determinano in base all'intuizione intellettuale»⁽¹²⁾.

Ne esce così ridimensionata la critica alla Scolastica, cui accennavamo sopra, in merito alla natura dei significati linguistici. Ora appare chiaro come anche per Locke la determinazione dei significati linguistici e il chiarimento del linguaggio possano essere ottenuti oltrepassando il piano delle parole, il puro nominalismo, e rinviando in qualche modo alla sostanza ideale, anche se configurata nelle sue istanze periferiche più che nella sua essenza necessaria. Ci troviamo così di fronte ad un duplice piano, poiché «anche in questo tema del linguaggio Locke oscilla tra puro empirismo e vena intellettualistico-idealista»⁽¹³⁾. Locke si trova dunque a sostenere che le sensazioni, materiale indispensabile della conoscenza, resterebbero del tutto confuse e non si consoliderebbero in noi se non le riferissimo all'idea, pur confusa, di un «qualcosa» che le appoggia e le sostiene e che rappresenta il fondamento di tutto il nostro sapere oggettivo. Su questo punto il Cassirer chiarisce bene con il seguente giudizio: «Una conoscenza vera e compiuta di un qualche corpo empirico - di questo Locke continua sempre ad essere convinto - sarebbe raggiunta soltanto quando riuscissimo ad impadronirci della sua intima essenza, in modo da poterne dedurre immediatamente tutte le sue proprietà»⁽¹⁴⁾. Da un'iniziale posizione di rifiuto nei confronti del concetto di sostanza, definito «oscuro» e «confuso», si passa dunque a conferire una qualificazione positiva allo stesso, al punto di farne, pur se non conoscibile per l'insufficienza delle facoltà intellettive umane, uno strumento per la comprensione dei fenomeni, quello linguistico *in primis*.

Il Saggio sull'intelletto umano

Il terzo libro dell'*Essay*, intitolato *Delle parole*, esibisce la compiuta teoria lockiana del linguaggio. Il contenuto del libro può essere suddiviso in due parti, una prima in cui viene esaminata l'origine del linguaggio, l'arbitrarietà del linguaggio e il suo comportamento in riferimento a precise classi di idee, ed una seconda parte in cui Locke tratta degli «abusi» e dei «rimedi» del cattivo e del buon linguaggio, in cui cioè la questione predominante è soprattutto quella pedagogica.

Il linguaggio nasce quando il mondo dei suoni articolati diventa un mondo di segni significanti, quando il fonema diventa semantema grazie all'opera

12) Viano, *John Locke*, p. 475.

13) Mancini - Crinella, *John Locke*, cit., p. 127.

14) E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, tr. it., Milano 1968, II, pp. 302-303.

dell'intelletto umano. Si ha così, da un lato, la dipendenza del linguaggio dal senso, da un preesistente mondo di suoni, ma dall'altra il primato dell'intelligenza sulla parola, l'intelligenza che, investendo i suoni del suo carattere ideativo, li fa diventare segni. Il fatto linguistico possiede dunque due radici, la prima, sensibile, determina la naturalità del linguaggio, la seconda, intellettuale, determina la convenzionalità di questo. Ma le due radici non si fondono e restando giustapposte provocano quello che Locke definisce arbitrarismo del linguaggio. Oltre all'arbitrarietà, il linguaggio presenta un'impotenza nativa in ordine alle idee generali. Infatti tra le parole e le idee, queste ultime anima delle parole perché conferiscono loro potenza ed efficienza, si danno tre scarti: a) quando le idee sono molto complesse e le parole, semplici, non ne sanno esprimere tutta la loro ricchezza; b) quando difficile è il rapporto tra le idee semplici che costituiscono un'idea mista; c) quando la parola indica, come nelle sostanze, un originale, ad esempio la parola Dio, che non è conoscibile. Oltre alla naturale imperfezione, la precarietà del linguaggio aumenta a causa degli abusi che gli uomini compiono nel loro uso delle parole. Parole «che non hanno dietro a sé idee chiare e distinte», termini «senza senso», confusione tra parola e cosa, la simbologia e gli artifici della retorica, sono gli abusi più costanti a cui è esposto il linguaggio⁽¹⁵⁾. Per superare tale situazione di precarietà e di abuso Locke propone di adottare tutta una serie di regole di purificazione e di terapia linguistica che costituiscono la parte pedagogica della sua ricerca⁽¹⁶⁾.

L'apporto critico più rilevante, nonché lo spirito animatore di questo terzo libro dell'*Essay* sul tema del linguaggio consiste, a nostro avviso, nella proposta di una ristrutturazione sensata e razionale del linguaggio intesa come condizione basilare per una ristrutturazione della scienza, ovvero del sapere scientifico. Al fondo del discorso lockiano sta la convinzione che «una scienza altro non è che un linguaggio ben fatto», per cui terapia linguistica è anche terapia scientifica, e qui Locke anticipa un postulato tipico del neopositivismo logico e del *Wiener Kreis*. Un acuto studioso interprete di Locke, Victor Cousin, ha contestato tale processo di linguificazione della scienza che sembra operata da Locke. Lo sviamento e l'errore non potrebbero mai trovare la loro causa ultima e definitiva nel fatto linguistico, proprio perché la coscienza non è solo linguaggio ma anche dell'altro. Esistono argomentazioni, fatti ermeneutici e soprattutto fatti e valori morali; non

15) Cfr. Mancini - Crinella, *John Locke*, cit., p. 136.

16) Locke riprenderà questa tematica nella sua opera più pedagogica, *Pensieri sull'educazione*, tr. it., Firenze 1952.

si può dunque ridurre la scienza a questioni di parole. «L'umanità - afferma il Cousin - è troppo seria per commuoversi, e versare spesso il più puro del suo sangue per delle parole. Le guerre non rotolano su dispute di parole: e lo stesso si deve dire delle altre *querelles*, di quelle teologiche e di quelle scientifiche, di cui si misconosce la profondità e l'importanza, ove le si risolve in pure logomachie»⁽¹⁷⁾. Molto opportunamente, inoltre, il Cousin fa rilevare che il riferimento esistenziale e l'appello ai fatti, i cui significati non possono che essere instabili e soggetti a revisione, bastano da soli a mettere in crisi la presunta perfezione e definitività del linguaggio del sapere scientifico. Anche oggi molte attenzioni e speranze sono riposte nell'invenzione di un linguaggio scientifico considerato quasi, in una situazione di generale contestazione di idee, di sostanze, di valori astratti e di concretezze sistematiche, come l'ultima spiaggia del pensiero⁽¹⁸⁾. Umberto Eco ammoniva recentemente a non sottovalutare il potere sociale della parola e invitava a fare i conti con l'industria pesante della parola» e con il suo essere già fatto, soprattutto in ambiti come quello della politica⁽¹⁹⁾. Riteniamo che non si possa studiare la fisica e le tecniche della parola, il potere del detto e del taciuto, dell'allusione e del silenzio, senza prestare attenzione alla pericolosa fragilità morale e all'altrettanto pericolosa potenza di suggestione acritica delle parole. D'altro lato crediamo che quel linguaggio perfetto cui si ambisce, che sia capace di eliminare ogni possibile equivoco, e che aspira a formalizzazioni logico-matematiche, presenta molti pericoli e, come avvertiva chiaramente Heidegger, non possa essere applicato alle conoscenze storiche e al sapere storico. Quel rigore espressivo, che pure avrebbe il pregio di tendere ad un maggiore ordine e ad una maggiore chiarezza intellettuali, diventa una falsificazione se viene estrapolato in contesti ed ambiti non pertinenti in cui, non essendo più autenticamente significante, tende a diventare paradossalmente elemento ideologico. Non si può operare una ristrutturazione dello strumento linguistico se si prescinde del tutto dal riferimento a valori morali e ad un impegno di testimonianza. La scientificità porta al rigore e all'esattezza dell'espressione linguistica, ma soltanto l'istanza morale può superare l'aridità di quella con una continua opera di revisione, di verifica, di controllo, alla ricerca di significati nuovi o rinnovati. Diventa necessario, allora, concepire e ricercare un tipo di linguaggio che muta sotto l'istanza di valori e di situazioni complesse,

17) V. Cousin, *Philosophie de Locke*, Paris 1873, p. 231.

18) Segnaliamo, su questo argomento, il bel saggio di A. Rigobello, *Le parole si sono ammalate*, «Prospettive nel mondo», 11/12, 1977, pp. 11-26.

19) *Le parole son macigni*, «La Repubblica», 29 novembre 1980.

ma, nello stesso tempo, non portare alle estreme conseguenze tale impostazione dinamica, evolutiva, questa «democrazia linguistica» come qualcuno l'ha definita, per imprimere alle parole significati del tutto arbitrari e fuorvianti⁽²⁰⁾. Ben poca cosa sarebbe una ristrutturazione scientifica del linguaggio che non tendesse ad un linguaggio in cui i significati fanno costante riferimento alla responsabilità morale e a valori di testimonianza. Oltre Locke, dunque, e di molto.

Locke e Bacone

Locke vede nel linguaggio lo strumento per la trasmissione di un'immagine della realtà che può funzionare per la comunicazione. «Il vero scopo del linguaggio, per Locke - ha scritto Augusto Guzzo - è di essere la via più breve e più facile di comunicare le nostre nozioni»⁽²¹⁾. Il linguaggio non più come espressione dell'essere ma come un fondamentale mezzo di comunicazione umana, una potente macchina per la comunicazione tra gli uomini. Qui Locke si richiama ad un vecchio motivo culturale che era particolarmente presente nel pensiero di Francesco Bacone, con il suo tema degli *idola fori*. Nel *Novum Organum* Bacone afferma:

«Il collegamento tra gli uomini avviene per mezzo della favella, ma i nomi sono imposti alle cose secondo la comprensione del volgo, e basta questa informe e inadeguata attribuzione di nomi a sconvolgere in modo straordinario l'intelletto. Né valgono certo, a ripristinare il naturale rapporto tra l'intelletto e le cose, tutte quelle definizioni ed esplicazioni delle quali i dotti si servono sovente per premunirsi e difendersi in certi casi. Poiché le parole fanno gran violenza all'intelletto e turbano i ragionamenti, trascinando gli uomini a innumerevoli controversie e considerazioni vane»⁽²²⁾.

Alcune righe dopo, Bacone dirà che gli idoli del foro sono i più pericolosi di tutti perché si sono instaurati nella mente dell'uomo «per l'accordo delle parole e dei nomi»; essi rendono «sostituite e inattive la filosofia e le scienze». Gli idoli per Bacone sono di due specie: quelli di cose inesistenti e quelli di cose che esistono, ma sono confusi, indeterminati e astratti dalle cose. Mentre i primi si possono estirpare con maggiore facilità, i secondi sono radicati e difficilmente estirpabili. Anche per quanto concerne il tema degli abusi del linguaggio Locke sembra debitore nei confronti di Bacone. Ma ci sono, per Bacone, diverse forme e gradi in tale

20) Cfr. Rigobello, *Le parole si sono ammalate*, p. 25.

21) A. Guzzo, *L'arte*, Torino 1962, p. 96.

22) F. Bacone, *Opere filosofiche*, a cura di E. De Mas, Bari 1965, I, p. 266.

abuso. «Meno pericolosi sono i nomi delle sostanze particolari, specialmente quelli delle specie inferiori, che sono stati ben dedotti. Più pericolosi sono i nomi di azioni, come generare, corrompere, alterare»⁽²³⁾. La grande carica illuministica che sta alla base della speculazione lockiana, per molti temi linguistici riportabile a quella baconiana, e l'anticipazione di alcuni motivi teorici che saranno ripresi successivamente conferiscono alla teoria lockiana del linguaggio quel *tantum* di originalità e di attualità che giustificano la nostra attenzione critica.

23) Ibidem

2. APPUNTI SU TEORIA E PRASSI IN KANT*

Gli schemi delle introduzioni al Convegno hanno in parte sollecitato lo studio della posizione di Kant sul problema in questione, per il fatto che entrambe, l'una di Mario Rossi e l'altra di Vittorio Mathieu, anche se in modi e per obiettivi diversi, sembrano richiamarvisi. Mario Rossi ha riproposto il problema del dover essere come urgente e decisivo per il marxismo contemporaneo; la sua rivalutazione della dimensione deontologica si collega strettamente, a mio avviso, con la rivendicazione del valore del momento utopico, perché, in effetti, l'istanza del non-essere e del non-essere-ancora, soprattutto sotto il profilo assiologico, è tutt'uno con l'istanza del dover essere. Va chiarito, tuttavia, che il rapporto tra «reale» e «ideale», tra essere e dover essere è da lui visto in maniera diversa da come era pensato e valutato nella maggior parte della letteratura marxista del secolo scorso e dagli intendimenti prevalenti nel periodo della Seconda internazionale, sostenuti, tra gli altri, da Eduard Bernstein e Conrad Schmidt. Si potrebbe dire che, nella prospettiva teoretica di Mario Rossi, l'impulso etico verso il dover essere, pur senza rinunciare a un'impostazione realistica e storicistica, acquista un rilievo fondamentale, mentre contemporaneamente viene messa in crisi una concezione della storia di tipo necessitante⁽¹⁾.

Nel periodo piú maturo della sua attività scientifica, esattamente nel 1793, anno de *La religione nei limiti della semplice ragione*, Kant scrive un saggio dal titolo *Sopra il detto comune: Questo può essere giusto in teoria ma non vale per la pratica*⁽²⁾. Il saggio consta di tre parti: la prima è una replica al Garve sul problema generale del rapporto virtù-felicità nell'uomo privato, la seconda e la terza sono dirette rispettivamente contro Thomas Hobbes e Moses Mendelssohn, come tipici

* Comunicazione presentata al Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate, sul tema: «Teoria e prassi», tenutosi a Padova nel 1975, pubblicata nel volume degli Atti del Convegno, *Teoria e prassi*, Gregoriana, Padova 1976, pp. 95-101.

1) Lucio Colletti, nella discussa *Intervista politico-filosofica* (Laterza, Bari 1974), ha ribadito rispetto e ammirazione sempre piú decisi nei confronti di Kant, giustificati dal fatto che egli sarebbe «il solo grande pensatore moderno che può aiutarci a costruire una teoria materialistica della conoscenza». Il rifiuto kantiano dell'argomento ontologico, basato sulla differenza qualitativa tra le condizioni dell'essere e le condizioni del pensare, offrirebbe «un punto di partenza decisivo per ogni gnoseologia materialistica e per la difesa della scienza contro la metafisica».

2) Questo scritto, unitamente a l'*Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), la *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (1784), *Per la pace perpetua* (1795), fa parte della produzione politica kantiana. Occasione a scriverlo era stata la critica mossa ai principi etici kantiani da Christian Garve (Breslavia 1742-1798), filosofo di larga popolarità, apprezzato dallo stesso Kant,

rappresentanti il primo dell'assolutismo politico, l'altro della dottrina, già da Kant combattuta in *L'idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, che negava il progresso dell'umanità nel suo insieme; l'uno e l'altro tendenti a separare la morale dalla politica, la teoria dalla pratica del bene. Nella prima parte Kant respinge le due obiezioni fondamentali che il Garve aveva sollevato⁽³⁾. Prima obiezione è che la distinzione tra dovere e felicità è possibile in teoria, ma nei fatti non c'è alcun uomo che, pur separandoli con il pensiero, possa ugualmente separarli con il cuore; nella realtà il bene è indissolubilmente felicità e dovere, nessuno potrebbe desiderare la virtù separata dalla felicità. Kant osserva che, pur essendo possibile che l'uomo non sia sempre in grado di separare dovere e felicità, obbligazione e interesse, tentare di distinguerli è senz'altro un suo dovere. La felicità è un'esigenza umana che non va negata, ma il momento della moralità del dovere ne prescinde: in quel momento vale soltanto il *dura lex sed lex*, che Kant ha trasferito dal campo giuridico a quello morale.

Garve dichiara in secondo luogo che «tali sottili distinzioni d'idee si oscurano già nel riflettere su oggetti particolari, ma si perdono interamente quando si tratta dell'agire ed esse devono applicarsi alle idee e alle intenzioni»⁽⁴⁾. Kant risponde affermando che il concetto del dovere, nella sua purezza, non solo è senza confronto più semplice, più chiaro e più naturale per chiunque, all'uso pratico, che non un qualsiasi motivo derivato dalla felicità o mescolato con essa, ma, nel giudizio stesso della ragione umana, quando tale concetto è presentato alla volontà degli uomini

il quale, sotto l'influsso dei moralisti inglesi e scozzesi, si era fatto interprete della loro dottrina della virtù intesa come mezzo alla felicità, contrapponendola alla filosofia critica. Lo scritto si può trovare nei seguenti volumi: I. Kant, *Antologia degli scritti politici*, («Classici della democrazia moderna», n. 6), il Mulino, Bologna 1961, pp. 56-101; I. Kant, *Scritti di filosofia politica*, con introduzione di Dario Faucci, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 38-87; I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia*, con introduzione di Gioele Solari, («Classici della politica», n. 10), Utet, Torino 1956, pp. 237-281. Le citazioni che seguono si riferiranno a quest'ultima raccolta. Della bibliografia sul Kant politico, soprattutto in relazione al nostro tema, segnaliamo: L. Goldmann, *Introduzione a Kant*, Sugar, Milano 1972, pp. 163-173; C. Solari, *La filosofia politica*, Laterza, Bari 1974, vol. II, pp. 3-77; N. Merker, *Dialettica e storia*, La Libra, Messina 1971, pp. 169-235; A. Illuminati, *Kant politico*, La Nuova Italia, Firenze 1971, pp. 123-140; C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Sansoni Editore, Firenze 1942, pp. 181-224; J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, Laterza, Bari 1973, pp. 188-209; A. Philonenko, *Théorie et praxis dans morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1968, pp. 11-67.

3) Il testo completo delle obiezioni del Garve si può trovare in I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia*, cit., pp. 669-673.

4) C. Garve, cit., p. 670.

disgiunto dal motivo della felicità, è di gran lunga più efficace e di più sicuro successo che non tutti i motivi derivanti dal principio edonistico. «Ogni uomo nella sua qualità di essere ragionevole sottoposto a certi doveri, è uomo pratico: e poiché egli, come uomo, non può mai sottrarsi alla scuola della saggezza, così egli non può rimandare con supremo disprezzo alla scuola i seguaci della teoria, presumendo d'esser meglio istruito dall'esperienza su ciò che un uomo è e su ciò che da lui si può pretendere»⁽⁵⁾.

Nella seconda parte del saggio Kant si rivolge ad Hobbes il quale, in base a quel detto, ha tagliato il nodo della questione sacrificando la teoria alla pratica e concependo realisticamente e pessimisticamente un tipo di Stato da cui è allontanata ogni esperienza di libertà ideale. Kant vuole invece dimostrare che c'è un tipo, una teoria di Stato che può valere, che vale in pratica. Il modello di questa validità in pratica del vero teoretico si trova nell'esperienza morale, in cui il dovere è di per sé pratico, reale. Ma questo avviene interiormente, nella coscienza individua e nel campo della società politica, dei rapporti esterni tra gli uomini? Ebbene Kant pensa di trovare una nuova forma apriori, che sia di per sé pratica e regoli la convivenza sociale, nel «diritto», presentato nella forma del contratto sociale con esplicito riferimento a Rousseau. La situazione giuridica, che è tutt'uno con lo Stato, è un dovere, un incondizionato, un *primum*; e il dovere, lungi dal sottoporsi alla scettica considerazione che «non vale per la pratica», diviene la condizione di ogni pratica: togliendo il diritto degli uomini nella forma di leggi pubbliche coattive non sarà possibile alcun rapporto e accordo sociale.

Nell'ultimo paragrafo, scritto contro Moses Mendelssohn, Kant sostiene che l'idea di una «repubblica ideale dei popoli» può essere giusta in teoria e può valere anche nella pratica. L'idea di una società in cui i rapporti tra uomini e stati siano regolati dal diritto e non dalla forza, vale in pratica come un «dover essere» realizzabile ed ha una consistenza pratica morale apriori, è un'idea della ragion pura pratica. Hegel, come ben vide Kierkegaard, non riconoscerà più l'etica nell'intelletto tradizionale, in lui si annuncerà per la prima volta l'esperienza, il fatto cioè che l'agire dell'individuo, per quanto possa caratterizzarsi come volontà pura, non perviene ad una realtà che restringe all'individuo le condizioni del suo agire; Hegel, estendendo il concetto del «morale» al «politico», risolverà quello in questo⁽⁶⁾.

5) I. Kant, *Sul detto comune*, cit., pp. 252-253.

6) Per questa valutazione rimando a T.W. Adorno, *Note marginali su teoria e prassi*, in *Parole chiave. Modelli critici*, Sugarco, Milano 1974, pp. 233-263, e, particolarmente, pp. 239-242.

In Kant si devono distinguere due differenti nozioni di teoria. Egli riconosce da un lato delle teorie, come la sua teoria sul cielo ⁽⁷⁾, che interessano settori specifici dell'esperienza, dall'altro una teoria dell'esperienza. Le teorie determinate suppongono un'introduzione propedeutica, vale un'introduzione che sviluppa le necessarie conoscenze preliminari risultanti da altre teorie o scienze, e si oppongono alla teoria dell'esperienza che deve essere preparata da un'introduzione enciclopedica così definita da Kant: «Un'introduzione enciclopedica non suppone affatto una teoria vicina e che introduca quella che sta per essere esposta, presuppone l'idea di un sistema seguendo il quale sarà sviluppata la teoria» ⁽⁸⁾. In questo senso si può affermare che la teoria dell'esperienza è la logica trascendentale stessa, che si costituisce in una riflessione inizialmente generale poi specifica sulle esperienze comprese nelle teorie particolari, di cui il legame sistematico costituisce il sistema delle scienze; ma si potrebbe anche dire che la teoria come logica trascendentale è una riflessione sull'esperienza, essa stessa definita dalle relazioni delle teorie con il proprio oggetto e dal legame che unifica tali teorie. In tal modo si vede che una teoria determinata, per esempio una teoria fisica, si determina a tre livelli: in rapporto all'oggetto, in relazione ad una teoria vicina, in relazione infine alla logica trascendentale ⁽⁹⁾. Nel primo caso il rapporto è doppio, si tratta del rapporto delle regole comprese nella teoria con l'oggetto e qui si pone il problema dell'applicazione che può essere intesa o come verifica o come realizzazione tecnica della teoria. Questo doppio rapporto definisce la prassi: questa verifica da una parte e realizza dall'altra; il rapporto della teoria con l'oggetto diventa allora la prassi stessa. Anche se non è necessario che la verifica sia sempre legata alla realizzazione tecnica, ciò sarebbe evidentemente preferibile; le realizzazioni sono spesso, così, delle verificazioni.

In secondo luogo, una teoria si collega ad un'altra teoria; il valore di una teoria determinata è proporzionale ai legami che l'uniscono, nonostante la sua alterità, alle altre teorie. Una teoria meravigliosa, ma senza alcun rapporto con un'altra teoria, è spesso vuota ⁽¹⁰⁾. «A questo livello la prassi può essere considerata come l'operazione dello spirito che aggiusta le regole rilevando delle differenti teorie» ⁽¹¹⁾.

7) Su quest'argomento, cfr. E. Adickes, *Kant als Naturforscher*, vol. II, p. 206 ss.

8) Dalla prima introduzione alla *Critica del giudizio*, in *Kant's Werke* (Cassirer), Bd. V, p. 221.

9) A. Philonenko approfondisce questi concetti nel volume citato, particolarmente nel capitolo secondo *De l'idée de théorie dans la pensée kantienne*, pp. 19-24.

10) Fichte sviluppa estesamente questo concetto nel suo scritto del 1794, *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*, tr. it. di Adriano Tilgher, *Sul concetto della dottrina della scienza o della così detta filosofia*, Laterza, Bari 1971.

11) A. Philonenko, *op. cit.*, p. 20.

In terzo luogo, una teoria determinata è in rapporto con la teoria delle teorie, cioè con la logica trascendentale come riflessione sull'esperienza. Ciò che è comune alla teoria trascendentale e alla teoria determinata, la prima essendo conoscenza del metodo della conoscenza concreta, la seconda essendo proprio questa conoscenza come tale, è l'idea di limite (*Grenze*). I limiti fondamentali di una teoria sono dati dai principi che la definiscono, e che sono legati in una unità sistematica; tali limiti sono detti limiti «superiori». L'oggetto, che sarà un oggetto determinato se ci riferiamo ad una teoria determinata e che sarà la stessa esperienza se ci riferiamo alla logica trascendentale, costituisce il limite «inferiore» della teoria. Il passaggio dal limite «superiore» al limite «inferiore» è dato dalla stessa prassi. All'interno stesso della teoria, dunque, la prassi riceve la sua definizione: essa è il passaggio dal limite «superiore» al limite «inferiore», l'applicazione realizzante. Per questo motivo, a tutti i livelli, una sola e medesima facoltà, la facoltà di giudicare (*Urteilkraft*), potrà realizzare la congiunzione di teoria e prassi.

Dunque la relazione tra una teoria determinata e l'oggetto non è una relazione analitica bensì sintetica, poiché tra la teoria e la prassi necessita un termine medio (*Mittelglied*) dato dall'atto della facoltà (*Actus der Urteilkraft*), che assicura l'unità sintetica reale di teoria e prassi. Giudicare significa sapere applicare bene una regola per realizzare opportunamente il passaggio dalla teoria alla prassi. Ma la capacità di giudicare è una qualità dello spirito che può essere esercitata, affinata, ma che non saprebbe essere appresa; in effetti, per apprendere a giudicare convenientemente, è necessario studiare una regola che insegni ad applicare le regole e dopo di ciò bisognerebbe apprendere un'altra regola per apprendere la regola di applicazione delle regole e così all'infinito. Attribuendo a una debolezza umana, ossia all'incapacità di giudicare convenientemente, la colpa della discontinuità tra teoria e prassi, non si corre poi il rischio di approvare in qualche modo quella soluzione politica basata sull'autorità, con gravissime limitazioni delle libertà individuali, già inesorabilmente condannata? ⁽¹²⁾.

Kant considera umiliante per la ragione umana che essa, nel suo uso puro,

12) La possibilità dell'unità tra teoria e prassi in politica, postulata da Kant, è criticata da Rehberg sulla base di un'inevitabile opposizione tra teoria e prassi di fronte al problema della libertà: in teoria, la libertà rappresenta il fine, la meta di una concezione politica razionale, ma nella prassi essa diventa un ostacolo, spesso insormontabile. Kant dedurrebbe l'unità di teoria e prassi in politica dalla soluzione adottata nel campo morale, ma il «diritto», la cui osservanza rende possibile l'esistenza di una collettività, non suppone, per la sua realizzazione, le stesse condizioni dell'etica: il rapporto tra valore e fatti è diverso dal rapporto tra diritto e fatti; per avere dei diritti non è necessario essere un uomo morale, non bisogna agire per dovere, bisogna solamente agire conformemente al dovere.

«non conchiuda nulla» e, per di più. Abbia bisogno di una disciplina per frenare i suoi eccessi e prevenire le illusioni a cui va incontro; ciò lo spinge a volgersi all'uso pratico della ragione⁽¹³⁾. «Intanto deve pur esserci in qualche parte una sorgente di conoscenze positive appartenenti al dominio della ragion pura, e che diano luogo ad errori, forse, solo per un malinteso, ma nel fatto costituiscano il fine di ogni industria della ragione. Infatti, altrimenti, a qual motivo si dovrebbe ascrivere il desiderio indomabile di fermare dovunque il piede assolutamente di là dei limiti dell'esperienza? Essa presentisce oggetti aventi per essa un grande interesse. Entra nella via di una speculazione pura, per accostarsi ad essi; ma essi s'involano da lei. Probabilmente sarà sperabile per lei una miglior ventura sull'unica via, che le rimane, quella dell'uso pratico»⁽¹⁴⁾.

Teoria e pratica sono così due funzioni dell'unica e medesima ragione; l'uso pratico, anzi, si rivela la vera ed essenziale funzione di essa; «... sempre soltanto la ragion pura, ma solo nel suo uso pratico, ha il merito di unire al nostro supremo interesse una conoscenza, che la pura speculazione può solo immaginarsi, ma non far valere, e di farne pertanto non certo un domma dimostrato, ma un presupposto assolutamente necessario ai suoi fini essenziali»⁽¹⁵⁾. Ma il valore di posizione sistematica del concetto di un puro interesse pratico della ragione diventa evidente nell'ultimo paragrafo della *Fondazione della metafisica dei costumi*⁽¹⁶⁾.

Qui Kant pone il problema di come sia possibile la libertà, intendendola come essenzialmente congiunta con il compimento della legge morale, mentre nella *Critica della ragion pura* l'aveva considerata soprattutto come il potere di determinarsi tanto in opposizione quanto in accordo con la legge morale. Chiedersi come sia possibile la libertà significa in sostanza chiedersi come la ragione pura può

Il primo grande interprete liberale italiano di Kant, Gioele Solari, ha definito la dottrina kantiana dello Stato di diritto, di contro al «liberalismo di classe a contenuto economico» di Locke, come dottrina liberale universale, per nulla legata allo «Stato particolare di un'epoca, di una classe». A questa valutazione si è contrapposto Galvano Della Volpe nel suo *Rousseau e Marx* (Editori Riuniti, Roma 1974, II ed., pp. 39-40), osservando che la proclamata assolutezza, universalità e metastoricità dei diritti dell'uomo non è altro che il contingente, particolare e storico sanzionamento dei diritti dell'uomo borghese. Riguardo al classismo di Kant si veda anche: A. Negri, *Alle origini del formalismo giuridico*, Padova 1962, e A. Illuminati, *Kant politico*, già citato.

13) Sulla filosofia politica kantiana, in riferimento a questo problema, si veda: C. Antoni, *La dottrina dell'Aufklärung di Kant*, in *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze 1942, pp. 181-224.

14) I. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1972, vol. II, p. 606.

15) *Ivi*, p. 621.

16) I. Kant, *Del limite estremo d'ogni filosofia pratica*, in *Fondamenti della metafisica dei costumi*, La Nuova Italia, Firenze 1969, pp. 135-148.

essere pratica. Kant afferma: «Non si può pretendere dalla ragion pratica che essa sia subordinata alla ragione speculativa, e così inverta l'ordine, perché ogni interesse, infine, è pratico, e anche quello della ragione speculativa è soltanto condizionato e completo unicamente nell'uso pratico»⁽¹⁷⁾. Ma si può parlare propriamente di un interesse della ragione speculativa solo quando la ragione teoretica si lega con quella pratica «per una conoscenza».

Delle tre domande che caratterizzano l'interesse della nostra ragione, la terza esige un uso della ragione speculativa con intento pratico. La prima domanda: *Che cosa posso conoscere?* è strettamente speculativa; la seconda: *Che cosa posso fare?* è strettamente pratica; la terza: *Che cosa posso sperare?* è teoretica e pratica nello stesso tempo. Il principio della speranza determina l'intenzione pratica per la quale è chiamata in causa la ragione speculativa; in questa prospettiva la conoscenza conduce all'esistenza di Dio come postulato della ragion pratica⁽¹⁸⁾. Ma l'interesse della ragion pratica assumerebbe il ruolo di un interesse guida della ragione solo se Kant realizzasse veramente l'unità di ragione teoretica e pratica, e soltanto se l'interesse della ragione speculativa fosse preso come puro interesse pratico, cosa che farà poi Fichte.

17) I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 148.

18) Italo Mancini, nel suo *Kant e la teologia* (Cittadella, Assisi 1975), proponendo una lettura aperta di Kant come filosofo della religione, fa osservare che in lui la religione, essendo «la condizione sotto cui ci si rappresenta la forza obbligante della legge, permette il superamento dell'antinomia fondamentale della ragion pratica, quella del legame o dell'identificazione tra virtù e felicità, nel momento in cui essa costituisce la speranza di realizzazione di quella legge morale che altrimenti rimarrebbe soltanto una pura idealità. Lucien Goldmann ha visto in Kant, come in Pascal, una delle figure più tragicamente espressive della crisi del mondano, nella forma del borghese, per l'indigenza della ragione, l'insufficienza della prassi e della forza storica, la postulazione della fede e della ricompensa oltremondana».

3. RELIGIONE E POLITICA IN RUSSIA AGLI INIZI DEL NOVECENTO: LA STRATEGIA DI V.I. LENIN*

Gli anni della formazione teorico-politica (1894-1907)

Negli anni che vanno dalla sua prima affermazione intorno alla religione nel 1894, e il 1908, Lenin definisce gradualmente i primi fondamentali elementi della sua interpretazione della religione e della conseguente strategia di lotta nei confronti della Chiesa ortodossa russa. L'attenzione iniziale non si caratterizza per il rifiuto violento e perentorio caratteristico del periodo successivo e si muove all'interno di una generica richiesta di piena libertà e uguaglianza di tutte le confessioni religiose. L'obiettivo subito individuato da Lenin è quello di creare la più ampia mobilitazione di gruppi e movimenti, compresi quelli dissidenti di ispirazione religiosa, che si oppongono al regime autocratico zarista e si propongono di abbatterlo. Fin d'ora Lenin prende coscienza del ruolo della religione e della Chiesa ortodossa, alleati del regime autocratico nella difesa dell'ordine politico-sociale esistente.

Il primo riferimento a quel ruolo, unito all'affermazione critica sulla fede in Dio, è, come dicevano sopra, dell'estate 1894, ed è contenuto in un saggio polemico verso il governo e i liberali, due tra i principali nemici delle masse contadine e operaie. Ma quelle stesse masse, sostiene Lenin, non potrebbero attendersi un aiuto neanche da Dio poiché «da noi Dio è stato messo in seconda linea»⁽¹⁾. La coalizione politica tra il governo e la Chiesa mira a mantenere il popolo in condizioni di miseria e di schiavitù, e soltanto la sconfitta del regime zarista e la sua sostituzione con un governo comunista potrà favorire le masse. L'obiettivo potrà tuttavia essere raggiunto attraverso la solidarietà e l'appoggio ai socialdemocratici da parte di altri gruppi sociali, com'è detto in *I compiti dei socialdemocratici russi*, scritto verso la fine del 1897. Lenin conosce contraddizioni e dissidi all'interno del

* «Studi Urbinati/B2», LVI, 1983, pp. 59-85.

1) V.I. Lenin, *Che cosa sono gli «amici del popolo»*, in *Opere complete*, Editori Riuniti, Roma 1955-1970, vol. I, p. 264. Questa edizione è condotta sulla quarta edizione russa delle *Opere complete*, curata dall'Istituto di marxismo-leninismo presso il CC del PCUS. Tutte le citazioni di opere di Lenin che seguono fanno riferimento a questa edizione; useremo la sigla O.C. e l'indicazione del volume in numeri romani e della pagina in numeri arabi. Esistono due raccolte di scritti leniniani *Sulla religione*, una prima edita da Feltrinelli (Milano s.d.), e una seconda più recente (Edizione Progress, Mosca 1979), la cui traduzione italiana è condotta sui volumi della 5a edizione russa delle *Opere complete*.

fronte borghese e crede nella possibilità di utilizzarli a sostegno della lotta per il raggiungimento di istituzioni democratiche comuniste. «Nella lotta economica - afferma - il proletariato è completamente isolato. Nella lotta politica, democratica, invece, la classe operaia russa non è isolata. A fianco del proletariato si schierano qui gli elementi di opposizione della borghesia o delle classi colte o della piccola borghesia o delle nazionalità, religiosi e sette perseguitate dall'assolutismo»⁽²⁾.

In un articolo del febbraio 1902, pubblicato sulla rivista *Iskra*, l'accento cade ancora sul ruolo della religione e della Chiesa ortodossa. L'occasione è fornita dall'episodio del liberale slavofilo M. A. Stakhovich, il cui rapporto al Congresso dei missionari si basa sulla richiesta di un pieno riconoscimento della libertà di coscienza, ma provoca la netta opposizione della stampa conservatrice e di tutti i difensori dell'autocrazia, dell'ortodossia e della Chiesa nazionali. La difesa della fede ortodossa da parte del governo e della classe nobiliare appare tuttavia a Lenin come la cosa più ovvia, dal momento che quel tipo di fede legittima lo stato di sfruttamento operato da una piccola minoranza sulla maggioranza del popolo russo; infatti «quando la società è organizzata in modo che un'infima minoranza dispone della ricchezza e del potere, mentre la massa non conosce che «privazioni» e «gravosi doveri», è del tutto naturale che la simpatia degli sfruttatori vada a una religione che insegna a sopportare, «senza mormorare», l'inferno terrestre per un paradiso che esiste, si dice, in cielo»⁽³⁾. La diffusione dell'istruzione nel popolo eliminerà i pregiudizi religiosi, carichi di un significato politico-sociale reazionario, e porterà alla costruzione di una coscienza e di uno spirito di disciplina socialisti e avvicinerà sempre più «il giorno della vittoria del proletariato, che libererà tutte le classi oppresse dall'asservimento cui soggiacciono nella società moderna»⁽⁴⁾.

Nel *Riassunto della Sacra famiglia di Marx e di Engels*, redatto molto probabilmente nel 1895 a Berlino durante il primo soggiorno fuori della Russia, confermando le tesi di Marx e di Bauer, Lenin afferma che «l'ebraismo religioso è prodotto continuamente dalla vita civile moderna, e trova la sua elaborazione ultima nel sistema del denaro»⁽⁵⁾. Lo sviluppo dell'ebraismo e di ogni altra religione è dunque di natura sociale e va ricercato «nella prassi commerciale e industriale»⁽⁶⁾; tale ebraismo pratico rappresenta «la prassi compiuta dello stesso mondo

2) Id., *I compiti dei socialdemocratici russi*, O.C., II, p. 323. Il testo è pubblicato per la prima volta a Ginevra nel 1898.

3) Id., *L'agitazione politica e il «punto di vista di classe»*, O.C., V, p. 312.

4) *Ibid.*

5) Id., *Riassunto della «Sacra famiglia» di Marx e di Engels*, O.C., XXXVIII, p. 29.

6) *Ibidem.*

cristiano»⁽⁷⁾. Connesso al problema religioso è quello della tutela della libertà individuale, e Lenin, già in questo scritto giovanile, ricco di motivi che ritroveremo successivamente, avverte che quel problema si risolve liberandosi «dalla religione di Stato e abbandonando la religione a se stessa all'interno della società civile, così che l'uomo singolo si emancipa politicamente dalla religione, comportandosi verso di essa non più come verso un affare pubblico, ma come verso un affare privato»⁽⁸⁾. Assai presto dunque Lenin perviene a un'acquisizione che rimarrà poi fondamentale in tutta la sua riflessione: la necessità di realizzare la libertà religiosa, intesa come libertà di scegliersi liberamente - la propria religione ma anche di liberarsi da ogni forma di religione. Tale obiettivo comporta però l'abolizione dell'alleanza tra Stato e Chiesa; così si potrà distinguere tra il «cittadino non religioso e l'uomo privato religioso»⁽⁹⁾. All'inizio del febbraio 1902 Lenin elabora un programma politico per il POSDR in cui indica alcuni punti cardinali di una futura costituzione democratica per la repubblica che avrebbe dovuto sostituire il governo zarista, e tra questi dichiara fondamentale «la separazione della Chiesa dallo Stato e della scuola dalla Chiesa»⁽¹⁰⁾.

Lenin è sostanzialmente un teorico della rivoluzione; la sua critica della religione appare dunque subordinata alla sua lotta contro il potere della Chiesa e comunque sempre in relazione al problema politico rivoluzionario. Negli anni 1902 e 1903 si accentua così la ricerca delle tattiche con cui opporsi alla notevole influenza della religione e della Chiesa nella società russa. Scrivendo nel febbraio 1902 a Georgij V. Plechanov che si trova a Ginevra, lo informa di aver letto una lettera di Marx sulla questione religiosa in cui è aspramente criticata la rivendicazione della libertà di coscienza (*Gewissensfreiheit*) e si invitano i socialdemocratici ad una lotta aperta contro lo spettro della religione (*religiösen Spuk*). Lenin chiede a Plechanov: «Ritenete possibile qualcosa di simile, e in quale forma?»⁽¹¹⁾. Pur essendo «molto più spregiudicati dei tedeschi, riguardo alla religione»⁽¹²⁾, noi russi - sembra voler affermare Lenin - avanziamo seri dubbi sull'opportunità e l'efficacia di una lotta diretta, a viso scoperto, nei confronti della religione. Il rovesciamento del regime autocratico russo da parte del proletariato, unica vera classe rivoluzionaria, appare

7) *Ibidem*.

8) *Ibidem*, pp. 29-30.

9) *Ibidem*, p. 29.

10) Id., *Progetto di programma del partito operaio socialdemocratico russo*, O.C., VI, p. 23.

11) Id., *A Plechanov*, O.C., XXXIV, p. 73.

12) *Ibidem*.

a Lenin come un obiettivo difficile, che richiede grandi doti di abilità politica. Esso richiede una lotta instancabile «contro ogni ideologia borghese, per quanto moderne e scintillanti siano le uniformi che indossa»⁽¹³⁾, e un'ampia e costante opera di educazione al comunismo tra le masse per ridestare lo scontento e l'indignazione contro le ingiustizie sociali e indurlo alla ribellione. Altrettanto importante è il sostegno ad ogni movimento antizarista e la lotta per impedire ai liberali di arrivare al potere, poiché essi sarebbero capaci solo di piccole riforme ma lascerebbero sostanzialmente immutate le condizioni di privilegio di un'esigua minoranza, a fronte della miseria e schiavitù della maggioranza. Nei confronti dei movimenti e gruppi religiosi Lenin, pur non mostrando alcun dubbio sul suo personale ateismo e sull'avversione alla religione e confermando la sua fede totale nel marxismo come unica filosofia della vita, ribadisce la necessità di adottare una politica di tolleranza e di moderazione, in una prospettiva di uguaglianza e libertà di tutte le fedi religiose, una politica, questa, che rimarrà invariata nel corso degli anni. Alla moderazione si aggiungerà la grande flessibilità delle tattiche da adattare a ogni nuova circostanza.

Nell'agosto 1903, in occasione del II Congresso del POSDR, Lenin presenta un Progetto di risoluzione sulla pubblicazione di un giornale per gli aderenti alle sette in cui s'incarica i CC «di prendere le misure necessarie per far uscire il giornale popolare fra gli aderenti alle sette, assicurarle il successo e stabilire tutte le condizioni che ne possano garantire il regolare funzionamento»⁽¹⁴⁾. Nel documento si evidenzia la necessità che i membri del partito siano istruiti a svolgere il loro lavoro politico anche tra gli aderenti alle varie sette religiose e cercare di portarli sotto l'influenza socialdemocratica. Il testo conferma la convinzione leniniana sull'opportunità di allargare il fronte dell'opposizione al regime assolutista anche con l'apporto di gruppi religiosi dissidenti: di qui nasce la politica di moderazione e tolleranza nei confronti dei credenti. D'altra parte il governo zarista non avrebbe potuto, a giudizio di Lenin, avere in eterno «la grazia di Dio», perché il solo governo stabile che la Russia avrebbe potuto avere avrebbe dovuto rispecchiare la volontà e gli interessi del popolo. Ma a ciò si oppone l'«infame inquisizione russa» che nega la libertà di riunione, di parola e di stampa e che «perseguita coloro che professano una fede non ufficiale, opinioni non ufficiali, dottrine non ufficiali»⁽¹⁵⁾.

13) Id., *L'agitazione politica e il «punto di vista di classe»*, cit., pp. 315 - 6.

14) Id., O.C., V, p. 439.

15) Id., *L'autocrazia tentenna*, O.C., VI, p. 321. L'articolo, pubblicato il 1° marzo 1903 nel n. 35 dell'*Isrka*, si conclude con l'esclamazione «Abbasso la censura! Abbasso la protezione poliziesca della chiesa «dominante»!».

Nel marzo dello stesso anno Lenin formula riassuntivamente la politica dei socialdemocratici russi sulla libertà di coscienza: non deve esserci una religione o chiesa «dominante»; ogni cittadino ha pieno diritto di professare la religione che desidera e anche di «diffondere qualsiasi religione e di cambiar religione»⁽¹⁶⁾; tutte le religioni e le chiese devono essere uguali di fronte alla legge dello Stato e al loro sostentamento devono provvedere i fedeli e non lo Stato con il denaro dell'erario. «Finché questi provvedimenti - afferma Lenin - non verranno adottati senza nessuna riserva, senza nessuna scappatoia, il popolo non sarà liberato dalle infami persecuzioni religiose da parte della polizia, e dalle non meno infami elemosine, poliziescamente estorte, per una determinata religione»⁽¹⁷⁾. Due anni dopo, Lenin si pronuncia per un'equa distribuzione della terra al popolo e chiede la nazionalizzazione di tutte le terre della chiesa e dei monasteri⁽¹⁸⁾. In un successivo documento di partito, la *Revisione del programma agrario del partito operaio* del 1906, egli chiede esplicitamente «la confisca delle proprietà terriere, la nazionalizzazione delle terre e la formazione dei comitati cittadini»⁽¹⁹⁾.

Sul piano più strettamente teoretico e filosofico Lenin avvia, fin dai primi anni novanta, la sua critica della filosofia idealistica hegeliana, di cui tuttavia apprezza il metodo dialettico⁽²⁰⁾. Rifiuta *in toto* la concezione hegeliana della storia in cui il primato dell'idea esclude gli elementi materiali e finisce con il risolversi in un imbroglio speculativo. «La filosofia speculativa, specialmente la filosofia hegeliana, - sostiene Lenin - doveva di necessità, per poter rispondere, tradurre tutte le questioni dalla forma del sano intelletto umano nella forma della ragione speculativa, e doveva trasformare la questione reale in una questione speculativa»⁽²¹⁾. La filosofia hegeliana, idealistica, è incapace di offrire soluzione ai problemi reali, è una filosofia cristiana reazionaria e ostile al materialismo. «*Idealismus ist Pfaffentum*», l'idealismo è roba da preti, sentenza Lenin, sanzionando l'affinità tra idealismo e fideismo. Gli strali

16) Id., *Ai contadini poveri*, O.C., VI, p. 373.

17) *Ibidem*.

18) Cfr. Id., *L'atteggiamento della socialdemocrazia verso il movimento contadino*, O.C., IX, pp. 213-22.

19) Id., *Revisione del programma agrario del partito operaio*, O.C., X, p. 184.

20) A giudizio di Ernst Bloch, profondo quanto poco apprezzato interprete creativo del marxismo, la filosofia hegeliana mal sopporta la tradizionale distinzione, d'ispirazione engelsiana, tra «metodo» dialettico positivo e «sistema» idealistico negativo. Egli sostiene che la contraddizione non è tra «metodo» e «sistema», ma tra rovesciamento e ciclicità tanto nella forma del metodo quanto nel contenuto del sistema. È l'ipotesi di *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962 (tr. it., *Soggetto-Objetto. Commento a Hegel*, a cura di R. Bodei, Il Mulino, Bologna 1975).

21) Id., *Riassunto della «Sacra famiglia» di Marx e di Engels*, cit., p. 26.

del materialista dialettico non si fermano ad Hegel. Larga parte della filosofia moderna, Kant *in primis*, è responsabile di tendere alla riconciliazione di una concezione religiosa della vita e del mondo con l'interpretazione scientifica della natura, ma così facendo ignorano il reale e finiscono nell'idealismo⁽²²⁾.

Nel dicembre 1905 Lenin pubblica *Socialismo e religione*, uno scritto breve ma di grande importanza⁽²³⁾ che inizia con il confermare l'immagine della religione come una forma dell'oppressione di una minoranza che ha in mano il potere sulla maggioranza povera. Esplode poi la definizione, di derivazione marxiana: «La religione è l'oppio del popolo. La religione è una specie di acquavite spirituale, nella quale gli schiavi del capitale annegano la loro personalità umana e le loro rivendicazioni di una vita in qualche misura degna di uomini»⁽²⁴⁾. Il proletariato, schierato dalla parte del socialismo, ha il compito di liberare l'uomo dalla «nebbia religiosa» per infondere in lui quel coraggio e quella volontà necessaria a

22) Cfr. Id., *Su Friedrich Paulsen*, O.C., XXXVIII, pp. 50 - 52. Si tratta del commento al volume del Paulsen, *Einleitung in die Philosophie* (Berlin 1899), favorevole alla tesi della riconciliazione e impegnato in una lotta su due fronti: contro il materialismo e contro il «gesuitismo». Ma «quando critica i materialisti - obietta Lenin -, contrappone alla materia le forme superiori dello spirito. Quando poi difende l'idealismo e interpreta idealisticamente la psicologia contemporanea, ravvicina le forme inferiori dello spirito alle Krafte, ecc. Ecco il punto vulnerabile della sua filosofia» (*Ibidem*, p. 51).

23) Perché proprio nell'anno rivoluzionario Lenin produce lo scritto più brillante e incisivo sulla questione religiosa? P. Scheibert, nel saggio *Lenins Kampf gegen die Religion* (in J. Schlemmer (a cura di), *Christen oder Bolschewisten*, A. Kroner, Stuttgart 1957), avanza l'ipotesi che i motivi di tale accresciuto interesse speculativo possano essere due: il fallimento della rivoluzione del 1905, innanzitutto, che incrinerebbe il mito dell'onnipotenza della concezione materialistica della storia e della vita provocando l'insorgere, soprattutto fra i giovani, di istanze e problematiche nuove tipiche dell'etica, della filosofia e della letteratura; in secondo luogo le grandi potenzialità politiche della religiosità espresse dalle vicende della fallita rivoluzione. Nello stesso anno anche Rosa Luxemburg dedica un bel saggio al problema religioso: *Kosciól a Socjalizm (Chiesa e socialismo)*, (Brochure, Krakau 1905). La maggiore sensibilità e ricchezza di umanità rispetto a Lenin e la stessa utilizzazione del linguaggio tipicamente religioso per esprimere istanze e contenuti socialisti determina un atteggiamento meno violento e riduttivo e, nello stesso tempo, pronto a riconoscere il significato progressista del cristianesimo primitivo, la cui evoluzione successiva, tuttavia, con la costituzione del clero e delle strutture istituzionali e l'alleanza con le classi dominanti, vanificherebbe. Questo scritto è disponibile in traduzione tedesca: *Kirche und Sozialismus*, Stimme, Frankfurt am Main s.d.; e nel volume antologico di R. Luxemburg, *Internationalismus und Klassenkampf*, Luchterhand, Berlin 1971, pp. 44 - 77.

24) Id., *Socialismo e religione*, O.C., X, p. 74. Il linguaggio leniniano inizia con questo scritto a farsi più violento. I. Fetscher, in *Marx e il marxismo* (Sansoni, Firenze 1969, p. 258), propone di spiegare il tono fortemente polemico da un punto di vista psicologico-individuale; egli traduce:

combattere per la conquista di una migliore esistenza terrena. Lenin si sofferma poi su due temi già affrontati in precedenza: a) la separazione completa della Chiesa dallo Stato; b) la religione come «affare privato». Sul primo problema egli ribadisce l'assoluta necessità di realizzare, come già sostenuto, la più «completa separazione della Chiesa dallo Stato e dalla scuola dalla Chiesa»⁽²⁵⁾, perché soltanto così le «tenebre religiose» potranno essere sconfitte con argomenti ideali, la stampa e la parola, e la vicenda politica potrà svilupparsi in un clima di libertà e di tolleranza. Sull'altro problema, la considerazione della religione come «un affare privato», Lenin puntualizza il significato dell'affermazione del 1895, contenuta nel *Riassunto della «Sacra famiglia» di Marx e di Engels*, affermando: «Noi esigiamo che la religione sia un affare privato nei confronti dello Stato, ma non possiamo in alcun modo considerarla un affare privato nei confronti del nostro partito»⁽²⁶⁾. La necessaria piena libertà religiosa non può «tollerare una sola differenza nei diritti di cittadini che sia motivata da credenze religiose»⁽²⁷⁾. Nei confronti del partito socialdemocratico, al contrario, la religione non può essere considerata un affare privato, perché questo partito rappresenta l'unione di militanti rivoluzionari che lottano per l'emancipazione della classe operaia e contadina contro l'ignoranza e l'oscurantismo religiosi, strumenti politici al servizio della classe dominante⁽²⁸⁾. Il programma del partito operaio, basato sulla concezione scientifica e materialistica del mondo, deve fare chiarezza intorno alle radici storiche ed economiche della «nebbia religiosa» attraverso un'assidua propaganda ateistica e, come raccomandava Engels

«La religione è l'oppio per il popolo», rilevando la piccola ma importante variazione rispetto alla definizione marxiana: «La religione è l'oppio del popolo». Mentre per Marx si tratta di una droga che il popolo stesso si procura, nella sua condizione di miseria, per Lenin si tratta esclusivamente di uno strumento di dominio «intenzionalmente apprestato per il popolo servo dalle classi dominanti, per indurre umiltà e pazienza nella vita terrena». La variazione, non rilevata dal tradurre italiano delle *Opere complete*, trova conferma nella citazione di G. Wetter (Cfr. *Lenin e il marxismo sovietico*, in AA. VV., *L'ateismo contemporaneo*, Sei, Torino 1968, vol. II, p. 146) che traduce dalla quinta edizione russa dell'*Opera omnia*.

25) Id., *Socialismo e religione*, cit., p. 75.

26) *Ibidem*, p. 74.

27) *Ibidem*.

28) Lenin irride ogni tentativo di fusione o d'integrazione tra il cristianesimo e il socialismo e ritiene che un cristianesimo progressista e rinnovato sia ancora peggiore del vecchio e marcio cristianesimo. Nella seconda lettera a M. Gor'kij, Lenin definirà il socialismo dei socialisti cristiani come «la peggior specie di «socialismo» e la sua peggiore deformazione» (*A Gor'kij*, O.C., XXXV, p. 79). Assai critico sarà anche il giudizio di L. Trockij nei confronti dell'integrazione fra istanze cristiane e teoria marxista, di cui egli intravede un esempio nella politica di alcuni leaders operai inglesi (cfr. *Où va l'Angleterre*, Librairie de l'Humanité, Paris 1925, pp. 55 - 90).

ai socialisti tedeschi, attraverso un'ampia diffusione della letteratura illuministica atea francese del XVIII secolo ⁽²⁹⁾. Ciò non significa tuttavia, si preoccupa di precisare Lenin, che la questione religiosa deve essere considerata e affrontata in modo astratto, idealistico; essa deve, inequivocabilmente, essere subordinata alla lotta di classe che è l'elemento basilare di ogni attività rivoluzionaria. L'accento cade qui nuovamente sulla necessità tattica di educare ed istruire le masse ai pregi del materialismo, senza però porre in primo piano la lotta alla religione perché un attacco diretto nei suoi confronti avrebbe creato maggiori difficoltà all'azione del partito operaio, interprete delle esigenze delle grandi masse povere. Istruire per ampliare il campo dei consensi al materialismo, dunque, e non opporsi direttamente alla religiosità viva nel popolo. Lenin non insiste ancora, d'altra parte, sul requisito ateistico per i membri del partito.

Già negli anni precedenti il 1908 l'ideologia leniniana sulla religione si delinea nei suoi punti fondamentali. Strumento dell'autocrazia e della classe dominante, la religione e la Chiesa servono la causa dell'immobilismo sociale disperdendo «in cielo» le possibilità di cambiamento della realtà concreta. L'obiettivo rivoluzionario teso alla costruzione della società comunista impone perciò la necessità della distruzione del regime zarista assolutista e del connesso potere della Chiesa e dei preti. È necessaria la conquista della piena separazione della Chiesa dallo Stato e della scuola dalla Chiesa, e si deve lottare per una piena libertà di religione e di coscienza. Opporsi con moderazione e astuzia alla forza della religione e delle sue strutture istituzionali attraverso l'istruzione e l'educazione al comunismo. In più di uno scritto Lenin astiene l'opportunità di costruire una rigorosa dottrina materialistica da opporre all'idealismo e al fideismo, ma questa non trova ancora una sua compiuta definizione e articolazione.

29) Le differenze tra le concezioni del materialismo borghese e quelle del materialismo storico sono rilevate da A. Pannekoek nel suo *Lenin als Philosoph* (Europäische, Frankfurt am Main 1969; tr. it., *Lenin filosofo*, Feltrinelli, Milano 1972) che identifica la critica leniniana della religione con quella tipica del materialismo borghese illuministico. R. Luxemburg, intervenendo sul tema *Anticléricalisme socialiste et anticléricalisme bourgeois* («Mouvement socialiste», Paris, 1903, 111, pp. 28-37), sostiene che la lotta borghese «contre le prétaillé» è uno dei mezzi più efficaci per distogliere l'attenzione delle classi lavoratrici dalle questioni sociali e dalla lotta di classe. Il movimento socialista francese avrebbe dovuto così fronteggiare contemporaneamente la reazione della chiesa antirepubblicana e l'ipocrisia dell'anticlericalismo borghese.

Il leninismo negli anni della maturità (1908-1912)

In questi anni Lenin produce il massimo lavoro teorico sulla religione la cui critica raggiunge il suo punto più alto, anche se per l'approfondimento problematico più che per novità di impostazione. Dopo l'insuccesso della rivoluzione del 1905, un gruppo di intellettuali bolscevichi, tra cui A. V. Lunačarskij, V. A. Bazarov, A. A. Bogdanov e M. Gor'kij, iniziano a manifestare, sulla scia delle teorie di E. Mach, alcune idee intorno alla creazione di una nuova religione «socialista» che avrebbe dovuto riconciliare il marxismo con la religione⁽³⁰⁾. Vengono definiti, ironicamente, «costruttori di dio». L'iniziale dissenso finisce con il provocare poi una netta divisione all'interno del partito socialdemocratico e spinge Lenin a combattere la deviazione «spiritualistica» e a ribadire la necessità della vera dottrina materialistica. Nasce così *Materialismo ed empiriocriticismo*, la maggiore opera filosofica di Lenin, scritta tra il febbraio e l'ottobre 1908 ma pubblicata nel maggio 1909. Lenin è stimolato a questa ricerca di filosofia dalla grande preoccupazione per l'unità politica del partito in pericolo. La preoccupazione forse contribuisce all'inasprimento della violenza verbale già usata in passato nei confronti della Chiesa e del clero. Scrivendo nel marzo 1909 alla sorella che si occupa della pubblicazione del volume e che avrebbe voluto mitigare alcune espressioni troppo pesanti, Lenin dice: «Ti prego di non mitigare nulla nelle espressioni dirette contro Bogdanov, Lunačarskij e soci. Impossibile mitigare [...]. Il punto centrale è infatti che i nostri machisti sono nemici disonesti e vili del marxismo nel campo della filosofia»⁽³¹⁾. A proposito del linguaggio usato da Lenin in *Materialismo ed empiriocriticismo*, Gor'kij parla di «tono teppistico» e di «iattanza», tipici di chi si proclama «vero marxista» e depositario di «purezza dottrinale», e dunque in diritto di poter mettere i piedi in faccia al prossimo e poi sputargli addosso⁽³²⁾.

Utilizzando gli studi filosofici di Engels fino ad allora conosciuti, Lenin si accinge ad una serrata critica filosofica delle teorie di Mach e di Avenarius,

30) Lo scritto che può sintetizzare queste posizioni teoriche è quello di A. V. Lunačarskij, *Religija i socializm*. (Sipovnik, Pietroburgo 1908-1911; tr. it., *Religione e socialismo*, con *Introduzione* di V. Strada, Guaraldi, Rimini 1973. Per il marxista religioso la filosofia di Marx rappresenterebbe la vera religione, una religione senza Dio che ha preso coscienza di sé di fronte alle religioni mistiche che sono «riflessi feticisti di un sistema economico» (tr. it., p. 125).

31) V. I. Lenin, O.C. XXXVII, p. 299.

32) Cfr. A. Bogdanov e AA. VV., *Fede e scienza. La polemica su «Materialismo ed empiriocriticismo» di Lenin*, a cura e con un saggio di V. Strada, Einaudi, Torino 1982, p. 266. «L'uomo è una canaglia - dice ancora Gor'kij -, se in lui non pulsa la coscienza viva del suo legame con gli altri, se è disposto

sostenute dai «costruttori di Dio», e alla definizione del concetto di materialismo «dal basso», inteso come *Weltanschauung*, che dovrà informare, perché «senza teoria rivoluzionaria non c'è pratica rivoluzionaria», la costruzione della società e dell'uomo nuovi⁽³³⁾. A giudizio di Lenin, l'empirio-criticismo non fa che ridurre il mondo dell'esperienza ai contenuti psichici della soggettività, quando addirittura non arriva a considerarlo un correlato necessario della coscienza. L'intera realtà è così interpretata come una costruzione soggettiva in cui si perdono i contenuti reali della conoscenza e il mondo materiale. A questa errata impostazione va contrapposto il punto di vista strettamente materialistico, che Lenin definisce

a sacrificare il sentimento di solidarietà all'amor proprio. Nel suo libro Lenin è così. La sua polemica sulla verità non ha per scopo il trionfo di questa, ma solo quello di dimostrare: «io sono marxista! il miglior marxista sono io!»» (*Ibidem*). In realtà il fanatismo, l'intolleranza e l'odio sono caratteri che si ritrovano spesso in molti marxisti. E forse non a caso Carl Schmitt, nel suo saggio *Teoria del partigiano* (Il Saggiatore, Milano 1981), individua la radice dell'odio leniniano in una concezione della politica che non implica più la creazione di una società buona ma l'annientamento del nemico e, citando l'influenza del libro di Clausewitz, *Wom Kriege*, attribuisce al leninismo la capacità di «affrontare l'irruzione nella storia dell'inimicizia assoluta» (p. 40). Certamente il problema di uno spirito «comunista», presente in Lenin, che non può vivere senza nemici da odiare e che trasforma l'avversario ideologico in avversario politico, esiste. Lo faceva rilevare già molti anni fa Norberto Bobbio, con la conosciuta lucidità e chiarezza, nel commento al volume di G. Lukàcs, *Il giovane Hegel*. Dinanzi al linguaggio del marxista che attacca le interpretazioni irrazionalistiche di Hegel, definendole volta a volta «falsificazioni», «menzogne storiche fasciste», «leggenda storica degli apologeti reazionari dell'imperialismo», l'uomo di tante battaglie democratiche in difesa della tolleranza e della ragione non può che indignarsi. Ma cercando di capire e di far capire. Questo metodo di critica, a giudizio di Bobbio, ha una sua ragione teorica: la filosofia, per il marxista, non è una forma autonoma di sapere ma una sovrastruttura ideologica; essa nasce e si sviluppa in relazione con determinati rapporti di classe e in funzione di essi. In regime borghese, allora, la filosofia sarebbe uno strumento consapevole del dominio borghese. L'avversario filosofico è così trasformato in avversario politico. È il trionfo dell'intolleranza, «il segno che si è ripercorso ancora una volta a ritroso il cammino che aveva condotto faticosamente - grazie al principio di tolleranza - a considerare anche l'avversario politico come avversario filosofico» (N. Bobbio, *Da Hobbes a Marx*, Morano, Napoli 1965, p. 196).

33) L'avversario filosofico più agguerrito di Lenin è forse A. Bogdanov. Egli rimprovera a Lenin di voler anteporre gli interessi pratici di un partito politico ad ogni esigenza teorica, e ne mette in rilievo la forma mentis «cattolica» e il carattere religioso, inteso nelle sue fanatiche perversioni. V. Strada nel saggio introduttivo al testo del Bogdanov *Fede e scienza* (Einaudi, Torino 1982), *Né fede né scienza*, parla di «fanatico razionalismo religioso di Lenin, che si esprime in una mentalità dogmaticamente «religiosa» e tutt'altro che criticamente «laica» (p. 54). Dopo aver distrutto la religione con una «pseudo-religione» e ridotto la scienza a una «pseudo-scienza», impedendo però che rafforzassero l'«idealismo» e il «fideismo» borghesi!, era così partorito l'uomo nuovo, ossia «un omuncolo ideologico nel vuoto di una cultura col segno negativo» (*Ibidem*).

«teoria del rispecchiamento» o «teoria del riflesso», per riportare, le sensazioni al loro legame ineludibile con le cose. Le sensazioni, cioè, sono immagini o riflessi delle cose, ma tale dipendenza significa anche separazione e distinzione che tendono poi ad annullarsi nel riflesso. Tuttavia la verità della conoscenza riflessa ha un carattere approssimativo perché fa riferimento alla categoria filosofica di materia⁽³⁴⁾. Le sensazioni forniscono conoscenze limitate anche se non false. È necessario allora allargare la base conoscitiva, data dalla sensazione, introducendo il concetto scientifico di materia, più dinamico e capace di cogliere lo sviluppo del mondo materiale per una più comprensiva ed approfondita conoscenza scientifica.

La storia della filosofia è, per Lenin, la storia della lotta fra due contrapposte tendenze: l'idealismo e il materialismo. Gli empiriocriticisti e i loro seguaci «costruttori di Dio», secondo Lenin, interpretano il punto di vista idealistico e dunque tendono al riconoscimento valorizzante della religione; «appartiene - infatti - all'essenza della filosofia idealistica la sopravvalutazione della religione». I «costruttori di dio» non comprendono che l'azione umana è determinata non da elementi spirituali, religiosi, ma solo ed esclusivamente da quelli economici e materiali, e non comprendono che l'idea di dio è prodotto della mente umana ed è conseguenza dell'incapacità dell'uomo di spiegare le leggi dell'universo fisico e sociale, possibile soltanto attraverso il punto di vista materialistico.

L'idealismo, come dimostra l'esempio di Berkley, finisce nella difesa della religione perché non comprende il punto di partenza e il punto di arrivo della conoscenza: gli elementi reali, concreti e la trasformazione della prassi e della vita sociale umana⁽³⁵⁾. Chiunque eserciti un'attività filosofica deve dichiararsi per l'idealismo o per il materialismo e il suo impegno teoretico è sempre, indipendentemente dalla propria volontà, un impegno politico. Poiché l'idealismo rappresenta sempre un mezzo per tenere in vita la religione, esso è al

34) Sulla teoria leniniana del «rispecchiamento», e, più in generale sul rapporto filosofia-scienza in Lenin, si veda: L. Althusser, *Lenine et la philosophie*, Maspero, Paris 1972 (tr. it., *Lenin e la filosofia*, Jaka Book, Milano 1974), e N. Badaloni, *Lenin filosofo*, «Rinascita», 10, 1970).

35) Successivamente, Lenin giungerà ad una rivalutazione della filosofia idealistica attraverso l'assimilazione critica del pensiero di Hegel e dei pregi del suo metodo dialettico. Nel *Riassunto della «Scienza della logica» di Hegel*, Lenin ribadisce i limiti dell'idealismo, che non si basa sull'attività reale, ma gli riconosce il grande merito dell'elaborazione del metodo dialettico, capace di isolare e di sviluppare il momento attivo della conoscenza e che permette al materialismo di liberarsi, superandola, di una vecchia ed errata concezione statica dell'oggetto e della realtà sensibile. Il metodo dialettico diventa così l'«anima del metodo rivoluzionario». Già nello scritto nel 1913, *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, discutendo della filosofia classica tedesca e del sistema

servizio delle classi sfruttatrici; a esso deve essere contrapposto il materialismo che interpreta la filosofia e gli interessi del proletariato in lotta per la propria emancipazione dall'oppressione borghese. «Idealisti si autodefiniscono - sentenza Lenin - gli oscurantisti reazionari; materialisti devono definirsi tutti coloro che mirano alla liberazione dell'intelletto dall'abracadabra della metafisica»⁽³⁶⁾. La teoria gnoseologica materialistica rappresenta «un'arma universale contro la fede religiosa»⁽³⁷⁾. Tutta l'elaborazione leniniana fa emergere, piuttosto che la discussione serena e approfondita e la ricerca del chiarimento teoretico, le preoccupazioni e la polemica del dirigente politico che non vuole perdere il controllo della situazione politica interna al movimento comunista e che cerca di impedire in ogni modo il frazionismo ideologico nel partito e il pericolo della rottura.

Nel maggio 1909, contemporaneamente a *Materialismo ed empiriocriticismo*, Lenin pubblica, nella rivista *Proletari, L'atteggiamento del partito operaio verso la religione*. «La socialdemocrazia democrazia - esordisce Lenin - fonda tutta la sua concezione del mondo sul socialismo scientifico, cioè sul marxismo»⁽³⁸⁾. Il marxismo e il materialismo dialettico sono assolutamente atei e ostili ad ogni forma di religione cui non può essere fatta alcuna concessione. Nella lotta contro la religione, tuttavia, Lenin consiglia ancora una volta di usare moderazione prudenza e, piuttosto che un attacco frontale, un paziente lavoro di educazione e di

idealistico hegeliano, Lenin afferma: «La principale di queste conquiste è la dialettica, cioè la dottrina dello sviluppo nella sua espressione più completa, più profonda e meno unilaterale, la dottrina della relatività delle conoscenze umane, riflesso della materia in perpetuo sviluppo» (O.C., XIX, p. 10). Commentando poi il *Leibniz* di Feuerbach e riferendosi alla teoria leibniziana delle monadi Lenin afferma: «C'è qui una dialettica di tipo particolare e anche molto profonda, non ostante l'idealismo e il pretismo» (*Riassunto del «Leibniz» di Feuerbach*, O.C., XXXVIII, p. 240). Naturalmente il riconoscimento di un aspetto positivo dell'idealismo non modifica la sua critica della religione. Sull'accennata evoluzione si soffermano R. Garaudy nel suo *Lenine* (PUF, Paris 1968, pp. 43-9), e H. Fleischer in *Lenin e la filosofia* (in AA. VV., *Storia del marxismo contemporaneo*, Annali dell'Istituto Giangiacomo Feltrinelli, Feltrinelli, Milano 1974, pp. 779-99). Il Fleischer sostiene la necessità di relativizzare il testo del 1909, *Materialismo ed empiriocriticismo*, la cui ristrettezza Lenin supererebbe nei *Quaderni filosofici*, ponendo in primo piano l'«aspetto attivo» della conoscenza che permette alla coscienza umana non solo di rispecchiare il mondo oggettivo ma anche di crearlo, di cambiarlo con la sua iniziativa.

36) V.I. Lenin, *Materialismo ed empiriocriticismo. Note critiche su una filosofia reazionaria*, O.C., XIV, p. 334.

37) *Ibidem*, p. 335.

38) Id., *L'atteggiamento del partito operaio verso la religione*, O.C., XV, p. 381.

39) Molti anni dopo, nel marzo 1922, Lenin torna con maggiore aggressività e in qualità di leader indiscusso dello stato comunista, sulla necessità di continuare l'opera di educazione attraverso «la

istruzione per aumentare i consensi intorno al partito⁽³⁹⁾. È necessario convincere il popolo che le radici della fede e della religione stanno nella sua paura di fronte alla forza cieca del capitale. Ugualmente necessario è non porre la lotta contro la religione e la Chiesa su un piano di astrattezza e non cadere in un «verbale» e vuoto «rivoluzionarismo», «ma in concreto, sul piano della lotta di classe, che conduce di fatto ed educa le masse più e meglio di ogni altra cosa»⁽⁴⁰⁾. La ricerca dei più ampi sostegni all'obiettivo rivoluzionario potrà permettere anche ad un prete di iscriversi e di lavorare per il partito a patto di accettarne in toto il programma politico. Naturalmente anche gli operai credenti possono essere reclutati nel partito che, mentre li educa secondo lo spirito del programma comunista, non deve offendere i loro convincimenti religiosi. Lenin ribadisce poi, a quattro anni da *Socialismo e religione*, il significato dell'espressione: «la religione è un affare privato». La privatezza, come insegnava anche Engels, è in relazione allo Stato ma non in relazione al partito che deve porsi l'obiettivo massimo di una completa conversione all'ateismo di tutti i suoi militanti. Infine Lenin indica al partito, unico baluardo e guida ideale nella lotta «contro ogni forma di medioevo, e quindi anche contro la vecchia religione ufficiale, contro tutti i tentativi di rinnovarla o di porla su basi nuove e diverse»⁽⁴¹⁾, i tre compiti fondamentali: a) svelare il carattere di classe della religione; b) preparare le masse alla lotta di classe educandola ai pregi del materialismo; c) chiarire il giusto significato dello slogan «la religione è un affare privato».

Nel giugno 1909 esce, sul giornale clandestino *Sotsialdemokrat*, *Classi e partiti di fronte alla religione e alla Chiesa*. Si tratta di un saggio breve in cui si insiste sulla funzione reazionaria della Chiesa ortodossa russa stigmatizzandone il carattere di puro clericalismo evidenziato dalle conquiste civili del proletariato rivoluzionario nel 1905 e mai individuato da populisti e liberali⁽⁴²⁾. Lenin afferma che «la Chiesa pretende per sé una posizione di preminenza e di predominio. Per essa i deputati

pubblicistica ardente, viva, ingegnosa, spiritosa dei vecchi ateisti del XVIII secolo, che attaccavano apertamente la pretaglia dominante» (*Sul materialismo militante*, O.C., XXXIII, p. 208), che ritiene «più adatta a risvegliare la gente dal sonno religioso, che non talune aride e deformanti rielaborazioni del marxismo. Molto probabilmente Lenin intende qui far riferimento al lavoro di K. Kautsky, *Der Ursprung des Christentums* (Stuttgart 1920), criticato perché viziato di positivismo e basato su di una spiegazione «meccanicistica» anziché «dialettica» del cristianesimo, e dunque incapace di comprendere la lotta di classe rivoluzionaria; ne riferisce N. Berdjaev, nel suo *Le fonti e il significato del comunismo russo*, La Casa di Matriona, Milano 1976, pp. 207 - 8.

40) V.I. Lenin, *L'atteggiamento del partito operaio verso la religione*, cit., p. 386.

41) *Ibidem*, p. 389.

della Duma non sono soltanto, o meglio non sono tanto, i rappresentanti del popolo, quanto i suoi «figli spirituali»⁽⁴³⁾. Questo proposito della Chiesa, protetta dalla polizia e dalla burocrazia, deve essere sconfitto per raggiungere la completa separazione della Chiesa dallo Stato, e soltanto dietro l'azione e la guida del proletariato rivoluzionario «le masse contadine russe saranno capaci di rovesciare il giogo funesto e opprimente dei proprietari terrieri feudali, dei feudatari in sottana, dei feudatari autocratici»⁽⁴⁴⁾.

Negli anni 1909-1912 il leader bolscevico acuisce i toni della sua critica alla religione e alla Chiesa insistendo sulla necessità di costruire una cultura materialistica necessaria a una società che deve diventare comunista. La Chiesa e il clero, difensori dell'autocrazia, vanno combattuti come un gruppo politico reazionario. L'accento cade sempre tuttavia sull'opportunità di una lotta astuta e moderata, tale cioè da non provocare l'ostilità dei credenti nei confronti del partito operaio: le ragioni politiche del realista politico quasi imprigionano quelle psicologiche dell'ateo radicale.

Il decennio che sta tra la prima rivoluzione russa, fallita, e lo scoppio della prima guerra mondiale è un periodo d'improvviso inasprimento delle contraddizioni sociali che investe ogni ambito della vita ed interessa lo stesso dibattito ideologico-politico interno al partito socialdemocratico. L'opera letteraria di Lev Tolstoj rispecchia bene il complesso di problemi morali, politici ed estetici caratteristico di questo periodo ricco di contraddizioni e di mutamenti, e proprio intorno alla figura dello scrittore, interprete del profondo spirito religioso del popolo russo, nei suoi rapporti con la rivoluzione, si sviluppa un ampio dibattito che talvolta assume toni assai polemici e a cui partecipano i teorici più illustri del movimento operaio europeo: Luxemburg, Plechanov, Trockij, Mehring ed altri»⁽⁴⁵⁾. Gli interventi di Plechanov e Trockij mettono in rilievo l'origine e il carattere essenzialmente nobile ed aristocratico dell'opera creativa di Tolstoj, segnando così la sua estraneità rispetto alla rivoluzione. Le interpretazioni di Rosa Luxemburg e di Lenin appaiono più articolate e interessanti soprattutto per novità di impostazione

42) Un quadro riassuntivo dei principali partiti e movimenti politici presenti in Russia all'inizio del secolo XIX è fornito in appendice a Max Weber, *Sulla Russia 1905-6/1917*, Il Mulino, Bologna 1981, pp. 173 -8.

43) V.I. Lenin, *Classi e partiti di fronte alla religione e alla Chiesa*, O.C., XV, p. 394.

44) *Ibidem*, p. 399.

45) Lo sviluppo del dibattito sul problema letterario, e non solo letterario, forse più complesso dell'inizio del secolo XIX, è affrontato da E. Oberlander in *Tolstoj und die revolutionäre Bewegung* (München-Salzburg 1965).

ed ampliamento di prospettiva. La Luxemburg individua nell'opera tolstoiana il riflesso non soltanto della Russia ma di tutta la storia sociale del secolo e la colloca nel filone del socialismo utopistico⁽⁴⁶⁾. Il giudizio di Lenin oltrepassa la chiave interpretativa psicologica e ideologica per attestarsi su quella storico-sociale⁽⁴⁷⁾. Tolstoj, il portavoce del «contadino patriarcale» diventa allora lo «specchio della rivoluzione russa» del 1905 e le contraddizioni che s'intravedono nei suoi scritti sono le contraddizioni della stessa rivoluzione. Nelle contraddizioni delle idee di Tolstoj⁽⁴⁸⁾, capaci di analisi profonde sul sistema di sfruttamento del regime zarista ma incapaci, peraltro, di indicare soluzioni concrete di cambiamento nella Russia pre-rivoluzionaria, oltre l'etica della rinuncia e della rassegnazione, Lenin individua le stesse contraddizioni della rivoluzione fallita e quelle interne al mondo contadino, la cui vibrante protesta contro il potere feudale in estinzione e quello borghese incipiente non si risolve nella necessaria coscienza politica di classe e nella conseguente azione rivoluzionaria. Lenin sancisce così la scomunica comunista nei confronti di Tolstoj, di cui s'ignora completamente la complessità e profondità religiosa la cui crisi nasce e si sviluppa all'interno del suo «unitario universo politico-intellettuale»⁽⁴⁹⁾.

Verso la conquista del potere (1913-1917)

Tra il 1913 e il 1917 Lenin perviene ad una definizione definitiva della politica necessaria alla conquista del potere. La lotta di classe ne costituisce un elemento basilare, di conseguenza ogni violazione dello sviluppo della coscienza di classe deve essere combattuto. In un articolo pubblicato nel marzo 1913 sulla

46) Cfr. R. Luxemburg, *Tolstoj come pensatore sociale*, in *Scritti sull'arte e la letteratura*, Bertani, Verona 1976, pp. 48-9. «La critica sociale e gli idoli sociali di Tolstoj - vi si legge - lo pongono quindi tra le fila del socialismo, nel pantheon dei grandi spiriti che precedono il proletariato nel corso storico della liberazione» (p. 62).

47) Tra i molti articoli di Lenin su Tolstoj, il più significativo è quello del settembre 1908, *L'ev Tolstoj come specchio della rivoluzione russa* (O.C., XV, pp. 199 - 203).

48) Dopo aver riproposto la contraddizione tra il Tolstoj artista e il Tolstoj pensatore, l'«artista geniale» e il «proprietario terriero folle in Cristo», Lenin arriva a dire: «Da un lato, il realismo più lucido, la capacità di strappare tutte le maschere; dall'altro, la predicazione di una delle cose più ignobili che possano esistere al mondo, la religione, e la volontà di sostituire ai preti funzionari statali i preti mossi da convincimenti morali, il culto cioè del pretismo più raffinato e, quindi, anche più abietto» (*Ibid.*, p. 200).

49) Cfr. V. Strada, *Crisi della cultura e cultura della crisi in Tolstoj*, in AA. VV., *Tolstoj oggi*, Sansoni, Firenze 1980, pp. 21-32.

Pravda Lenin afferma che «una vita democratica piena e conseguente avrebbe reso impossibile l'oppressione nazionale, la discordia fra le nazioni e il rinfocolarsi del settarismo religioso. I popoli dei Balcani avrebbero potuto svilupparsi largamente, rapidamente e liberamente»⁽⁵⁰⁾. Nel linguaggio leniniano «vita democratica piena e conseguente» sta a significare comunismo, marxismo-bolscevismo. Se i pregiudizi religiosi costituiscono uno dei maggiori impedimenti allo sviluppo della coscienza di classe necessaria al raggiungimento della società comunista, non deve essere sottovalutato l'impedimento costituito dal nazionalismo e dall'inganno clerical-borghese della «cultura nazionale». «Della cultura nazionale in genere - afferma Lenin - possono parlare solo i clericali e i borghesi. Le masse lavoratrici possono parlare soltanto di una cultura internazionale del movimento operaio mondiale»⁽⁵¹⁾. Coloro che sostengono una cultura nazionale si oppongono alla lotta di classe dei lavoratori contro il regime feudale e il clericalismo che potranno essere sconfitti soltanto dall'unità internazionale di classe di tutti i lavoratori. L'idea di una fedeltà e omogeneità nazionale e religiosa è solo un espediente del potere per tutelare i propri privilegi ed impedire la solidarietà internazionale di classe contro il sistema oppressivo degli sfruttatori. Tornando a parlare della funzione politica della Chiesa e del clero come sostenitori dello *status quo*, Lenin ne coglie il rapporto di stretta collaborazione con i proprietari terrieri e la grande borghesia nell'attendere all'unità politica delle masse contadine e operaie; di conseguenza «la socialdemocrazia deve tener presente che i grandi proprietari fondiari, i preti e la borghesia delle nazioni oppresse nascondono spesso con parole d'ordine nazionalistiche l'intenzione di dividere gli operai e di ingannarli, concludendo alle loro spalle compromessi con i grandi proprietari fondiari e con la borghesia della nazione dominante, a scapito delle masse lavoratrici di tutte le nazioni»⁽⁵²⁾.

Mentre Lenin è impegnato nel suo attacco al ruolo del nazionalismo, nel novembre esce un articolo di Maksim Gor'kij che suggerisce di rinviare la disputa nei confronti dei «costruttori di dio» per un certo tempo. Lenin si mostra molto turbato per il consenso dello scrittore stimato a quelle teorie e ribadisce in due lettere allo stesso, ancora molto violente nel tono linguistico, le sue posizioni sull'argomento. Ogni presentazione di Dio al popolo rappresenta, a suo giudizio, una tattica della borghesia cosiddetta «democratica», come ogni idea religiosa

50) V.I. Lenin, *La guerra dei balcani e lo sciovinismo borghese*, O.C., XIX, p. 25.

51) Id., *Come difende gli ucraini il vescovo Nikon*, ibidem, p. 351.

52) Id., *Risoluzione della riunione estiva del 1913 del CC del POSDR con funzionari del partito*, ibidem, p. 397.

rappresenta «l'abominio più pericoloso, il contagio più infame»⁽⁵³⁾. La sottile idea spirituale di Dio «abbigliata nelle vesti `ideologiche' più eleganti»⁽⁵⁴⁾ è molto più pericolosa dei subdoli trucchi e degli atti di violenza coperti dal velo religioso perché più difficili da individuare per la coscienza delle masse⁽⁵⁵⁾. Credere in dio significa autoumiliarsi, rinunciare al proprio giudizio critico, e «dal punto di vista non già individuale ma sociale, ogni edificazione di Dio altro non è, appunto, che un'autocontemplazione amorosa di piccoli borghesi ottusi, di fragili borghesucci, di filistei che amano l'autoumiliazione contemplativa e di piccoli borghesi disperati e stanchi»⁽⁵⁶⁾. Solo chi collabora con la democrazia borghese per impedire la costruzione della vera democrazia proletaria, può sostenere le idee dei «costruttori di Dio».

La seconda lettera, scritta all'incirca un mese dopo, conferma il contenuto della precedente e introduce un argomento nuovo. La teoria della «costruzione di Dio» è errata e reazionaria se non altro perché elimina dall'idea di Dio «ciò che deriva dalla storia e dalla vita quotidiana». Le idee hanno sempre un'origine materiale, e le idee intorno a Dio non risvegliano né tantomeno organizzano sentimenti sociali, come affermano quei «piccoli borghesi ottusi». «Dio è anzitutto un complesso di idee generato dallo stato di ottusa soggezione dell'uomo sia alla natura esterna che al giogo di classe»⁽⁵⁷⁾. Mai l'idea di Dio, continua Lenin, «ha legato l'individuo alla società; essa, al contrario, ha sempre legato le classi oppresse con la fede nella divinità degli oppressori»⁽⁵⁸⁾. La lettera si conclude con la riaffermazione dell'origine materiale delle idee e del carattere borghese, antiscientifico e reazionario della fede in Dio.

In questo periodo Lenin continua a sviluppare la propria *Weltanschauung* materialistica in contrasto con l'idealismo e il fideismo filosofico. A giudizio di Lenin la piena esplicazione del materialismo si ha con Marx, anche se, già nella Francia del XVIII secolo, la concezione materialistica si era opposta alle

53) Id., *A Gor'kij*, cit., p. 76.

54) *Ibidem*

55) Lenin si esprime così: «Il prete cattolico che seduce delle ragazze è molto meno pericoloso, proprio per la «democrazia», del prete senza sottana, del prete che non ha una religione grossolana, del prete convinto e democratico che pratica l'edificazione e la creazione del buon Dio. Perché il primo prete può essere facilmente smascherato, condannato e cacciato via, ma il secondo non si può cacciar via tanto facilmente, è mille volte più difficile smascherarlo» (*Ibidem*).

56) *Ibidem*

57) Id., *A Gor'kij*, *ibid.*, p. 80.

58) *Ibidem*

istituzioni politiche vigenti e a «ogni metafisica, intesa nel senso di speculazione ubriaca in opposizione alla filosofia sobria»⁽⁵⁹⁾. L'odio di Lenin verso ogni forma di filosofia non materialistica esplode nel *Riassunto della «Scienza della logica» di Hegel*, in cui esalta il valore della conoscenza materialistica contro Kant, che per far posto alla fede «svilisce il sapere», e contro Hegel, che lo intende come «conoscenza di Dio», fino a che non arriva lui, finalmente, 'il materialista' che «innalza la conoscenza della materia, della natura, gettando nel letamaio Dio e tutta la canaglia filosofica che lo difende»⁽⁶⁰⁾. Il mistico Hegel non può comprendere il trapasso dalla materia alla coscienza e finisce con il giustificare lo spiritualismo e la religione; e ogni giustificazione della religione rappresenta, come abbiamo già visto, una giustificazione del capitalismo e dello sfruttamento delle masse popolari⁽⁶¹⁾. In un altro scritto Lenin ribadisce il legame idealismo-religione collegando, nello stesso tempo, la difesa del materialismo con la difesa della democrazia; egli afferma: «I nemici della democrazia hanno cercato con tutte le forze di «confutare» il materialismo, di screditarlo, di calunniarlo; essi hanno difeso diverse forme dell'idealismo filosofico, che si riduce sempre, in un modo o nell'altro, alla difesa e al sostegno della religione»⁽⁶²⁾. Lo stesso scritto fornisce un esempio, che certo non è il solo nell'opera di Lenin ma che riteniamo significativo, della mentalità dogmatica e totalitaria del leninismo; l'espressione, perentoria, suona così: «La dottrina di Marx è onnipotente perché è giusta. Essa è completa e armonica, e dà agli uomini una concezione integrale del mondo, che non può conciliarsi con nessuna superstizione, con nessuna reazione, con nessuna difesa dell'oppressione borghese»⁽⁶³⁾.

Negli anni 1914-1916 l'attenzione principale di Lenin è rivolta alla guerra. Anche nella vicenda bellica, a giudizio di Lenin, si realizza la convergenza tra il clero e i proprietari fondiari uniti nella difesa del potere della grande borghesia internazionale. Nel settembre 1915 Lenin pubblica sulla rivista *Kommunist* Il fallimento della II Internazionale in cui, affrontando il problema della guerra e quello della funzione

59) Id., *Karl Marx*, O.C., XXI, p. 43.

60) Id., O.C., XXXVIII, p. 158.

61) Riemerge qui un metodo tipico dell'ideologia leniniana: la trasformazione dell'avversario filosofico in avversario politico.

62) Id., *Tre fonti e tre parti integranti del marxismo*, cit., p. 10.

63) Il marxismo è il «regno della luce», tutto il resto è tenebra: il totalitarismo è consacrato. Per A. Besançon l'espressione scoprirebbe l'aspetto fideistico, il «versante fede» dell'ideologia comunista di Lenin che tuttavia vuole essere anche, oltre che fede, una teoria rigorosamente sviluppata sul piano razionale e scientifico (cfr. *Le origini intellettuali del leninismo*, Sansoni, Firenze 1978, pp. 4-5).

del clero in essa, individua due funzioni necessarie alla difesa di un dominio di classe: «quella del boia e quella del prete. Il boia deve soffocare l'indignazione e la protesta degli oppressi; il prete deve consolare gli oppressi, attenuarne lo stato d'animo rivoluzionario, spezzarne la decisione rivoluzionaria»⁽⁶⁴⁾. Le classi popolari sono coinvolte nella guerra contro i propri interessi; il loro obiettivo deve essere quello di una pace senza condizioni per poter poi costruire un fronte internazionale di tutti gli oppressi. Le sofferenze della guerra esaltano il bisogno religioso e, nello stesso tempo, rendono sempre più urgente la necessità di rovesciare il governo zarista e di provvedere, anche attraverso la nazionalizzazione di tutte le terre, al miglioramento delle condizioni di vita di tutti i lavoratori.

Stato e rivoluzione, il saggio importante che precede la rivoluzione d'ottobre, ribadisce la condanna dello stato borghese e dei suoi strumenti di oppressione. La rivoluzione bolscevica ha il compito di distruggere la macchina dello Stato, non certo di perfezionarla come hanno fatto tutte le rivoluzioni precedenti⁽⁶⁵⁾. Per fare ciò s'impone una lotta massiccia contro lo strumento di oppressione più forte dello Stato: la religione. Facendo sua un'espressione marxiana di commento all'esperienza della Comune di Parigi⁽⁶⁶⁾, Lenin afferma che il proletariato deve soprattutto preoccuparsi di «spezzare la forza di repressione spirituale, il «potere dei preti»⁽⁶⁷⁾, se aspira a diventare classe dominante e a conquistare la democrazia. È posto nuovamente l'accento sulla necessità di una piena separazione tra Stato e Chiesa.

Quando Lenin e il suo partito conquistano il potere è già compiutamente definito il piano teorico-pratico per affrontare i problemi posti dalla grande forza della Chiesa ortodossa russa. In esso s'individuano quattro principi basilari. In primo luogo, le tattiche devono essere non rigide ma flessibili per potersi adattare facilmente a ogni nuova situazione. In secondo luogo, il partito operaio⁽⁶⁸⁾ deve

64) V.I. Lenin, *Il fallimento della II Internazionale*, O. C., XXI, p. 208.

65) L'evoluzione della vicenda politica sovietica porterà poi con Stalin, come sappiamo, a disattendere l'istanza dell'estinzione dello Stato. Proprio attorno ad una sviluppata organizzazione dello Stato e a un grande apparato burocratico statale, al contrario, Stalin realizzerà la sua terribile esperienza dittatoriale. Sulla posizione di Stalin, in relazione al ruolo dello Stato, si veda: L. Colletti, *La questione di Stalin*, saggio introduttivo a I. V. Stalin, *Principi del leninismo*, Savelli, Roma 1977, pp. 5-31.

66) Cfr. K. Marx - F. Engels, *La guerra civile in Francia*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma 1969, p. 909.

67) V.I. Lenin, *Stato e rivoluzione*, O.C., XXV, p. 395.

68) M. L. Salvadori, nel suo *Dopo Marx. Saggi su socialdemocrazia e comunismo* (Einaudi, Torino 1981), parla di «vera e propria rivoluzione copernicana», rispetto alla concezione di Marx, della teoria leninista del partito, inteso come l'autentico soggetto della trasformazione verso il socialismo. Egli fa anche rilevare come l'aver trasferito la direzione del processo rivoluzionario del proletariato ad

utilizzare ogni elemento d'insoddisfazione e di contestazione nei confronti della Chiesa per i suoi fini rivoluzionari. In terzo luogo, la ricerca del massimo consenso e sostegno popolare sconsiglia l'uso di metodi polizieschi e di un attacco violento nei confronti dei credenti, la cui libertà di coscienza e il cui diritto alla libera espressione di culto non debbono avere alcuna limitazione. Un approccio intelligente, infine, ed un moderato ma permanente programma, di educazione politica e di propaganda antireligiosa sono indispensabili per convertire i credenti all'ateismo. Pazienza, cautela, gradualità costituiscono in ogni situazione le linee-guida della lotta contro la religione.

Le iniziative politiche e legislative del nuovo regime comunista nei confronti della Chiesa seguiranno gli insegnamenti di Lenin e la sua saggezza politica. Lo stesso Lenin conferma in due occasioni alcuni argomenti di questa sua saggezza. Nel *Discorso al primo congresso delle operaie di tutta la Russia*, nel novembre 1918, afferma: «I pregiudizi religiosi vanno combattuti con estrema prudenza [...]. Bisogna lottare per mezzo della propaganda e dell'istruzione. Agendo brutalmente rischiamo di irritare le masse; una simile lotta acuisce la divisione delle masse per motivi religiosi; la nostra forza sta invece nell'unità. La sorgente più profonda dei pregiudizi religiosi è nella miseria e nell'ignoranza: contro questi mali dobbiamo batterci»⁽⁶⁹⁾. Intervenendo poi al III Congresso dell'Unione della gioventù comunista di tutta la Russia, nell'ottobre 1920, Lenin si sofferma sulla differenza tra la morale religiosa e la morale comunista. La prima è espressione della borghesia che parla in nome di dio per far trionfare i propri interessi; la morale comunista, al contrario, «è interamente subordinata agli interessi della lotta di classe del proletariato, scaturisce dagli interessi della lotta di classe del proletariato»⁽⁷⁰⁾.

Le vicende politiche della Russia comunista evidenziano, ancor prima della morte dello stesso Lenin, il fallimento dell'applicazione dei principi del leader nella lotta contro l'influenza della religione e della Chiesa che conservano la loro forza⁽⁷¹⁾. Inizierà allora, negli ultimi anni di vita di Lenin, un graduale mutamento della politica di moderazione e di non aperta ostilità, in direzione di una maggiore

un partito, esso stesso guidato con metodo autoritario, abbia tuttavia significato «porre le premesse di un dispotismo centralistico».

69) V.I. Lenin, *Discorso al primo Congresso delle operaie di tutta la Russia*, O.C., XXVIII, p. 183.

70) Id., *I compiti delle associazioni giovanili*, O.C., XXXI, p. 277.

71) La sopravvivenza delle istanze religiose nei paesi comunisti non può che mostrare l'autonomia della fede e dell'esperienza religiosa. L'ideologia leninista, che è sostanzialmente una ideologia per la conquista del potere politico, non è in grado di sviluppare il problematico giudizio marxiano sulla religione e, più generalmente, le implicazioni problematiche del rapporto struttura - sovrastruttura.

aggressività e violenza, una politica che Stalin porterà alle sue estreme conseguenze. La prudenza e l'astuzia tattica di Lenin saranno così accantonate per lasciare il posto ad una politica di ostilità aperta e di attacco diretto, fino alla metà degli anni cinquanta quando si tornerà agli insegnamenti leniniani.

L'analisi puntuale sugli scritti più pertinenti ha mostrato il carattere politico-strumentale dell'interpretazione leniniana della religione. Lenin è sostanzialmente un uomo d'azione e un teorico della rivoluzione. Tutte le sue riflessioni e i suoi scritti, non esclusi quelli relativi al fenomeno religioso, sono concentrati su di un unico tema: il tema della conquista del potere⁽⁷²⁾. Connesso a questo tema è poi l'altro, pure fondamentale, della creazione di un partito forte, rappresentante di una minoranza ben organizzata e portatrice di una concezione del mondo «integrale» ed immutabile. Lenin, dunque, non valorizza né tantomeno sviluppa la problematica e ricca riflessione marxiana sulla religione che arriva a riconoscere alla stessa esperienza religiosa una sua potenzialità antropologica.

Per Marx la religione non è soltanto «oppio del popolo», strumento del dominio operato sulle masse, ma anche espressione attiva di un «mondo senza cuore», luogo di protesta contro tale mondo e speranza di un mondo diverso da questo. Superando la riduzione feuerbachiana della religione e dell'idea di Dio all'uomo individuale, Marx guarda alle forme sociali e ai rapporti politici che fanno sorgere o mantengono in vita la coscienza religiosa. Ne consegue che il

Sarà soprattutto Antonio Gramsci, nel suo geniale tentativo di adattamento critico della teoria marxista-leninista alle condizioni sociali e politiche italiane, ma possiamo dire occidentali, a cercare di superare il concetto di una rigida e meccanica dipendenza degli elementi cosiddetti sovrastrutturali, tra cui il fenomeno religioso, dalla base economica strutturale, per conferire anzi ai primi, notevole importanza nell'opera di trasformazione della società umana. Vittorio Strada ha segnalato l'opportunità che la ricerca marxista si fosse posta in modo nuovo di fronte all'esperienza religiosa, riconoscendo la sua «potenzialità antropologica e seguendola in tutte le sue variazioni e trasformazioni fino alla sua attuale secolarizzazione» (*Interpretare e trasformare*, in AA. VV., *Crisi della ragione*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino 1979, p. 195). Anche G. Baget Bozzo avverte la necessità che la ricerca marxista affronti il problema dell'autonomia della religione in un contesto di riconsiderazione critica del nesso struttura-sovrastuttura, abbandonando una concezione unidimensionale e semplicistica della realtà storica (cfr. *La tradizione comunista e l'autonomia della sovrastruttura*, «Il Mulino», 1978, 255, pp. 13 - 19).

72) In un saggio che respira il clima degli anni venti, G. Lukács accentua i meriti e la grandezza di Lenin che egli intravede nell'aver dato soluzione all'ultima e ormai famosa tesi di Marx su Feuerbach, attraverso una geniale saldatura della teoria con la realtà storica e la capacità di ricondurre tutti gli eventi «all'agire concreto di uomini concreti (cioè classicamente condizionati) sulla base dei loro reali interessi di classe (Cfr. *Lenin. Teoria e prassi nella personalità di un rivoluzionario*, Einaudi, Torino 1970, p. 98).

compito primario non può essere affatto quello di combattere la religione, bensì quello di instaurare una società che porta la coscienza religiosa ad estinguersi, una società umana di uomini sociali che si sostituisce a Dio e alla perfezione divina. Successivamente, con Engels, che non riprende puntualmente l'analisi marxiana, si privilegiano numerosi argomenti tratti dalla filosofia positivista e materialistica. La coscienza religiosa è allora vista come un modello primitivo di conoscenza cui si contrappongono i risultati ottenuti con il grande sviluppo del sapere tecnologico e scientifico. L'allontanarsi della prospettiva rivoluzionaria e la crescita di massa del partito operaio richiedevano di oltrepassare la fase della critica dell'economia politica per pervenire alla costruzione di una *Weltanschauung* proletaria, da opporre a quella borghese-capitalistica, e al rafforzamento della organizzazione di partito. Engels e poi con lui Kautsky e Bucharin spostano l'accento sul concetto di antiscientificità della religione, confluendo nell'area della critica positivista di cui Comte è l'interprete più autorevole⁽⁷³⁾.

Lenin sembra accogliere pienamente la posizione engelsiana, anche se la sua critica della religione come ideologia al servizio della classe dominante, si caratterizza per il tono aspramente polemico, forse spiegabile solo da un punto di vista psicologico-individuale. Ritornano in lui i motivi della vecchia critica borghese del XVIII secolo, per la quale nutre una grande ammirazione e che raccomanda di accogliere come tatticamente utile per la situazione russa⁽⁷⁴⁾. Più articolati e originali appaiono quei consigli di natura tattica che Lenin raccomanda di seguire nella lotta contro la grande influenza della religione e della Chiesa ortodossa nella società russa del tempo.

Se è vero che Lenin si mostra del tutto sordo alla voce dell'esperienza religiosa, non si può non porre conclusivamente l'accento, in un modo certo limitato dalle esigenze di tale lavoro, sul carattere «religioso» della sua presunta visione scientifica della realtà. È stato A. Bogdanov, nel suo *Fede e scienza*⁽⁷⁵⁾, ad evidenziare per la prima volta la mentalità «cattolica» di Lenin. In nome della sua difesa della santa

73) Sui mutamenti della critica marxista alla religione, vedi I. Fetscher, *Marx e il marxismo*, cit., pp. 241 - 260.

74) A. Pannekoek, in un libro assai critico nei confronti delle posizioni filosofiche di Lenin, porta l'accento sulle gravi insufficienze di una lotta diretta contro la religione, che, al contrario, andrebbe interpretata come fenomeno naturale in determinate realtà sociali. A giudizio dell'autore i limiti di Lenin sarebbero gli stessi della critica del materialismo borghese del XVIII secolo perché «i suoi pensieri fondamentali coincidono perfettamente con quelli del materialismo borghese» (*Lenin filosofo*, cit., p. 121).

75) A cura e con un saggio introduttivo di V. Strada, cit.

«Materia» Lenin lancia contro i suoi avversari filosofici non una critica razionale, cercando di evidenziarne gli errori, ma l'accusa di essere «reazionari» e «borghesi». Il fanatico ateismo leniniano finisce così con l'esprimersi in una mentalità dogmaticamente «religiosa», contraria a ogni impostazione criticamente laica, che vanifica ogni pretesa di scientificità perché ricercando la verità assoluta ed eterna rifiuta il principio della relatività di ogni conoscenza.

4. L'EPISTEMOLOGIA DELLE SCIENZE SOCIALI. STUDI E RICERCHE*

Solo dopo l'invenzione» hegeliana della società civile si sviluppa pienamente, nella prima metà del XIX secolo, un pensiero critico intorno alla società. Così la società diventa problema. Lentamente si va formando il campo teorico delle scienze sociali, che avrà i suoi pionieri in Comte, il primo ad usare il termine sociologia, Durkheim, Tocqueville e Marx che studieranno gli aspetti e le forme della vita sociale. Si può affermare che l'epoca classica delle scienze sociali, quella che coincide con la loro nascita, presenta un carattere comune ai diversi autori: l'attenzione alle questioni dello sviluppo e della modernizzazione della società. Si tratta di un carattere e di una tendenza legati alla crescita della rivoluzione industriale e che determina profonde trasformazioni nel campo dell'economia, del pensiero e della società. Il pensiero che matura in questo contesto di profondi mutamenti è un pensiero che guarda all'evoluzione progressiva della storia come a un processo naturale, fondato su tendenze storico-naturali, a fronte delle quali esistono solo problemi di adattamento o di inadattamento. La ricerca sociologica, nelle sue differenti espressioni, interpreta queste tendenze come teoria sociale scientifica, leggi della storia o leggi della società. Ma sempre emerge la tendenza irreversibile in direzione di un obiettivo di progresso: verso la democrazia, con Tocqueville, verso il progresso della ragione positiva, con Comte, verso lo sviluppo e la socializzazione delle forze produttive, con Marx. Ognuno dei tre classici evidenzia la presenza di ostacoli e contraddizioni che rendono più difficile, se non impediscono il lineare sviluppo di queste tendenze. Ostacoli differenti, che per Tocqueville sono costituiti dall'intervento dello Stato, per Comte dal cosiddetto «spirito metafisico» che si oppone al pieno sviluppo del sapere positivo, per Marx dall'istituto della proprietà privata che ostacola l'avvento della socializzazione dei mezzi di produzione e la collettivizzazione dell'economia.

Questo comune orizzonte di pensiero sarà rotto da Max Weber. Anche Weber porta la sua attenzione di ricercatore sociale sulla tendenza alla «razionalizzazione», che egli vede in connessione con l'avvio del decisivo processo di «disincanto del mondo». Ma, in modo del tutto nuovo, Weber non considera più le forme sociali come «freni» o ostacoli alla razionalizzazione e alla modernizzazione. L'azione

* La ricognizione intorno al tema e alla letteratura critica tiene conto degli studi pubblicati fino ai primi anni ottanta del XX secolo. Pubblicato in Autori Vari, *Itinerari nella filosofia del Novecento*, Centro Studi don Giuseppe Riganelli - Quattroventi, Fabriano-Urbino 1996, pp. 55-71.

sociale, a suo giudizio, non può essere definita solo ed esclusivamente come freno; essa deve essere considerata soprattutto come «motore». Un tema che è ripreso dalla critica di Habermas al concetto di sovranità.

Quella di Weber è una interpretazione della società del tutto differente da quella degli altri tre autori e dunque delle correnti di pensiero cui essi hanno dato luogo, che in maniera eccessiva - sono soprattutto Marx e il pensiero marxiano a fondarsi sulle «situazioni conflittuali» - accentuano l'esistenza di ostacoli sulla «naturale tendenza» della società al progresso e allo sviluppo continuo. È evidente che tale differente concezione della dinamica sociale comporta una differente impostazione delle ricerche nell'ambito delle scienze sociali.

La nostra ricerca non può render conto di tutto l'ampio e complesso orizzonte della letteratura critica sulle scienze sociali. L'attenzione sarà rivolta ad alcuni studi di interpreti del pensiero marxiano e di esperimenti significativi delle cosiddette scienze sociali.

Per quanto riguarda il pensiero marxiano, presentare un'esauriente bibliografia critica sarebbe come riprendere l'intera traiettoria della riflessione intorno a quel mondo della società civile che, dopo l'invenzione hegeliana e la ripresa valorizzante di Marx, è stato al centro di quasi tutto il marxismo contemporaneo nel suo articolato sviluppo. Le diverse fasi, i protagonisti, l'evoluzione e l'approfondimento della teoria sono oggetto di una lineare ricostruzione nella *Storia del marxismo* pubblicata da Einaudi e suddivisa in quattro parti: 1) *Il marxismo ai tempi di Marx* (1978); 2) *Il marxismo nell'età della Seconda Internazionale* (1979); 3) *Il marxismo nell'età della Terza Internazionale* (in due volumi, 1980 e 1981); 4) *Il marxismo oggi* (1982). Quest'opera costituisce una delle più esaurienti indagini sulla complessa storia del marxismo, al cui progetto scientifico hanno lavorato E. J. Hobsbawm, G. Haupt, F. Marek, E. Ragionieri, V. Strada, C. Vivanti. Ad essa ci si potrà dunque rivolgere per avere informazioni e concezioni interne alla prospettiva marxiana. Il marxismo è di per sé una scienza sociale e dunque il tema delle scienze sociali vi ritorna costantemente come un motivo forte e in duplice forma: a) come analisi dei caratteri specifici del marxismo quale scienza sociale - questa forma è quasi sempre elaborata da autori che si muovono all'interno dell'orizzonte teorico marxista; b) come confronto critico del marxismo, quale scienza sociale, con altre interpretazioni della società e altri orientamenti nel campo delle scienze sociali. Al primo aspetto del tema, riferito agli ultimi decenni, dedica un'interessante ricerca G. Therborn nella citata *Storia del marxismo* (cfr. *L'analisi di classe nel mondo attuale: il marxismo come scienza sociale*, vol. IV, *Il*

marxismo oggi, cit., pp. 357-402).

Lo specifico atteggiamento del marxismo, considerato nei suoi principi fondamentali, è analizzato con la consueta lucidità da Norberto Bobbio nel saggio *Marxismo e scienze sociali* («Rassegna italiana di sociologia», 4, ottobre-dicembre 1974) ove il filosofo torinese istituisce un interessante rapporto tra la dottrina marxista, intesa come un insieme di dati e di spunti di metodo per la conoscenza della società, e quelle scienze sociali che hanno come loro matrice la sociologia empiristica, quale si è venuta sviluppando nel corso del nostro secolo negli Stati Uniti. Bobbio organizza il proprio discorso in termini di contrapposizione teorica e di conflitto pratico tra i due orientamenti. Due orientamenti e due tesi che possono trovare una loro esemplificazione in altrettanti significativi volumi: quello di N. Poulantzas (*Pouvoir politique et classes sociales*, 1968) per la prospettiva marxista, e quello di G. A. Almond e G. B. Powell (*Comparative Politics. A Developmental Approach*, 1966) per le scienze sociali di matrice positivista. Nel saggio Bobbio evidenzia quattro livelli della contrapposizione: a) epistemologico; b) ontologico; c) metodologico; d) ideologico.

Per quanto riguarda il livello epistemologico, il contrasto si verifica tra l'affermazione di una teoria generale e di una considerazione unitaria della scienza, e del suo carattere di avalutatività, e il principio della determinazione storica della scienza della società (K. Korsch, nel suo *Karl Marx*, Laterza, Bari 1969, afferma: «Il primo principio fondamentale della nuova, rivoluzionaria scienza della società è il principio della specificazione storica di tutti i rapporti sociali»), la distinzione tra scienze sociali e scienze naturali, il carattere valutativo, non descrittivo e avalutativo, del sapere sociale.

Sul piano ontologico, di teoria generale della società, il bersaglio polemico del marxismo è costituito dalle teorie del sociologo americano Parsons, dominate dal tema hobbesiano dell'ordine e dall'obiettivo della conservazione e dell'equilibrio sociale. Il marxismo si caratterizza, al contrario, per il tema della rottura dell'ordine, per il conflitto e il mutamento sociale.

La differenza riguarda anche le metodologie della ricerca. Mentre per il marxismo le ricerche in ambito sociale non possono prescindere dal concetto di totalità, che dà corpo alla teoria dialettica della società, le cosiddette scienze empiriche rifiutano generalizzazioni troppo alte per aderire all'indagine e alla risoluzione di microproblemi in cui è possibile procedere come in una scienza normale. Al tema della totalità, che costituisce il punto di maggiore attrito nel discorso sul metodo fra marxismi, sociologi e sociologi non marxisti, hanno

prestato notevoli attenzioni speculative gli esponenti della Scuola di Francoforte, anche se esso fu sottolineato nella sua famosa opera giovanile del 1923, *Storia e coscienza di classe*, da George Lukàcs. Il marxista ungherese afferma in questa opera che «solo operando questa connessione, nella quale i fatti singoli della vita sociale vengono integrati in una totalità, come momenti dello sviluppo storico, diventa possibile una conoscenza dei fatti come conoscenza della realtà», e ancora che «solo la considerazione della totalità, propria del metodo dialettico, si rivela come conoscenza della realtà dell'accadere sociale». Il concetto di totalità è stato poi al centro del famoso dibattito, noto come *Positivismusstreit* (cfr. AA. VV., *Dialettica e positivismo in sociologia. Dieci interventi nella discussione*, Einaudi, Torino 1972), in cui si confrontano, in un serrato dialogo critico, due orientamenti: quello di ispirazione marxista che accentua il ruolo positivo del concetto di totalità - la ricerca della cosiddetta sociologia empirica sarebbe finita, secondo Adorno e gli adorniani, in ricerche sempre più minute e sempre più insignificanti, in campi sempre più ristretti, con il risultato di non riuscire più a comprendere la realtà sociale nel suo insieme -, e quello degli «empirici», sostenuto da Karl Popper e Hans Albert. Questi ultimi rimproverano ai «dialettici» di cadere nelle astrazioni generalizzanti, incapaci di comprendere il reale accadere sociale.

Un ulteriore livello di contrasto è quello che Bobbio definisce ideologico e che concerne il sistema di valori e le posizioni politico-ideologiche. Un contrasto che ci sarebbe utile per comprendere più a fondo le altre contrapposizioni che, al di là delle differenziazioni teoretiche, nascondono differenti prese di posizione sul piano etico-politico. Al sistema di valori borghese, fondato sull'individualismo economico, si contrappone la teoria del comunismo. Connessa a tale contrasto è pure la questione dei giudizi di valore o dell'avalutatività. I valutativi, marxisti, rimproverano ai non valutativi o avalutativi, positivisti, di nascondere, dietro una falsa neutralità, atteggiamenti di conservazione, contro il mutamento e lo sviluppo sociale. I non valutativi criticano i valutativi per il loro voler sottoporre la realtà ai desideri e per non voler accettare la realtà così com'è. Il criterio della valutatività sta così a fondamento delle grandi imprese scientifiche dei primi decenni del Novecento nel campo delle scienze sociali. Basti ricordare il neopositivismo del Circolo di Vienna, la sociologia di Pareto (*Trattato di sociologia generale*), la linguistica di F. De Saussure (*Corso di linguistica generale*), la teoria giuridica di H. Kelsen (*La dottrina pura del diritto*), le ricerche di M. Weber (*Economia e società* e le altre sue opere). Tutti questi autori furono ostinati e rigidi assertori della condanna di ogni contaminazione della scienza con i giudizi di valore. Sembrò loro che in

una società, che per tanta parte era dominata da forze irrazionali, l'unica impresa umana in cui dovesse restare incontrastato il dominio della ragione era quello della scienza. Per far questo era necessario preservare il puro sapere scientifico dalla corruzione delle passioni e delle fedi individuali e collettive, dai sentimenti e dalle concezioni del mondo. L'ideale scientifico dell'oggettività e dell'esattezza non poteva in nessun modo coniugarsi con i giudizi di valore: l'impresa scientifica potrà riuscire solo se riuscirà a mantenersi avalutativa, a non prescrivere né fornire ricette per l'azione. La *conditio sine qua non* per studiare scientificamente le società umane starebbe dunque proprio nell'indifferenza rispetto al valore da dare a questa o quella forma sociale, a questo o quell'atteggiamento dell'uomo in società.

Chi volesse conoscere meglio il punto di vista degli «empirici» potrebbe analizzare il volume di Giovanni Sartori, *La politica. Logica e metodo in scienze sociali* (Sugar, Milano 1979). Un lucido bilancio sull'approccio empiristico alle scienze sociali è quello presentato ancora da N. Bobbio al XXIV Congresso nazionale di filosofia (cfr. N. Bobbio, *Empirismo e scienze sociali*, in *Atti del XXIV Congresso nazionale di filosofia*, vol. I, *Relazioni introduttive*, Società filosofica italiana, Roma 1973, pp. 11-32. Il tema generale del Congresso era: *Bilancio dell'empirismo contemporaneo*).

La differente prospettiva è stata pure notevolmente sottolineata nel corso del vasto dibattito intorno al problema del metodo della ricerca sociologica aperto in Germania dalle relazioni sulla *Logica delle scienze sociali*, tenute da K. Popper e Th. Adorno al Congresso della società tedesca di sociologia che si svolse a Tubinga nell'ottobre del 1961. Il volume già citato, *Dialettica e positivismo in sociologia*, ne raccoglie gli atti. Adorno ritiene che la scienza sociale debba avere una visione organica, totale, della società da cui discendano poi i singoli fatti ed aspetti, che il modello delle scienze naturali non possa essere applicato direttamente allo studio della società, e che una scienza sociale atomistica, che risale dagli atomi a nozioni generali di tipo classificatorio, non è altro che lo specchio di una società atomizzata e organizzata secondo concetti astratti. La sociologia odierna, a giudizio di Adorno, dovrà prendere partito dinanzi all'alternativa prima: se debba conservare la società in quella forma che è attualmente in funzione, secondo la linea che va da Comte a Parsons, o se abbia il compito di trarre dall'esperienza sociale l'impulso per trasformare le sue strutture fondamentali. È in questione il valore e la posizione che si assegnano alla scienza nella vita dello spirito, nella realtà. È dunque un'alternativa che non può essere risolta sul piano epistemologico.

La posizione di Popper si distacca radicalmente da quella di Adorno. Sono note

le tesi della sua teoria, conosciuta come razionalismo critico: a) unità del metodo scientifico nelle scienze naturali e in quelle sociali; b) sono indispensabili alcune condizioni per l'oggettività della teoria scientifica: la epistemologica, per cui una teoria può essere falsificabile, e la sociale, per cui deve darsi una società in cui sia possibile il dialogo critico, per ottenere teorie sempre migliori e avvicinarsi alla verità; c) critica alla sociologia della conoscenza, che non distingue tra la genesi di una teoria e la sua validità; d) distinzione tra valori e disvalori scientifici, e valori e disvalori estranei alla scienza.

La logica delle scienze sociali è, come noto, al centro delle ricerche della Scuola di Francoforte, cui appartiene Adorno, e con lui Horkheimer, Marcuse, Habermas, Pollock, Benjamin, Lowenthal, E. Neumann, O. Negt. Assai ricca è la letteratura intorno ai temi della «teoria critica» dei francofortesi, cui hanno dedicato studi interessanti: A. Schmidt - G. E. Rusconi (*La scuola di Francoforte. Origine e significato attuale*, De Donato, Bari 1972) e U. Galeazzi (*La Scuola di Francoforte*, Città Nuova, Roma 1975). Pure assai interessante la ricerca di S. Moravia, *La scuola di Francoforte. Introduzione bibliografica. Antologia* («Questioni di storiografia filosofica», vol. 6, *Il pensiero contemporaneo*, III, La Scuola, Brescia 1978, a cura di A. Bausola, pp. 315-387). La vicenda storiografica della teoria critica appare quanto mai singolare. Ignorata in alcuni paesi, essa si trova al centro di vivaci dibattiti in altri. Esemplare, per quanto riguarda la prima forma di accoglienza, il caso della Francia, ove i testi del gruppo francofortese non sono stati tradotti, se non in minima parte, e ove non esistono studi critici di qualche rilievo. Lo scarso peso della tradizione hegeliana o più generalmente dialettica, all'interno della cultura francese, non ha certo favorito la diffusione delle dottrine francofortesi. La stessa cosa, a giudizio di Moravia, sembra essere avvenuta in altri paesi come la Gran Bretagna e gli Stati Uniti, ove l'inesistenza di una tradizione hegeliano-dialettica si lega alla modesta presenza delle opere e del pensiero dei francofortesi, limitata ad alcune zone della sociologia della cultura.

Del tutto diversa, ovviamente, la situazione in Germania ove la Scuola di Francoforte rappresenta una delle componenti più vive del dibattito culturale. Una centralità che ha avuto il proprio avvio con il ritorno di Adorno e Horkheimer a Francoforte nel dopoguerra, il rilancio dell'«Istituto per le ricerche sociali», sorto nei primi anni trenta, e la pubblicazione di moltissimi lavori adorniani. Seguendo sempre l'indagine del Moravia, possiamo dire che emergono in Germania tre indirizzi interpretativi. Il primo, che si ispira alla dottrina marxista e che accentua i temi della totalità, della dialettica, del rapporto teoria - prassi, tra critica della

cultura e critica della società. Significativa, in questo indirizzo, l'opera di autori vari, *Die frankfurter Schule im Lichte des Marxismus*. Il giudizio marxista appare spesso assai critico e sottolinea l'esistenza di una concezione aristocratica-elitaria della ricerca intellettuale e la costruzione di una immagine pessimistica della realtà storica. La posizione marxista ha finito con l'esercitare una netta influenza sulla cosiddetta seconda generazione dei francofortesi (Habermas, Schmidt, Negt), che si muove in modo del tutto autonomo rispetto ai maestri della prima generazione. Il secondo indirizzo è proprio di quegli interpreti che colgono nella *Kritische Theorie* uno sviluppo del più ampio movimento ermeneutico. Le connessioni tra ermeneutica e teorie francofortesi sono individuate in alcuni motivi, quali il rifiuto dello scientismo e del formalismo, l'individuazione di metodi e categorie interpretative immanenti agli oggetti medesimi dell'indagine. Un volume rappresentativo del confronto tra ermeneutica e teoria critica è *Ermeneutica e critica dell'ideologia* (Queriniana, Brescia 1979; l'edizione tedesca originale è del 1971). Il terzo orientamento interpretativo è caratteristico di quegli studiosi di scuola neoempiristica che hanno contestato la validità delle teorie dei francofortesi, soprattutto in ambito epistemologico-sociologico. Significativi, a tal proposito, appaiono gli interventi di Popper e Albert nel citato *Dialettica e positivismo in sociologia*.

In Italia, la Scuola di Francoforte ha avuto una buona ricezione ed è stata oggetto di accese discussioni, soprattutto negli anni sessanta. Dobbiamo ricordare innanzitutto le ricerche di G. E. Rusconi (*La teoria critica della società*, Il Mulino, Bologna 1968), ma anche la ampia produzione di Tito Perlini (*Cosa ha veramente detto Marcuse*, Ubaldini, Roma 1968; *Cosa ha veramente detto Adorno*, Ubaldini, Roma 1971; molti altri saggi e il numero monografico sul tema *Autocritica della ragione illuministica*, «Ideologie» 1969). Alla posizione accentuatamente filofrancofortese di Perlini si contrappongono, anche nel nostro paese, alcuni interpreti marxisti, che hanno sollevato perplessità ed indicato limiti sul valore della teoria critica. Espressione di tale dissenso può essere considerato il volume di M. Vocatello, *Th. W. Adorno: il rinvio della prassi* (La Nuova Italia, Firenze 1972), in cui sono evidenziati e rifiutati taluni accenti aristocratici e moralistici del pensiero di Adorno, che si ritrovano pure come costanti negli altri francofortesi.

La ricerca nel campo delle scienze sociali presenta motivi originali nel pensiero di J. Habermas che, sebbene sia ancora nel pieno della sua vitalità intellettuale, è già ben conosciuto e studiato in Italia. Molto interesse hanno destato le idee espresse nel suo *Agire comunicativo e logica delle scienze sociali* (a cura di G. E.

Rusconi, Il Mulino, Bologna 1980). Rusconi ha dedicato molti saggi alle teorie habermasiane ed ha curato, con saggi introduttivi, molte edizioni italiane delle opere di Habermas. Ma devono essere segnalati, tra gli altri, anche i lavori di E. Berti, R. Bodei e F. Volpi. In particolare quest'ultimo (cfr. *Jurgen Habermas*, «Belfagor», 31 marzo 1983, pp. 167-194) ha evidenziato gli esiti ultimi del pensiero habermasiano: il suo congedo dalla dialettica e, insieme, la sua considerazione non negativa della «tecnica», collocata nella più ampia comprensione della razionalità occidentale. Sono anche sottolineate due linee principali, lungo le quali sembra svilupparsi il percorso speculativo habermasiano: a) una teoria dell'evoluzione sociale, concepita come ricostruzione del materialismo storico; b) una teoria dell'agire comunicativo, concepita come fondazione normativa di una teoria critica della società. Complessivamente, l'attenzione della letteratura critica italiana tende a porre la riflessione del sociologo tedesco all'interno dell'orizzonte della riabilitazione della filosofia pratica, cioè del tentativo di fornire un fondamento all'etica e alla politica. Il contributo di Habermas alla cosiddetta riabilitazione della filosofia pratica consiste nel proporre per la filosofia una teoria della prassi intesa come «agire comunicativo», non come agire produttivo, accentuando così i temi della comunicazione, del discorso, del linguaggio. Un dato centrale, nelle tesi habermasiane, consiste nel richiamare l'attenzione sulla necessità che la comunicazione umana non sia distorta e ostacolata da condizioni d'illibertà o di disuguaglianza tra gli uomini, quali quelle proprie della razionalità del dominio, e quindi sulla necessità della emancipazione quale condizione indispensabile. A conclusioni simili a quelle di Habermas, accettate anche da Gadamer, perviene lo stesso Apel, allorchè osserva che la comunicazione presuppone a sua volta una comunità la quale dovrà fondarsi su regole di carattere morale e ricercare pacificamente il consenso dei suoi membri. La valorizzazione del pensiero habermasiano avviene anche in ambiti di orientamento non marxista, laddove si intende far valere la sua teoria dell'agire comunicativo come istanza critica nei confronti di taluni concetti dei primi francofortesi. Sotto questo punto di vista è istruttivo il volume di S. Belardinelli, *Scienza e filosofia pratica. Saggio su Jurgen Habermas* (Urbino 1983), ed anche i bei saggi di E. Berti, *La razionalità pratica tra scienza e filosofia* («La Nottola», n. 3, 1982, pp. 5-22) e di R. Bodei, *La decisione saggia. Filosofia pratica e teoria delle scelte ragionevoli* (AA. VV., *Etica e politica*, Pratiche, Parma 1984, pp. 19-45).

Per quanto concerne il rapporto di Habermas con l'ermeneutica, e in particolare con Gadamer, si possono leggere alcune pagine significative dello stesso

Habermas, comprese in un testo sicuramente importante quale *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Tubingen 1967; tr. it., *Logica delle scienze sociali*, Il Mulino, Bologna 1970). Habermas critica quello che egli chiama l'«idealismo dell'approccio ermeneutico», che assolutizzerebbe i fattori dell'autorità, della tradizione e del linguaggio. Pur riconoscendo gli aspetti positivi della filosofia ermeneutica, egli mette in evidenza il limite del riportare, in essa, i contesti di significato che si sono costituiti nei sistemi sociali a contesti della tradizione culturale. Il consenso che sorregge tali tradizioni, a giudizio di Habermas, andrà invece posto in questione sviluppando in particolare tre momenti della riflessione critica che potranno accompagnarsi criticamente all'ermeneutica: a) una critica dell'ideologia, e cioè una critica dei rapporti di dominio presenti nelle strutture simboliche stesse dei sistemi di linguaggio e di azione; b) un'analisi dei sistemi sociali che conduca, tramite un'indagine sulle condizioni concrete che determinano il costituirsi delle tradizioni, alla sospensione del carattere assoluto sancito dall'ermeneutica; c) una filosofia della storia che permetta l'anticipazione del futuro e lo sviluppo del presente sulla base della pre-comprensione di un orizzonte complessivo della storia.

Abbiamo già fatto cenno alla posizione metodologica di K. Popper, in contrapposizione a quella dialettica e adorniana. La notevole influenza di Popper nel lavoro del ricercatore sociale è messa in evidenza dai lavori di H. Albert, tra i quali merita di essere segnalato *Per un razionalismo critico* (Il Mulino, Bologna 1973), e *Difesa del razionalismo critico* (A. Armando, Roma 1975). Al pensiero sociale e politico popperiano ha dedicato una bella monografia G. Cotroneo (*Popper e la società aperta*, SugarCo, Milano 1981), che lo colloca all'interno della migliore tradizione liberale. Meritevole di citazione anche il volume di E. Sciarra, *L'epistemologia delle scienze storico-sociali nel pensiero di Popper* (Facoltà di Lettere e Filosofia della Università di Chieti, Chieti 1981). Devono essere ricordati inoltre gli studi di D. Antiseri, *Epistemologia contemporanea e filosofie presocratiche* (Abete, Roma 1971) ed *Epistemologia e società aperta* (A. Armando, Roma 1977). La rivista «Controcorrente» pubblicava nel 1973 un numero monografico (il n. 2) sul razionalismo critico di K. Popper, con numerosi interventi critici. Di D. Antiseri deve essere pure ricordata l'*Introduzione* bibliografica e l'*Antologia*, contenute in «Questioni di storiografia filosofica», 5 / *Il pensiero contemporaneo* II, La Scuola, Brescia 1978, pp. 457-484, ove viene presentato un profilo sintetico dell'opera del Popper, il teorico della società aperta, in deciso contrasto con le tesi neopositivistiche del Circolo di Vienna.

Ci rimane da indicare brevemente quanto concerne M. Weber, uno studioso le cui teorie sono state al centro del dibattito metodologico degli ultimi decenni nel campo delle scienze sociali. Del loro carattere innovatore abbiamo detto all'inizio. Pietro Rossi, uno dei più autorevoli studiosi di M. Weber, ha evidenziato, nella *Premessa* al volume collettaneo *Max Weber e l'analisi del mondo moderno* (Einaudi, Torino 1981), il singolare destino di Weber, figura di grande rilievo nella cultura e nel dibattito politico della Germania dei primi due decenni del novecento. Nonostante ciò, egli rimase un isolato. Sul piano professionale egli iniziò come storico dell'economia e come economista puro, e nei suoi interventi di carattere metodologico egli risentì dell'insegnamento di C. Menger e di H. Rickert. Il primo importante studio su Weber è costituito dal volume di K. Jaspers, *Max Weber politico, scienziato, filosofo* (Morano, Napoli 1969; l'edizione originale risale al 1932), che ha il merito di porre in connessione i diversi aspetti della ricerca weberiana. Ma, come afferma F. Bianco (cfr. *Max Weber*, in «Questioni di storiografia filosofica», 5 / *Il pensiero contemporaneo* II, cit.), già nel 1923 (in *Storia e coscienza di classe*) G. Lukàcs aveva portato la sua attenzione sull'opera di Weber e, in particolare, sull'intreccio in essa tra metodologia e ideologia. Soltanto nella seconda metà degli anni trenta la proposta metodologica weberiana inizia ad esercitare la sua influenza al di fuori della Germania ed è considerata, insieme con le teorie di Durkheim e di Pareto, la più matura tendenza ad oltrepassare sia l'impostazione metafisica che quella propria del materialismo storico. Weber fu considerato riduttivamente da alcuni studiosi come l'anti-Marx o il Marx della borghesia; costoro vedevano nella sua opera il puro e semplice rovesciamento del rapporto tra economia e religione, o come sociologia «ridotta» ad una visione settoriale del processo storico. Alcuni interpreti marxisti hanno pure presentato ipotesi riduttive, facendo della razionalità weberiana il simbolo della razionalità capitalistica.

Nell'ultimo ventennio, l'impresa scientifica di M. Weber sembra essere stata meglio riconosciuta nelle sue intenzioni reali. Ciò è stato possibile grazie al lavoro filologico del Winckelmann e agli studi di Aron, Giddens, Mommsen, Tenbruch e altri che hanno portato alla storicizzazione del lavoro scientifico di Weber. Nel 1964 il XV Congresso tedesco di sociologia si tenne ad Heidelberg sul tema *Max Weber und die Soziologie heute*, e con il medesimo titolo sono pubblicati gli *Atti* l'anno successivo (Tubingen 1965; tr. it., *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaka Book, Milano 1967). L'interesse per Weber e la sua metodologia sono vivi anche in altri paesi. In Italia, ad esempio, deve essere ricordata la monografia di F.

Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione* (Laterza, Bari 1965), che accentua i legami di Weber con i problemi della società tedesca di fine ottocento e dei primi due decenni del novecento, e mostra i limiti di una sistematizzazione dei principi metodologici dello stesso. Sul problema dell'avalutatività e sul dibattito con Sombart, nel quadro del cosiddetto *Methodenstreit*, che caratterizza i primi anni del nostro secolo, offre un importante contributo il volume di A. Cavalli, *La fondazione del metodo sociologico in Max Weber e Werner Sombart* (Università degli Studi di Pavia, Pavia 1969). Al legame tra conoscenza filosofico-scientifica e politica sono dedicati gli studi di A. Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber* (London-New York 1971; tr. it., *Capitalismo e teoria sociale. Marx, Durkheim e Max Weber*, Il Saggiatore, Milano 1975), e, ad un livello più divulgativo, di N.M. De Feo, *Introduzione a Weber* (Laterza, Bari 1970). Dello stesso De Feo segnaliamo anche l'altro volume *Max Weber* (La Nuova Italia, Firenze 1975), che contiene un ricco repertorio bibliografico su Weber. Un altro capitolo, in cui la critica weberiana si è esercitata per molti decenni, è quella dei rapporti tra economia e religione, ed in particolare tra capitalismo ed etica protestante, cui hanno rivolto studi preziosi E. Troeltsch e R. H. Tawney, e in Italia M. M. Rossi, E. Sestan e A. Fanfani. Al pensiero politico di Weber sono dedicate importanti ricerche di J. Winckelmann, J. Mommsen e R. Aron. Segnaliamo infine due pregevoli raccolte di saggi: il citato *Max Weber e l'analisi del mondo moderno* (il volume contiene gli atti del Convegno di studi su «Max Weber sessant'anni dopo», organizzato dall'Università degli Studi di Roma nel 1980) e *Weber e il diritto*, tema monografico di «Sociologia del diritto» (1, 1981).

5. RESISTENZA E RICERCA NEI SEMINARI PRAGHESI: JAN PATOČKA *

Diamo inizio al nostro breve saggio richiamando due espressioni di segno e di provenienza radicalmente differenti e allo stesso tempo fortemente indicative della realtà e della condizione morale e spirituale delle società dell'Est europeo negli anni della lunga oppressione totalitaria. La prima è di Papa Wojtyła ed è contenuta nella recente enciclica *Centesimus annus*. Dice così: «Molti popoli perdono il potere di disporre di se stessi, vengono chiusi nei confini soffocanti di un impero, mentre si cerca di distruggere la loro memoria storica e la secolare radice della loro cultura»⁽¹⁾. La seconda espressione, che si collega idealmente alla prima, è dello scrittore ceco Eduard Goldstucker: «Il fiume chiamato libertà può essere temporaneamente imbrigliato, può venir sbarrato con le dighe, ma le sue acque alla fine le travolgeranno». È accaduto così nei paesi del cosiddetto «socialismo reale», laddove lunghi e difficili anni di oppressione politica e di negazione dei più elementari diritti dell'uomo, alla fine non hanno resistito alla prova della storia e della verità, hanno gettato la maschera e in poco tempo, senza violenze e rotture traumatiche, hanno lasciato trionfare la fame di libertà e di giustizia di quei popoli. Ed è quanto si è verificato anche nella Cecoslovacchia, un paese di grandi tradizioni culturali in cui convivono due distinte etnie.

Il contesto storico e politico

Nel corso degli ultimi secoli la storia della Cecoslovacchia è segnata da momenti significativi e che indicano come la sofferenza e la condizione di oppressione di quel popolo abbia radici profonde. Dal 1526, per quasi quattrocento anni, la Boemia rimase sotto il dominio della dinastia svizzera degli Asburgo. Un dominio lunghissimo che ha lasciato tracce profonde nella realtà del paese. Alla fine di

*Autori Vari, *Interiorità e comunità. Esperienze di ricerca in filosofia*, a cura di A. Rigobello, Studium, Roma 1993, pp. 307-339

1) L'Enciclica *Centesimus annus* è l'ultimo documento della Dottrina sociale della Chiesa, promulgato il 1° maggio 1991 in occasione del centenario della *Rerum novarum*. In essa Giovanni Paolo II attualizza e sviluppa i temi dell'enciclica leonina e confronta il suo progetto con le *res novae*, tra cui gli eventi radicali dell'anno 1989. L'opera del pontefice polacco è stata di decisiva importanza nel determinare il crollo dei regimi comunisti, in Polonia prima e successivamente negli altri paesi del blocco sovietico. Il periodo citato è contenuto nel capitolo II, *Verso le «cose nuove» di oggi*, al paragrafo 18.

questo periodo, in seguito alla prima guerra mondiale, è nata la Cecoslovacchia moderna. Si deve rilevare tuttavia che la nazione cecoslovacca si costituisce a partire da un'esperienza negativa, vale a dire nasce come risultato della sconfitta dell'impero austro-ungarico. Poi non può sottrarsi alla terribile tirannia di Hitler. Nel 1938 la Boemia viene trasformata in un Protettorato e la Slovacchia in uno Stato vassallo.

La condizione di asservimento spirituale e politico non finisce con quell'atto. Dopo la guerra è vittima della dittatura di Stalin e di quella dei suoi successori. E poi ancora, quando si cercherà di dare un volto più umano allo Stato comunista con una riforma delle sue istituzioni politiche e sociali, il progetto (la «primavera di Dubcek») sarà ostacolato ed impedito con la forza.

Gli anni che hanno fatto seguito al coraggioso ma vano tentativo di democratizzazione costituiscono uno dei momenti più difficili nella vita del popolo cecoslovacco ⁽²⁾. Un popolo ormai abituato alla dittatura e alla sofferenza e forse per questo più forte nella capacità di resistenza e di dissenso. E in grado di far leva sulle proprie risorse morali e culturali per fronteggiare le nuove forme di oppressione, per mantenere in vita la ormai lunga battaglia per la liberazione e per la libertà, condotta con fermezza e con forte spinta intellettuale. Ed è con il metodo della «resistenza pacifica» che si riuscirà prima a far vacillare un sistema di potere disumano e poi a sconfiggerlo.

Vačlav Havel, drammaturgo e poi Presidente della Repubblica, ha ricordato così alcuni aspetti della lunga lotta nel suo *Storia e totalitarismo*:

Negli anni Cinquanta c'erano, nel nostro paese, enormi campi di concentramento ed in essi decine di migliaia di innocenti. [...] Il documento programmatico fondamentale del potere politico che si stabilì in Cecoslovacchia dopo l'invasione sovietica nel 1968 era intitolato: *L'insegnamento degli anni della crisi. È un titolo che ha in sé qualcosa di simbolico poiché questo potere ha veramente imparato la lezione. Ha capito a che cosa può condurre l'aprirsi alla pluralità delle opinioni e degli interessi, forse anche soltanto per lo spazio di una colonna di giornale: a mettere in pericolo il suo stesso totalitarismo. Forte di questa lezione, ha*

2) Nel corso degli anni Settanta le carceri cecoslovacche (Ostrava, Hermanice, Praga e altre) si riempiono di oppositori del regime. Le loro testimonianze, di alto valore morale ed anche politico, si ritrovano nelle lettere scritte a familiari e amici. Si vedano: *Gli ostaggi sono fuggiti. Lettere dalle carceri cecoslovacche di V. Havel, V. Benda, F. Lizna*, in «CSEO Outprints», 18, novembre-dicembre 1982; V. Benda, *Lettere dal carcere*, in «CSEO Outprints», 10, maggio 1981. E assai interessante inoltre la raccolta di alcuni testi relativi al *Processo a Praga (22-23 ottobre 1979)*, «CSEO Outprints», 5, luglio 1980.

rinunciato a tutto tranne che al mantenimento di se stesso: tutti i meccanismi della manipolazione diretta e indiretta della vita hanno cominciato a svilupparsi, con una specie di dinamica propria, in forme fino ad allora sconosciute; nulla poteva più essere lasciato al caso. Gli ultimi diciannove anni in Cecoslovacchia possono quasi servire da paradigma di un sistema maturo o tardo-totalitario: ethos rivoluzionario e terrore vennero sostituiti da greve immobilismo, cautela alibistica, anonimità burocratica e stereotipo insulso, il cui unico senso consiste nell'aderire sempre più fedelmente alla propria realtà. Il canto degli entusiasti e il lamento dei torturati si sono spenti; l'ingiustizia ha indossato guanti di seta ed è passata dalle famigerate camere di tortura agli uffici imbottiti dei burocrati. (...) Il regime tardo-totalitario si fonda su strumenti di manipolazione così raffinati, complessi e potenti che non ha bisogno di assassini e di assassinati ⁽³⁾.

La descrizione di Havel coglie la triste realtà di una vita soggiogata dall'oppressione, la menzogna e la paura. Ne deriva che la stessa coscienza individuale e collettiva è stata a tal punto repressa e imbavagliata ⁽⁴⁾, che ora la memoria collettiva ritrovata sembra costituire in quei paesi un aspetto fondamentale ed una molla importante per la loro completa liberazione ⁽⁵⁾.

Ma i raffinati e potenti strumenti di manipolazione che hanno dato corpo a quella che Havel ha definito la «vita nella menzogna» non hanno annientato e reso del tutto impossibile l'esercizio di quella ricerca intellettuale che seppure esiliata, costretta a rinunciare al suo volto pubblico, e talvolta confinata negli scantinati di alcuni edifici del centro di Praga e di Brno, ha tuttavia continuato a sopravvivere nel corso degli anni Settanta. La libertà e la creatività del pensiero non sono state incatenate, nonostante le carceri in cui sono state represses tante energie culturali della società cecoslovacca. In queste condizioni la ricerca intellettuale,

3) Questo lucido testo di V. Havel è riportato dal narratore e drammaturgo svizzero F. Dürrenmatt, uno dei maggiori esponenti della letteratura di lingua tedesca del nostro secolo, nel suo volumetto *Gorbačëv e Havel. Le ragioni della speranza*, Il Melangolo, Genova 1991, pp. 14-15.

4) Pur rimanendo all'interno della prospettiva marxista, interpretata come una teoria critica in continua evoluzione, anche K. Kosík ha evidenziato la caduta morale della società cecoslovacca nel secondo dopoguerra. «La nostra crisi attuale - scrive nel suo *La nostra crisi attuale*, Editori Riuniti, Roma 1969 - è prima di tutto un conflitto circa il senso dell'esistenza nazionale e individuale: ci siamo ormai degradati al livello di masse anonime, per le quali la coscienza, la dignità umana, il senso della verità e della giustizia, l'onore, il decoro, il coraggio sono una zavorra non necessaria, ingombrante nella caccia al benessere reale o presunto, oppure siamo capaci di riprenderci e di risolvere i problemi economici, politici ecc., in accordo con i diritti individuali e nazionali?» (p. 45). La soluzione che Kosík propone, ma che gli eventi successivi non hanno confermato, va nel senso di una nuova forma di democrazia socialista. Restano tuttavia significative le analisi elaborate da

particolarmente nella sua forma filosofica, non poteva che fare tutt'uno con un atteggiamento di resistenza alla «negazione della verità», in vista di un superamento e della liberazione. Quali sono le categorie e le prospettive di pensiero che si sviluppano in questo difficile contesto? Le pagine che seguono cercheranno di avvicinare alcuni temi che il quesito richiama, anche se l'esigenza di sinteticità impedisce in questa sede una più ampia considerazione e un approfondimento della ricerca.

Un primo elemento di riflessione deve riguardare la responsabilità del lavoro intellettuale e lo stimolo che esso trae dalle immense difficoltà in cui si trova ad operare per un'attività più radicale del pensiero (per un «pensare senza catene») e per un dialogo più fecondo che investa, come avviene nella riflessione di Jan Patočka ⁽⁶⁾, ma non solo in lui, sia i fondamenti della cultura moderna che la stessa identità, l'essenza e il compito della filosofia. Sembra così delinearsi, attraverso

Kosík nel suo volume più noto *Dialettica del concreto* (Sugar, Milano 1963), ove la ricerca fa centro sui processi di burocratizzazione e di manipolazione del consenso, riferiti ad un tempo alle società socialiste e a quelle capitaliste, e sulla coscienza dell'uomo come soggettività. Sulla base di queste analisi egli ripone in una utopica «filosofia dell'uomo» la speranza di poter superare e sconfiggere la cosiddetta «pseudo-concretezza» della vita quotidiana contemporanea. «La filosofia dell'uomo - si legge nella *Dialettica del concreto* - è una disciplina programmatica che deve occuparsi delle questioni trascurate, quali la responsabilità del singolo, il senso della vita, il carattere di conflitto della morale e così via. La filosofia dell'uomo è una denominazione per ciò che è stato dimenticato o trascurato, per ciò che è stato proibito o tralasciato. Essa concepisce se stessa come una necessaria appendice per mezzo della quale la filosofia esistita fino ad oggi dev'essere completata, affinché possa trovarsi all'altezza dei tempi e dare una risposta a tutti i problemi» (p. 271). Nell'originale teoria kosikiana si avvertono influenze fenomenologiche e relazioni significanti con le ricerche di Agnes Heller e della Scuola di Budapest in ordine ai temi e alle categorie della vita quotidiana.

5) Un recente volume (AA.VV., *A Est, la memoria ritrovata*, Einaudi, Torino 1991, trad. di E. Monateri e I. Negri, con prefazione di J. Le Goff) individua le forme più evidenti e ricorrenti della rivoluzione in atto oggi, nella memoria collettiva dei paesi dell'ex-regime comunista. Tra i molti saggi segnaliamo quello di V. Soulé, *Cecoslovacchia. Il museo della polizia a Praga*, pp. 107-120. Nella bella prefazione Le Goff evidenzia la scarsa considerazione che si presta alla centralità dell'«immaginario collettivo» in ogni movimento di trasformazione sociale. Nelle vicende dei sistemi totalitari dell'Est europeo il fenomeno della cancellazione della memoria, e dunque dello stesso «immaginario collettivo» è stato organizzato in tecniche avanzatissime e in livelli di profondità forse mai raggiunti prima, se pure già nell'età romana erano esistite forme di condanna all'oblio, come la *damnatio memoriae*, in base alle quali si distruggevano sculture, monumenti ed iscrizioni e si facevano scomparire libri e testi.

6) Jan Patočka (Praga 1907-1977) è figura centrale, punto di riferimento e guida per le attività intellettuali clandestine degli anni Settanta. La sua statura di studioso lo colloca tra i maggiori filosofi europei del Novecento. Con Patočka si ricordano in Cecoslovacchia solo altri due grandi:

temi e categorie a volte originali, che qui cerchiamo di porre in evidenza, un vero e proprio «pensiero della resistenza» tutto orientato alla prassi e alla riacquisizione di una responsabile coscienza morale e politica. Obiettivi che si intende raggiungere attraverso la coerenza e il rigore della ricerca intellettuale, con la sua evidenza razionale, e muovendosi all'interno delle norme fissate nelle *Carte* che regolano la vita sociale, dunque nel rispetto del principio di legalità.

L'opposizione al totalitarismo e la «vita nella verità»

C'è innanzitutto un tema, una categoria ricorrente che si incontra nelle ricerche clandestine di quegli anni in Cecoslovacchia. È la categoria del totalitarismo, cui si lega l'esigenza del rifiuto di una distorta cultura della vita (la «vita nella menzogna») e della società (la «paura» e la «dittatura» come forma di governo) che ha reso impotente l'uomo e fatto dimenticare la storia⁷⁾. E sempre l'opposizione al totalitarismo sta ad indicare l'opposizione, che è prima di tutto morale e spirituale, all'ordine imposto, alla pianificazione che annulla le individualità, alla degradazione di un sistema entropico (sembra che ben si adatti qui l'uso di un termine allotrio e l'estensione sociale di un principio scientifico: l'entropia aumenta ogni volta che diminuisce la riserva di energia libera di un corpo).

Vačlav Havel propone di utilizzare un termine a suo giudizio più appropriato e qualificativo: non totalitarismo ma post-totalitarismo: «Con quel 'post' - affermava qualche anno fa Havel - non intendo dire che si tratta di un sistema che non è più totalitario; al contrario voglio dire che esso è totalitario in modo sostanzialmente

Amos Komenski (1592-1670) e Thomas Garrigue Masaryk (1850-1937). Per lungo tempo allievo e amico di Husserl, è un acuto interprete della prospettiva fenomenologica che cerca di sviluppare in modo originale. Nel 1937 ottiene la libera docenza. E docente all'Università «Carlo» di Praga con alcune interruzioni fino al 1948, anno in cui viene allontanato dall'insegnamento. Torna ad insegnare nella stessa Università nel 1968, ma per un breve periodo. Negli ultimi dieci anni di vita, la sua attività docente è limitata ad alcuni seminari privati, mentre continua ad impegnarsi intensamente nelle sue ricerche e nei suoi studi. Tutto ciò avviene clandestinamente e tra non pochi ostacoli, in un piccolo appartamento sotterraneo nel cuore della città di Praga. Nel 1977 firma come portavoce, insieme con Vačlav Havel e Jirí Hájek, il primo documento di *Charta '77*. Nello stesso anno viene arrestato e sottoposto a violenti interrogatori. Muore pochi giorni dopo in seguito ad una crisi cardiaca.

7) Documenti istruttivi sulla situazione sono: M. Šimčka-M. Kusí, *Il Grande Fratello e la Grande Sorella, ovvero la società della paura*, «CSEO Outprints», 15, maggio-giugno 1982, e K. Hvižd'Ala, *La vita quotidiana nel socialismo reale. Rapporto per la prossima generazione sulla liquidazione del popolo ceco*, «CSEO Outprints», 14, marzo-aprile 1982.

altro rispetto alle dittature ‘classiche’ a cui normalmente si lega nella nostra coscienza il concetto di totalitarismo»⁽⁸⁾. Il punto di vista di Havel ci introduce al pensiero di altri dissidenti che hanno operato nella clandestinità ed hanno subito pesanti punizioni fino al carcere: intendo parlare di Jan Tesař⁽⁹⁾ e Václav Benda⁽¹⁰⁾. Ma è bene ricordare ancora prima una breve riflessione dell’anonimo Fidelius sul pensiero totalitario⁽¹¹⁾.

Il totalitarismo, inteso come fenomeno socio-politico, nasce nel nostro secolo, dando luogo ai movimenti e agli Stati totalitari. La forza del totalitarismo,

8) V. Havel, *Il potere dei senza potere*, Garzanti, Milano 1991, p. 12. I motivi che lo portavano a distinguere la dittatura cecoslovacca dalle dittature classiche sono i seguenti: a) l’estensione non limitata; b) la stabilità; c) un’ideologia assai concisa e logicamente strutturata; d) meccanismi perfetti di manipolazione diretta e indiretta dell’intera società. Il sistema di vita post-totalitario nega il pluralismo e produce quella che viene definita «la crisi dell’identità umana». In una delle sue opere non meglio riuscite, il dramma *I congiurati* («CSEO Outprints», 7, novembre 1980), Havel costruisce alcuni personaggi che diventano veri e propri simboli ed interpreti della perdita di identità umana e della memoria, e perciò stesso diventano fantocci, burattinai: il colonnello Mohér, il maggiore Ofir, il procuratore Dykl ed Helga. Avendo perso l’identità e la coscienza personale, sono attori di una prassi meramente istintuale, ma a loro non è dato di muovere la storia. Solo il principio della responsabilità verso la verità e il recupero di una coscienza morale possono porre il soggetto nella condizione di protagonista della storia. Questo principio è, in Havel, ciò che ispira «l’avventura dei senza potere», il potere dei senza potere, e deve essere posto a fondamento di qualsivoglia progetto politico. Cito, di Havel, altri due testi: *Dell’entropia in politica*, «CSEO Outprints», n. 12, settembre 1981; *Interrogatorio a distanza*, Garzanti, Milano 1990.

9) Jan Tesař nasce nel 1933. Storico, membro dell’Accademia cecoslovacca delle scienze fino al 1969. Dal 1956 al 1958 lavora al Museo di storia militare di Praga; dal 1959 al 1962 dirige il Museo regionale della Boemia orientale. Nel 1969 è arrestato per aver firmato una dichiarazione in occasione del primo anniversario dell’invasione sovietica. Dopo un interrogatorio di alcune settimane è rimesso in libertà provvisoria. Nuovamente arrestato nel 1971, nel 1972 è condannato a sei anni di carcere per sovversione. Nel gennaio 1977 firma il primo documento di *Charta ‘77* e nel 1978 è tra i fondatori del VONS (Comitato di difesa dei cittadini ingiustamente perseguitati). All’inizio del 1979 è nuovamente arrestato, poi chiede il permesso di emigrare e va a vivere in Germania. Insieme a altri storici del suo paese (J. Křen, V. Kural, K. Bartošek), negli anni Sessanta, Tesař concorre al rinnovamento della storiografia nel suo paese e contribuisce a creare il clima culturale che porterà alla «primavera di Praga».

10) Václav Benda nasce nel 1946 a Praga. Si laurea in filosofia con una dissertazione sul filosofo cecoslovacco Ladislav Klíma. Firmatario di *Charta ‘77*, è anche fondatore del VONS. Per le attività di quest’ultimo organismo nell’ottobre 1979 è condannato a quattro anni di carcere. Assai interessanti sono le sue già ricordate *Lettere dal carcere*. Cattolico e padre di cinque figli, è autore di articoli scientifici e di saggi su argomenti politici.

11) Il breve scritto si intitola *Il pensiero totalitario* ed è pubblicato in AA.VV., *Charta ‘77. Cinque anni di non-consenso*, «CSEO Outprints», 13, gennaio-febbraio 1982, pp. 112-123.

affidata in maniera quasi esclusiva alle «armi» ideologiche, risiede tuttavia nella sua capacità di far breccia nello spirito dell'uomo e nell'assoggettarlo. Il risultato di questo fondamento è dato dal realizzarsi della manipolazione delle coscienze. Ma l'attenzione di Fidelius è rivolta a comprendere la vera identità e le categorie proprie del «pensiero totalitario», un fenomeno ben più antico e che si potrebbe far risalire a un'innata inclinazione dell'uomo.

Un guadagno che può venire da questo studio consiste nella possibilità di fissare l'identità di ognuna delle differenti forme sociali e politiche in cui si è concretizzato il totalitarismo, e allo stesso tempo nella opportunità di produrre delle analogie storiche, cosa che nel suo breve saggio l'autore non fa.

Quale dunque il *proprium* di questo pensiero? L'idea fondante è quella della «capitolazione di fronte alla non univocità del mondo». La cosa a cui l'uomo si rassegna con maggiore difficoltà - si dice ancora - è che, nato per l'unità, deve vivere nella divisione e nella diversità; con tutto il suo essere anela all'unità e all'integrità, ma ha in sorte l'incompletezza e la dispersione⁽¹²⁾. Si tratterebbe dunque di una radice profonda, posta nella struttura biologico-psichica dell'uomo. Espressioni evidenti di tale incompletezza e differenza si trovano nella sessualità, che si presenta in due forme incomplete e singolarmente non sufficienti, nei rapporti uomo-natura, singolo-società, corpo-anima, conoscenza-azione, scienza-fede, vissuti quasi sempre in modi più conflittuali che complementari.

La cultura e la stessa ricerca filosofica nella loro lunga evoluzione hanno spesso tematizzato questo problema e rincorso alla risoluzione di ciò che non è risolvibile. E un itinerario che non si potrà abbandonare, perché in esso si ritrova la grandezza e al tempo stesso il limite del lavoro intellettuale. L'uomo aspira all'unità, alla certezza di un'unica verità che prenda in sé le differenze dell'uomo e del mondo e valga per ogni tempo. Ma questa verità unica ed onnicomprensiva non è una meta raggiungibile per l'uomo. L'uomo non possiede la formula e la capacità di raggiungere il legame complessivo, quello che gli permetterebbe di porre ordine nel caos. Aspira all'unità e alla certezza della verità e paradossalmente non trova che doppi sensi e ambiguità.

È una condizione necessaria ma certo difficile da accettare. E allora talvolta ci si volge al rifiuto di quest'accettazione, per tentare di dare una risposta affermativa a quella autentica ma illusoria ansia di unità che nasce dal profondo. Ci troviamo così di fronte alla «tentazione di porre fine all'infinito supplizio, di tirare il cielo in terra, di procacciarsi una certezza subito, di installare una unità già *hic et nunc*,

12) Fidelius, *op. cit.*, p. 115.

anche a prezzo della violenza. È la tentazione di una sintesi prematura di verità»⁽¹³⁾. La storia della civiltà è popolata di simili impazienze e scorciatoie alla ricerca dell'unità. E sempre tuttavia si tratta di unità e totalità che sembrano costituire un puro e semplice surrogato di unità e l'assolutizzazione di un particolare.

Una storia così unificata e resa verità è poi considerata un mondo di bene, la totalizzazione del bene cui si contrappone il mondo del male, ottenuto attraverso un'altrettanto violenta unificazione di ciò che si oppone all'unico bene. Proliferano così menzogne e false dicotomie. «Invece di un solo mondo, sia pur equivoco - afferma il nostro anonimo - abbiamo ora due mondi, ambedue univoci. Invece di un insieme non unitario di verità relative, abbiamo ora due blocchi unitari, fra cui regna un rapporto di reciproca esclusione: l'assoluta verità sta di fronte all'assoluta menzogna. Un'inconciliabile diversità di due mondi ha preso il posto della diversità all'interno dello stesso mondo»⁽¹⁴⁾. Ci si deve chiedere perché questo modo di pensare abbia incontrato il favore di tanti e non abbia provocato la necessaria resistenza intellettuale. Il fatto è preoccupante e non lo si può spiegare solo con la stupidità⁽¹⁵⁾ o l'utilitarismo.

Il superamento pratico del totalitarismo non si realizza se non s'interviene nella sua radice profonda, quella spirituale. Una detotalizzazione che voglia essere duratura deve essere di carattere esistenziale, cioè fondata sulla consapevolezza che non è concesso all'uomo di «separare definitivamente la realtà dall'illusione, la verità dalla menzogna, il bene dal male; che possiamo solo tentare ogni volta di distinguere l'uno dall'altro nell'ambito dell'unico, purtroppo ambiguo mondo. In questo, ogni distinzione sarà sempre condizionata dal livello attuale della nostra conoscenza»⁽¹⁶⁾. La malattia spirituale del totalitarismo si può combattere resistendo, per così dire, a quella capitolazione di cui si diceva sopra, il che richiede di ispirarsi al metodo del *distinguere sed non separare*, laddove il *distinguere* e il *separare* costituiscono due modi diversi di porsi di fronte al reale, due diversi atti

13) *Ibidem*, p. 117.

14), *Ibidem*, p. 118.

15) Bertold Brecht ha sostenuto, in *La resistibile ascesa del signor Ui*, un lavoro teatrale definito «drammaticamente didattico», che l'ascesa sanguinaria del fenomeno nazista è stata propiziata e favorita da un atteggiamento di imperdonabile viltà e tragica stupidità (*Dummheit*) dei tedeschi. Concordano con Brecht anche Bonhoeffer (cfr. *Dieci anni dopo*, in *Etica*, Bompiani, Milano 1969) ed Elias Canetti (cfr. *Potere e sopravvivenza*, Adelphi, Milano 1974). Interessante, in ordine a questo tema, il volume di I. Mancini, *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Mondadori, Milano 1983, in particolare il capitolo III, *Categorie per la guerra* (pp. 115-173).

16) Fidelius, *op. cit.*, p. 123.

spirituali che tuttavia presentano una relazione reciproca. L'attività del *distinguere* condurrebbe a una conoscenza più ampia e consapevole della realtà, laddove il *separare* sembra realizzare solo una divisione in parti di quella in vista di una sua più agevole manipolazione. Ma quanto minore è la capacità di distinguere, tanto maggiore diventa il gusto di separare. Come dire che quanto minore è la disponibilità a conoscere e comprendere più a fondo, più potente è lo sforzo di tagliare, spezzare, strappare per poi organizzare questi pezzi e queste schegge presentandoli illusoriamente - così avviene nel pensiero totalitario - come la vera umanità e la nuova verità.

Un altro percorso di resistenza al sistema totalitario, più attento alle espressioni politiche e legato all'esperienza di *Charta '77*⁽¹⁷⁾, è quello teorizzato da Václav Benda⁽¹⁸⁾. Resistere al totalitarismo significa tendere ad uscire da quel «regno dei nani» che, in una breve fiaba scritta in carcere per i suoi piccoli cinque figli, Benda descrive così: «La città era grande e ben costruita, abitata da una massa sconfinata di nani, ma non fece ai bambini una buona impressione. Le case e le strade non erano né nuove né vecchie, piuttosto decadenti, ovunque coperte di fili neri, per cui la città sembrava ricoperta di barba nera. A questo si intonava il comportamento degli abitanti che camminavano rasentando i muri delle case, non parlavano fra loro né si soffermavano a gruppi; questo terribile silenzio era disturbato solo, talvolta, da un pianto o un grido, ma non si sentivano mai canti, risate o conversazioni ad alta voce»⁽¹⁹⁾.

17) Il movimento di *Charta '77* raccoglie il lavoro di quei circoli e centri culturali che nel corso degli anni Settanta «pensano» la loro opposizione al regime illiberale cecoslovacco. Vi aderiscono intellettuali e cittadini di diverse fedi politiche e confessioni religiose. Nasce con lo scopo di avviare un dialogo costruttivo con il potere politico e statale, facendo leva sull'esigenza del rispetto dei diritti civili molto spesso violati. L'obiettivo è perseguito richiamando le leggi e i Patti internazionali sui diritti civili e politici. Il movimento di *Charta '77* si caratterizza in senso legalista. Questa strategia sembra la più efficace per il coinvolgimento dell'opinione pubblica internazionale e la meno esposta alle aggressioni del potere giuridico e alle rappresaglie della polizia. Essa, d'altro canto, sembra la più opportuna per unire in una comune prospettiva d'azione persone di diversa estrazione ideale. I documenti che vengono elaborati costituiscono uno dei momenti forti del dissenso in Cecoslovacchia. Il numero di trecento firmatari è imponente se pensiamo ai rischi cui essi vanno incontro. I portavoce del primo documento sono il politico Jiri Hájek, il filosofo Jan Patocka e lo scrittore Václav Havel. I documenti più importanti pubblicati a Praga nel corso del 1977 sono stati raccolti nel volumetto dal titolo *Charta '77*, CSEO, Bologna 1978.

18) La rivista «CSEO Documentazione» ha pubblicato due saggi di V. Benda, *Cattolici e politica in Cecoslovacchia* (14, 150, maggio 1980, pp. 201-209) e *Costruiamo la «polis parallela»* (14, 151, giugno 1980, pp. 253-257).

19) Il testo si trova nel volumetto di V. Benda, *Lettere dal carcere*, cit., p. 84.

La descrizione, se pure di carattere fantastico, traccia una realtà desolante. In un saggio pubblicato nel maggio 1978, Benda propone di organizzare in positivo il dissenso e il potenziale intellettuale presente nella nazione cecoslovacca, in vista di una società alternativa, con la realizzazione della *polis parallela*. La struttura ipotizzata deve poter garantire una duratura efficacia alla forte posizione morale espressa da *Charta '77*, cercando di renderla nuovamente mobilitante attraverso un programma positivo che da quella tragga ispirazione. In che cosa consiste la *polis parallela*? A fianco delle strutture in cui si raccoglie la vita della comunità è necessario creare a poco a poco alcune strutture parallele per umanizzare, ove possibile, quelle esistenti o per ipotizzarne di nuove e più efficienti. L'insieme di tali strutture dà corpo a quella che viene definita la *polis parallela*. L'obiettivo di Benda dà qualità politica alle istanze morali della *Charta* e ne accoglie l'istanza di riconsiderare in modo umano le istituzioni esistenti.

La struttura giuridica che regola la vita della nazione cecoslovacca appare vaga e senza garanzia, concepita per scopi propagandistici. Proprio per questo tuttavia essa lascia spazio ad interpretazioni più liberali. Quello che si potrà fare con la struttura parallela in questo ambito è un'azione di continua verifica e reinterpretazione delle norme, ispirata alla necessaria evoluzione dal regime totalitario ad una democrazia liberale. Il problema fondamentale sembra essere quello di passare «dal principio per cui tutto quello che non è esplicitamente permesso è vietato al principio per cui tutto quello che non è esplicitamente vietato è permesso»⁽²⁰⁾.

Un altro campo di notevole importanza è quello della cultura nelle sue molteplici espressioni (critica letteraria, teatro, cinema, ecc.). Qui bisogna introdurre nella struttura parallela elementi e metodi per una libera creatività e iniziare ad organizzare *samizdat* per libri e riviste, concerti, conferenze, seminari e mostre private. Come ha scritto Havel, «la cultura è la sfera in cui è possibile riscontrare la forma più evoluta di struttura parallela»⁽²¹⁾. Il concetto dell'«altra cultura», ricorda lo stesso Havel, era stato già teorizzato in Cecoslovacchia da Ivan Jirous.

Connessa in qualche modo con quella della cultura è poi la struttura parallela dell'istruzione e della vita scientifica, da realizzare anche attraverso l'istituzione di università private. Pure rilevante, per fare conoscere a un più ampio numero di cittadini le possibilità di una società alternativa, è la costituzione di un sistema parallelo di informazione, agile e funzionale. C'è poi il decisivo settore

20) Cfr. V. Benda, *Costruiamo la «polis parallela»*, cit., p. 255.

21) V. Havel, *Il potere dei senza potere*, cit., p. 79.

dell'economia, che il potere ha usato ed usa per asservire il popolo. Qui un sistema di economia parallela deve tendere ad allargare l'attività caritativa e di sostegno, facendo appello anche alla solidarietà internazionale. In ambito sindacale e politico infine è urgente che nascano e si sviluppino strutture politiche parallele aperte alla formazione di una più matura coscienza politica, in direzione di un pluralismo delle opzioni e alla loro libera espressione.

La teoria delle strutture parallele si lega strettamente, nelle intenzioni di Benda, alle istanze di *Charta '77* e tende a far incontrare le molteplici espressioni del dissenso, oltre il primo livello di servizio per la verità, creando le condizioni per una vita indipendente della società in cui è prioritario il rispetto della persona umana e del suo diritto ad una vita libera e giusta. Solo in questo modo può prendere senso e concretezza il concetto di «vita nella verità». Un altro aspetto della cosa è il suo privilegiare l'ambito prepolitico, per regolare i comportamenti sul rifiuto del compromesso con il potere totalitario e sul rispetto della propria identità personale e sociale, considerata nei suoi caratteri di universalità e generalità. Ciò che muove la nascita della *polis parallela* è l'esatto contrario del rifugio in un ghetto o di una scelta di isolamento. Come pure deve essere sottolineato che «le strutture parallele non nascono da un'aprioristica immagine del mutamento del sistema (non si tratta di una setta politica), ma dalle intenzioni della vita e dai bisogni autentici degli uomini concreti»⁽²²⁾. Questa esigenza di tradurre in realtà di vita il patrimonio spirituale e intellettuale del dissenso, per tanta parte confluito nel movimento di *Charta '77*, è, al tempo stesso, il richiamo ad un approfondimento della responsabilità che è in ogni persona e che deve essere esercitata ovunque questa si trovi ad operare. È quanto si ritrova nel più ampio orizzonte di senso della prospettiva cristiana⁽²³⁾, entro la quale deve essere collocata la formazione e la teorizzazione politica di Benda.

C'è inoltre chi ha visto nella sua teoria di *polis parallela* il tentativo di superare quella barriera che spesso si frappone tra l'azione politica e la teorizzazione filosofica, e la volontà di restare fedele all'insegnamento della fenomenologia, facendo leva sulla responsabilità personale e sulla fiducia nelle possibilità dell'uomo⁽²⁴⁾.

22) *Ibidem*, p. 81.

23) Un aspetto rilevante nel più generale problema del dissenso e della resistenza alla dittatura cecoslovacca nel secondo dopoguerra è dato dal ruolo della Chiesa e dalla politica che il potere ha messo in atto nei suoi confronti. Su questi temi si segnalano: F. Cavalli S.L., *Governo comunista e Chiesa cattolica in Cecoslovacchia*, Edizioni «La Civiltà Cattolica», Roma 1950; *Dio dirà l'ultima parola. La Chiesa in Cecoslovacchia, 1948-1978*, CSEO, Bologna 1980.

24) Cfr. M.P., *In luogo di una prefazione*, in V. Benda, *Lettere dal carcere*, cit., pp. 90-95.

Anche Jan Tesař si è soffermato sul fenomeno del totalitarismo e ne ha sottolineato il suo essere «di massa», un carattere che egli ritrova in tutte le dittature totalitarie del XX secolo. Le sue analisi hanno un carattere prevalentemente sociologico. Una delle idee più originali che emerge da un suo breve scritto⁽²⁵⁾, consiste nell'affermazione secondo cui lo studio dei sistemi totalitari mostra come questi nascano assai più agevolmente laddove non sia sufficientemente affermata e sviluppata la struttura della società civile. Ne consegue che lo strumento migliore di prevenzione, e forse anche di opposizione, è dato dalla crescita di questa struttura intermedia tra il cittadino e le istituzioni.

Come si potrà superare un sistema totalitario laddove questo esista già? Tesař, in linea con un orientamento che è sicuramente prevalente tra le varie espressioni del dissenso nel suo paese e che ispira il movimento *Charta '77*, è sostenitore della via democratica e legalitaria da perseguire e far crescere dall'interno della società stessa. È un progetto arduo e difficile, per il fatto che il sistema totalitario si oppone, come ci si oppone a un nemico pericoloso, allo sviluppo dell'autonomia della società civile e delle sue strutture di democrazia. Ma è l'unico progetto razionalmente auspicabile. Per questo motivo egli guarda con interesse a come in Spagna si è superata la dittatura di Franco. La Spagna costituisce una felice eccezione, perché mentre le altre dittature sono state sconfitte da un intervento esterno attraverso un conflitto militare, qui il superamento è avvenuto per via democratica e dall'interno. L'impegno intellettuale di Tesař» deve essere ricordato anche per alcune sue ricerche sull'uso della psichiatria in Cecoslovacchia come strumento di repressione politica⁽²⁶⁾.

Questo breve accenno ad alcune teorie per la resistenza al regime totalitario non può fare a meno di richiamare ancora V. Havel. L'analisi e la descrizione fenomenologica che Havel ci fornisce intorno alle strutture del potere totalitario e al suo riprodursi nella realtà quotidiana sono lucide ed esemplari⁽²⁷⁾. Anche per Havel l'alternativa al regime oppressivo non si costruisce attraverso la

25) Cfr. J. Tesař, *Il totalitarismo di massa*, «CSEO Documentazione», 14, 151, giugno 1980, pp. 245-252.

26) Gli scritti di J. Tesař, come quelli di altri oppositori al regime di cui si parla in questo saggio, sono stati diffusi attraverso l'editoria clandestina, quasi sempre in pochissime copie battute a macchina su carta velina e rilegate in maniera certo non ottimale. Lo scritto di Tesař sull'uso della psichiatria a fini di potere ha per titolo *Diagnosi 301.7*, «CSEO Outprints», 2, gennaio 1980.

27) L'opera più significativa di V. Havel, sotto questo aspetto, è *Il potere dei senza potere*, cit., e particolarmente significativa appare l'analisi contenuta nelle pp. 7-37.

tradizionale lotta per il potere. Bisogna reagire alla menzogna e all'omologazione per mezzo di una rivoluzione esistenziale. Come dire che la resistenza più efficace è quella dei singoli gesti e atteggiamenti quotidiani, delle piccole disobbedienze quotidiane rispetto alla norma imposta che vuole pianificare ed omologare ogni comportamento. «Contro il totalitarismo - così ha scritto uno studioso italiano - Havel propone la cosa in realtà meno ovvia, un uomo libero. Un individuo, cioè: irripetibile, singolare, irriducibile a schema. [...] L'individuo autonomo, che può con ciò conoscere motivazione, dignità, responsabilità»⁽²⁸⁾. L'uomo realizza la sua essenza se perviene ad una relazione positiva con la realtà naturale e con lo stesso mondo della produzione e del lavoro.

Jan Patočka e la filosofia come «cura dell'anima»

Jan Patočka, uno dei maestri della fenomenologia europea, è forse la figura di maggiore spicco nella resistenza intellettuale che si organizza a Praga negli anni Settanta. Václav Benda ha parlato di lui come dello *spiritus movens*⁽²⁹⁾ di *Charta '77*, di cui fu primo portavoce. Ma fu un impegno, questo, che il filosofo⁽³⁰⁾,

28) Cfr. P. Flores d'Arcais, *Václav Havel, ovvero la democrazia come rivoluzione esistenziale*, Prefazione a V. Havel, *Interrogatorio a distanza*, Garzanti, Milano 1990, p. 17.

29) V. Benda, *Costruiamo la «polis parallela»*, cit., p. 253.

30) In un breve profilo di J. Patočka, pubblicato alcuni anni fa (cfr. *Jan Patočka*, «Aut Aut», 169, gennaio-febbraio 1969, pp. 48-50, fascicolo parzialmente dedicato al '68 cecoslovacco) si può leggere: «Chi lo aveva conosciuto durante gli anni più difficili e poté ancora rividerlo durante il periodo della normalizzazione husakiana, dedito ai suoi studi sulla filosofia della storia e la tradizione nazionale ceca, non poteva prevedere un impegno politico così convinto e rischioso come quello che Patočka si assunse *in extremis* con *Charta '77*. Eppure la dimensione morale che Patočka seppe dare alla lotta per i diritti civili era implicita nel suo pensiero e nella sua figura» (p. 48). La nota ricorda anche alcuni giudizi espressi dal filosofo cecoslovacco poco prima della sua morte, forse direttamente provocata da estenuanti interrogatori di polizia: «La gente oggi di nuovo sa che le cose per cui eventualmente si soffre sono anche quelle per le quali vale la pena di vivere. Che la cosiddetta arte, letteratura, cultura, ecc., senza queste cose sono un semplice traffico artigianale, che non porterà mai ad altro che al passaggio da un ufficio a una ragioneria e viceversa» (p. 49). L'altra affermazione esprime la preoccupazione dello studioso che tanta attenzione ha prestato pure ai temi pedagogici, come si evince dalla monografia, pubblicata nel 1971, sulla *Filosofia dell'educazione* di J.A. Comenius: «Ognuno può educarsi da solo, naturalmente spesso convinto da un esempio o anche messo in guardia da cattivi risultati e istruito nella discussione. Educazione significa capire che vi è qualche altra cosa nella vita oltre la paura e il profitto e che si va a finire direttamente in un baratro quando si applica la massima «il fine giustifica i mezzi» nella versione «qualsiasi fine giustifica qualsiasi mezzo»» (*ibidem*).

l'uomo di studio, accettò non senza aver prima riflettuto a lungo⁽³¹⁾. La nostra attenzione è rivolta qui ad analizzare solo alcuni aspetti del suo pensiero, così come viene elaborato in quei seminari clandestini che si svolgevano a Praga ed anche a Brno, in piccoli ed appartati nascondigli che sfidavano i controlli del regime. Erano le condizioni nelle quali la cultura cecoslovacca tentava di sopravvivere e queste iniziative «segrete» assomigliavano a quelle che in Polonia si chiamavano «università volanti».

Le lezioni che lì si tenevano costituiscono, potremmo dire, l'unica attività docente di un acuto studioso nella piena maturità intellettuale, dopo una lunga ed originale vita di ricerca⁽³²⁾ che dovrà essere ricostruita. I contenuti di quei seminari sono stati raccolti in volume nei *Saggi sulla filosofia della storia*⁽³³⁾. È opportuno tuttavia indicare alcuni tra i momenti e i dati più significativi per una biografia intellettuale di Jan Patočka⁽³⁴⁾. Negli anni della sua formazione filosofica

31) V. Havel ricorda, in *Interrogatorio a distanza* (cit., pp. 140-142), le difficoltà con cui si arrivò a convincere Patočka ad accettare il ruolo che lo consacrò poi assoluto protagonista, come riconosce lo stesso Havel: «Non so che cosa sarebbe stata la *Charta*, se ai suoi inizi Patočka non l'avesse illuminata con il fulgore della sua grande personalità» (p. 141).

32) La produzione scientifica di Jan Patočka, per larga parte in lingua cecoslovacca, ha inizio nei primissimi anni trenta e si sviluppa progressivamente in quasi mezzo secolo di studi ininterrotti. Le vicende sociali e politiche in cui egli si è trovato a vivere e ad operare hanno certo condizionato una libera evoluzione di pensiero e, allo stesso tempo, hanno posto la riflessione pura a diretto confronto con le sue responsabilità di fronte alla prassi. Ne è sorta così una teoria filosofica con forti valenze di natura politica, interessata a misurarsi con le reali situazioni di vita per collocarle in un più ampio itinerario storico e teoretico. Patočka trova nella fenomenologia, che egli interpreta in modo del tutto originale, la profonda fedele ispirazione del suo lavoro filosofico. Un valente studioso spagnolo, J.M. Esquirol Calaf, nel sottolineare l'acuta interpretazione e prosecuzione patočkiana della filosofia di Husserl, ha parlato di una linea di pensiero che può essere definita «socratismo politico».

33) Quest'opera, pubblicata con tiratura iniziale di cinque copie a Praga nel 1975 dalla tipografia Petlice, costituisce forse il punto di maggiore rilievo speculativo, la sintesi più matura del pensiero patočkiano. Edita in Francia (*Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Verdier, Paris 1981) con una prefazione di Paul Ricoeur e una postfazione di Roman Jakobson, nello stesso anno appare anche in Italia nelle edizioni CSEO, con una bella introduzione di Václav Bělohorský. Molte opere di Patočka sono state poi tradotte in Germania e in Francia. Non è così per l'Italia, ove oltre al citato volume abbiamo una raccolta di scritti, oggi pressoché introvabile, *Il senso dell'oggi in Cecoslovacchia* (Lampugnani Nigri, Milano 1970), un saggio dal titolo *I principi della conoscenza scientifica*, pubblicato nel volume AA.VV., *La scienza assediata*, Marsilio, Venezia 1977. Per una bibliografia completa si veda: *Bibliographie des œuvres de Jan Patočka*, in appendice al volume J. Patočka, *La crise du sens*, tome 2: *Masaryk et l'action*, Ousia, Bruxelles 1986, pp. 197-259. È da segnalare, nello stesso volume, lo studio di H. Declève, *De Patočka à Masaryk. Une complexe proximité*, pp. 73-195.

all'Università «Carlo» di Praga, la personalità di maggior rilievo era Emanuel Ràdl (1873-1942), vicino al positivismo e dopo la prima guerra mondiale dedito agli studi teologici, ma vi erano anche studiosi che si richiamavano alla prospettiva idealistica, come V. Hoppe (1882-1931), F. Pelikàn (1855-?) e K. Voroka (1879-1929). E tuttavia intorno a T.G. Masaryk (1850-1937), filosofo e primo Presidente della Repubblica cecoslovacca, che si raccoglie tutto il movimento di pensiero positivistico del suo paese.

Il maggiore impegno speculativo del giovane Patočka, in sintonia con un atteggiamento prevalente nella vita della cultura del tempo, è rivolto al positivismo e alle possibili forme per un suo superamento. Stringe rapporti anche con il teologo Hromádka. Esercita una critica radicale nei confronti del romanticismo, dopo averne utilizzato alcune categorie in funzione antipositivistica. Nel 1929 Patočka è a Parigi e frequenta la Sorbonne. Qui ha la possibilità di conoscere Edmund Husserl, che vi tiene delle lezioni sulla filosofia di Descartes. Ma vi erano anche altri maestri quali E. Gilson, Brehier, L. Brunschvicg, Laporte, Koyré, Kojève, G. Gurvitch e A. Lalande. L'ambiente culturale francese, caratterizzato dal metodo della lettura dei testi, lo mette a contatto con la tradizione filosofica del sec. XVII, con Descartes, Pascal, Malebranche. L'esperienza francese rimarrà decisiva, nonostante il giudizio di sterilità che Patočka esprime, e con lui altri storici del pensiero, sulla filosofia francese degli anni venti e trenta. Decisiva perché sembra nascere con essa la consapevolezza che per oltrepassare il positivismo è necessario tornare ai temi della grande tradizione filosofica classica e che tale ripresa è già nella fenomenologia, con la proposta di una filosofia intesa come *scientia generalis*.

Successivamente, negli anni 1932-'33, Patočka è a Berlino grazie ad una borsa di studio della Fondazione «Alexander Humboldt». In questi anni, prima dell'ascesa al potere di Hitler, insegnano a Berlino grandi scienziati: M. Plank, W. Heisenberg, W. Koehler, H. Reichenbach ed altri. Ciò gli permette di avvicinare il panorama delle scienze della natura del tempo. A Berlino poi Patočka segue alcuni seminari di N. Hartmann, prima, e di W. Jaeger e J. Klein, poi, sulla filosofia aristotelica e platonica. E l'incontro con Platone e Aristotele costituisce il secondo guadagno di questo periodo di studi.

Da Berlino passa a Friburgo dove può ascoltare Heidegger e conoscere Husserl, che era già in pensione dal 1929. Patočka ricorda che Husserl lo consigliò di

34) Gran parte delle notizie contenute nella breve informazione biografica sono tratte dall'interessante *Intervista a Jan Patočka*, pubblicata in appendice a J. Patočka, *Saggi eretici di filosofia della storia*, cit., pp. 163-183.

non frequentare le lezioni di Heidegger. A Friburgo Patočka frequentò a lungo E. Fink, discepolo di Husserl, con cui discusse i problemi fondamentali della fenomenologia. Patočka ricorda così quegli anni: «Nel corso dei miei studi concretizzai un po' alla volta il fine del mio lavoro: compiere un superamento del positivismo, immettendosi nella grande tradizione dell'unica filosofia, intesa non come sistema, ma come eterno dibattito intorno alle basi della *prima philosophia*»⁽³⁵⁾. Rimase fedele a Husserl e nel 1939 s'impegnò per salvarne l'*opus posthumum*. Per questo suo impegno fu messo nella condizione di lasciare la Germania.

Quando torna in Cecoslovacchia, dopo i lunghi soggiorni di studio all'estero, sente che il suo pensiero non è compreso nemmeno tra gli studiosi della sua generazione. Poi giunge a Praga Utitz, uno studioso di valore, husserliano, che era stato per molti anni docente all'Università di Halle. Utitz fonda il Circolo filosofico in cui si ritrovano poi i migliori ingegni speculativi cecoslovacchi. Così Patočka è in qualche modo liberato dall'isolamento. Stimolato da Utitz e dallo stesso Husserl, nel 1937 Patočka consegue la libera docenza. Le attività del Circolo filosofico di Praga gli permettono di sviluppare rapporti positivi con le diverse forme del movimento fenomenologico ed anche di stringere una proficua amicizia con Landgrebe.

Nel 1938 giunge a Praga il filosofo di Lovanio H.L. von Breda, che in questa città aveva costituito un archivio husserliano. Patočka collabora nella raccolta dei materiali e dei manoscritti inediti che si trovavano per gran parte in Germania ma anche in Cecoslovacchia. Subito dopo la guerra, Patočka intrattiene stretti rapporti con la filosofia francese, conosce Kojève che «esercita una grande influenza sul suo destino spirituale»⁽³⁶⁾. Allo stesso tempo dava lezioni di storia della filosofia antica, per le quali trovava maggiori supporti in Heidegger che non in Husserl. Nei primi anni Sessanta gli è vietato di far visita o tenere lezioni nelle Università straniere: un riconoscimento dell'Università di Aix la Chapelle gli viene consegnato a Praga, nella sede dell'Ambasciata della Repubblica Federale Tedesca, dopo una lunga trattativa diplomatica. È pure impedito il *Festschrift* per il suo sessantesimo compleanno. La sua morte è salutata da un amico ed estimatore, quale fu Paul Ricoeur, in questi termini: «C'est parce qu'il n'a pas eu peur que Jan Patočka a été littéralement mis à mort par le pouvoir»⁽³⁷⁾.

Resa meno precaria la nostra conoscenza intorno alla vicenda biografica e

35) Cfr. *Intervista a Jan Patočka, cit.*, p. 170.

36) *Ibidem*, p. 179.

37) È quanto si può leggere nel quotidiano francese «Le Monde» del 19 marzo 1977.

intellettuale di Patočka, ci chiediamo ora quale idea e quale identità egli attribuisca alla filosofia, prendendo a tema i citati *Saggi eretici sulla filosofia della storia*. Possiamo dire subito che c'è un compito di conversione radicale di fronte al quale si trova la filosofia e che conferisce ad essa una capacità teorica di opposizione e di resistenza, una funzione guida ed ispiratrice per la prassi. Il problema sviluppato nei *Saggi eretici* ci rimanda ad alcune pagine di uno studio di Patočka su Masaryk⁽³⁸⁾, cui sembra collegarsi idealmente. In esse si evidenzia la rottura operata da Dostoevskij nei confronti della filosofia morale kantiana, che vuol essere, allo stesso tempo, la rottura con alcune categorie proprie della concezione moderna dell'uomo. E in Dostoevskij si sottolineano le figure di Ivan Karamazov e soprattutto dell'«uomo ridicolo», quest'ultimo al centro di un racconto breve ma significativo, *Il sogno di un uomo ridicolo*⁽³⁹⁾.

L'esperienza di vita di Ivan Karamazov mostra il limite dell'universo kantiano e l'insufficienza dei suoi postulati per il mondo morale.

«La verità che l'uomo può incontrare in questo mondo - così commenta Palouš - viene necessariamente relativizzata, perde la propria autenticità, la propria assolutezza, diventa qualcosa che subisce le variazioni dello spirito dell'epoca, subordinato agli interessi di questa o di quella comunità umana e come ogni altra proprietà trova la propria legittimazione nel fatto che serve. (...) In un mondo simile quello che domina è la sorda guerra di tutti contro tutti; la società umana diventa una società di egoisti, di monadi chiuse in se stesse e in concorrenza reciproca: infatti ogni rapporto umano, sia con le cose che con gli altri uomini, deve essere commisurato all'utile e al vantaggio»⁽⁴⁰⁾.

Il mondo moderno non è più quello che è sempre stato, la «dimora dell'uomo», esso è diventato anzi estraneo all'uomo, «gli nasconde un rapporto corretto con se stesso e tutti gli altri enti e col tutto. Dominato dalle forze mostruose dei meccanismi degli Stati, l'uomo diventa un granello di sabbia sbattuto in un deserto sconfinato. La libertà umana si è ridotta a non libertà, il mondo libero e vario in cui l'uomo viveva si è trasformato in un piatto carcere civilizzato e il potere, che l'uomo ha conquistato con la forza del proprio intelletto, gli si è alienato e lo ha

38) Cfr. J. Patočka, *Autour de la philosophie de la religion de Masaryk*, contenuto nel volume *La crise du sens*, cit., tome 1 (*Comte, Masaryk, Husserl*), pp. 139-216.

39) Un giovane ingegnere cecoslovacco, M. Palouš, ha sottolineato l'importanza della riflessione di Patočka intorno al racconto di Dostoevskij nel saggio *L'amico di famiglia e l'uomo ridicolo. Riflessioni sulla filosofia contemporanea*, in AA.VV., *Le vie del pensiero. I «nuovi» filosofi di Praga*, cit., pp. 3-32, collegandola con il tema heideggeriano dell'«amico di famiglia».

40) M. Palouš, *op. cit.*, p. 25.

lasciato senza potere»⁽⁴¹⁾. La critica di Dostoevskij, ripresa da Patočka, è nella convinzione che un mondo fondato sullo spirito dei postulati kantiani finisca nel vuoto. È un mondo in cui sono diventati normativi il calcolo e l'ipocrisia. Dunque è un mondo da rifiutare, come fa con decisione Ivan Karamazov. Ma com'è possibile vivere responsabilmente in questa situazione nuova? Ci si trova di fronte ad un dilemma: o l'auto-annientamento o una vita senza divieti e senza norme ove valga il principio del «tutto è lecito». Ivan Karamazov ha sperimentato il crollo del mondo e si trova a vivere in un vero e proprio «sottosuolo». Ma nel dilemma fra suicidio e riconoscimento della violenza come unica reale possibilità di questo mondo, cui non sa fornire risposta, si può trovare a giudizio di Patočka il nucleo stesso della crisi del mondo moderno.

Anche il pensiero filosofico odierno sembra accompagnare questo destino entropico. È un dilemma senza sbocco il suo, o si dà la possibilità di un nuovo inizio? Patočka affronta il problema e ritiene di fornire la chiave per una possibile soluzione nel già ricordato racconto di Dostoevskij, *Il sogno di un uomo ridicolo*. Anche l'«uomo ridicolo» vive il dilemma di Ivan Karamazov e arriva alla determinazione di suicidarsi⁽⁴²⁾. Quando sta per mettere in pratica il suo fermo

41) *Ibidem*, p. 27. Si nota nel linguaggio forte del giovane Palouš l'influenza della difficile situazione della Cecoslovacchia e dell'Est, ma la riflessione, nella sua esplicita intenzione, non ha valore solo per queste realtà. Il mondo occidentale si trova nella stessa situazione. E allora come non ricordare il famoso *Discorso di Harvard* (giugno 1978) di Aleksandr Solgenicyn, pubblicato in appendice (*Un mondo in frantumi*) al suo *L'errore dell'Occidente*, La Casa di Matrona, Milano 1980, pp. 81-107. Un grido d'allarme, quello di Solgenicyn, contro la perdita di coraggio civile e i limiti di una civiltà la cui vita è garantita solo dalla legge: è «la catastrofe della coscienza umanistica a-religiosa». Lo scrittore russo lancia un'accusa durissima contro chi identifica il compito terreno dell'uomo nell'acquisizione e nel consumo dei beni materiali e non vede l'insopprimibile esigenza dell'«andare più in alto», di un'ascesa morale e spirituale. «Il cammino che abbiamo percorso a partire dal Rinascimento - afferma Solgenicyn - ha arricchito la nostra esperienza, ma ci ha fatto anche perdere quel Tutto, quel più alto che un tempo costituiva un limite alle nostre passioni e alla nostra irresponsabilità. Abbiamo riposto troppe speranze nelle trasformazioni politico-sociali e il risultato è che ci viene tolto ciò che abbiamo di più prezioso: la nostra vita interiore. Nell'Est è il bazar del Partito a calpestarla, nell'Ovest la fiera del commercio» (*ibidem*, pp. 105-106).

42) Il protagonista del racconto parla di una «convinzione acquisita» che al mondo niente avesse più importanza per lui. «A un tratto ho sentito - afferma ancora - che per me era lo stesso se il mondo esisteva, o se nulla ci fosse stato in nessun luogo. Ho cominciato a sentire e ad accorgermi con tutto il mio essere che vicino a me non c'era niente. All'inizio mi sembrava però che molte cose fossero esistite prima, ma poi mi sono accorto che non c'era mai stato nulla, chissà perché l'avevo pensato. A poco a poco mi sono anche convinto che mai nulla esisterà» (F. Dostoevskij, *Racconti*, Mondadori, Milano 1991, p. 808).

proposito, gli accade di incontrare sulla sua strada una bambina in lacrime che gli chiede disperatamente di aiutarla. Questo incontro imprevisto, con una creatura umana così debole e impotente, lo scuote dal torpore e provoca nei suoi pensieri una profonda trasformazione. Torna a casa, ripensa la scelta che ha già maturato ed inizia a riflettere su quell'incontro. Poco dopo si addormenta e fa un sogno. E nel sogno arriva il suicidio e la sepoltura, ma non la fine e il nulla. Viene prelevato dalla sua tomba ed arriva in un pianeta sconosciuto, un quasi - paradiso ove gli uomini vivono in piena armonia e secondo i ritmi naturali. Il nostro viaggiatore in questa terra utopica, condivide con gli altri uomini una condizione di felicità, pienezza ed unità. Con la sua presenza anche qui fa irruzione quell'inclinazione al peccato, al male e alla rottura degli equilibri che caratterizzava la vita della società terrena. Si arriva anche in questo nuovo mondo ad una situazione di crisi. Quando questa raggiunge il suo punto più alto e si sta per verificare una guerra rovinosa, il sogno termina e l'«uomo ridicolo» si sveglia.

Il viaggio nel pianeta sconosciuto fa sì che egli rinunci alla sua decisione, esca dal «sottosuolo», ritrovi nuova fiducia in se stesso e dia un significato nuovo alla sua vita⁽⁴³⁾. Ha conseguito il suo sapere e forte di questa sua conquista è in grado ora di affrontare nuovamente la vita con la coscienza di poter avere un ruolo positivo⁽⁴⁴⁾. Ora la vicenda dell'«uomo ridicolo», secondo Patočka, deve essere considerata esemplarmente istruttiva per la filosofia contemporanea. Questa deve prendere piena coscienza della sua situazione di crisi, e di qui potrà riprendere un nuovo cammino. Come l'«uomo ridicolo» ha trovato nell'incontro con la bambina che implorava aiuto la spinta a superare la sua gravissima crisi e rinunciare al

43) È una decisione suggerita dalle condizioni di vita presenti in questo mondo sconosciuto. «Essi non ambivano a nulla - commenta il protagonista -, ma erano sereni, non aspiravano alla conoscenza della vita così come vi aspiriamo noi, perché la loro vita era totale. (...) Mi mostravano i loro alberi e non riuscivo a percepire il grado d'amore con cui essi li guardavano: guardavano nello stesso modo anche i loro simili. Credo di non sbagliarmi se vi dico che essi parlavano con gli alberi! Sì, essi avevano scoperto il loro linguaggio, e sono convinto che gli alberi rispondevano loro. Guardavano così tutta la natura che li circondava e gli animali, i quali vivevano con loro pacificamente, senza aggredirli, poiché li amavano, sopraffatti dal loro stesso amore» (F. Dostoevskij, *op. cit.*, p. 822).

44) Nel sogno, l'«uomo ridicolo» ha raggiunto la verità, ha scoperto la minaccia che sconvolge l'odierna società umana: un mondo ove tutto fa centro esclusivamente sull'uomo e tutto è considerato in funzione dei suoi interessi porta fatalmente alla rovina. Anche Gabriel Marcel, riflettendo sul mondo della tecnica e sul primato del desiderio dell'avere, registra questa realtà e parla di «una soffocante tristezza del vivere organizzato attorno all'idea di funzione». Il concetto marceliano è al centro del saggio di A. Rigobello, *L'esperienza del trascendente in Marcel e la filosofia come «Philosophie de l'Esprit»*, in AA.VV., *La filosofia dal '45 ad oggi*, Eri, Torino 1976, pp. 109-122.

proposito di suicidio, così la filosofia può e deve trovare motivo per una ripresa della riflessione nella situazione, così evidente nella terra di Patočka, di uomini offesi, minacciati, in balia dell'arbitrio e della violenza. Questi uomini devono essere riportati alla loro verità, la verità che non li fa strumento per fini oppressivi e negatori delle ragioni di un'autentica condizione umana, la verità che li restituisca al loro bisogno di spiritualità e di assoluto.

La ricerca filosofica può così resistere attivamente e proporre nuove possibilità di pensiero, per nuove possibilità di vita. E prefigurare una società nuova, la società di coloro che si rifiutano di rinunciare alla propria coscienza e che non vogliono continuare a vivere nella menzogna. In questo nuovo orizzonte della teoria filosofica non c'è più posto evidentemente per l'ideologia. E questo si comprende se consideriamo che per l'ideologia, nell'uso che ne fa il marxismo al potere, la verità è il correlato dell'istituzione più che della coscienza personale. Ci deve essere posto invece per un fondamento forte della dignità dell'uomo: la stretta connessione di ragione e coscienza. Questo fondamento, su cui ha posto l'attenzione K. Kosík, commentando il significato della «Primavera di Praga», ha una radice lontana nella cultura cecoslovacca. Già Jan Hus, riformatore ed eroe del sentimento nazionale ceco, ne aveva mostrato la rilevanza. Nel giugno 1415, scrivendo ai suoi seguaci, Hus si esprime così:

«Un dottore mi ha detto che qualunque cosa avessi fatto cercando di sottomettermi in tutto al Concilio sarebbe stata buona e permessa, e aggiunse: Se il Concilio dicesse che tu hai solo un occhio, dovresti, anche se ne hai due, riconoscere in accordo col Concilio che è così. Io gli dissi: Anche se tutto il mondo lo dicesse, io avendo la ragione di cui ora faccio uso, non potrei dirlo senza la resistenza della coscienza»⁽⁴⁵⁾.

L'essenza del totalitarismo, un regime di fronte al quale si è fatto evidente il tradimento intellettuale e morale di un'intera generazione, è proprio nella rinuncia, in nome di un supposto ma fallace superiore interesse collettivo, alla ragione e alla coscienza⁽⁴⁶⁾.

45) Cfr. V. Bělohradský, *Introduzione a J. Patočka, Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 11.

46) Anche in Italia c'è chi ha sottolineato la realtà del rapporto individuale-collettivo nei sistemi democratici, facendo emergere anche in tali realtà un processo di progressiva deresponsabilizzazione del singolo individuo che rinuncia alla sua volontà e alla sua autonomia per investire di più ampi poteri lo Stato, le associazioni professionali, il sindacato e i partiti politici. Ci riferiamo a G. Capogrossi, *Incertezze sull'individuo e Su alcuni bisogni dell'individuo contemporaneo*, in *Opere*, Giuffrè, Milano 1959, vol. IV, pp. 429-470 e pp. 483-543, e a P. Piovani, *Linee di una filosofia del diritto*, Cedam, Padova 1958, pp. 157-308.

La necessità di tenere insieme ragione e coscienza diventa un esplicito appello alla riscoperta del principio e del coraggio della responsabilità⁽⁴⁷⁾. È questa una prospettiva etico-filosofica in cui si può ritrovare l'identità stessa della cultura e della storia europea. Se volessimo ritrovare un'idea ed un principio comuni in questa non potremmo trarlo dai rapporti interni alle realtà individuali. Ciò che più conta per cogliere l'autenticità dell'esistenza è la ragione che alimenta ogni azione umana e il suo rapporto con la totalità del mondo.

Spetta alla filosofia porre l'esigenza della totalità. Nel necessario rapporto dell'uomo con la totalità la ricerca filosofica non deve perdere il criterio dell'evidenza, che è chiarezza di giudizio ma che non può essere identificata con un'evidenza matematica, quella del formalismo delle scienze moderne, anzi questo tipo di evidenza, a giudizio di Husserl, sarebbe proprio la causa della crisi dello spirito europeo. L'evidenza è, secondo l'insegnamento husserliano, una vera e propria illuminazione dal punto di vista della totalità, e l'evidenza cui guarda Patočka è sempre da riportare alla coscienza personale. In questo riferimento della ragione alla realtà soggettiva si incontra la categoria forte dei *Saggi eretici*: la cura dell'anima. «La cura dell'anima - afferma Patočka - costituisce la forma pratica di quella scoperta dell'universo e dell'esplicito rapporto del pensiero con esso che si era già realizzato nell'antica filosofia jonica, dove la scoperta del cosmo è maturata nella forma dell'ideale filosofico della vita nella verità»⁽⁴⁸⁾. Ma la cultura filosofica non ha tenuto fede a questo insegnamento. È prevalsa una «disciplina di quantificazione», che fa astrazione dalla singola persona e dal suo essere «in situazione» e che ha portato al prevalere dell'oggettivismo delle scienze naturali e all'oblio del mondo della vita. Ne consegue che la chiarezza è riservata alle sole scienze, mentre il mondo naturale viene confinato nel regno dell'oscuro e dell'inconoscibile.

47) Intorno al problema della responsabilità, considerato nella sua radicalità filosofica, è dato cogliere le posizioni, in qualche modo convergenti, di J. Patočka e H. Jonas. Nella sua critica dell'ideale baconiano, sotteso alle smisurate dimensioni raggiunte dalla civiltà tecnico-scientifico-industriale, quest'ultimo ha sostenuto che tale progresso rivela oggi tutti i suoi limiti per non aver considerato la «solidarietà d'interesse» dell'uomo con l'ordine complessivo della natura ed ha fatto esclusivo riferimento a una improponibile visione antropocentrica. L'aver fatto dipendere ogni scelta dal primato dell'uomo, in quanto differente dal resto della natura, ha prodotto «solo immiserimento, anzi disumanizzazione dell'uomo stesso, atrofia del suo essere anche nel caso fortunato della conservazione biologica, il che dunque contraddice il suo fine dichiarato, sanzionato proprio dalla dignità del suo essere» (H. Jonas, *Il principio di responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, p. 175).

48) *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 110.

E necessario che la verità sia collegata all'orizzonte degli atti della coscienza e del loro oggettivo significato (un orizzonte che Husserl definisce «struttura noetico - noematica»), se si vuole liberare il «mondo della vita» dalla degradazione oggettivistica e insieme dalla conseguente «purezza» teoretica: «l'idea di un mondo naturale esige la rinuncia a questa purezza»⁽⁴⁹⁾. Riportare la riflessione al problema della totalità e al rapporto del «mondo della vita» con la totalità vuol dire per Patočka tornare al problema del «mondo naturale». Ora la struttura del «mondo naturale», anonima ed ovvia per le scienze, può diventare significante attraverso la ricerca filosofica. L'accesso della filosofia al «mondo naturale» richiede il superamento dell'ideale di verità inteso come «astrazione dal soggetto», per arrivare appunto agli atti specifici della coscienza personale che non potrà essere, secondo l'ispirazione husserliana, la legittimazione di ogni tipo di sapere umano, ma piuttosto la ricerca di concetti e categorie per un'intesa ed una comunicazione tra tutti gli uomini.

La radicale originarietà del mondo naturale, entro la quale si colloca e prende senso ogni forma di civiltà e di società umana, si pone infatti come radicalmente differente dalle particolari visioni del mondo e della storia. «Il mondo naturale, il mondo della vita umana - afferma Patočka -, si può però comprendere solo come il complesso dei modi essenziali del comportamento umano, dei suoi presupposti e sedimenti»⁽⁵⁰⁾. Ma il «qui» del soggetto, il luogo ove si compiono i suoi gesti, è dato da una realtà immobile che il filosofo cecoslovacco chiama «terra-suolo». Se c'è un carattere essenziale dell'umanità, questo si può ritrovare nella terrestrità: «La terra non è un solido tra i solidi, non è paragonabile a nient'altro perché tutte le altre cose che possono esistere e che possiamo incontrare si rapportano ad essa come al loro fondamento da sempre presupposto»⁽⁵¹⁾. La «terra-suolo» costituisce la dimora dell'uomo, il suo solido fondamento⁽⁵²⁾.

Nell'idea di «mondo naturale» Husserl, e con lui Patočka, ritrovano il fondamento dei diritti umani, e a questo fondamento nessun potere potrà opporre valide ragioni contrarie. Si tratta dunque di una legittimazione che si ritrova in ogni uomo e che appare del tutto indipendente dalle istituzioni e dalle situazioni storiche contingenti. Così «solo nella necessaria universalità del mondo naturale

49) V. Bělohradský, *op. cit.*, p. 21.

50) J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 47.

51) J. Patočka, *Mondo naturale e fenomenologia*, in AA.VV., *Existencialismus a fenomenologia*, Bratislava 1967, p. 48.

52) Anche C. Schmitt, nel suo *Land und Meer* (Köln 1981; tr. it., *Terra e mare*, Giuffrè, Milano 1986) ha evidenziato la rilevanza del concetto di «terra» e ne ha parlato come della «grande madre dell'uomo», come di «ciò che è destinato all'uomo e che più fortemente lo determina».

troviamo la base per la fondazione dei diritti dell'uomo. E il mondo naturale si presenta come l'ideale normativo che apre all'uomo la possibilità di accedere a ciò che rende ogni uomo nostro prossimo»⁽⁵³⁾.

La concezione husserliana del «mondo naturale» è accolta non senza forti obiezioni critiche da parte di Patočka. Egli ritiene che il metodo fenomenologico husserliano non colga il «mondo della vita», come «movimento concreto del soggetto finito» e rimanga ancora in qualche modo all'interno di quella prospettiva oggettivistica che avrebbe voluto superare. Quella husserliana è vista come un'«osservazione disimpegnata», contemplativa, che rischia per ciò stesso di perdere il suo significato umano, in luogo di quella riflessione che nasce dall'interiorità e tende alla prassi e alla politica.

Nella ricerca di Patočka la vita umana presenta tre movimenti fondamentali che la collegano con il mondo naturale: il movimento dell'accettazione, quello della difesa e quello della verità. L'uomo dapprima è accolto e introdotto nel mondo, si armonizza con gli altri elementi naturali e si consegna a una contingenza storica e temporale. Il secondo movimento nasce dalla condizione di bisogno e di finitezza. Ed è lavorando che si può provvedere ai bisogni propri e a quelli altrui: «Il lavoro è sostanzialmente questo mettersi a disposizione e allo stesso tempo disporre degli altri che ha le sue radici in quel collegamento di fatto della vita con se stessa, che fa appunto della vita una metafora ontologica»⁽⁵⁴⁾. Infine il terzo movimento, quello della verità. Il movimento della verità è caratterizzato dall'incontro dell'uomo con se stesso, che porta a rifiutare il dominio degli altri, la manipolazione e l'arbitrio sulle cose.

Risalta qui la finitezza dell'esistenza personale e in questa finitezza Patočka radica la centralità dell'idea e della vita nell'idea, che si contrappone all'astrazione dell'ideologia, realizza la persona e consente di vivere autenticamente. L'idea per Patočka è universalmente intellegibile e costituisce un elemento di coesione tra gli uomini. In un'epoca dominata dalle ideologie e dalla loro volontà di potenza, l'idea realizza l'essenza dell'umano nel suo legame con il mondo naturale. Alla filosofia spetta il compito di impedire che l'idea si trasformi in ideologia.

I tre movimenti brevemente sintetizzati possono realizzare per Patočka il fondamento delle libertà fondamentali dell'uomo e costituire così una sorta di «imperativo politico»: dove le libertà e i diritti sono aboliti e repressi e l'uomo è umiliato. Al movimento dell'accettazione e del radicarsi corrisponde il livello

53) V. Bělohradský, *op. cit.*, p. 24.

54) J. Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, cit., p. 64.

delle libertà civili, familiari e di associazione. E in relazione a queste il sistema totalitario costituisce un fattore di violenta soppressione delle libertà e delle autonomie personali e di gruppo. La valenza politica di questo primo movimento è data poi dall'importanza che la coesione⁽⁵⁵⁾ e la stessa simpatia hanno per la vita associata (e particolarmente per la democrazia). Il movimento della finitezza e del bisogno ha relazione con la libertà di agire e di disporre dei prodotti del proprio lavoro. Dunque il diritto di proprietà, che è nel cuore della tradizione liberale europea, è una prerogativa naturale e garanzia di libertà. Il movimento della verità o dell'idea esprime anche l'esigenza che sia garantita la libertà religiosa e spirituale. E ciò è fondamentale per la stessa prassi politica, dal momento che un potere politico che limiti o addirittura sopprima la libertà di espressione religiosa distrugge un aspetto fondamentale dell'esistenza umana e con ciò stesso minaccia le fondamenta dell'ordine collettivo.

L'insieme di questi concetti danno la misura del carattere universale della vita umana, della vita nella verità, cui è rivolta la riflessione di uno studioso che subisce in prima persona l'esperienza della schiavitù morale, spirituale e politica, e che dalla clandestinità, insieme con pochi amici e discepoli, consegna alla storia della cultura di questo secolo riflessioni che dovranno essere meditate con attenzione.

Questa misura universale dell'iniziativa umana costituisce poi uno dei grandi temi dell'eredità europea. Un'idea-guida nella tradizione di questo continente è quella secondo cui la legittimazione non si trova negli apparati o nelle stesse istituzioni, ma è sempre connessa con la struttura universale della coscienza personale e dunque con una misura di verità che oltrepassa le ragioni contingenti e le verità private o parziali.

La struttura universale della coscienza personale ci riporta direttamente al tema della «cura dell'anima», che Patočka approfondisce in una suggestiva interpretazione della filosofia platonica⁽⁵⁶⁾, che è il risultato di un seminario privato da lui tenuto a Praga nell'autunno 1973, in un periodo che precede e prepara la

55) Affine alla prospettiva di Patočka, e ancor prima a quella di Masaryk, sembra essere la posizione di Edith Stein, allieva di Husserl, che tenta di fondare l'intersoggettività e la costituzione del mondo degli oggetti sull'empatia (*Einfühlung*), oltre il cognitivismo. Il problema, considerato nel più vasto orizzonte speculativo della Stein, è approfondito da C. Bettinelli, *Il pensiero di Edith Stein*, Vita e Pensiero, Milano 1976; si vedano in particolare le pp. 3-61.

56) Cfr. J. Patočka, *Platon et l'Europe*, Verdier, Parigi 1983; l'edizione originale cecoslovacca è del 1973. Il tema della «cura dell'anima» nella filosofia platonica è tematizzata in J.M. Esquirol Calaf, *Filosofia e politica in Platone*, «Bollettino della Società filosofica italiana», 141, settembre-dicembre 1990, pp. 7-19.

redazione dei *Saggi eretici*. L'idea centrale di questo seminario e del volume è che la «cura dell'anima» sia la caratteristica centrale della filosofia classica greca e che essa trova in Platone una sua compiuta espressione. Al tempo stesso la «cura dell'anima» costituisce il nucleo centrale dell'idea d'Europa e della sua storia, per cui Platone viene a trovarsi nel cuore stesso dell'idea di Europa.

Come ha scritto Paul Ricoeur⁽⁵⁷⁾, nel pensiero di Jan Patočka sono presenti e connesse fra loro le tre dimensioni fondamentali dell'umanità europea: quelle della filosofia, della politica e della storia. La politica, così come in Hannah Arendt, costituisce la via privilegiata per la libertà. Essa si realizza nella storia ed è testimoniata da questa. E la filosofia è espressione della libertà del pensiero che lavora intorno alle condizioni di possibilità della politica e della storia.

57) Cfr. *Préface a J. Patočka, Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, cit., pp. 8-9.

6. PRINCIPIO RESPONSABILITÀ E PRINCIPIO SPERANZA*

Il saggio intende riproporre ed evidenziare nel loro valore alcuni aspetti dello spirito dell'utopia, una dimensione della ricerca intellettuale intorno all'uomo e alla sua città oggi al tramonto e tuttavia meritevole di rinnovate attenzioni. Le potenzialità del non-ancora emergono da indagini particolari sul rapporto Jonas - Bloch, come dire sul confronto fra principio responsabilità e principio speranza, sul contributo dell'utopia alla costruzione della comunità sociale e civile agli inizi dell'età moderna, sull'ethos e l'ideale della pace, infine sulla rilevanza teoretica del concetto di utopia. C'è un significato mai obsoleto che l'utopia può mettere in campo e questo consiste nel suo sapersi proiettare oltre l'immediatezza storica in virtù del recupero della distanza della ragione.

L'utopia nasce dalla crisi della verità e dunque interpreta la tensione più propria della coscienza che vuole ridisegnare la realtà secondo un ideale regolativo altro da una forma di razionalità strumentale e da quella visione della scienza come puro calcolo che Popper ha chiamato «meccanica a spizzico». La coscienza utopica non è semplice evasione o disimpegno immaginario, il suo realismo porta a riconoscere nel presente storico il principio della sua negazione in vista di un incremento di significato, ma si manifesta anche nella tendenza a cogliere nel molteplice un *eschaton*, un'universale consonanza. Così un autentico pensiero della verità non può mettere da parte l'utopia, vale a dire l'attenzione per ciò che è al di là dell'attimo presente.

All'inizio del suo monumentale *Das Prinzip Hoffnung*, quasi una sinfonia sulle molteplici forme ed espressioni utopiche presenti nella storia della civiltà, Bloch si esprime così: «Pensare vuol dire oltrepassare. In modo però che quanto è presente non venga né soppresso né scavalcato. Perciò un reale oltrepassare non sbocca mai neppure nel semplice vuoto pneumatico di un davanti-a-noi, in una pura fantasticheria, in una pittura puramente astratta. Esso comprende invece il nuovo come un elemento che è mediato nel movimento del presente, benché, per essere messo allo scoperto, richieda una volontà tesa all'estremo verso di esso. Un reale oltrepassare conosce e attiva la tendenza fondata nella storia e svolgentesi dialetticamente».

Ciò solleva un duplice avvertimento. Con l'utopia si tiene ben ferma la coscienza del limite, per cui la vicenda storica è considerata nella sua progressiva evoluzione

* G. Crinella, *Tra spazio d'esperienza e orizzonte d'attesa*, Centro Studi don Giuseppe Riganelli - Quattroventi, Fabriano-Urbino 1994, pp. 11-39.

e richiede di sapersi predisporre al superamento del tempo contingente. Essa accoglie poi la dialettica d'immediatezza e distanza, di presentimento ed esattezza che impegna l'uomo a cogliere in ogni momento particolare il suo compiuto punto di sintesi. L'utopia concreta è un'ermeneutica della speranza in cui è in gioco non solo l'intenzionalità e la tensione verso il futuro non ancora cosciente, ma anche l'assunzione dialettica del passato e della sua eccedenza spirituale attraverso l'analisi critica del presente e del suo carattere processuale.

Appello alla responsabilità

In un volume di qualche anno fa ⁽¹⁾, Hans Jonas impegnava il proprio ingegno filosofico nella costruzione di un progetto etico con cui poter far fronte ai problemi e alle sfide dell'odierna civiltà tecnologica. È un modello di eticità in cui è prioritario il problema della responsabilità, inteso come luogo di convergenza del piano della verità e di quello dei valori, sintesi di istanze universalistiche e di realismo politico. Jonas guarda con preoccupata attenzione all'evoluzione incontrollata della tecnologia e dei suoi strumenti di progresso, sostenuta e stimolata incessantemente dalla logica economica fondata sulla regola esclusiva del profitto, e che sembra poter conferire all'uomo poteri e traguardi illimitati. Si verifica così una situazione analoga e in qualche modo connessa con quella denunciata da Horkheimer e Adorno in ordine all'esito della cultura illuministica ⁽²⁾. L'illuminismo, mosso da istanze di liberazione e di emancipazione, diventato cultura egemone e ideologia al potere, ha finito con il divenire strumento di oppressione per le stesse condizioni

1) Ci riferiamo a H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main, Insel, 1979; tr. it., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura e con introduzione di Pier Paolo Portinaro, Torino, Einaudi 1990. L'autore, insieme ad Hannah Arendt e Gunter Anders, appartiene a quel gruppo di intellettuali di origine ebraica che hanno fornito un contributo originale alla cultura filosofica del Novecento. Nel suo lungo itinerario di studioso, non ancora concluso, si ritrovano importanti ricerche sull'agnosticismo e sulla storia delle religioni, e negli ultimi anni risaltano studi di fondamentale importanza sulla filosofia della natura e sulla bioetica, oltre ad acute analisi intorno alle condizioni di vita epocali, che sembrano collegarsi con l'«originaria impronta heideggeriana del pensare». *Das Prinzip Verantwortung*, scrive Portinaro, interviene nel dibattito filosofico contemporaneo con l'autorevolezza di un classico (p. XVI).

2) Cfr. M. Horkheimer - T. W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947; tr. it., *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi 1966. La tesi dei francofortesi, chiarita fin dalle prime righe del volume, è la seguente: l'illuminismo, nel senso più ampio di pensiero in continuo progresso, ha perseguito da sempre l'obiettivo di togliere agli uomini la paura e di renderli padroni. Ma la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura.

di vita dell'uomo. La costruzione della teoria etica jonasiana incontra posizioni divergenti e ostacoli, anzi si definisce e si fa meglio comprendere attraverso una loro severa valutazione critica, elaborata nella seconda parte del volume⁽³⁾. Vi sono due concezioni illusorie, di cui è necessario evidenziare i limiti: a) l'idea di un progresso illimitato; b) la teoria utopica della storia. Entrambe avrebbero messo profonde radici nel marxismo e nel pensiero di Ernst Bloch, e possono coniugarsi con le potenzialità offerte dallo straordinario sviluppo scientifico e tecnologico degli ultimi anni, trovando così i mezzi necessari alla realizzazione dell'ideale utopico⁽⁴⁾.

Allora l'ideale utopico e l'immodestia dei suoi obiettivi devono essere oggetto di una critica radicale che consenta una realistica considerazione delle possibilità umane e degli obiettivi desiderabili e possibili. Bisogna dunque limitare il pericoloso traguardo prometeico della perfezione e dell'assolutezza antropologica, per tendere ad un obiettivo ed un fine di conservazione: in contrapposizione agli abusi di un suo potere illimitato, preservare all'uomo l'integrità del suo mondo e del suo essere. È un progetto minimo, ma che Jonas ritiene di fondamentale importanza *in primis* per il lavoro intellettuale. Se è vero che il concetto di utopia, che qui viene definito un caro sogno giovanile per l'umanità, si connette all'idea di un sicuro progresso verso la mèta di un ulteriore incremento di benessere e della piena umanizzazione in cui l'uomo potrà finalmente porsi in pari con se stesso, è necessario, a giudizio di Jonas, evidenziare l'impossibilità di tale obiettivo. Il futuro prossimo sembra richiedere piuttosto una più equa ripartizione delle ricchezze esistenti, e ciò porterà a sensibili restrizioni per i paesi materialmente ed economicamente più evoluti. Questo è tutt'altro che una raccomandazione per l'attuabilità dell'utopia. Ci sono dunque elementi oggettivi che dovrebbero evidenziare la necessità della rinuncia all'utopia.

Ma un concetto illimitato di progresso, cui l'utopia si richiama, è applicabile alla realtà del singolo individuo e dell'umanità? Nessuno potrà negare il valore psicologico, la capacità dell'utopia di stimolare aggregazioni e fronti di lotta, il ruolo determinante che può assumere nella formazione dell'immaginario collettivo

3) Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità*, cit., pp. 175-291, e in particolare gli ultimi due capitoli:

a) La responsabilità oggi: il futuro minacciato e l'idea di progresso; b) La critica dell'utopia e l'etica della responsabilità.

4) Jonas scrive queste pagine quando l'ideologia marxista al potere, pur avendo mostrato il suo terribile volto, non ha ancora subito il naufragio degli ultimi anni. Sembra tuttavia che il suo discorso, a parte alcune accentuazioni nei toni, conservi tutt'oggi una piena validità.

e nei suoi obiettivi di trasformazione. Si può affermare sicuramente che un grande capitolo di storia della civiltà è stato scritto nel nome dell'utopia. Basterebbe riandare, a questo proposito, anche al legame e alle connessioni tra mito e utopia. Ma che senso può avere, o meglio può avere un senso l'affermazione secondo cui l'umanità, in quanto specie, è destinata a divenire moralmente migliore e più saggia? Jonas ritiene che il presente, come il divenire e il futuro dell'umanità, non possano essere pensati in termini di progresso o di sviluppo dall'incompiuto al compiuto, dal provvisorio al definitivo. Allo stesso modo è difficilmente configurabile un discorso intorno al non ancora dell'umanità.

Esiste certamente, ed è dinanzi agli occhi di tutti, un progresso verso il meglio nel campo della scienza e della tecnica, nelle forme economiche e politiche, nelle capacità delle strutture sociali di fornire risposte ai bisogni individuali e collettivi. Tutto ciò non è stato, né è senza un prezzo. Sembra essere un fatto inevitabile che con ogni acquisizione, con ogni conquista si perda anche qualcosa di positivo e di prezioso per la vita stessa dell'uomo. È avvenuto e avviene per l'evoluzione della scienza, con una riduttiva frammentazione del suo sapere complessivo e lo sviluppo inarrestabile delle cosiddette specializzazioni⁵⁾. S'incrementa sempre più il patrimonio complessivo del sapere e, al tempo stesso, le conoscenze del singolo che partecipa al processo conoscitivo diventano sempre più settoriali e confinate. È stato detto, con espressione forte e paradossale, che con il processo di divisione e settorializzazione del mondo conoscitivo si può arrivare a sapere tutto di nulla. Cosicché l'intero percorso del sapere diventa sempre più difficile da dominare e comporre in una unità significativa e sempre meno comunicabile ai non addetti ai lavori. Ma c'è un bisogno insopprimibile dell'uomo alla conoscenza, per cui l'avventura della conoscenza come pure la ricerca nel campo scientifico costituiscono un compito senza termine, e dunque non ci si potrà sottrarre dal pagare quel prezzo. Resta tuttavia che la qualità dell'evoluzione delle conoscenze scientifiche e il suo prezzo non sembrano funzionali alla realizzazione di un'utopia. Jonas scrive che le sue vittorie (quelle della scienza) e le sue sconfitte nelle regioni della teoria non favoriscono né ostacolano l'avvento dell'utopia.

Se si considera l'ambito della tecnica, la sua inarrestabile evoluzione, questa

5) Sul tema si vedano i due interessanti saggi contenuti in E. Garin - L. Lombardo Radice, *Specializzazione scientifica e unità della cultura*, Guaraldi, Firenze 1977, e il volume di AA. VV., *L'unità del sapere e la questione universitaria nella filosofia del XIX sec.*, Città Nuova, Roma 1977. Ques'ultimo contributo permette di esplorare un ampio orizzonte di pensiero e di cogliervi la nuova concezione della filosofia come unità del sapere, nella forma trascendentale e in quella dialettica, considerata nei suoi stretti rapporti con il modello di Università moderna costruito in Germania.

sembra a Jonas potersi combinare con l'avvento e il contenuto profetico dell'utopia, che quasi sempre fa leva su progetti che molto richiedono alla tecnologia. Ma quanto più i futuri possibili diventano realizzabili, e qui è il realismo dell'utopia, tanto meno l'umanità si trova d'accordo su un futuro che sia desiderabile da tutti. C'è poi una valutazione di ordine etico che non può essere disattesa, perché l'uomo e la collettività sono direttamente coinvolti e condizionati da tutto ciò che la tecnica consente di fare. Bisogna valutare cioè fino a che punto e in quale ambito sia lecito l'uso delle tecnologie più avanzate per capire se le trasformazioni possibili, che possono arrivare a condizionare le abitudini di vita e a determinare un mutamento della specie uomo, siano di per sé desiderabili e accettabili ⁽⁶⁾. Come non rilevare poi che il progresso tecnico - scientifico - industriale non ha considerato la solidarietà d'interesse dell'uomo con l'ordine complessivo della natura ed ha fatto riferimento ad una improponibile visione antropocentrica. E si deve rilevare che proprio il programma di Bacone, in virtù del quale si è orientato il sapere verso l'asservimento della natura per migliorare la vita dell'uomo, mostra i suoi limiti e deve il proprio insuccesso alla miopia delle finalità umane. È un insuccesso che deriva dai pericoli di distruzione e di catastrofe che sono insiti nell'apparente grandezza dei traguardi raggiunti in campo economico e biologico. Al culmine del suo successo, il programma baconiano ha rivelato la sua intima contraddizione con la perdita dell'autocontrollo e con il risultato dell'incapacità di proteggere l'uomo dalle conseguenze negative delle sue stesse azioni come pure la natura dall'opera dell'uomo. Certo, rileva Jonas, Bacone non avrebbe

6) Uno degli aspetti più discussi è quello delle scienze biologiche, che ha dato luogo alla nascita della bioetica, una disciplina ed un settore di conoscenze indispensabili sotto il profilo applicativo, metodologico e soprattutto per le possibilità integrative della ricerca biologica. Ci sono tuttavia al suo interno almeno quattro impostazioni differenti, in sintonia con altrettanti modelli culturali. Con queste, che indichiamo sinteticamente, si coglie un'esigenza di sintesi e di schematizzazione. Come sempre, tuttavia, la realtà culturale è più complessa e i confini tra quelle impostazioni sono talvolta più formali che sostanziali e si danno valutazioni in cui si intrecciano motivi che appartengono a diverse matrici teoriche. Le quattro forme sono le seguenti: a) quella di matrice liberal-radical, ove unico criterio è quello della libertà di ricerca e di applicazione; in base ad essa non c'è alcun limite alla liceità d'intervento da parte dell'uomo; b) il modello pragmatico-utilitarista, con cui si vorrebbe valutare e procedere in base ad un qualche criterio di utilità; c) il modello socio-biologico, che proviene dall'ambito dell'etologia e dell'antropologia culturale, per il quale ciò che importa e che deve diventare normativo è il progresso della specie; d) il modello del personalismo, fondato sulla filosofia di Mounier e Maritain, che intende far credito ai temi e alle esigenze dell'evoluzione morale e spirituale del singolo individuo. Al tema del rapporto tra tecnologia genetica e istanze morali è dedicato il bel saggio di F. Böckle, *Biotechnica e morale*, «Il Nuovo Leopardi/16», Urbino, 1985.

potuto prevedere il paradosso del potere determinato dal sapere, che ha raggiunto il proprio dominio sulla natura con un potere autonomo nel quale tuttavia le premesse si sono trasformate in minacce, le prospettive di salvezza in pericolo di apocalisse.

La critica rivolta in nome del principio responsabilità a una concezione utopica della realtà e della storia, trova un suo luogo privilegiato nell'utopia concreta di Ernst Bloch, che è strettamente connessa con la teoria marxiana. Il marxismo, a giudizio di Jonas, si comprende e giustifica in quanto utopia. Si tratta così di una critica che assume a tema generale dell'utopia un suo aspetto particolare. Ma analizziamo brevemente il discorso di Jonas. C'è un limite fondamentale nel cuore del pensiero di Marx, e insieme in quello di Bloch, che consiste nella separazione del regno della libertà dal regno della necessità. Sulla base di questa separazione, si ritiene «che quello abbia inizio dove questo cessa e che la libertà si colloca al di là della necessità, anziché consistere nell'incontro con essa»⁽⁷⁾. Quello che sembra di ostacolo, in realtà costituisce l'essenziale. La libertà consiste e vive nel rapporto con la necessità: «La separazione dal regno della necessità sottrae alla libertà il suo oggetto»⁽⁸⁾. La stessa dignità dell'uomo non potrebbe darsi senza la relazione con il reale e necessario. Oltre a ciò, anche la teoria della umanizzazione dell'uomo, intesa come liberazione dal lavoro e dominio sulla natura, si presta a perentori rilievi critici. Partendo dalla considerazione che «soltanto la vita rispettata nella sua integrità rivela se stessa»⁽⁹⁾, si arriva a sostenere che proprio la natura non sfruttata dall'uomo è quella umana, in quanto è in grado di darsi e di parlare all'uomo, mentre è proprio la natura asservita e trasformata dall'uomo che si rivela disumana.

Un altro punto che Jonas sottolinea, nella sua critica dell'utopia⁽¹⁰⁾, è relativo all'autenticità dell'uomo, che egli vede travisata nell'ontologia del non - essere

7) F. Jonas, *op. cit.*, p. 259.

8) *Ivi*.

9) *Ibidem*, p. 271.

10) Nella sua severa requisitoria nei confronti dell'utopia, Jonas presenta opportuni riferimenti anche al problema politico dell'utopia, il problema dello Stato utopico, e lo fa distinguendo tra due concetti di ottimo Stato, l'uno appartenente al paese dei sogni della cultura contemporanea, in cui prevale in tutto un criterio di astrazione e un falso ideale di felicità umana, l'altro che tende a prefigurare il migliore dei mondi possibili nelle condizioni reali e che tiene conto dei limiti della natura dell'uomo. Quest'ultimo modello avrebbe trovato una sua prima espressione nella Repubblica di Platone. Jonas fornisce una valutazione positiva di esso; non lo considera illusorio come l'altro e ritiene persino che possa servire, per il suo realismo, da idea-guida nella prassi politica.

-ancora e nel primato della speranza che ad essa è legato. L'uomo autentico, a suo giudizio, «è già da sempre esistito con tutti i suoi estremi, nella grandezza e nella meschinità, nella felicità e nel tormento, nell'innocenza e nella colpa»⁽¹¹⁾. Come dire che c'è un'ambiguità di fondo nella natura dell'uomo. Sottacerla, non tenerla nella debita considerazione o addirittura volerla eliminare, significa far passare in secondo piano l'autenticità dell'uomo e la sua incommensurabile libertà. L'uomo delle utopie sembra aver perso quest'ambiguità, ma per ciò stesso è diventato «l'*homunculus* della futurologia socio-tecnica, sottoposto in modo umiliante ai condizionamenti della buona condotta e del benessere, addestrato alla più totale conformità sociale»⁽¹²⁾.

La realtà più propria dell'uomo si presenta con un'invalidabile problematicità, cui bisogna riportare ogni riflessione intorno all'uomo. Ne deriva che l'errore primo dell'utopia si annida nella sua concezione dell'uomo, nel suo non tener conto dei limiti e della natura sua propria. Nel non considerare che egli possiede la facoltà di essere, ad un tempo, buono e cattivo, e che la disumanità è in grado di rivelare la natura dell'uomo non meno che la sua umanità e santità. Nel non voler rinunciare «all'idea di una ricchezza della natura umana che è presente, disponibile in modo latente e deve essere soltanto liberata, per potersi rivelare nella sua pienezza»⁽¹³⁾. Connessa a questa concezione dell'uomo vi sarebbe nell'utopia l'idea di una necessaria tendenza del processo storico verso la meta ultima ideale, di cui i momenti precedenti costituiscono traguardi di avvicinamento che acquistano significato solo in relazione con quest'obiettivo terminale. In questo modo si finisce con il non considerare, come si dovrebbe, che ogni stadio della storia, ogni presente dell'umanità costituisce un fine in se stesso.

Il discorso critico sull'utopia deve intendersi oggi come discorso critico sulla tecnologia nei suoi estremi sviluppi, perché in essa, come già abbiamo fatto rilevare, sembra operare una dinamica quasi utopica. Ma la critica degli aspetti ritenuti negativi nel contesto utopico contiene in sé una sua positività. Avviene così che la critica di limiti ed errori concettuali serve soprattutto a fondare l'ipotesi alternativa: quell'etica della responsabilità con cui è possibile e necessario, a giudizio di Jonas, mettere le briglie alla galoppante avanzata di una distorta concezione del progresso tecnologico. È un compito, quest'ultimo, di assoluta importanza, considerato che se ciò non avvenisse «sarebbe la stessa natura a farlo

11) *Ibidem*, p. 278.

12) *Ivi*.

13) *Ibidem*, p. 280.

alla sua maniera implacabilmente più dura»⁽¹⁴⁾. Sta qui la fondazione, in senso negativo, dell'alternativa segnalata. E l'aspetto positivo? Potremmo rispondere col dire che l'etica della responsabilità «dovrebbe per un certo tempo assumere una funzione prevalentemente di salvaguardia e di tutela, subordinatamente alla quale, e comunque all'insegna della modestia, continuerebbe a spettarci una funzione di risanamento e, ove possibile, di miglioramento»⁽¹⁵⁾. La responsabilità si oppone alla speranza, ma non si potrà identificare con la paura. Bisogna dire tuttavia che la paura fa parte essa stessa, come la speranza, della responsabilità.

La paura non è motivo di ostacolo all'azione e all'impegno dell'uomo, e si propone come avvertimento della necessità di una posizione di prudenza nei confronti dell'ignoto e del futuro, a fronte dell'incertezza sull'esito finale della speranza. Paura dunque come cosciente atteggiamento psicologico e intellettuale, che esorta ad agire con vigile senso di responsabilità. Paura come condizione della responsabilità dell'agire, come coraggio della responsabilità.

Il concetto di paura come coraggio della responsabilità è legato al tema del dovere, che dopo la lunga stagione dei diritti, deve diventare oggi, a giudizio di Jonas, il tema predominante⁽¹⁶⁾. Ed essa si presenta come una paura razionale e fondata, che nulla ha a che vedere con la titubanza, con lo sgomento o il timore per se stessi. La paura è insieme anche rispetto per la realtà e le sue espressioni, condizione prima, rileva Jonas, per impedire che in vista del futuro si profani il presente. Una preoccupazione e un impegno che Jonas così descrive nelle ultime righe del suo volume: «La speranza, altrettanto poco quanto la paura, può indurci a rinviare a una fase ulteriore il fine autentico, la crescita dell'uomo in un'umanità non atrofizzata, compromettendo nel frattempo tale fine con dei mezzi che non rispettano l'uomo della propria epoca. Un'eredità degradata coinvolgerebbe nel degrado anche gli eredi. La tutela dell'eredità nella pretesa d'integrità dell'uomo e quindi, in senso negativo, anche la salvaguardia dal degrado, deve essere l'impegno

14) *Ibidem*, p. 283.

15) *Ivi*.

16) Il tema del dovere e della responsabilità torna con insistenza, ed anche con motivazioni originali, nel pensiero di G. Anders. In una delle sue *Tesi sull'età atomica*, pubblicate in appendice al suo *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki* (Einaudi, Torino 1961), Anders parla di «internazionale delle generazioni». È un concetto che indica la necessità di allargare non solo l'orizzonte spaziale della responsabilità, ma anche quello temporale. Oggi più che mai possiamo affermare che le azioni dell'uomo interessano e condizioneranno fortemente le generazioni future, perché «tutto ciò che è venturo è già qui, presso di noi, poiché dipende da noi. C'è, oggi, un'«internazionale delle generazioni», a cui appartengono già anche i nostri nipoti. Sono i nostri vicini nel tempo» (p. 202).

di ogni momento: non concedersi nessuna pausa in quest'opera di tutela costituisce la migliore garanzia della stabilità, essendo, se non l'assicurazione, certo il presupposto anche dell'integrità futura dell'identità umana. La sua integrità non è altro che l'apertura verso quella sempre smisurata pretesa, che induce all'umiltà, rivolta al suo portatore strutturalmente inadeguato. Conservare intatta quell'eredità attraverso i pericoli dei tempi, anzi, contro l'agire stesso dell'uomo, non è un fine utopico, ma il fine, non poi così modesto, della responsabilità per il futuro dell'uomo»⁽¹⁷⁾.

La posizione di Jonas, cioè a dire l'etica elaborata in *Das Prinzip Verantwortung*, non presenta difficoltà interpretative e si fonda sulla scelta della moderazione e della cautela. L'autore stesso peraltro propone una definizione che in sintesi ne coglie l'intenzione e la valenza fondamentali: è un'etica della conservazione, della salvaguardia, della prevenzione e non del progresso e della perfezione. Lo ha già rilevato Karl Otto Apel, ed appare evidente che rinunciando all'idea moderna di progresso, con il suo carico progettuale positivo, diventa difficile per Jonas anche la difesa di quel fine minimo costituito dalla sopravvivenza dell'umanità, sempre più dipendente da accordi e conquiste che coinvolgono l'intero sistema sociale e culturale planetario.

Esperienza e orizzonte d'attesa

Abbiamo cercato di far risaltare il pensiero di Jonas attraverso una breve analisi delle sue obiezioni critiche al concetto blochiano di utopia e di speranza. La teoria utopica, in alcune sue forme, e il pensiero di Ernst Bloch hanno comunque da far valere alcune loro ragioni. Possiamo affermare che questi ultimi, e particolarmente il principio speranza, costituiscono uno dei motivi centrali del dialogo filosofico del Novecento, che oltrepassa da un lato quello che è stato chiamato il principio disperazione⁽¹⁸⁾, e dall'altro lo stesso jonasiano principio responsabilità. Anders è uno scrittore forse troppo poco conosciuto nel nostro paese⁽¹⁹⁾, potremmo dire uno scrittore rimosso, forse perché c'è nel suo discorso filosofico una sorta di pessimismo apocalittico che spaventa e che lo rende intollerante e scomodo.

17) *Ibidem*, pp. 286-7.

18) Cfr. P. P. Portinaro, *Il principio disperazione. La filosofia di Gunther Anders*, «Comunità», XL, 188, 1986, pp. 1-52.

19) Una tesi centrale del pensiero di Anders consiste nell'idea dell'inadeguatezza dell'uomo, che è stata elaborata e motivata nella sua opera più classica e conosciuta, *Die Antiquiertheit des*

Egli è stato uno degli studiosi più presenti ai problemi fondamentali del nostro tempo, nonostante l'opinabilità delle sue considerazioni ultime, ove nessuno spazio sembra essere concesso alle categorie di emancipazione e di speranza, ed ha pensato e scritto con continuità «per dare voce alla rivolta dell'uomo contro la tecnica che minaccia di sconvolgere il mondo, facendo di questo pianeta una casa non più abitabile o non più abitata dall'uomo»⁽²⁰⁾. Il suo pensiero negativo, il suo vivere senza speranza, il porsi come coscienza infelice del proprio tempo è l'atteggiamento proprio di chi guarda al futuro con acuto pessimismo e non sa che trarre ipotesi di sventura dai terribili fatti, vissuti direttamente, della guerra, del nazismo, dei campi di concentramento e delle bombe nucleari su Hiroshima e Nagasaki.

Ma qual'è l'immagine e l'identità degli uomini che Anders propone? Gli uomini sono coloro che esistono ancora; e allora alla prospettiva del non-ancora deve subentrare quella del non-più. Si è determinata, nella condizione dell'uomo, una netta sproporzione tra le facoltà e le capacità personali, e gli strumenti di cui oggi egli può disporre. Con la conseguenza di un'onnipotenza dei mezzi, che arrivano essi stessi a determinare il fine e i bisogni umani. Anders ha scritto che siamo ormai utopisti invertiti. Mentre gli utopisti non possono produrre ciò che immaginano, noi non possiamo immaginare ciò che produciamo. Cosicché sarebbe paradossalmente il dominio della tecnica a divenire soggetto storico. Il paradosso di tale tesi sta nel conferimento della categoria di storicità alla tecnica, con la conseguenza di espropriare l'uomo di un tale attributo. Ci portiamo così fuori della storia, che non può essere se non vi è coscienza e consapevolezza, e produciamo soltanto una successione seriale. L'onnipotenza della tecnica è diventata in Anders il sigillo dell'impotenza dell'uomo e la causa prima dell'irreparabile che incombe: il tempo della fine che si tramuta nella fine dei tempi. La radicalità della critica andersiana alla tecnica va ben oltre la posizione di Jonas, perché il pericolo che incombe non sembra dipendere dall'impiego della tecnica, ma piuttosto si ritiene che esso sia insito nella natura della tecnica come tale. In tal modo il campo di applicazione dell'etica della responsabilità si amplia fino a toccare limiti

Menschen (Munchen, 1956; tr. it., *L'uomo è antiquato*, Il Saggiatore, Milano 1963). Tra gli altri scritti ricordiamo, *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, con prefazione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1961; *Il pilota di Hiroshima*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino 1963; *George Grosz*, «Comunità», XL, 188, 1986, pp. 53-80; *Il male antiquato*, ivi, pp. 81-93; *La tecnica come soggetto della storia: la storia antiquata*, ivi, pp. 94-120; *I morti. Discorso sulle tre guerre mondiali e Hiroshima è dappertutto. Una prefazione*, a cura di Ea Mori, Linea d'Ombra, Milano 1990.

20) P. P. Portinaro, *op. cit.*, p. 2.

sovrumani. «La nostra responsabilità - scrive Anders - si estende quanto agli effetti immediati e mediati delle nostre azioni, delle nostre omissioni o delle nostre opere»⁽²¹⁾. E all'improduttività degli appelli alla ragione e alla responsabilità fa seguito l'accentuarsi del rischio della catastrofe.

C'è qualcosa da fare per l'uomo, di fronte al rischio di una guerra atomica? Il pessimismo tragico di Anders, quello che lo porta a parlare di un uomo senza mondo, lascia passare qualche spiraglio di luce. S'impone per l'uomo del nostro tempo, prima di ogni riforma di tipo istituzionale o politico-sociale, la costruzione di una nuova morale, in cui il tema dei doveri sia configurato in una più ampia dimensione. In vista di questo obiettivo egli non potrà fare appello alla filosofia cosiddetta accademica, con le sue inutili astruserie e la falsa profondità. Non serve il continuare a pensare i propri pensieri; occorre invece un grande sforzo d'immaginazione, liberato da ogni forma di idolatria, per comprendere le infinite trasformazioni degli ultimi decenni. Così com'è nello spirito e nella radice iconoclastica della filosofia: non ti farai alcuna immagine. È un tentativo possibile per cercare di vincere «lo scarto prometeico fra la nostra capacità produttiva e la nostra capacità immaginativa»⁽²²⁾. L'immaginazione, se vuole cogliere l'orizzonte illimitato entro il quale ci troviamo, deve far credito non alle percezioni sensibili ma al realismo della fantasia. Se l'uomo non riuscisse a superare lo scarto prometeico segnalato, ci sarebbe tuttavia per lui un ultimo, ma a dire il vero poco consolante rimedio. «A quelli che, paralizzati dalla fosca probabilità della catastrofe, si perdono di coraggio non resta altro che seguire, per amore degli uomini, la massima cinica: Se siamo disperati, che ce ne importa? Continuiamo come se non lo fossimo!»⁽²³⁾.

Il breve riferimento al pensiero negativo di Anders ci ha permesso di fissare il punto di vista che più radicalmente si oppone all'esito tecnocratico della civiltà occidentale e che si può fare interagire, per interno contrasto, con i termini di Jonas e Bloch. Ma quello che ora interessa rilevare è la posizione di Ernst Bloch in relazione ad alcune delle questioni sollevate nel nucleo tematico dello jonasiano principio responsabilità. Questa posizione sarebbe meglio esplorata attraverso l'analisi della problematica ed originale concezione utopica di Bloch e la sua ampia ricerca sul tema della speranza. Qui non è possibile fare tanto e ci si riferisce, considerata anche la sinteticità della presente ricerca, a un piccolo ma significativo

21) G. Anders, *Die atomare Drohung. Radikale Überlegungen*, 1983, p. 34.

22) G. Anders, *Tesi sull'età atomica*, in *Essere o non essere. Diario di Hiroshima e Nagasaki*, cit., p. 203.

23) *Ibidem*, p. 209.

segmento della riflessione blochiana. Tale può essere considerato il breve scritto sul tema del progresso⁽²⁴⁾, con il quale vorremmo mostrare che nonostante la sua meritoria proclamazione, l'etica della responsabilità, con il suo obiettivo della conservazione e della salvaguardia dell'esistente, non può raggiungere questo risultato se non tiene conto dell'estensione e di una regolazione mondiale dei rapporti sociali e dunque di un'idea positiva di emancipazione e di progresso⁽²⁵⁾. Con i termini blochiani vorremmo dunque portare nuovi argomenti alla critica, già ricordata, di Apel e mostrare, allo stesso tempo, l'utilità di un pensiero che voglia mantenere in vita l'istanza utopica.

«Vi sono termini che agiscono da sé in modo del tutto chiaro. Hanno lineamenti schietti, e ci si lascia convincere senza difficoltà. Il loro significato, quindi il loro concetto, sembra essere così limpido e semplice che nulla è più da obiettare. Ad essi appartiene in prima linea il concetto di progresso»⁽²⁶⁾. Così Bloch dà inizio al suo discorso intorno al buon concetto del progresso. Avvertendo però subito dopo che non è concepibile un'evoluzione necessaria, sicura verso il meglio, secondo cui ciò che viene dopo deve realizzare proprio un di più rispetto a ciò che viene prima. Ci sono al contrario situazioni in cui, come ha pensato forse con accentuazione esagerata Rousseau, l'evoluzione sta a indicare una regressione. Bloch rifiuta una concezione fideistica o temporale-feticistica del progresso, che

24) Cfr. E. Bloch, *Differenzierungen im Begriff Fortschritt*, Frankfurt, 1963; tr. it., *Differenziazioni nel concetto di progresso*, a cura di G. Scorza, Argalia, Urbino 1962, nuovamente edito con il titolo *Sul progresso*, a cura di L. Sichirullo e con una postfazione di G. Bevilacqua, *Appunti su Ernst Bloch e l'Italia*, Guerini e Associati, Milano 1990.

25) Anche I. Kant, interprete in ciò dell'autentico spirito illuministico, aveva considerato con favore l'idea di una progressiva evoluzione dell'uomo verso il meglio. Nello scritto del 1798 *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* (Cfr. I. Kant, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, edizione postuma a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1965, pp. 213-234) aveva sostenuto che tale progresso è possibile, che anzi sia un dovere dell'uomo agire in questo senso nella serie indefinita delle generazioni e in tutto l'ambito dei rapporti sociali sulla nostra terra (p. 233). È tuttavia, a suo giudizio, una questione morale, relativa cioè allo sviluppo di una disposizione mediante la cultura e l'esercizio a compiere prontamente le buone azioni conformi al dovere, piuttosto che una questione di uomini o razze migliori. Sotto quest'ultimo punto di vista «la natura ha da tempo esaurito le sue forme compatibili con il clima e il terreno». L'idea che la specie umana ha sempre progredito verso il meglio e progredirà ancora in avvenire è connessa, in Kant, con la sua teoria cosmopolitica e con la sua concezione di una pace perpetua, che non sono vuote idee ma un compito e una ricerca cui l'uomo non può rinunciare. E ne parla come di «un principio non solo giustificato e sotto l'aspetto pratico raccomandabile, ma, anche a dispetto degli increduli, valido per la teoria più severa» (p. 223).

26) E. Bloch, *Sul progresso*, cit., p. 21.

vorrebbe comprendere la storia entro categorie di sicuro sviluppo verso mete ritenute sempre più desiderabili. Un'idea equilibrata e veritiera del progresso sembra non aver niente a che vedere con una sorta di euforia del progresso, che non terrebbe nella dovuta considerazione la centralità del fattore umano. L'evoluzione della storia possiede in potenza caratteristiche differenti che l'attività dell'uomo tradurrà in atto, realizzando obiettivi diversificati. Se è un buon concetto deve necessariamente contenere il riferimento ad un fine. Ne va della sua qualità: «Ogni progresso è tale rispetto a qualcosa a cui tende, e quasi come sinonimo viene così usato anche il concetto di evoluzione, perfezionamento»⁽²⁷⁾. Se non esistesse un fine conforme a uno scopo umano positivo il progresso potrebbe risolversi in un inganno. Vi può essere un progresso corrotto, con obiettivi di valore negativo, e ciò può avvenire per mezzo di una scienza, di una tecnica senza dubbio sviluppate ma i cui motori, in ultima analisi, sono avviati e mantenuti in funzione specialmente per il fine della guerra⁽²⁸⁾. L'accento critico-polemico di Bloch cade sulla riduzione del progresso in una forma di colonialismo, con il fine reale della dominazione e del guadagno, e quello formale e solo proclamato dell'incivilimento e della pacificazione dei popoli. La concezione ideologico-colonialistica, che Bloch definisce una falsificazione, contrasta con la posizione di negazione del progresso, anche se entrambe sono reazionarie.

Il concetto di progresso, cui Bloch guarda con interesse, deve superare anche l'aporia dell'insufficiente spazio storico, per poter investire il più ampio orizzonte extra-europeo e mondiale. Nel pluralismo delle realtà storico-geografiche e dei cicli culturali, cui la nozione di progresso deve essere applicata, il criterio di unità è dato da un comune elemento di umanità. Nel *multiversum* spaziale e temporale delle culture è la prova che continua la ricerca e la sperimentazione intorno all'umano; verso di esso, come verso l'unica meta, sembrano convergere le innumerevoli esperienze e l'impegno collettivo. In questo Bloch individua il senso dell'accadere e il verso dove, l'a che scopo della vita autentica e coscientemente vissuta. Senza la presenza di tale senso si toglierebbe allo stesso concetto di progresso la sua base più solida. «Senso - afferma Bloch - è dunque prospettiva, in quanto essa è possibile nel mondo che dovrà mutare, in quanto ha per sé in potenza un fine utile nella capacità di perfezionamento del mondo»⁽²⁹⁾. Nelle sette tesi con cui si chiude il breve saggio, Bloch ribadisce che per applicare, come si deve, la nozione di

27) *Ibidem*, p. 24.

28) *Ivi*.

29) *Ibidem*, p. 61.

progresso al contesto planetario non si può applicare il metodo della linea retta, senza curve e senza una nuova e complessa molteplicità del tempo.

L'evoluzione del progresso, che emerge dall'intrecciato contrappunto delle voci della storia secondo il proprio contenuto - fine: una più alta realizzazione dell'*humanum* non deve fare violenza all'autonomia e alla libera espressione di tutte le forme culturali. A fronte di una situazione così complessa e in divenire, che mostra la ricerca di un punto di equilibrio nella definizione del più proprio dell'uomo, non sembra fuori luogo operare, come Bloch fa, con le categorie del non-ancora e del *novum*. Un'etica della responsabilità, pur intesa come sopravvivenza e conservazione nell'orizzonte della civiltà occidentale, potrà trovare una positiva direzione di ricerca nell'idea di progresso che nei suoi aspetti minimi abbiamo ora considerato. Perché questa concezione del progresso si lega in Bloch con i temi della dignità umana, dei diritti dell'uomo e del camminare eretti, in vista di un fine utopico: sottrarre la condizione umana allo stato di minorità in cui è stata relegata dalle ideologie politiche fondate sullo *Stato-tutto* e sull'*individuo-solo*⁽³⁰⁾. Qui c'è tutto un lungo capitolo di critica blochiana all'insufficiente e negativa elaborazione marxiana che ne mostra l'autonomia e l'originalità.

E l'utopia si configura come l'ermeneutica della speranza. Quella speranza che in Bloch non presenta soltanto un carattere psicologico, quanto anche una connotazione ontologica, per divenire così in qualche modo una sorta di «anima del mondo». Il principio speranza si collega polemicamente alla disperazione e agli esiti nichilistici di una parte della filosofia esistenzialistica. È stato detto che essa costituisce «un essere per la vita», a fronte dell'heideggeriano «essere per la morte». Come dire che il suo orizzonte è quello positivo della riuscita, piuttosto che quello negativo del fallimento, e che è interessato a rendere gli uomini più aperti, piuttosto che a chiudere e restringere il loro orizzonte⁽³¹⁾. In tale compito

30) La prospettiva di Ernst Bloch non era certamente tutta interna al marxismo. A giudizio di G. Zwerenz, *L'ambigua eresia di Ernst Bloch*, «Mondoperaio», Gennaio 1986, pp. 104-109, c'è anzi al fondo di essa un terzo pensiero, che si configura negli ultimi anni di vita, trascorsi dal filosofo tedesco a Tübingen (1961-1977), in cui il cosiddetto «socialismo reale» è sottoposto alla critica di un pensiero filosofico progressista. Questo terzo pensiero, profetico in qualche modo se consideriamo gli avvenimenti del 1989, sa che l'alienazione e la sottovalutazione delle prerogative umane nelle società capitalistiche non sono affatto superate con l'impiego di una struttura burocratica e centralizzata, propria dei regimi comunisti, messa in atto da funzionari privilegiati.

31) È opportuno sottolineare come il tema della speranza umana sia ancora presente in Kant, ove il discorso è condotto con rigore razionale, ma si apra, allo stesso tempo, a considerazioni di ordine eudemonologico e prammatico. Nella *Critica della ragione pura*, e precisamente nella Sezione IIa (*Sull'ideale del sommo bene come fondamento determinante del fine ultimo della ragione pura*) del

rivela la sua natura di *docta spes*: non una passione irrazionale, ma un sostegno e uno stimolo per la ragione. Bloch lo afferma in termini perentori proprio all'inizio della sua fondamentale opera *Das Prinzip Hoffnung*: «la ragione non può fiorire senza speranza, la speranza non può parlare senza ragione». Attorno alla speranza e al suo slancio verso il futuro Bloch costruisce il superamento della filosofia contemplativa e regressiva, che ha caratterizzato il pensiero del passato. Connessa con la ragione, la speranza indica la rotta da seguire per non cadere nel cieco pragmatismo o nella vuota contemplazione. Cosa sarebbe il pensiero se non avesse la forza dell'oltrepassare, dell'andare oltre? Ma l'andare oltre del pensare può essere reso possibile dalla forza della speranza.

Con questi argomenti blochiani potremmo sicuramente incrinare le certezze di Jonas, la sua preferenza per un atteggiamento di saggezza che esclude la speranza, il suo principio responsabilità. Sembra piuttosto che l'astrattezza e la mancanza di saggezza derivino proprio dal non riconoscere il ruolo attivo della speranza, quantomeno sul piano psicologico e antropologico.

Sollecitati da Bloch, potremmo chiederci con Paul Ricoeur se sia possibile pretendere di pensare la storia senza far riferimento a tutti quegli stati positivi di attesa che caratterizzano la condizione umana. E ancora se tutto possa risolversi nel chiudere l'orizzonte del discorso entro il mondo dell'esperienza e dello sperimentabile. Si potrà parlare solo di responsabilità, o non si dovrà invece parlare a un tempo di responsabilità e utopia, di responsabilità e speranza? O meglio: Può darsi un valido criterio di saggezza e di responsabilità, pur nella situazione difficile di questi anni, in forza del criterio del non-più, o senza quell'apertura della riflessione che sola ci può venire dalla metodologia utopica e dalla spinta creativa della speranza? Se guardiamo alla storia che si deve ancora fare e non ci fermiamo alla considerazione del passato abbiamo bisogno di una mediazione aperta, incompiuta, un incrocio di prospettive che sappia accogliere il passato e

Capitolo II (*Il canone della ragione pura*) della *Dottrina trascendentale del metodo*, Kant formula le tre celebri domande: Che cosa posso sapere?; Che cosa posso fare?; Che cosa posso sperare?, e mostra un maggiore interesse nei confronti dell'interrogativo sulla speranza. La speranza nasce dalla crisi della rappresentazione, dalla crisi del conoscere come giudicare. In quanto non può essere oggetto di rappresentazione, la speranza non si costituisce come determinazione già conseguita. Non ha una figura propria, ma è apertura, attesa, ed è piuttosto un movimento interiore, una dimensione della coscienza. E si fonda non sul sapere speculativo ma piuttosto sul sapere pratico, centrato sul riconoscimento della necessità di una condizione umana diversa da quella già esperita. Oltre le difficoltà della ragione speculativa e teoretica, la ragione umana, nel suo uso pratico, ristabilisce gli equilibri legittimando quegli atteggiamenti, tra i quali la fede, che danno contenuto alla speranza.

dare valore al presente in funzione dell'intenzione verso il non-ancora del tempo che deve venire. Una mediazione che si realizza attraverso una salutare dialettica tra due categorie ugualmente necessarie: Spazio d'esperienza e orizzonte d'attesa.

Due categorie che devono richiamarsi, ma che appaiono asimmetriche. L'una, l'esperienza, ha di vista l'integrazione, l'altra, l'attesa, tende alla espansione delle prospettive. La categoria dell'orizzonte d'attesa, di cui troviamo nell'*Aufklärung* la più compiuta determinazione, sembrerebbe aver perso oggi, in una situazione ben diversa, gran parte della sua ragion d'essere. Ciò in quanto non sembrano più unanimemente consentiti i suoi tre caratteri, dei tempi nuovi, dell'accelerazione del progresso, della capacità degli uomini di fare fino in fondo e di dominare la propria storia. Ci sono tuttavia ancora argomenti che possono indicare l'utilità e l'universalità delle categorie segnalate, nonostante il declino dei tre *topoi* che abbiamo ricevuto dall'età dei lumi. In quanto esse possono valere come categorie metastoriche, che si pongono nell'ambito dell'antropologia filosofica, le possiamo considerare dei trascendentali e dunque ad esse può essere riservato il vocabolario delle condizioni di possibilità.

D'altronde la tensione dialettica tra le due prospettive sembra essere indispensabile alla costruzione e al pensiero della storia. Più complesso diventa il problema se si verifica, come sembra verificarsi, un restringimento dello spazio d'esperienza e, allo stesso tempo, un ridursi dell'orizzonte d'attesa in un avvenire sempre più vago e improponibile. Bisogna allora impedire che tale tensione diventi una netta divisione, uno scisma. Come realizzare questo fine? Innanzitutto con il rifuggire da tentazioni di attese utopistiche, vale a dire intese come totale evasione dalla prassi⁽³²⁾. L'attesa del futuro deve ancorarsi all'esperienza in corso e non può prescindere dalla determinazione di obiettivi intermedi, possibili per

32) Un'espressione significativa della concezione politica realistica dell'utopia è quella che R. Nozick presenta nel suo bel volume *Anarchy, State and Utopia* (Basic Books, Inc. 1974; tr. it., *Anarchia Stato e Utopia. I fondamenti filosofici dello Stato minimo*, Le Monnier, Firenze 1981), ove identifica il cosiddetto «Stato minimo» con l'impalcatura per utopia. L'impalcatura presuppone una società in cui possono essere seguiti molti suggerimenti utopici e possono essere messe alla prova differenti concezioni del mondo e modi di vita. In essa i singoli individui sono liberi di aderire a quella comunità che meglio sembra soddisfare i loro ideali. L'impalcatura è garanzia di pluralismo. Le persone differiscono tra loro per capacità, carattere, aspirazione e inclinazione naturale, per il tipo di vita che desiderano condurre e per i valori cui s'ispirano. Non potrà esserci dunque una sola comunità, che sia quella ideale per tutti. Utopia può essere allora solo la sede di esperimenti utopici di persone e gruppi differenti. Utopia come impalcatura per utopia, ove ognuno possa perseguire liberamente il proprio ideale di società, senza con questo impedire ad altri di fare la stessa cosa.

l'azione. Come pensava Kant, deve essere una speranza per l'intera umanità, con evidenti implicazioni etiche e politiche. Insieme a questo diventa ugualmente necessario opporsi ad una chiusura ed un restringimento dello spazio d'esperienza, per riconsiderare il passato e affrontare il presente e il futuro guardando a tutti i loro aspetti e le loro potenzialità. Si potrebbe dire, molto sinteticamente, che è necessario che le attese dell'uomo odierno siano più determinate e definite, e che la nostra esperienza sia più ampia e indeterminata. Per rendere possibile e proficuo l'incontro tra atteggiamento di responsabilità e prospettiva della speranza e dell'utopia.

Nota sul concetto di utopia

Il termine utopia è dovuto a Thomas More che nel 1516 ne fa il titolo di una sua opera in cui si parla di un'isola immaginaria. Qui, attraverso la comunanza dei beni e la piena tolleranza religiosa, era realizzato uno stato ideale, la miglior forma di repubblica. Bisogna rilevare tuttavia che, al di là dell'origine e dell'uso del termine, l'ideale politico e la tensione morale che esso esprime ci riportano ad epoche assai più lontane. La prefigurazione di situazioni ideali, l'aspirazione a una società perfetta, liberata dalle ingiustizie e dalle limitazioni del reale, accompagna costantemente il corso della storia e ne costituisce un impulso fondamentale di sviluppo e di progresso.

Il termine in sé presenta una difficoltà filologica in quanto si tratta di stabilire il significato della *u* iniziale. Se la si fa derivare dal prefisso greco *ou*, utopia indica il luogo che non esiste. Se, al contrario, la si fa risalire al prefisso *eu* risalta il significato di luogo ideale. Nel primo caso sono accentuati gli aspetti fantastici ed irreali, il carattere di un'astratta logica di fabbricazione, nell'altro si evidenziano la razionalità e la realizzabilità, la capacità di anticipare nel pensiero quei contenuti che potranno essere inverati dalla prassi.

«L'utopia -afferma Nozick- è una meta-utopia: l'ambiente in cui possono essere tentati esperimenti utopistici; l'ambiente che deve, in gran parte, essere attuato per primo, se si vogliono attuare in modo stabile altre visioni utopistiche particolari» (p. 331). E la ricerca della società ottimale può avvenire seguendo due metodi: quello dei *meccanismi filtro* e quello dei *meccanismi-progetto*. I primi operano una progressiva selezione di comunità in base ai gusti delle persone; gli altri diventano utili nel momento della costruzione di specifiche comunità da abitare e da sperimentare. Se esiste un modello di comunità ottimale, il migliore dei mondi possibili, allora l'impalcatura è il metodo migliore per scoprire le caratteristiche di questa comunità. Essa è in grado di aderire a tutte le particolari visioni utopistiche, tranne che a quelle degli utopisti della forza e del predominio, anche se non garantisce e non convalida l'attuazione di nessuna di esse in particolare.

A ben guardare l'utopia non sembra presentarsi mai come pura fantasticheria. In parte essa è opera della fantasia in quanto nasce con il proposito di negare l'esistente, ma si tratta di una negazione determinata e positiva se consideriamo che la sua opposizione al reale è concepita per trasformarlo ed adeguarlo a sé. Il senso più compiuto del concetto di utopia può risaltare dal confronto, qui solo abbozzato, con il fenomeno del mito e quello dell'escatologia. L'ideazione di una società perfetta costituisce un elemento comune a utopia, mito, escatologia, ma quest'ultima la pone alla fine del tempo e della storia, il mito al principio e l'utopia la pensa fuori del tempo e della storia reale. Il mito sembra nascere dal ricordo dei tempi passati, dalla nostalgia per un'età idilliaca, ed è opera collettiva.

Alla mitica polarizzazione verso il passato si contrappone la tensione al futuro che è propria del sogno escatologico. Al contrario l'utopia «non è figlia del ricordo e del rimpianto di un'età che fu, come avviene nel mito: essa ha perfetta coscienza che la società che dipinge non fu mai reale. L'utopista può sperare che da immaginario divenga reale, ma mentre l'escatologista è certo dell'avverarsi della sua speranza, l'utopista può benissimo sperare senza esserne del tutto sicuro: la coscienza dell'irrealtà passata e della possibile irrealtà futura non l'abbandona mai»⁽³³⁾.

In un'opera di grande importanza per comprendere il dinamismo culturale e sociale dell'utopia⁽³⁴⁾, Karl Mannheim afferma che la tendenza a vivere in completo accordo con la realtà del mondo senza far ricorso ad alcun elemento trascendente utopico o ideologico comporta una falsa identificazione tra essere e dover essere. Una stessa valutazione possiamo ritrovare in Ernst Cassirer allorché sostiene che «la grande missione dell'utopia è di creare spazio al possibile contro ogni passiva acquiescenza allo stato presente»⁽³⁵⁾. A giudizio di Mannheim è necessario distinguere però tra ciò che è assolutamente utopico, frutto esclusivo dell'immaginazione, da ciò che è relativamente utopico, vale a dire progetto razionale che può essere realizzato. È una distinzione che sembra ricollegarsi a quella di Lewis Mumford⁽³⁶⁾ tra utopie con funzione evasiva e di compensazione, e utopie con funzione critica e trasformatrice.

Nel campo dell'elaborazione filosofica il concetto di utopia può ostacolare la tendenza del procedimento dialettico a costituirsi come sistema statico e chiuso per consentire che la tensione umana alla libertà non venga bloccata in un'unica e

33) A. Tilgher, *Tempo nostro*, a cura di L. Salvatorelli, Roma 1946, p. 11.

34) K. Mannheim, *Ideologie und Utopie*, 1929; tr. it., Il Mulino, Bologna 1957.

35) E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 1973, p. 133.

36) L. Mumford, *The story of utopias*, New York, 1921; tr. it., Calderini, Bologna 1969.

definitiva realtà economica o politica.

Se prestiamo attenzione alle maggiori figure storico - teoretiche dell'utopia incontriamo, prima di tutto, la forma classica. Questa può essere colta in quella molteplicità di esperienze fantastiche e razionali che comprende sogni paradisiaci e favole dell'età dell'oro. Appare caratterizzata da due elementi: millenarismo ebraico-cristiano, animato dall'ideale del Regno di Dio, e mitologia greca, centrata sul mito dell'età dell'oro. Entrambe concorrono alla costruzione di un orizzonte di perfetta condizione dell'uomo e definiscono i contorni della natura metafisica dell'utopia classica la quale, «per un verso assume i tratti del ricordo, della grande e suggestiva memoria di una cosa, di uno stato che già fu e che ora non è più; per l'altro si proietta invece nel tempo, diviene cosa da recuperare, verità da possedere di nuovo e da rivivere. Non è solo nostalgia o rimpianto, ma anche attesa e sguardo in avanti: accanto e al di sopra della memoria opera l'immaginazione»⁽³⁷⁾. A quest'omogeneità tra mito e tensione verso le cose ultime corrisponde la realtà della situazione giudaica e di quella greca. Nella letteratura millenaristica e apocalittica questi due motivi sono quasi sempre compositi e intrecciati. Nella filosofia platonica la Repubblica ideale, pur non prescindendo dalla realtà storico-politica, fa riferimento al mito dell'Atlantide, epoca aurea in cui appare un'Atene antichissima, nobile e perfetta nella sua organizzazione.

Alla grande tradizione classica dell'utopia appartiene anche il cristianesimo. Basterebbe, a indicare ciò, prendere in considerazione la letteratura apocalittica ove il tema dell'utopia è costantemente alluso, quando non è esplicito ed evidente. Se mitologia pagana ed escatologia giudaica non approdano ad altro che a sogni grandiosi, «nell'Apocalisse, pur non venendo meno mitologia ed escatologia, c'è un elemento in più, l'autorivelazione di Dio, la trasformazione metafisica della realtà: nel tempo critico, che è il giudizio di Dio, è la storia reale che diviene impalpabile utopia, e l'utopia intatta che si fa storia»⁽³⁸⁾. Con Agostino ci troviamo al di là della mitologia classica e dell'escatologia biblica, sulla stessa linea dell'Apocalisse cristiana, ma in un modo del tutto inedito se consideriamo che «la Città di Dio si costituisce nella sua totalità come visione della storia umana con la confessione implicita della impossibilità di fare a meno di quel qualcosa di non storico, anche se reale, che è l'utopia»⁽³⁹⁾.

Con il Rinascimento muta anche la prospettiva utopica, emerge la sua

37) M. Adriani, *L'utopia*, La Scuola, Brescia 1961, p. 47.

38) *Ibidem*, pp. 72-3.

39) *Ibidem*, p. 80.

forma moderna. Il tempo che s'inaugura con il Rinascimento determina una nuova posizione dell'uomo nei confronti della natura e della società. Le scoperte geografiche ne estendono a dismisura gli orizzonti, le ricerche scientifiche ne aumentano il potere sulla realtà naturale, le nascenti forme dell'economia borghese stimolano la concorrenza e provocano la crisi delle oligarchie al potere con la creazione di nuovi rapporti e costumi di vita. Oltrepassata l'escatologia cristiana medioevale, l'età moderna si caratterizza per l'attesa del regno dell'uomo, un'attesa fondata sulla convinzione che la società perfetta potrà nascere sulla terra per opera dell'uomo. Il pensiero utopico si colloca così all'interno della spinta al radicale mutamento politico e sociale che porterà poi, con la rivoluzione francese, alla proclamazione dei diritti naturali e universali del cittadino.

L'utopia sembra saper interpretare, in questo tempo, i problemi che stanno affiorando alla superficie della storia, anche se le soluzioni che essa offre non brillano per concretezza ed efficacia. Di fronte agli Stati assolutisti la ragione degli utopisti si fa espressione della protesta delle masse popolari, proprio mentre queste ultime stanno assumendo un ruolo fondamentale. In tutte le grandi utopie di questo periodo d'invenzione e creazione, si ricordino quelle di Moro, Bacone, Campanella, Rabelais, Meslier, si evidenzia più la fuga che il legame con la realtà, che pure è mantenuto in senso abnorme e polemico. Un fattore comune a molte di esse è costituito da una concezione naturalistica e al tempo stesso religiosa della realtà. La *Nuova Atlantide* di Bacone e la *Città del Sole* di Campanella, pur nella netta differenza di pensiero dei due autori, critico e analitico il primo, con vocazione metafisica e teologica il secondo, possono essere valutate «come teorie di uno stato perfetto stabilite su base naturale, meglio, come delle metafisiche pensate e giustificate in sede fisica»⁽⁴⁰⁾. Tale matrice naturalistica, cui non è estranea l'influenza del misticismo di Giordano Bruno, sembra preannunciare l'etica secolare tipica della spiritualità europea moderna.

Una figura originale di utopia nel periodo di transizione tra feudalesimo e capitalismo è quella chiliastica. Potremmo definirla come la progettazione di un'emancipazione futura e totale di natura anarchica ed egualitaria, fondata non su forze economico-politiche, ma sostanzialmente sul credito concesso ad interventi e disponibilità di natura religiosa e spirituale fatti emergere da una lettura della Bibbia che la lega alla spontaneità popolare. Un luogo classico per la delineazione completa di questa figura, dentro la più ampia corrente anabattistica, può essere fatto coincidere con la vita, l'attività e il pensiero di Thomas Müntzer. Questi

40) *Ibidem*, p. 99.

aveva tentato di fondare, in una piccola città della Sassonia, un regno di Cristo senza re, senza magistrato, senza autorità spirituale e temporale. Ma l'originalità del chiliasmo müntzeriano, al di là della sua esperienza di militante nelle lotte dei contadini contro i signori, consiste nell'elaborazione di una nuova ermeneutica radicale. Nello studio di Ernst Bloch, *Thomas Müntzer als Theologe der Revolution*, che risale al 1921, le tematiche bibliche e spirituali sono strettamente legate alle ragioni della rivoluzione. E vi risalta la capacità del chiliasmo müntzeriano di porre in connessione, nel processo di trasformazione rivoluzionaria, le strutture spirituali con le rivendicazioni economiche. Non si può non sottolineare, su questo punto, che il progetto di una società millenaristica, fondata sul principio del comunismo più radicale, si fonda su una sorta di volontarismo mistico e di perfettismo politico che difficilmente, come l'esperienza storica successivamente mostra, sono in grado di realizzare una vera trasformazione.

L'evoluzione delle forme di produzione, l'avvio dell'industrializzazione e la rottura tipica della rivoluzione francese sono i fenomeni che segnano il sorgere del cosiddetto socialismo utopistico, nelle sue differenti espressioni: Saint-Simon, Fourier, Owen, Cabet, Blanc, Proudhon, Babeuf, Buonarroti, Blanqui.

Si registra qui una problematizzazione fortemente politica dell'utopia, anche se non viene meno l'attenzione alle questioni religiose e ciò particolarmente nel pensiero di Saint-Simon. L'utopia saintsimoniana si focalizza nell'idea del sogno di una felice Europa che vedrà l'unificazione di Stato e Chiesa, di attività civile e vita religiosa al punto che un *Nuovo cristianesimo*, è il titolo di una sua opera del 1823-1824, rinnovato dalla scienza, dovrà informare di sé ogni forma di attività politica.

Se la qualificazione di socialismo utopistico e la sua contrapposizione al socialismo scientifico è dovuta ad Engels, che ne ha proposto una trattazione breve ma sistematica in *L'evoluzione del socialismo dall'utopia alla scienza* (1882), già Marx in *La miseria della filosofia* (1847) ne aveva dato un giudizio negativo senza appello. Il socialismo utopistico nasce da una progettazione cerebrale e non, come dovrebbe fare una vera teoria socialista, dalle condizioni reali della classe operaia e dall'analisi della struttura economica capitalistica. Le cose non mutano se consideriamo il valore dell'utopia in esso contenuto, nel socialismo scientifico. A fondamento della naturalizzazione dell'uomo e dell'umanizzazione della natura e delle altre categorie marxiane troviamo una fiducia illimitata, ma senza alcuna garanzia, nelle capacità e nelle possibilità umane. La futura condizione di libertà e di pace, in una società liberata dal male e dal limite, è fondata sulla fede assoluta nell'evoluzione positiva della storia e nell'onnipotenza dell'uomo, aspettative non giustificate e insuperabili aporie della prospettiva marxista.

FILOSOFI E STUDIOSI ITALIANI CONTEMPORANEI

1. Qualche annotazione sul pensiero di Italo Mancini. - 2. Attorno alle teorie filosofiche di Igino Petrone. 3. Per una cultura civile. Gli scritti di Augusto del Noce su «Prospettive nel mondo». - 4. Umberto Antonio Padovani. - 5. Rodolfo Mondolfo. - 6. Enzo Paci. - 7. Ricordo di Aldo Moro. - 8. Carlo Bo e don Luigi Orione. - 9. Carlo Bo, *Aspettando il vento*

1. QUALCHE ANNOTAZIONE SUL PENSIERO DI ITALO MANCINI *

Se è vero, e credo lo sia, che il pensiero adulto nasce in qualche modo segnato da uno o più momenti dell'esperienza educativa e formativa, nella vicenda intellettuale di Mancini questo ci riporta a due dati che vanno posti nel registro dei motivi ispiratori. Ed è lui stesso a ricordarlo nell'intervista di fine anni ottanta⁽¹⁾, in cui fa un bilancio della sua vita e del suo lavoro filosofico.

Il primo di questi è da riferire all'ambiente sociale in cui matura la sua forte personalità. La condotta di vita dei suoi umili e onesti genitori - il padre fu minatore per lunghi anni - è stata per lui esemplare e gli ha indicato «la scelta di campo, il campo della gente che lavora, crea e così muove la storia». Onorare il lavoro e la condizione operaia, un dovere cui il padre non si era sottratto, era un modo di essere e di fare che ben si coniugava con quel «realismo intriso di passione e attento alle cose concrete, ai segni della natura e dei giorni» che Mancini vedeva realizzato nell'indole forte dell'amata madre. L'ambiente sociale poi è quello di Schieti, un piccolo paese del Comune di Urbino. Mancini lo descrive così: «Era un paese di «casanti», ossia di gente venuta dai campi, che aveva messo su casa in proprio e cercava il lavoro nelle miniere, e quindi nell'emigrazione e nelle attività a ridosso dei campi, strappando dalla gleba un po' di grano, un po' d'uva, un po' di formaggio, di fieno, di lupinella, che servisse a svernare, ad attraversare i lunghi inverni, perché d'estate, come gli uccelli ci si arrangiava nei campi»⁽²⁾.

Ma Schieti era anche un luogo con forte coscienza politica, caratterizzato da continue lotte operaie, coincise con la resistenza al fascismo e poi con la rivendicazione dei diritti civili e sociali nella realtà democratica e repubblicana conquistata. È in questo contesto ideale e culturale che Mancini si trova a vivere gli anni dell'adolescenza e della prima gioventù, che lo vede anche alunno esemplare nei seminari di Urbino e di Fano.

L'altro dato della biografia, che è opportuno richiamare, incontra il periodo della formazione accademica, vissuto all'Università Cattolica di Milano, dove Mancini si laurea nel 1953 con una tesi sul tema del non essere in Platone, discussa con il suo maestro Gustavo Bontadini. La città di Milano, negli anni

* «Appunti di cultura e di politica», 1993, 3.

1) Italo Mancini, *Cristianesimo e culture*, intervista a cura di Leo Lestingi, Capone, Bari 1984.

2) *Ivi*, p. 10

della ricostruzione ⁽³⁾, si presentava al giovane e valente studioso marchigiano come una realtà europea per la ricchezza delle prospettive di pensiero e per il dibattito ideale, con le due grandi scuole filosofiche della Cattolica e della Statale ed i rispettivi, illustri docenti: Amato Masnovo, Gustavo Bontadini, Francesco Olgiati, Agostino Gemelli, da un lato, e Antonio Banfi, Mario Dal Pra, Enzo Paci, Remo Cantoni, dall'altro.

Si potrà forse cogliere in questo duplice riferimento la radice delle due ideguide della riflessione adulta: il carattere di politicità del sapere, il suo essere per la vita e la prassi dell'uomo, un sapere che Mancini vede inesorabilmente soggiogato dalla terribile equazione di liberazione e lotta, resistenza e resa. E poi, *in dürftiger Zeit* e in presenza di quella che viene definita «l'impotenza collettiva d'amore», l'esigenza di fare seriamente i conti con le culture e i grandi movimenti di pensiero che contengono elementi di verità e che sono il prodotto di esigenze e di aspirazioni individuali e collettive. Il pensiero di Mancini attua così un criterio di attenzione e di ascolto verso tutte le espressioni della vita della cultura, le antiche, le moderne e contemporanee, le odierne, forte del monito di Ernst Bloch, uno dei suoi grandi autori, secondo cui al pensiero nulla si può dare ad intendere. Forme culturali alle quali ha sempre posto i problemi e le domande di un uomo non considerato certo nella sua astrattezza, bensì valorizzato nelle ragioni della sua esistenza concreta, l'uomo hegelianamente colto nella sua identità di essere che «mangia, beve e veste panni». Aderire alla concreta storicità non significa evidentemente pensare «un uomo chiuso entro la curva dei propri giorni», anzi quando vengono tematizzate l'azione e la prassi il loro orizzonte è sempre al di là del contingente e dell'orizzontalità del progetto.

L'impegno scientifico e accademico

«La mia vocazione più vera - afferma Mancini nell'intervista autobiografica ricordata - è stata e resta quella di filosofo della religione», cioè quella dell'approfondimento critico del rapporto tra filosofia e teologia. Nonostante questa vocazione, si deve ricordare che nei quarant'anni di ricerca e di insegnamento accademico egli ha mostrato un interesse poliedrico e ha tenuto con autorevolezza scientifica, portando contributi originali in ognuna di esse, tre cattedre: Filosofia della religione, Filosofia, Filosofia del diritto, e per un breve periodo ha insegnato anche Storia del cristianesimo. Quella teorizzata da Mancini è una filosofia della

3) Cfr. Autori Vari, *Casa fanno oggi i filosofi?*, Bompiani, Milano 1982, p. 31.

religione ⁽⁴⁾ che pone in primo piano l'interpretazione del dato religioso come viene vissuto dalla gente, vale a dire nel suo aspetto pubblico e comunitario, nel senso di parola, evento, comandamento. Si tratta di uno studio critico, con quel tanto che sopporta di filosofia, delle forme religiose storiche, presuntivamente rivelate, per ricavarne l'essenza, il fondamento.

Potremmo parlare allora di un modello di filosofia della religione come «ermeneutica epistemologica della teologia», laddove ermeneutica è il procedimento con cui congiungere la religione della parola di Dio e la filosofia dell'essere, al fine di stabilire la struttura del fondamento della disciplina. La struttura del fondamento della filosofia della religione coincide così con la struttura dell'ermeneutica, nel suo triplice movimento di attenzione al dato e alla tradizione di parole e di eventi (*Kerygma*), di pre-comprensione dell'essere e del conoscere (metafisica), di incontro delle parole - eventi con la libera scelta del singolo. È una struttura che sembra dar luogo a una «lotta per la verità», così ne parla Mancini, in cui è salvato il ruolo della rigorosa razionale ricerca filosofica nel metodo ermeneutico, come pure lo *status* della fede, per cui la religione resta autonoma nel riconoscimento dell'evento religioso come fondamento effettivo.

Nel corso degli anni sessanta, gli anni del Concilio Vaticano II e delle lotte studentesche, Mancini si dedica allo studio dei grandi capitoli e dei maggiori interpreti della teologia protestante ⁽⁵⁾. Ciò per lui significa ampliare l'area culturale esegetica e avviarsi alla costruzione di quel progetto puro cristiano cui lavorerà poi negli anni successivi, sino ai tempi più recenti. Il confronto del cristianesimo con

4) L'opera fondamentale di Mancini prende il nome della stessa disciplina, *Filosofia della religione*, Abete, Roma, 1968; IIIa ed., Marietti, Genova 1986. In essa si esibisce un metodo per fare filosofia della religione che s'innerva delle espressioni e dei contesti storici, per cui diventa anche una storia della filosofia della religione, come pure vi si trova un efficace intreccio tra modello di discorso e forme storiche. Qualche tempo dopo Mancini pubblica *Kerygma* (Argalia, Urbino 1970), in cui accentua in senso politico la sua filosofia della religione, legando variabile teologica e variabile sociale. Le prime ricerche di Mancini sono state rivolte al tema dell'ontologia e del linguaggio: ne nascevano i volumi *Ontologia fondamentale*, La Scuola, Brescia 1958; *Filosofi esistenzialisti (Heidegger, Marcel, Wahl, Gilson, Lotz)*, Argalia, Urbino 1964; *Linguaggio e salvezza*, Vita e Pensiero, Milano 1964.

5) I pregevoli saggi su Karl Barth, Rudolph Bultmann, Dietrich Bonhoeffer sono raccolti nel volume *Novecento teologico*, Vallecchi, Firenze 1977. A Bonhoeffer, l'autore che egli ha introdotto nella cultura italiana, è dedicata l'importante monografia *Bonhoeffer*, Vallecchi, Firenze 1969. Nello stesso anno Mancini cura e presenta l'edizione italiana di due opere di D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa* (Bompiani, Milano) e *Etica* (Bompiani, Milano), e di K. Barth, *Dogmatica ecclesiale* (Il Mulino, Bologna).

le forme di pensiero, con le grandi prospettive culturali proseguite nel corso degli anni settanta, e il filosofo urbinato misura la prospettiva cristiana con marxismo, radicalismo, pensiero negativo, ecologia, cibernetica, ponendo la nozione biblica di verità, «l'attrazione finale», a confronto con quei percorsi intellettuali⁽⁶⁾.

Successivamente Mancini tiene la cattedra di Filosofia. Anche in questa nuova disciplina le sue lezioni accademiche restano fondamentali e confermano il rigoroso impegno profuso nell'attività didattica e nel rapporto con studenti e colleghi. Ricordo le lezioni sulla filosofia del Rinascimento, quelle su Cartesio, Leibniz e Locke⁽⁷⁾. Poi la lunga, esauriente analisi della kantiana *Critica della ragion pura*⁽⁸⁾. Verrà poi l'insegnamento di Filosofia del diritto, nella Facoltà di Giurisprudenza. Nella prefazione alla terza edizione del citato volume sulla *Filosofia della religione* Mancini affermava: «Questo libro ha ora un gemello al suo fianco, una Filosofia del diritto. Nelle letture e nelle riflessioni non marginali ci ho lavorato per tutto un decennio [...]. Sentivo di non essere uscito dai miei interessi fondamentali, perché, dopo la fedeltà a Dio, e al suo «altrimenti essere», non resta che la fedeltà alla terra, la questione del suo alleggerimento, secondo una parola cara a Ernst Bloch. E il diritto lavora proprio in questo senso, e completa questa doppia fedeltà al mondo di Dio e al mondo degli uomini⁽⁹⁾. Negli anni ottanta la ricerca e l'interesse maggiore sono, anche in seguito al nuovo insegnamento, rivolti ai temi giuridici. Mancini vi porta un contributo originale ed innovativo, applicando ad essi quel metodo di lavoro che ha esperito e reso teoreticamente proficuo nella produzione scientifica degli anni precedenti, il metodo ermeneutico.

6) Quest'ampio lavoro di confronto del cristianesimo, di cui prima ha cercato di cogliere la vera identità arricchendola di significati e prospettive, con le culture che ad essa si oppongono è all'origine di molte opere. Ricordo: *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, L'Astrogallo, Ancona 1975; *Con quale comunismo*, La Locusta, Vicenza 1976; *Con quale cristianesimo*, Coines, Roma 1978; *Come continuare a credere*, Rusconi, Milano 1980; *Il pensiero negativo e la nuova destra*, Mondadori, Milano 1983.

7) Si vedano i due volumi, *Introduzione al pensiero di Leibniz e John Locke* (Vita e Pensiero, Milano 1975 e 1976).

8) Le lezioni kantiane, che costituiscono una puntuale riesposizione e un prezioso commento di una fra le opere più importanti e insieme di più ardua interpretazione della filosofia occidentale, sono raccolte nei due volumi della *Guida alla critica della ragion pura*, Quattroventi, Urbino 1982 e 1988, mentre era in preparazione il terzo volume della *Guida*, dedicata alla *Dialettica trascendentale*. La riflessione su Kant aveva prodotto l'altro volume *Kant e la teologia*, La Cittadella, Assisi 1975.

9) L'opera di filosofia del diritto cui si riferisce qui Mancini porta in realtà il titolo di *Filosofia della prassi* (Morcelliana, Brescia 1986). L'altra successiva, ampia ricerca di filosofia giuridica è *Ethos dell'Occidente*, Marietti, Genova 1990.

Facendo leva sulla struttura conoscitiva e interpretativa propria di questo si può aspirare a una considerazione piena del mondo giuridico, rendendo ragione di quella sua convinzione secondo cui la civiltà del diritto costituisce uno degli eventi e dei grandi segni che hanno «fatto» l'Europa. Per far ciò, bisogna superare la «malattia mortale della riduzione», che tende ad una valutazione riduttiva del diritto, cui corrisponde una ripartizione degli studi in ambiti parziali e distinti che mettono in crisi la necessaria concezione unitaria: teoria generale del diritto, filosofia del diritto, sociologia del diritto. Sono questi aspetti necessari della ricerca giuridica, «ma - si chiede Mancini - se ciascuno di essi pretende una validità autonoma e indipendente, non si corre il rischio e della frantumazione epistemologica e di costituire angoli di lettura e di giudizio che potrebbero portare a contrasti insanabili e pericolosi?»⁽¹⁰⁾. La proposta metodologica è allora nella sinergica connessione di validità, giustizia ed efficacia, da far valere all'interno del mondo della normatività giuridica, per poter salvare e comprendere tre aspetti ugualmente determinanti: A) il rigore formale e la certezza del diritto; B) il riferimento alla giustizia; C) il rapporto tra diritto e società. L'ermeneutica ha come *primum* il dato, da accogliere e da riconoscere, e dunque è necessario partire dal diritto positivo, dal *quid juris*.

Bisogna poi ricercare l'anima di verità, il *quid justum*, l'istanza di giustizia che permette al diritto di non piegarsi su se stesso. E infine, terzo aspetto, è necessario considerare il rapporto del diritto con la società reale e la questione del consenso, dell'adesione dei cittadini alle disposizioni normative. Solo mettendo insieme e facendo coesistere le tre istanze, e la teoria ermeneutica aspira a tanto, si può costruire un'idea compiuta di quell'universo giuridico che è essenziale per una migliore società degli uomini. Nei due ampi e citati studi di filosofia del diritto, *Filosofia della prassi* e *Lethos dell'Occidente*, l'attenzione ai dati della cultura filosofico-giuridica coinvolge i grandi movimenti e sistemi di pensiero e attua un rigoroso confronto critico che fa emergere anche il possibile recupero in essi delle verità cristiane.

In un lucido articolo⁽¹¹⁾ di qualche tempo fa, Armando Rigobello ha parlato di un interesse poliedrico nell'opera di Mancini, un interesse che «trova il suo centro unitario nell'approfondimento del rapporto tra teologia e filosofia, tema centrale in dialogo col mondo, un dialogo talvolta radicale ma mai semplicemente irenico».

10) I. Mancini, *La filosofia del diritto come ermeneutica*, «Hermeneutica», 1981, p. 22.

11) A. Rigobello, *Ha immerso i grandi temi della teologia di oggi nella cultura italiana*, «L'Osservatore Romano», 7 - 8 febbraio 1993

All'interno di questo approfondimento interessa sottolineare ora qualche aspetto di contenuto e di metodo. Innanzitutto il tema dell'ideologia, che per Mancini non sembra essere soltanto «falsa coscienza», «arte del sospetto» o «volontà di potenza». E la «dignità dell'ideologia»⁽¹²⁾ sta nella sua natura di ipotesi di lavoro, per disciplinare e guidare l'esperienza storica secondo l'idea, ma nella coscienza della radicale alterità tra consapevolezza storica e idea. Risalta così, in essa, la coscienza pratica del pensiero, che si rivela sempre in quanto, vale a dire in un rapporto diretto con il proprio tempo. L'azione dell'uomo ha bisogno di un ideale cui conformarsi e di una semplificazione polemica.

Entrambe le esigenze possono essere soddisfatte nel discorso dell'ideologia se, in esso, prevale il dato della consapevolezza scientifica e della responsabilità morale. Collegato a questa possibile valenza dell'ideologia è il problema delle necessarie convergenze etiche, in vista del superiore interesse della società giusta e del diritto dei popoli⁽¹³⁾. Il superamento delle contrapposizioni tra forme di pensiero, nel riconoscimento delle peculiari identità, è un aspetto centrale nella riflessione di Mancini. Negli ultimi anni egli ha cercato di porre tale problema, anche di fronte al progressivo logoramento dell'etica politica e civile del nostro paese, sottolineando come gli spazi dell'etica siano stati chiusi nel circuito delle differenti e separate appartenenze. Ne consegue che non si è radicato, come dato di cultura popolare, il senso della cittadinanza italiana e di una concezione etica comunitaria.

C'è ancora il grande tema dell'utopia, che Mancini ha avuto il merito di riproporre nel contesto culturale italiano ed europeo, anche attraverso i suoi studi su Ernst Bloch. Quello che preme, ed è riproposto, è il tema del realismo dell'utopia, la sua concretezza, la sua capacità di muovere l'impegno temporale verso la cosiddetta «patria sempre intravista e ma mai posseduta». Utopia è un «ideale regolativo», qualcosa verso cui tendere e come tale costituisce, potremmo dire, un'ermeneutica della speranza. Nell'Epilogo del volume mondadoriano *Il pensiero negativo e la nuova destra*, cui dà il titolo *Violenza ermeneutica*, Mancini s'interroga su come possa essere possibile una non violenza che abbia la capacità e l'efficacia della violenza, e lo fa a partire dalla «storia degli effetti» e da un'affermazione fondamentale di Simone Weil. La prima, come abbiamo

12) L'attenzione al significato politico positivo del concetto di ideologia è presente in molti studi di Mancini ed è tematizzata nel breve saggio, *Dignità dell'ideologia*, «Itinerari», 1 - 2, 1978, pp. 13-26.

13) Il tema della giustizia, considerato nei suoi rapporti con la pace, l'ambiente e la solidarietà tra i popoli dell'universo, è sviluppato in *Giustizia per il creato*, «Il nuovo Leopardi», 32, 1989.

già messo in evidenza, mostra un legame indissolubile di liberazione e violenza, progresso e fronti di lotta, la seconda avverte che «niente di ciò che è inefficace ha valore».

Mancini ha lavorato con la convinzione che il sapere, quello filosofico e teologico in primo luogo, deve tendere all'obiettivo di una violenza non violenta ed efficace, e ritiene che il suo luogo privilegiato sia nel territorio dell'ermeneutica, intesa come un sapere aperto, proteso alla verità e alla prassi dell'uomo. E qui fa appello a quella ragion pratica o comune che può rendere gli uomini partecipi di un progetto comune, universalmente comunicabile, e che già Immanuel Kant aveva segnato, nella *Critica della ragion pura*, come strumento per l'alleggerimento della terra. Una cultura che faccia perno sulla sostanza morale della ragione comune può, a giudizio di Mancini, sconfiggere l'enorme riserva di violenza e d'impovertimento della vita che sono nel grembo del pensiero adulto dell'Occidente e può portarci verso quella *fraternité sans terreur* che interpreta le più vere istanze del cuore e della ragione dell'uomo. Si potrà dire che è un'utopia, come dire un orizzonte irraggiungibile. Ma forse è bene riconoscere che è un'utopia nell'altro significato, quello che tanto ha attratto il lavoro intellettuale e scientifico di Mancini: un grande ideale regolativo che interpreta istanze profonde presenti nell'animo umano e che può dare spinta morale all'impegno dell'uomo, a patto che non intenda essere spettatore o viaggiatore passivo, ma cittadino del mondo e protagonista attivo nella costruzione del mondo umano della storia.

3. ATTORNO ALLE TEORIE FILOSOFICHE DI IGINO PETRONE *

C'è un debito della cultura filosofica italiana nei confronti di uno studioso che non ha incontrato la fortuna che avrebbe meritato ⁽¹⁾ e che sembra essere segnata da particolari vicende in cui sono coinvolti i due grandi protagonisti della vita culturale e accademica dell'Italia della prima metà del Novecento, Benedetto Croce e Giovanni Gentile. Le ricerche e gli studi di Iginò Petrone, bruscamente interrotti da una malattia che lo ha portato alla morte in giovane età, hanno tuttavia riscosso l'apprezzamento di autorevoli studiosi, tra i quali si possono ricordare Norberto Bobbio, Giorgio Del Vecchio, Gaetano Salvemini e Gioele Solari.

Iginò Petrone nasce in Molise, nella piccola città di Limosano, il 21 settembre 1870. Dopo aver compiuto i suoi primi studi nel paese natale si iscrive alla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Napoli e vi si laurea nel 1891. Tre anni dopo consegue, presso l'Università di Roma, la libera docenza in Filosofia del diritto. A ventisette anni vince il concorso di Filosofia del diritto nell'Università di Modena. Successivamente tiene la cattedra di Filosofia morale e l'incarico di Filosofia del diritto nella Università di Napoli, ove insegna fino alla morte, che lo coglie, non ancora quarantatreenne, il 26 luglio 1913 in San Giorgio a Cremano.

È socio di importanti istituzioni culturali, quali l'Accademia dei Lincei, la Reale Accademia di Scienze Morali e Politiche ed altre. La sua attività scientifica, da collegare con il prestigioso *iter* accademico, si sviluppa attraverso un ventennio e trova negli studi di filosofia morale e di filosofia giuridica la sua espressione più alta. La prematura scomparsa gli impedisce di conferire una forma sistematica, una disciplina definitiva ed organica al suo pensiero, e non potrà portare a termine la stesura del volume che avrebbe intitolato: *Dall'atomo a Dio*.

Itinerari del pensiero petroniano

L'orizzonte del pensiero di Iginò Petrone è sostanzialmente religioso. Studia

* *Introduzione a Iginò Petrone, I limiti del determinismo scientifico*, Quattroventi, Urbino 2000, pp. 7-45.

1) G. Del Vecchio, nel suo breve contributo al volume di Autori Vari, *L'omaggio della dottrina e della cultura italiana alla memoria di Iginò Petrone* (Colitti, Campobasso 1917, pp. 33-34), si esprimeva così: «Assegnare un posto cospicuo a Iginò Petrone nella storia del moderno pensiero italiano, e specialmente della filosofia del diritto, sarà assolvere uno stretto obbligo di giustizia».

con grande interesse e passione il diritto, ma il punto focale dei suoi studi è, oltre il diritto, nella ricerca morale. E la sua attenzione alla vita pratica è grande quanto l'attitudine alla teoresi. Qualcuno ha definito la sua, una filosofia dell'azione⁽²⁾, proprio per richiamare non la tensione verso un puro ideale, autosufficiente e separato dal resto, quanto la ricerca di un ideale rivolto a trasformare la realtà. Possiamo dire che per lui l'etica è il punto terminale della teoretica.

Assai felice e acuta è la sua ricognizione critica sui limiti dell'empirismo positivistico allora predominante, ma a questo non corrisponde una eguale fecondità sistematica. Ha affermato il Del Vecchio che «forse la fervida esuberanza e la foga quasi lirica del suo pensiero e del suo linguaggio gli impedirono di adagiarsi ordinatamente nelle forme rigide e chiuse di un sistema, e diedero ai suoi atteggiamenti speculativi una certa instabilità, che gli poté esser rimproverata»⁽³⁾. Costanti rimangono i motivi fondamentali del suo pensiero: essi si riducono, in sintesi, alla rivendicazione del ruolo dello spirito e dei valori ideali, in contrapposizione alle istanze del nuovo e vecchio materialismo. Vi è, in lui, una forte aspirazione a cogliere quello che l'intelletto non può comprendere e che la parola non può dire. Il fascino dei suoi scritti sta nella connessione di rigore argomentativo e atteggiamento di fede, cosicché «i baleni delle visioni interiori s'alternano coi documenti dell'erudizione più peregrina»⁽⁴⁾.

Vive un tempo fortemente segnato dal positivismo, cui cerca di contrapporre una differente concezione della realtà, ove la concezione meccanica si integra e giustifica nella concezione finalistica. La formazione del Petrone ci riporta ad almeno tre filoni di pensiero: a) la grande tradizione degli Scolastici, che trova il suo punto più significativo in Tommaso d'Aquino; b) Leibniz; c) la filosofia francese di H. Bergson, E. Boutroux, Ch.B. Renouvier. Attraverso questi presupposti ideali Petrone matura la convinzione che la coscienza individuale è il dato primo che occorre riscoprire, perché è da essa che nasce l'orizzonte della libertà. Libertà e coscienza procedono di pari passo. Ma per liberare la coscienza occorre liberare il campo dagli impacci e dagli ostacoli posti dal determinismo scientifico, che può rendere conto dei fenomeni e fornire soltanto un'architettura meccanica della realtà, ma non potrà coglierne la sua interna e più profonda

2) Cfr. F. Aquilanti, *Francesco Petrone*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», XIII, 1933, pp. 5-17.

3) Autori Vari, *L'omaggio della dottrina e della cultura italiana alla memoria di Igino Petrone*, cit., pp. 32-33.

4) *Ibidem*, p. 33.

animazione.

La libertà non è uno stato ma un processo, una conquista: noi non nasciamo liberi, possiamo diventarlo. Bisogna dunque essere educati alla libertà, per imparare ad essere moralmente liberi. Ciò richiede un lavoro di catarsi, un affinamento dello spirito, una vera e propria ascesi. Dunque è l'interiorità ad emergere in tutto il suo valore: bisogna, agostinianamente e socraticamente, tornare dentro di noi. Le analisi del filosofo molisano fissano due tipologie umane: gli abulici e gli impulsivi, ed indica nella meditazione e nell'atteggiamento contemplativo i mezzi con cui irrobustire l'interiorità e la libertà personale. Ma serve anche la preghiera, quella nobile, sublime, per sondare il profondo dello spirito e trarne le enormi energie vitali che da esso possono sprigionarsi.

Quale è, dunque, il significato della saggezza, e chi è il vero saggio? «Il saggio antico, stoico o epicureo o platonico che sia, non ci soddisfa; è troppo freddo e arido, troppo equilibrato, apollineo, mentre il cristianesimo ha riabilitato il dionisismo. Francesco è il tipo del saggio cristiano: la sua sensibilità è infinita, comunica con tutte le creature, la sua volontà è imperialmente potente. In lui l'impulsività è redenta. La morale dunque non è un vano sermone, non una sterile precettistica, ma vittoria sull'inerzia e acquisto della capacità di cambiamento»⁽⁵⁾.

Normatività e società

Lo scritto più noto, ed uno dei più decisivi nell'economia complessiva del suo pensiero, frutto dell'entusiastica giovanile passione per gli studi filosofici, è il volume *La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania. Analisi critica poggiata sulla teoria della conoscenza*⁽⁶⁾, cui farà seguito l'altro volume, che si può considerare la sintesi matura del suo percorso filosofico-giuridico: *Il diritto nel mondo dello spirito. Saggio filosofico*⁽⁷⁾. Questi due volumi saranno di fondamentale importanza anche per comprendere la formazione della generazione dei filosofi del diritto cui appartengono, tra gli altri, Bobbio e Del Vecchio. È bene ricordare che nella primavera del 1910 Petrone vede appagato un suo ardente desiderio, quello di essere chiamato dalla Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Napoli ad occupare la cattedra di Filosofia del diritto, vacante da sette anni, dalla morte di Luigi Miraglia. La filosofia del diritto è stata infatti la vera vocazione

5) *Ibidem*, p. 16.

6) Enrico Spoerri Editore, Pisa 1895.

7) Libreria Editrice Milanese, Milano 1910.

della sua giovinezza, che gli fa combattere le sue prime battaglie intellettuali e lo porta, giovanissimo, ad insegnare nell'Università di Modena.

La fase recentissima sviluppa una accurata analisi delle dottrine filosofico-giuridiche tedesche, di cui pone in evidenza, più che i contenuti particolari, i metodi, i criteri, i principi primi, considerati dal punto di vista conoscitivo. «Il problema della conoscenza - afferma Petrone - è il gran problema della filosofia, che si può di leggeri escludere in sulle prime, ma al quale altri problemi rimenantano, la cui esclusione sembra alquanto più ardua e più arrischiata»⁽⁸⁾. Ma la teoria della conoscenza deve essere sostenuta dalla metafisica, anzi è essa stessa metafisica. Questo sta a mostrare che «il problema della legittimità o meno di una speculazione filosofica del diritto fa capo all'altro della presenza o meno di un diritto razionale (oggetto della ragione), che sia tutt'altro da quello che esiste nelle condizioni empiriche del tempo e dello spazio (oggetto dell'esperienza)»⁽⁹⁾.

Il limite fondamentale di tutta la filosofia tedesca è individuato da Petrone in quello che definisce «il monismo del fenomeno», l'idea che nella realtà e nel pensiero non esista che il fenomeno. Questa tendenza, portata sul terreno della filosofia giuridica, porta a rifiutare il dualismo tra diritto positivo e diritto naturale: la filosofia del diritto «assumerà a suo ufficio la cognizione e l'elaborazione puramente tecnica e formale delle istituzioni giuridiche esistenti nelle condizioni empiriche del tempo e dello spazio, e rinunzierà alla possibilità di conoscere il *substratum* dell'esistente, l'eterna e infinita sostanza che sottostà alle variazioni»⁽¹⁰⁾. L'unificazione del diritto positivo con il diritto naturale avviene, come espressione della dialettica apriori di reale ed ideale, nei sistemi filosofici di Schelling e dello Hegel.

Vi è una presunzione al fondo di quella sintesi: si presume che il diritto positivo sia sempre e il solo razionale. «Questo culto del diritto positivo - afferma Petrone - è il portato di quella intuizione panteistica dell'universo che giace nel fondo recondito della coscienza germanica»⁽¹¹⁾. In tal modo l'intento della filosofia del diritto non è più quello di conoscere i principi universali e necessari del diritto, quanto piuttosto le cause della sua formazione storica. Con la dissoluzione del diritto naturale non si ha più una filosofia, ma una fenomenologia del diritto. L'analisi critica del Petrone, che prende in esame tutto l'indirizzo filosofico-

8) I. Petrone, *La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania*, cit., p. 2.

9) *Ibidem*, p. 3.

10) *Ibidem*, p. 10.

11) *Ibidem*, p. 13.

giuridico tedesco successivo a Kant, ricorda per molti aspetti la critica che il Vico fece agli inizi del settecento ai teorici del diritto naturale Grozio e Pufendorf, e quella di Romagnosi e Rosmini a Thomasius e alla sua scuola.

L'auspicio del Petrone, a conclusione della sua opera, è che si possa tornare, come peraltro lascia prevedere il risveglio morale e il rinnovamento interiore che agita la coscienza moderna, alla gloriosa tradizione del diritto naturale, ma egli non vede in Germania traccia di tale ritorno: «Se si afferma possente il sentimento dei diritti dell'uomo, siate pur sicuri che i tempi saranno maturi per un trionfo del diritto naturale, il quale può non essere filosofia dell'individualismo, ma è necessariamente filosofia dei diritti individuali»⁽¹²⁾. La situazione culturale tedesca muove in direzione opposta, verso la negazione, piuttosto che verso l'affermazione dei diritti dell'uomo. È questo il portato della brutale forma di individualismo che lì prevale: l'individualismo anarchico o aristocratico di Max Stirner⁽¹³⁾ e Friedrich Nietzsche. Questo individualismo, sostiene profeticamente Petrone, sarebbe argomento di auspici assai tristi per l'avvenire del pensiero germanico, se il culto fanatico della gioventù tedesca per esso dovesse perdurare a lungo immutato.

Petrone torna in più occasioni sul pensiero di Nietzsche e al filosofo dell'*übermensch* contrappone Tolstoj, l'interprete profondo dell'anima slava, per il quale la pratica del bene è il supremo criterio della vita, della verità, dell'arte e della scienza⁽¹⁴⁾. Nietzsche e Tolstoj rappresentano due differenti concezioni della vita, quella dello spirito e del popolo tedesco, con la sua dottrina del superuomo, e quella del popolo slavo, educato dalla morale di Tolstoj al primato dello spirito, alla semplicità della vita e all'ascesi.

Al problema dell'anarchia Petrone dedica, giovanissimo, un saggio analitico in cui sostiene la possibilità di una filosofia dell'anarchia, e chiama quest'ultima «utopia della disgregazione assoluta»⁽¹⁵⁾. Come e più dello stesso socialismo, l'anarchia si è data un programma eminentemente filosofico. Qual'è il carattere e il significato di tale programma? Petrone lo indica con annotazioni sintetiche: «È il postulato logico della filosofia e della psicologia dell'egoismo; è la formula pratica dell'individualismo teoretico assoluto; è la sistemazione del nominalismo nelle scienze morali; è la filosofia dell'atomismo trasferita dalla cosmogenesi alla

12) *Ibidem*, pp. 259-260.

13) Sull'individualismo anarchico cfr. I. Petrone, *Filosofia dell'anarchia*, «Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie», IV, X, aprile 1896, pp. 529-552.

14) Cfr. I. Petrone, *F. Nietzsche e L. Tolstoj. Idee morali del tempo*, Pierro, Napoli 1902.

15) I. Petrone, *Filosofia dell'anarchia*, cit., p. 529.

sociogenesi, dalla natura alla società»⁽¹⁶⁾. L'analisi di Petrone coglie i temi essenziali dei maggiori interpreti dell'anarchia: dal Bakunin allo Stirner e al Kropotkin.

La posizione dello Stirner è la posizione del soggettivismo radicale, negatrice del valore ontologico di tutte le idee universali. La sola sostanza del cosmo è l'io individuale; tutto il resto non ha alcun rilievo. La semplicità di questa nozione, fa notare il Petrone, determina una grande semplificazione della filosofia della storia. Tutto si chiude e si risolve nell'egoismo individuale. Il pensiero di Kropotkin segna un progresso morale nei confronti dell'anarchia individualistica dello Stirner. La sua teoria anarchica è un vero e proprio programma sociale, che si apre a motivi sociali ed umanitari, che riconosce il diritto dei deboli e leva un grido di protesta rispetto agli egoismi e alla tirannide della forza. La vera e più pericolosa eredità dell'anarchia è assunta da «quei filosofi, sociologi e poeti i quali rappresentano il puro individualismo radicale e l'anarchia aristocratica del cosiddetto *superuomo*»⁽¹⁷⁾.

Gioele Solari ha sostenuto che «l'opera di Iginio Petrone nel dominio della filosofia del diritto fu provvidenziale. A lui toccò di rompere la tradizione dell'empirismo storico e positivo dominante allora nella nostra disciplina; né il compito era facile se si pensa allo sviluppo e all'influenza degli studi storici, al favore delle dottrine evoluzioniste, alla prevalenza dei metodi cosiddetti positivi nel dominio delle scienze morali»⁽¹⁸⁾. D'ingegno più intuitivo e critico che non sistematico, il pensiero del Petrone rivela un intimo dissidio, psicologico e teoretico, ma è il dissidio stesso della filosofia cristiana, da lui fatta propria e professata. La filosofia cristiana, nel suo significato più evidente, non si può intendere propriamente come una filosofia dell'intelletto, quanto della volontà e dell'azione. Non è contemplazione passiva della realtà, ma valorizzazione dell'azione soggettiva. Di fronte a questa tendenza, la scolastica rappresenta un ritorno all'intellettualismo naturalistico antico, in cui la realtà morale e giuridica è un presupposto e non una produzione dello spirito. Il dissidio tra le esigenze profonde del cristianesimo e la struttura logica e intellettualistica delle dottrine si ripropone e si sviluppa fino alla teorizzazione hegeliana ove va perduta ogni traccia di dualismo.

Uno dei punti più originali del pensiero giuridico del Petrone è quello relativo

16) *Ibidem*, p. 531.

17) *Ibidem*, p. 549.

18) G. Solari, *Il problema filosofico del diritto nell'opera di Iginio Petrone*, in Autori Vari, *L'omaggio della dottrina e della cultura italiana alla memoria di Iginio Petrone*, cit., p. 113.

alla giustizia internazionale. Egli sottolinea l'errore del ridurre i rapporti tra Stati a rapporti interindividuali. È un errore che risale ai giusnaturalisti, che risolvevano il rapporto giuridico in rapporto tra individui. Ne conseguiva la concezione dello Stato giuridico, ossia uno Stato che ha valore per i suoi caratteri formali. La concezione positiva del diritto internazionale era una concezione essenzialmente formale, che obbediva solamente ad una esigenza di logica giuridica. Non vi erano compresi presupposti filosofici o valutazioni di ordine morale. Il patto era causa e fonte delle norme giuridiche che regolano i rapporti tra gli Stati.

Petrone rimprovera ai giusnaturalisti di aver sostenuto un diritto naturale delle genti, come modello di giustizia superiore agli Stati, ma poi lasciando che i rapporti normali continuassero ad essere improntati al principio della forza. Egli ebbe chiara coscienza delle esigenze formali del diritto internazionale, fondato sull'idea di una *societas gentium maxima*, di una federazione universale degli Stati, di una comunità giuridica delle nazioni e delle genti. Tale idea non può essere prodotto della ragione, né può essere il risultato di un patto; essa vive nella coscienza umana come il riflesso di una giustizia che l'uomo sente e realizza in sé prima che nei rapporti esterni. Come sostiene il Solari, la via indicata non era quella da seguire per la soluzione del problema⁽¹⁹⁾. Concepito lo Stato come un prodotto dell'autocoscienza, Petrone non riesce a superare la posizione dell'individualismo giuridico e concepisce i rapporti internazionali alla stregua dei rapporti privati.

L'itinerario speculativo del Petrone può essere approfondito considerando le due opere postume, *Etica e Ascetica*⁽²⁰⁾. Le lezioni accademiche, lì contenute, rivelano la fine oratoria del Petrone e, come in altri illustri esempi, possono esprimere meglio, rispetto all'andatura più sobria e articolata del volume, la creatività e la sintesi speculativa di un pensiero colto nel suo nascere. E confermano un motivo centrale del suo pensiero: la critica delle forme rigide e chiuse del positivismo, per riaffermare il valore dello spirito, i suoi diritti imperituri. Vi è pure un'altra conferma: non vi è, nella vivissima riflessione del filosofo molisano, un'andatura sistematica, una visione unitaria dell'universo.

L'*Etica* mostra come l'intuizione naturalistico-meccanica dell'universo costituisca il problema e l'obiettivo polemico verso cui è indirizzata costantemente

19) *Ibidem*, p. 137.

20) Cfr. I. Petrone, *Etica*, a cura e con prefazione di G. Mancini, Sandron, Palermo 1917; Id., *Ascetica*, a cura di G. Mancini, Sandron, Palermo 1917. I due volumi contengono le lezioni tenute dal Petrone nell'Università di Napoli negli anni accademici 1905-1906 e 1908-1909.

la vigile mente del Petrone. Egli reagisce all'idea di collocare il reale in un puro gioco meccanico di schemi e di astrazioni, per riaffermare l'originalità e la libertà della coscienza, intesa come il rapporto tra il principio spirituale direttivo e i suoi fenomeni. Al monismo inerte dei positivisti sostituisce un monismo idealistico, «all'enigma della loro *natura naturata* l'attività della *natura naturans*, al predeterminismo delle cause la novità delle sintesi creatrici, alla posizione dei principii la loro dialettica»⁽²¹⁾. Ritene tuttavia che, delle due forme dello spirito, il pratico rivendichi la sua superiorità sul teorico, e non viceversa. In modo più esplicito afferma che lo spirito pratico è, a sua volta, teoretico, dunque uno spirito di secondo grado e di superiore potenza. Così, l'azione etica è pensata come la penetrazione delle superiori ragioni dell'esistenza; in tal modo permette di andare al di là dell'empirico, del contingente e si avvicina alla contemplazione dell'infinito. Lo spirito teoretico non può attingere, a giudizio di Petrone, «la limpidezza della visione» se non ha fatto i conti con gli esperimenti e le avventure dello spirito pratico. È quanto avviene nella hegeliana *Fenomenologia dello spirito*, laddove la ragione contemplativa diventa l'ultimo gradino di un'ascensione spirituale che è passata attraverso le mediazioni pratiche della coscienza di sé. La purezza della visione intellettuale è dunque da collegare con le virtù dell'azione.

La concezione dell'etica, come filosofia dell'azione e come visione del mondo, non costituisce un impedimento a che siano analizzate le vie dell'indagine e dell'esperienza. Riprendendo le analisi sviluppate nel volume *I limiti del determinismo scientifico*, Petrone rivendica, quale problema fondamentale della morale, il principio delle cause finali sul rigido formalismo delle cause efficienti. Quest'ultimo dato si era andato affermando con l'abuso del metodo sperimentale delle scienze particolari. L'indirizzo positivistico, costitutivo delle scienze particolari, aveva determinato un processo di frammentazione del reale, una rottura dell'integrità dell'insieme: spetta ora alla filosofia restituire al principio delle cause finali il ruolo che spetta ad esse, come pure alla coscienza e allo spirito il diritto ad una interpretazione razionale dell'universo.

Se questa è la definizione dell'etica, «scienza dei fini nell'ordine dello spirito», resta da definire quali siano i contenuti della coscienza morale. Il problema attorno al quale ruota la riflessione etica è il problema della libertà. Il principio di libertà dà corpo alla posizione antipositivista, rende possibile una liberazione. La libertà, per se stessa, è connessa con l'esigenza di un ordine ulteriore, che

21) I. Petrone, *Etica*, cit., p. XIV.

trascende l'individuo e chiama in causa la forma del dovere. «Ma il dovere cui si obbedisce è pur sempre l'ideale della stessa natura umana, è la sua essenza: sicché l'uomo, obbedendo al dovere obbedisce alla sua natura profonda, segue gli impulsi della propria sostanza, le leggi dello spirito suo, attingendo così la maggiore autonomia, che fa nostra l'esigenza della legge»⁽²²⁾.

Il dominio dello spirito sui dati della sensibilità è il primo principio dell'etica spirituale del Petrone; accanto ad essa, potremmo dire al di sopra dell'etica individuale, vi è l'etica sociale. L'estensione della coscienza personale alla prospettiva universale avviene in due differenti modalità: a) la prima, negativa, volta al riconoscimento dell'altrui personalità, senza una donazione di noi agli altri: è il mondo del diritto e si esplica nella virtù della giustizia; b) l'altra, positiva, che non si esaurisce nelle norme eteronome del diritto, ma esige la nostra apertura all'altro, la disponibilità ad accoglierlo in noi: è la civiltà della carità e dell'amore.

Vi è poi un terzo principio costitutivo dell'etica dello spirito. Questo non indica un contenuto particolare dell'azione, è di natura formale e coincide con la possibilità che l'attività etica possa oltrepassare i limiti dell'esistente e si indirizzi verso un contenuto di vita più spirituale. La tensione per l'ideale esprime l'elemento mistico e trascendentale dell'etica dello spirito. Ne indica, allo stesso tempo, un aspetto fondamentale, in quanto pone un obiettivo-limite che possiamo intendere alla guisa di un ideale regolativo. Ciò sta a dire che quell'etica non consiste nella conquista di questo o quel contenuto, ma nello *Schwarmerei*, nel conato, nel fissare un ideale superiore e nello sforzo di attingerlo per approssimazione.

In un tempo in cui nelle Università e nella cultura italiana dominava sovrano il positivismo, Petrone si erge ad audace sostenitore della prospettiva spiritualista, che è tema dominante in tutte le sue opere. La sua formazione intellettuale evidenzia come questa sia maturata attraverso lo studio di Aristotele, che conosce per la via degli scolastici, e sia stata arricchita da motivi ed argomenti tratti dal cosiddetto contingentismo francese. La sua intuizione è quella di una concezione morale fondata sulla circolarità di soggettivo e di universale: l'universalità si riflette e si rispecchia nell'io personale, che, a sua volta, assimila l'universale, se ne appropria spiritualmente, lo fa suo. Il contesto entro cui si colloca è quello di un *monismo idealistico*.

Petrone sostiene che una filosofia della libertà non può essere pienamente giustificata se non in una determinata posizione sulla vita e sull'universo: nessun

22) *Ibidem*, p. XXIV.

fenomeno si può esaurire nei limiti della propria natura. È necessario, piuttosto, dare luce all'inconsapevole processo delle cause efficienti della natura, da ritenere mediazioni di una potenza che le ordini e le pieghi ad una determinazione superiore alla loro esigenza fenomenica. Il tema della libertà consente a Petrone di riaffermare la centralità della coscienza, non solo per l'intelligibilità del mondo umano, ma anche per la comprensione della stessa realtà universale.

Il problema di fronte al quale egli si trova è come conciliare il monismo idealistico, che riflette l'ordine obiettivo ed universale degli esseri, con la libertà del soggetto agente. Le categorie del dovere e del bene si situano in due sfere diverse. Viene così in primo piano la distinzione di etica formale e di etica materiale. La conciliazione sembra non avvenire, rimane una dialettica non risolta. Su questo difetto di coerenza si sofferma anche il Mancini, nell'introduzione al volume di Petrone, ma è un limite che non può oscurare il valore positivo dell'opera dello studioso molisano, che resta «una delle più belle prove dell'ingegno italiano»⁽²³⁾.

Anche Giovanni Gentile⁽²⁴⁾, nonostante il riconoscimento dei molti spunti felici di critica nei confronti del naturalismo e del positivismo, sottolinea i limiti della prospettiva etica del Petrone, che a suo dire si rifugia «in certa torbida intuizione mistica»⁽²⁵⁾. Gentile fa rilevare la dualità non risolta tra la libertà del volere e il determinismo naturalistico, per cui pur affermando massimamente il potere della libertà finisce col ritrovarsi in una posizione naturalistica che toglie valore alla stessa libertà. Difficoltà analoghe - Gentile le definisce ambiguità - sono rilevate nel tentativo di superare il concetto kantiano dell'autonomia del volere morale, facendo leva sul carattere eteronomico del dovere, come pure nello sforzo di correggere il formalismo della stessa etica kantiana attraverso la aristotelica dottrina eudemonistica del bene, fatto consistere nel dominio dello spirito.

Il riferimento all'interpretazione gentiliana ci consente di tornare al problema segnalato all'inizio, relativo alle vicende accademiche e concorsuali del Petrone che lo vedono in competizione con Giovanni Gentile. Come noto, il Gentile poteva contare sulla stima e la considerazione scientifica di Benedetto Croce. E proprio da alcune pagine del Croce⁽²⁶⁾, siamo informati sulla decisione della Facoltà di Filosofia e Lettere dell'Università di Napoli avversa ad accogliere

23) *Ibidem*, p. XXXVII.

24) Cfr. «La Critica», XVI, 1918, pp. 241-243.

25) *Ibidem*, p. 241. Assai diversa è la valutazione di Giorgio Del Vecchio, che parla di una spiccata singolarità del temperamento filosofico del Petrone: il suo essere, insieme, un mistico e un ipercritico.

26) Cfr. B. Croce, *Pagine sparse*, I, Ricciardi, Napoli 1942, p. 77 e ss.

la richiesta di trasferimento di Giovanni Gentile nella cattedra di Storia della filosofia, già ricoperta da Alessandro Chiappelli prima del collocamento a riposo. La Facoltà gli preferì Aurelio Covotti, dell'Università di Torino. Croce intervenne con forza nel criticare la preferenza accordata a Covotti, e lo fece con due lunghe lettere inviate nel maggio e nell'ottobre 1908 all'allora Ministro della Pubblica Istruzione, l'On. Adolfo Rava, in cui richiamava i meriti scientifici di Gentile, riconosciuti dalla Commissione che nel 1906 lo aveva dichiarato vincitore del concorso di Storia della filosofia per la omonima cattedra dell'Università di Palermo. Nello stesso concorso il Covotti era risultato secondo. La decisione - Croce la definisce «bizzarra proposta» - dell'Università di Napoli veniva presa su sollecitazione di Filippo Masci e Iginio Petrone, quest'ultimo docente di Filosofia morale, e votata poi da altri sei loro colleghi. Croce non tralascia di sottolineare il ruolo decisivo svolto dal «modernista»⁽²⁷⁾ Petrone nel sostenere la scelta contraria alle aspettative del Gentile, e ciò nonostante la sua «profonda ignoranza in fatto di storia della filosofia»⁽²⁸⁾.

Petrone partecipa anche al dibattito culturale che travaglia la coscienza cattolica negli ultimi anni del sec. XIX e nei primi del XX. La rivista di Romolo Murri, «La Vita Nova»⁽²⁹⁾, ne recensisce i primi saggi filosofici e lo presenta come una voce esemplare del nuovo orientamento spiritualista. Gaetano Salvemini lo colloca tra le figure più significative del nascente movimento cattolico⁽³⁰⁾, Semeria lo proclama «il principe dei filosofi». Petrone conduce la sua battaglia ideale

27) Nel *Carteggio Buonaiuti-Bietti*, pubblicato in *La corrente radicale del modernismo romano. Carteggi inediti*, a cura e con introduzione di L. Bedeschi, Argalia, Urbino 1972, p. 184, si trova una lettera inviata da Ernesto Buonaiuti al Bietti, nel settembre 1907, in cui è detto: «Un volume, la cui lettura può essere utile, è quello di Iginio Petrone, *Problemi del mondo morale meditati da un idealista*».

28) B. Croce, *op. cit.*, p. 83.

29) La rivista murriana nasce nel 1895, per iniziativa di un gruppo di giovani universitari, e cessa le pubblicazioni alla fine del 1896. Nel gennaio 1898 uscirà il primo numero di «Cultura Sociale», che rappresenta il nuovo strumento di elaborazione intellettuale e di lotta dei cattolici democratici.

30) Cfr. G. Salvemini, *Stato e Chiesa in Italia*, a cura di E. Conti, *Opere* II, III, Feltrinelli, Milano 1969, p. 17. Parlando del partito cattolico, Salvemini afferma: «Il carattere di un partito non è determinato dagli elementi peggiori, ma da quelli che col loro ingegno e colla loro buona fede fanno da propulsori del movimento. E fra questi propulsori troviamo uomini d'ingegno come il Toniolo, il Talamo e il Petrone, che ogni partito si onorerebbe di avere nelle sue file». Lo storico ricorda anche la qualificata collaborazione del Petrone alla «Rivista internazionale di scienze sociali», diretta da Salvatore Talamo e animata da Giuseppe Toniolo. Salvemini definisce «unici in Italia per urbanità e profondità» gli articoli del giovanissimo filosofo cattolico Petrone apparsi su quella rivista.

dalle riviste di cultura e dalla cattedra universitaria ⁽³¹⁾, ed esercita un indiscusso fascino sul mondo cattolico italiano per oltre un decennio ⁽³²⁾. Lo storico Pietro Scoppola ha sottolineato come la figura di Petrone si collochi sul clinale tra storia della cultura e storia del movimento cattolico. Ma egli sembra non appartenere esclusivamente né all'una né all'altra ⁽³³⁾. Scoppola ricorda come la sua formazione sia di carattere europeo ed egli s'inserisca in maniera originale nel confronto culturale italiano ed europeo. In ordine a ciò basterebbe ricordare la sua lotta per il superamento della cultura positivista, anche sul terreno stesso della filosofia del diritto, come pure il suo modo di intendere il rapporto tra cristianesimo e marxismo, maturato in un profondo dialogo critico con il pensiero di Antonio Labriola. Perone ripensa in maniera originale e feconda il discusso tema del rapporto tra democrazia sociale e democrazia politica, e non accoglie la posizione prevalente nel mondo cattolico, che è del Toniolo e dello stesso magistero della Chiesa, indifferente nei confronti delle forme politiche e di governo ⁽³⁴⁾. Ritiene, al contrario, che una vera democrazia sociale non possa realizzarsi storicamente se non è connessa con le garanzie formali e procedurali previste dalla democrazia politica.

Un saggio fondamentale per fissare il contributo del Petrone alla critica dell'idealismo e del razionalismo politico è, sicuramente, la memoria su Fichte ⁽³⁵⁾. È il Petrone stesso, in un breve articolo pubblicato l'anno successivo ⁽³⁶⁾, ad illustrare gli

31) Cfr. I. Petrone, *La filosofia politica contemporanea*, Trani 1892; 2a ed., Cooperativa Poligrafica Editrice, Roma 1904, in particolare pp. 216-230.

32) Una ricostruzione originale e documentata del contributo del Perone al pensiero e all'azione politica dei cattolici negli anni cruciali di fine ed inizio di secolo è quella fornita da Luigi Picardi nel suo volume, *Igino Petrone. Tra materialismo storico e riformismo religioso*, Prefazione di P. Scoppola, Vita e Pensiero, Milano 1979.

33) Cfr. P. Scoppola, *Prefazione*, cit., p. IX.

34) G. De Rosa, nel suo volume, *Sturzo* (Utet, Torino 1977, pp. 41-42) ricorda l'apprezzamento di Luigi Sturzo, espresso nell'ottobre 1940 nella rivista «Il Mondo», che usciva a New York, relativo alla nascita di una nuova scuola filosofica, dopo la decadenza della filosofia neotomista pura che lo aveva interessato negli anni giovanili, ispirata da Petrone, Toniolo, Molteni. Sturzo fa rilevare anche che quel nuovo orientamento caratterizza simultaneamente la vita culturale della Germania, della Francia e degli Stati Uniti.

35) Cfr. I. Petrone, *Lo Stato mercantile chiuso di G.A.M. Fichte e la premessa teorica del comunismo giuridico*, «Atti della Reale Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli», 35, 1904, pp. 391-441. Il saggio fu recensito da B. Croce (si veda: «La Critica», III, 1905, pp. 146-150), che mette in evidenza i meriti del Petrone nell'esposizione delle idee di Fichte, ma solleva alcune obiezioni sulla parte critica del suo lavoro. Il rilievo più sostanziale riguarda la non distinzione tra i due differenti

aspetti fondamentali del suo lavoro. Fichte, nel suo volume, aveva ipotizzato una società ideale in cui, abolite le diseguaglianze sociali, la condizione giuridica dei cittadini era determinata dallo stato di ragione, pensato in base alle esigenze universali dell'umano operare e contrapposto ad uno stato di necessità in cui prevalgono le situazioni di proprietà, di rendita economica e di scambio. La critica di Petrone alla posizione di Fichte può essere estesa a tutti quei sistemi sociali pensati secondo principi astratti e non seguendo le reali condizioni esistenti. «Il momento della speculazione razionalistica - afferma Petrone - è un momento fittizio ed astratto, perché il razionalismo non accede al determinismo e alla correlazione storica dei fatti, ma idealmente li sopprime. È un assoluto che comincia, un relativo distaccato dalla serie. Prima di esso, non è, né può esservi, in ipotesi, nulla. Il razionalista crea trionfalmente questo nulla e questo spazio vuoto, perché egli supera la serie relativa dei reali col gioco dell'astrazione»⁽³⁷⁾. Fichte ha concepito lo stato mercantile come una pura idea della ragione, come una stasi ed un irrigidimento nello spazio. Ma l'idea non può creare il mondo dell'esperienza, senza cadere nell'assurdo. L'idea, di per sé, non è in grado di illuminare il condizionale dell'esperienza. Cosicché, chi volesse imporle il compito della determinazione e dell'individuazione del concreto, «le recherebbe ingiuria e la porrebbe a mal partito»⁽³⁸⁾. Posta di fronte ad un compito incongruo, le potenzialità dell'idea si traducono in debolezza ed inanità. E proprio da quest'uso inopportuno dell'idea, da questo equivoco, trarrebbe motivo di critica il positivismo. È necessario dunque abbandonare ogni forma di razionalismo che pretende di costruire, a partire dalle categorie della ragione, un mondo empiricamente determinato e circostanziato.

È questa una valutazione che anticipa tante successive analisi critiche delle teorie politiche utopiche e particolarmente della concezione marxista.

I limiti del determinismo scientifico

punti di vista mediante i quali il libro del Fichte può essere criticato: a) programma sociale; b) teoria filosofica del diritto. Ma riguarda anche la pretesa di voler smantellare la roccaforte del pensiero fichtiano con «i cannoni del suo recente formalismo giuridico». Sul saggio del Petrone si sofferma anche A. Ravà, in *Studi su Spinoza e Fichte*, a cura di E. Opocher, Giuffrè, Milano 1958, pp. 290-314, laddove afferma che esso porta un contributo notevolissimo alla comprensione del valore dell'opera di Fichte.

36) Cfr. I. Petrone, *La critica all'idealismo politico*, «Cultura sociale», VII, 33, 1 febbraio 1905, pp. 35-37

37) *Ibidem*, p. 35.

38) *Ibidem*, p. 37.

Ma quali sono i temi che caratterizzano il suo interessante studio *I limiti del determinismo scientifico* (edito nel 1900 a Modena, Presso Vincenzi e Nepoti Librai-Editori; II ed., Roma, Cooperativa Poligrafica, 1903)? Petrone avverte che, in luogo de *I limiti del determinismo meccanico, biologico, psicologico, sociologico*, sarebbe stato più opportuno dire *I limiti del determinismo nella meccanica, nella biologia, nella psicologia, nella sociologia*. Perché, sostiene l'autore, ciò che viene sottoposto ad accurata analisi non è, propriamente, il determinismo nelle sue richiamate specificazioni, quanto piuttosto l'interpretazione, all'interno di esse, della posizione propria del determinismo. Perché è in questione, in ultima analisi, l'interpretazione materialistica della vita, considerata nelle sue differenti forme.

I primi rilievi critici riguardano gli elementi basilari del determinismo scientifico. Innanzitutto viene rilevata la riduzione dei processi dello spirito agli equivalenti organici e fisiologici.

Un'operazione per cui il determinismo interno dei fenomeni finisce con il risolversi in un determinismo estrinseco, il determinismo naturalistico e meccanico, che diventa così il modello dell'esplicazione causalistica e riduttiva dei fenomeni. Ciò è reso possibile grazie al principio di causalità, di cui Petrone segnala il limite sostanziale, la sua intima contraddizione. Esso intende rendere conto della relazione tra realtà differenti ed eterogenee, in divenire, ma di fatto rappresenta lo strumento di continuità tra elementi omogenei e convertibili.

Ciò determina una vera e propria insufficienza conoscitiva di quel modello di scientificità. Nulla cambierebbe, a giudizio del Petrone, se tale limite fosse da riportare ad ogni possibile modello di scienza; resterebbe l'inadeguatezza della scienza «ad appagare il bisogno di causalità che agita l'anima umana». Se dovessimo esprimere ancora, in sintesi, lo stessa valutazione, potremmo dire che il principio di causalità, se è legge dei cambiamenti, se è funzione del divenire, non può allo stesso tempo fungere da legge dell'essere e sintesi ideale degli ordini dell'esperienza. La causalità non è in grado di cogliere l'*esse*, il sostrato immutabile, il fondo persistente che costituisce il fondamento del divenire reale.

Ciò che più caratterizza la vita, la sua essenza, la sintesi originaria ed individuale dei fenomeni, l'infinita progressione delle forme e dei valori, sfuggono al principio di causalità e alla sua teoria dell'evoluzione cosmica. Sfuggono, sostiene Petrone, proprio in ragione degli stessi elementi costitutivi del determinismo scientifico: a) universalità del rapporto di successione, o di contiguità, nel tempo tra antecedente e conseguente; b) invariabilità di tale rapporto di successione; c) regressione

all'infinito nella serie dei fenomeni. Se la causalità è l'unica ed esclusiva regola del mutamento, ciò sta a dire che non può esistere alcun incondizionato, che non è possibile l'esistenza di reali non causati.

L'inferenza causale, fondamento di una connessione e di una previsione necessitate, è la garanzia di certezza delle scienze sperimentali. Ma comporta la rinuncia ad ogni indagine sulle condizioni che rendono possibile la determinazione, l'identità dello stesso fenomeno. Se consideriamo poi il rapporto tra i fenomeni, fa rilevare Petrone, dobbiamo intendere che il rapporto di causa-effetto non sta nei termini del rapporto, ma nel rapporto stesso. Per questo si può dire che il determinismo scientifico, in quanto ci si presenta come un residuo ideologico della metafisica della causalità, in tanto assomiglia ad un dogmatismo filosofico. È un determinismo dei fenomeni o delle apparenze, che toglie ogni spazio all'essenza stessa dei fenomeni.

A sostegno delle sue ipotesi critiche Petrone si richiama, tra gli altri, a David Hume. Anche per il filosofo inglese il principio di causalità non può produrre un'adeguata intelligibilità dei reali, dal momento che sfugge ad esso la sintesi del fenomeno, la progressione dei cambiamenti e delle forme.

Se consideriamo, ad esempio, la costruzione matematica della fisica moderna, possiamo notare che qui il principio di causalità, più che potenza del cambiamento, è sostanzialmente un principio di conservazione dell'energia e può rappresentare solo la continuità dei suoi modi. Dunque la causalità è, propriamente, un simbolo della continuità meccanica e dell'inerzia.

Altro e connesso elemento costitutivo del determinismo scientifico è rappresentato dalla riduzione del complesso al semplice. Tale operazione, che cerca di portare il composto ai suoi elementi minimi, nel tentativo di chiarire la totalità indivisa dell'intuizione sensibile, è resa possibile dal processo della numerazione. Ma è chiaro che la distinzione numerica deve ipotizzare una pluralità di unità simili ed omogenee, la qual cosa non permette di rendere conto dell'eterogeneo, del nuovo e diverso. Un procedimento rigidamente analitico, fondato sull'*idem per idem* e che procede dall'omogeneo all'omogeneo non è in grado di cogliere quella che Petrone definisce la sintesi creatrice, che è sintesi generativa e produttiva, non rivolta al passato ma aperta al vero mutamento e al futuro.

Se vengono meno le cause finali, è negato un inizio primo degli accadimenti e viene meno, allo stesso tempo, la possibilità di spiegare quei fenomeni che sono irriducibili al determinismo degli antecedenti. Viene così negata la libertà, la spontaneità della produzione e dell'azione. Il determinismo interno dei fenomeni

rimane estraneo, mentre tutto viene ricondotto ad un processo meccanico in cui si analizzano soltanto le forme estrinseche del determinismo: fisico, vitale, psicologico, sociale.

Indicati i limiti di ordine generale, Petrone sviluppa la propria analisi critica su ognuna delle forme di determinismo, riconoscendo in ognuna di esse le aporie sopra ricordate. Per quanto concerne il determinismo meccanico, il più esplicativo, è necessario rilevare che qui il dato primo è costituito dalla struttura molecolare della materia e dal suo minimo elementare costituito dall'atomo, cosicché tutta la varietà dei corpi è ricondotta a quest'ultimo, inteso come «principio d'intelligibilità della materia». Avviene allora che l'eterogeneo si rapporta con l'omogeneo, la complessa fenomenologia dell'universo con un puro scambio di moto meccanico, a ragione di numero. È la legge dell'induzione.

Se è vero che i calcoli della scienza esigono l'identità e la permanenza dei dati su cui opera, ne deriva, sul piano reale, la conservazione della massa e dell'energia. Ma la nozione di massa, rileva Petrone, è di per sé indifferente ed inerte, non possiede qualità o determinazione, segna, anzi, l'assenza di ogni determinazione. Ciò provoca un dualismo, se non una sconnessione, una rottura nel fondo stesso della meccanica tra massa e movimento. A questo si aggiungono altri dualismi: tra energia potenziale ed energia motrice, tra l'atomismo della fisica e l'atomismo della chimica. Secondo quest'ultima c'è un limite insuperabile nella diversità originaria dei corpi semplici.

Il determinismo scientifico, con il suo riduzionismo, è in grado di cogliere solo le relazioni e le funzioni, la misura dei rapporti esteriori, non può penetrare le cose in se stesse, non attinge le sostanze. Come ha evidenziato Boutroux, la complessa embriologia della natura non coincide con la logica pura del pensiero. Anche nelle sue espressioni più elementari, la natura possiede una finalità che va al di là delle apparenze. Ma la critica è salutare. Dopo aver svelato la vera natura e i limiti del determinismo meccanico, si è spinti a verificare ciò che avviene nelle altre forme di esistenza.

Nella biologia il punto primo, vale a dire il fermento della vita, non essendo ipotizzabile una generazione spontanea, è costituito dal germe. Ciò che qui si deve sottolineare è la sintesi biologica: dal composto si può retrocedere, attraverso l'analisi, ai singoli componenti, ma da questi non è possibile procedere, per via di sintesi, al composto. Sono i fenomeni vitali a segnare un limite insuperabile a una loro esplicazione meccanica e causalistica. La vita è sinonimo di instabilità, di disimmetria, di discontinuità, si sviluppa tra un assoluto cominciamento e

una fine assoluta, che definiscono poi i due poli della vita: la nascita e la morte. E allora, afferma Petrone, «anche il più umile germe di vita è già una critica vivente del determinismo scientifico». Perché simbolo della meccanica è l'inerzia, laddove la vita può avere come suo simbolo solo la spontaneità. Ogni organismo vitale, ogni individuo rappresenta un fine in sé. In forza di questo argomento Petrone definisce l'incommensurabilità della causalità meccanica con la causalità organica: la vita è anteriore all'organizzazione, così come il tutto è anteriore alle singole parti. C'è, all'origine e a fondamento della vita, un principio di finalità che la causalità meccanica non è in grado di cogliere.

In tutte le forme di vita, e ancor più nell'uomo, che è centro e misura dell'universo, vanno colte, oltre le cause efficienti, le cause finali. Il limite d'intelligibilità e l'arresto dell'esplicazione scientifica sono connessi con la natura stessa, deduttiva, del determinismo, impossibilitato a fissare i principi generatori e le mete finali della serie dei fenomeni. Bisogna aggiungere che è il pensiero stesso a non sentirsi appagato dal retrocedere verso le cause, ma solo dal progredire verso i fini. Se consideriamo bene la realtà del vivente, non vi è chi non veda che esso non è mediazione inerte di una causalità esteriore, ma è un fine e un valore assoluto per se stante. Esiste, afferma Petrone, un pericoloso «trasformismo biologico», da respingere in quanto formula della continuità meccanica trasferita nella genesi e nello sviluppo delle forme viventi.

Il discorso di Petrone si sviluppa attraverso l'analisi delle altre due forme di determinismo, il psicologico e, da ultimo, il sociologico. Per quanto concerne il determinismo psicologico, questo attiene all'interpretazione meccanica della coscienza. La prima forma di tale interpretazione è detta «automatismo della coscienza», intesa la coscienza come un riflesso del meccanismo nervoso centrale. Ma questo, avverte Petrone, è un vero e proprio processo di elisione del pensiero, una logica corrosiva della teoria meccanicistica. Il tentativo di una connessione causale tra spirito e corpo, tra serie materiale e serie psichica non è nuovo. Esso, nota Petrone, torna nella psicologia contemporanea con gli stessi esiti: l'inadeguatezza del determinismo psicologico a cogliere l'inespresso e le sue rappresentazioni. Pure illusorio appare il tentativo della psicofisica di misurare le differenze delle sensazioni con le differenze dello stimolo, individuando nella complessità dei mutamenti sensoriali dei «minimi sensitivi», delle unità elementari omogenee. L'illusorietà sta, a giudizio di Petrone, nell'arbitrarietà di tale misurazione, in quanto poggiata su un erroneo processo di obiettivazione degli stati psichici interni. Applicare la legge dei numeri alle rappresentazioni

interne è come voler misurare l'incommensurabile. Quanto avviene nei processi caratteristici del determinismo psicologico mostra che il determinismo scientifico, dalle forme elementari dell'esistenza fisica e meccanica alle espressioni dell'attività spirituale, subisce una progressiva erosione e un impoverimento di contenuti vitali.

Per quanto concerne il determinismo nel campo della sociologia, Petrone rileva come quest'ultima sia una scienza in formazione, e che gli studi e le indagini attinenti ad essa siano ancora non pienamente sviluppati. Nonostante ciò, ci si può porre il problema che attiene alla possibilità stessa della sociologia come scienza: è possibile individuare nella serie dei fenomeni sociali quella connessione di causa ed effetto che costituisce la forma propria del determinismo scientifico? Il problema esige, preliminarmente, che sia chiarito il legame tra psicologia e sociologia. Vi è, tra le due, una base comune rappresentata dall'analisi dei fatti della vita spirituale dell'uomo, con l'aggiunta di una ulteriore determinazione nelle identità della seconda: l'associazione, l'insieme di funzioni psichiche di una pluralità di individui. Il quesito diventa allora questo: le attività e le funzioni della psiche che si determinano in un'associazione di più coscienze individuali possono essere riportate ad una legge, ad una forma costante fondamentale? La risposta non può che essere negativa, dal momento che i dati basilari della sociologia si identificano con quelli della psicologia. Su questo punto Petrone si richiama ad alcuni tentativi non riusciti di elaborare un determinismo psicologico della sociologia. Cosicché lo scambio e l'integrazione fra stati psichici individuali, non essendo per nulla assimilabile agli aggregati materiali, non è di conseguenza riconducibile allo schematismo della causalità, che non è in grado di cogliere quanto si determina nella loro combinazione e compenetrazione, in virtù di una sorta di sintesi psichica creatrice.

La sociologia potrebbe tentare, ma invano, un'altra via: fare ricorso, utilizzando categorie proprie della filosofia della storia, alla norma di un processo evolutivo delle forme di cooperazione sociale. «Le forme del processo umano e sociale - afferma Petrone - sono sempre individuali e non tipiche: e può dirsi, in via di massima, che la serie progressiva delle forme dell'essere, in quanto è procedere crescente d'individuazione, scema sempre più il margine di applicazione dei metodi d'induzione diretta, che ai dati singoli e individuali vorrebbero conferire una significazione tipica e universale»⁽³⁹⁾. La società e la storia costituiscono il mondo delle unità individuali, e non sopportano un metodo di accertamento statistico.

39) *Infra*, pp. 194-195.

L'esplicazione scientifica dei fatti sociali trova un suo terreno favorevole nelle forme del determinismo economico e nella stessa concezione materialistica della storia. Petrone evidenzia quelli che a lui appaiono limiti radicali di quest'ultima concezione: la riproposizione di una concezione meccanica delle idee e delle cose umane, ridotte ad una pura funzione degli equivalenti economici. In tal modo si colloca al di fuori del tessuto intimo di una consapevole fenomenologia sociale, fissandone come assoluta una delle condizioni. Questo tipo di analisi si presenta come un'arbitraria generalizzazione, come pura semplificazione, perché la storia, così la intende Petrone, «non è il processo della rude economia alle superiori forme ideologiche, ma l'elevazione e il perfezionamento delle condizioni economiche sotto l'azione e il cimento dell'ideologia»⁽⁴⁰⁾. L'ideologia, dunque, intesa come sistema positivo di idee per orientare la prassi, è in grado di sollevare l'economia verso forme superiori di adattamento.

Il concetto di società è riconosciuto dal Perone essenziale alla soluzione del problema politico e giuridico⁽⁴¹⁾. Egli avverte che l'eterna antinomia tra l'individuo e lo Stato non è risolta dal panteismo politico, dal determinismo naturalistico, dal determinismo economico, dall'individualismo. E riconosce, con una lealtà che fa onore alla rettitudine della sua coscienza filosofica, l'errore di non aver considerato, nella critica delle teorie politiche, quel terzo termine società, che è di fondamentale importanza di fronte all'antinomia segnalata. Afferma Petrone: «L'errore è solo di non aver intravvisto le tendenze che maturano nello spirito contemporaneo verso una reintegrazione ed una rinascita degli organismi associativi: è di non aver avuto fiducia in questa riapparizione prossima dell'intermedio sociale, destinato a portare un terzo dato nella posizione del problema politico ed a risolvere definitivamente l'incognita tormentosa. Accade così che in tutto il libro i due estremi logici del dilemma si agitano e si arrovellano a distanza, e l'individuo e lo Stato, i due discreti del problema politico, appaiono separati e divelti, per malo abito di analisi e di astrazione, dalla trama del continuo sociale»⁽⁴²⁾. L'elaborazione filosofica del concetto di società diventerà successivamente uno dei suoi temi di studio e di ricerca. La nozione di giustizia nasce dalla risoluzione dell'*ego* e dell'*alter* nel concetto del *socius*, proprio perché l'intuizione ideale della giustizia è la rappresentazione del terzo termine, la contemplazione del *socius*, quale termine di mediazione, di unità e di misura.

40) *Infra*, p. 203.

41) Cfr. I. Petrone, *La filosofia politica contemporanea*, II ed., cit., pp. 228-232.

42) *Ibidem*, pp. 231-232.

Sul tema della caratterizzazione scientifica della sociologia Petrone torna anche in alcuni articoli pubblicati qualche anno dopo⁽⁴³⁾. È sollecitato a farlo da alcuni rilievi critici avanzati da Alessandro Chiappelli. Petrone riafferma la sua negazione dell'oggettività della sociologia come scienza autonoma, ma, allo stesso tempo, ritiene necessaria una sintesi filosofica dei dati delle scienze sociali. Se si giungesse a tale sintesi, la sociologia non avrebbe ragione di rivendicare una propria autonomia e dovrebbe essa stessa acconsentire ad una sua elisione logica nella filosofia.

Se ci si muove nella direzione indicata, l'analisi del fatto associativo può anche portare all'origine della coscienza personale. Questo sarebbe un obiettivo auspicabile perché la società vive nello spirito e nella coscienza individuale. Se si analizzano le due sezioni tipiche del contenuto sociologico: a) *statica sociale*; b) *dinamica sociale*, si vede confermata l'impossibilità della sociologia come scienza. La statica, che studia le condizioni di coesistenza l'unità nello spazio, è l'applicazione della legge di relatività ai gruppi umani; la dinamica studia lo sviluppo sociale, la serie dei rapporti di successione, l'unità nel tempo. Ma una legge della successione, ovvero una scienza dei rapporti della successione è un assurdo storico, perché i fattori sociali non si ripetono mai allo stesso modo, nessuno di essi assomiglia ad un altro, antecedente o contemporaneo.

La sociologia pretenderebbe di applicare alla complessa realtà dell'uomo e dei rapporti tra gli uomini, che è caratterizzata da eterogeneità, mutamento, sviluppo, le leggi di intelligibilità proprie del determinismo fisico-matematico, vale a dire del mondo della conservazione, della omogeneità e della ripetizione. Dunque non è possibile definire alcun sistema di leggi di sviluppo, e per questo la dinamica non può avere un autonomo contenuto scientifico. Ma la ricerca sociologica ha una sua utilità come canone euristico, per la individuazione dei nessi sociali, «per la sua capacità di appagare i bisogni dell'umanità feticista, avida di semplificare e di individuare in un simbolo unico, in un fantasma corpulento, un sistema complesso di ideazioni, di nozioni, di scienze»⁽⁴⁴⁾.

Nelle sue quattro applicazioni il determinismo scientifico rivela, a giudizio di Petrone, i limiti di una posizione dogmatica e riduzionistica, incapace di cogliere

43) Cfr. I. Petrone, *La sociologia come scienza speciale*, «Cultura sociale», VIII, 13, 1 luglio 1905, pp. 198-200; Id., 14, 15 luglio 1905, pp. 14-215; Id., 15, 1 agosto 1905, pp. 227-228; *Sociologia e psicologia sociale*, «Cultura sociale», VIII, 23, 1 dicembre 1905, pp. 355-357; Id., 24, 16 dicembre 1905, pp. 374-376.

44) I. Petrone, *Della sociologia come scienza speciale*, cit., VIII, 15, 1 agosto 1905, p. 228.

la ragione progressiva delle esistenze e il carattere sintetico del processo cosmico nelle sue diverse espressioni. Ma il venir meno di quella prospettiva non potrà significare il ritorno ad una posizione primitiva, quella dell'obiettivismo empirico, né potrà farci rinnegare ogni nesso intelligibile nell'universalità e pluralità dei fenomeni. Significa piuttosto aprirci ad un principio più fecondo, quello delle cause finali, in luogo del principio delle cause efficienti. È la riaffermazione del ruolo della indagine filosofica, che viene esplicitamente richiamato: «L'esplicazione causalistica riassume gli abiti ed i metodi della scienza, l'intuizione teleologica segna il campo di azione della filosofia; delle quali la prima è cieca senza i lumi della seconda e questa è vuota senza l'ausilio delle risultanze di quella»⁽⁴⁵⁾. Il principio speculativo che Petrone intende affermare è il *monismo idealistico*, strumento privilegiato per cogliere e penetrare l'intima essenza vitale dell'universo; strumento in grado di porre «un nesso di intelligibilità, che non è forma astratta dell'intendimento, estranea ai processi reali della natura, ma riflesso fedele della dinamica e della teleologia vivente dell'universo»⁽⁴⁶⁾.

I limiti del determinismo scientifico fu accolto nell'ambiente filosofico italiano con voci di apprezzamento. Una recensione, apparsa subito dopo la pubblicazione del volume⁽⁴⁷⁾, evidenzia come alcuni capitoli, quelli sul determinismo meccanico e sul determinismo biologico, avrebbero meritato una trattazione più ampia, ma, contemporaneamente, sottolinea «la chiarezza e l'ordine con cui sono riassunte e condensate, con forma efficacissima, le obiezioni più valide contro la concezione deterministica, la persuasiva rivendicazione dell'idealismo e della teleologia». Sergio Panunzio⁽⁴⁸⁾ definisce Petrone «vero filosofo, maestro ed educatore di spiriti», ed afferma che la ricerca sui limiti del determinismo scientifico precorre in Italia la fase di critica idealistica. Anche Giuseppe Allievo⁽⁴⁹⁾ ricorda i meriti del volume, che, a suo dire, costituisce «una bella e serena battaglia contro il positivismo naturalistico», fondata sulla convinzione che «la conoscenza estrinseca di cause, data dalla scienza empirica, deve essere integrata e superata da una visione finalistica del mondo». Severo, al contrario, è il giudizio di Giovanni Gentile, che, in una lettera inviata a Benedetto Croce nell'agosto del 1900⁽⁵⁰⁾, definisce

45) *Infra*, p. 208.

46) *Infra*, p. 210.

47) Cfr. «Rivista filosofica», II, vol. III, Fasc. IV, novembre-dicembre 1900, pp. 709-710. La recensione porta la firma abbreviata gi. vi.

48) Cfr., I. Petrone, «Rivista di filosofia», V, fasc. IV, settembre-ottobre 1913, pp. 478-483.

49) Cfr. il necrologio pubblicato in «Rivista di filosofia neoscolastica», V, 4, agosto 1913, pp. 457-458.

il volume «di nessuna originalità» e scritto con una «fraseologia orribilmente verbosa». Ma quello che sembra faccia indignare maggiormente il Gentile è il mancato riferimento a Leibniz nella critica del determinismo meccanico e alla logica di Hegel nella critica del determinismo biologico. «Leibniz ed Hegel - afferma - avrebbero offerto argomenti che invano egli cerca in articoli mediocri della *Revue Philosophique* e simili»⁽⁵¹⁾.

Il giudizio di Croce e Gentile sul significato complessivo dell'opera di Petrone non è stato certamente dei più lusinghieri, nonostante l'apprezzamento della vivacità intellettuale e del suo ingegno speculativo. Nella nota⁽⁵²⁾ al volume *Problemi del mondo morale meditati da un idealista*⁽⁵³⁾, Croce arriva a sostenere che al Petrone «fa difetto quella forza d'analisi e d'esposizione logica, quel corredo di precise cognizioni filosofiche e storico-filosofiche che costituisce il vero possesso di un determinato ordine d'idee»⁽⁵⁴⁾.

Quale considerazione, in termini conclusivi, si può fare sul volume del Petrone a distanza di un secolo ormai dalla sua pubblicazione? Il problema centrale, in esso, è quello della natura, e, soprattutto quello del recupero filosofico della natura che si fonda sul rifiuto di un'idea della natura abbandonata al determinismo della causalità meccanica. Vi è annunciata una severa critica nei confronti del valore assolutizzante delle scienze della natura. Bisogna restituire agli oggetti, alla vita organica quella destinazione e quello slancio vivificatore che non possono essere compresi e risolti in dati puramente matematici. Bisogna quindi ammettere l'esistenza di un finalismo che non è un'applicazione esteriore, bensì un carattere proprio della costituzione materiale della natura, come in anni più vicini a noi è stato sostenuto da Ernst Bloch, che ne parla come tendenza di ogni vivente all'evoluzione creativa⁽⁵⁵⁾ e da Hans Jonas⁽⁵⁶⁾, che ne sottolinea la possibilità di conservazione della vita.

50) Cfr. G. Gentile, *Lettere a Benedetto Croce*, a cura di S. Giannantoni, I, Sansoni, Firenze 1973, pp. 319-323.

51) *Ibidem*, p. 322.

52) Cfr. «La Critica», III, 1905, pp. 510-513.

53) Palermo, Sandron, 1907. Il volume raccoglie alcuni saggi per gran parte già pubblicati in riviste filosofiche e letterarie, accomunati da un'idea-guida: l'intuizione idealistica del mondo, che costituisce il *Leitfaden* della vocazione filosofica del Petrone. Il titolo del volume, avverte l'autore nella Premessa, «potrebbe apparire pomposo e temerario in chi non avesse coltivato l'idealismo e la metafisica in giorni meno propizi e un po' prima che l'uno e l'altro fossero sul punto di diventare di moda».

54) *Ibidem*, p. 511.

In opposizione al riduzionismo tecnico-scientifico emerge, nella ricerca del Petrone, l'esigenza di pervenire a una visione teleologica della natura e del mondo, laddove non preme il regresso verso le cause quanto piuttosto il progredire verso la coscienza dei valori e dei fini, che è possibile rinvenire cogliendo la libertà creativa e il dover essere ideale che sono in loro. La causalità è un processo di direzione univoca, laddove la libertà postula una pluralità di direzioni. La coscienza umana non percepisce mai una cosa sola: essa è tale in quanto è in grado di cogliere l'alterità e la differenza, non presenta mai un solo motivo, è tenuta desta dal conflitto tra più motivi, ha di fronte a sé molteplici possibilità di azione. Rifiutando, da un lato, il determinismo nelle sue diverse forme e, dall'altro, la teoria del libero arbitrio, la concezione morale del Petrone accoglie l'idea di una forma di libertà che presenta gradi differenti, che si presenta come una tendenza alla liberazione e che sorge dalla necessità di attribuire a ciascuno le proprie azioni e di renderlo, al tempo stesso, responsabile per queste.

55) Cfr. E. Bloch, *Gli strati della categoria della possibilità*, in *Il principio speranza*, a cura e con introduzione di R. Bodei, Garzanti, Milano 1994, I, pp. 263-292; Id., *L'arco materia-utopia*, «Aut Aut», 1971, 125.

56) Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino 1990; Id., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, Einaudi, Torino 1999.

Segnalo, qui di seguito, alcuni degli scritti di maggior impegno speculativo del Petrone, insieme con parte della letteratura critica.

Opere di Iginò Petrone

1. *La filosofia politica contemporanea. Appunti critici*, Trani, Tip. Vecchi; 2a ed., Cooperativa Poligrafica, Roma 1904;
2. *La fase recentissima della filosofia del diritto in Germania. Analisi critica poggiata sulla teoria della conoscenza*, E. Spuerri, Pisa 1895;
3. *Un nuovo saggio sulla concezione materialistica della storia*, «Rivista internazionale di Scienze sociali e discipline ausiliarie», 1896, vol. XI, fasc. XLIV, pp. 551-560;
4. *La sua ideologia e quella degli altri*, in AA.VV., *Per Antonio Rosmini nel primo centenario della sua nascita - 24 marzo 1897*, Tip. Cogliati, Milano 1897;
5. *I limiti del determinismo scientifico*, Modena, Vincenzi, 1900; 2a ed., Cooperativa Poligrafica, Roma 1903;
6. *Nietzsche e Tolstoj. Idee morali del tempo*, Pierro, Napoli 1902;
7. *La visione della vita e l'arte di Massimo Gorkj*, Napoli 1903;
8. *Lo Stato mercantile chiuso di G.A.M. Fichte e la premessa teorica del comunismo giuridico*, «Atti della Reale Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli», 1904, vol. 35, pp. 391-441;
9. *Della sociologia come scienza autonoma*, «Atti della Reale Accademia di Scienze morali e politiche di Napoli», 1904-1905, vol. 36, I, pp. 21-50;
10. *Problemi del mondo morale meditati da un idealista*, Sandron, Palermo 1905;
11. *L'Enciclica di Papa Pio X*, «Il Rinnovamento», 1907, fasc. 9-10, pp. 323-344;
12. *Il diritto nel mondo dello spirito. Saggio filosofico*, Libreria ed. Milanese, Milano 1910;
13. *Il Sannio moderno. Economia e psicologia del Molise*, Paravia, Torino 1910;
14. *A proposito della guerra nostra*, Ed. Ricciardi, Napoli 1912;
15. *Ascetica*, opera postuma, a cura di G. Mancini, Sandron, Palermo 1917;
16. *Etica*, opera postuma, a cura e con introduzione di G. Mancini, Sandron, Palermo 1917;
17. *Filosofia del diritto. Con l'aggiunta di vari saggi su etica, diritto e sociologia*, a cura di G. Del Vecchio, Giuffrè, Milano 1950.

Scritti su Igino Petrone

1. Abbà G., *Il pensiero giuridico di Igino Petrone. Saggio espositivo-critico*, Scuola Tip. Cottolengo, Pinerolo 1949;
2. Aquilanti F., *Igino Petrone*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1933, fasc. 1, pp. 5-17;
3. Autori Vari, *L'omaggio della dottrina e della cultura italiana alla memoria di Igino Petrone per l'inaugurazione del suo monumento in Limosano* (XXI ottobre MCMXVII), con prefazione e bibliografia di G. Amoroso, Colitti, Campobasso 1917 (contiene, tra gli altri, saggi e testimonianze di M. Barillari, G. Del Vecchio, G. De Montemayor, E. Di Carlo, G. Ferretti, F. Masci, S. Panunzio, P. Ragnisco e G. Solari);
4. Battaglia F., *Petrone Igino*, «Enciclopedia Italiana», Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 1935, vol. XXVII, p. 59;
5. Di Carlo E., *L'opera filosofico-giuridica di Igino Petrone*, in Id., *Saggi critici di filosofia del diritto*, Tipografia Universitaria, Palermo 1913, vol. I, pp. 7-165;
6. Id., *Il principio della derivazione dei diritti nel pensiero di Rosmini, del Petrone e del Gentile*, «Il Circolo Giuridico», 1956, pp. 9-54;
7. Gemelli A., *Igino Petrone*, «Rivista di filosofia neoscolastica», 1913, n. 4, pp. 457-458;
8. Nobile E., *Etica e modernismo nel pensiero di Igino Petrone*, Pellerano Del Gaudio, Napoli 1954;
9. Olgiati F., *La rinascita del diritto naturale in Italia*, «Scuola cattolica», 1930, fasc. III, pp. 233-246; fase. IV, pp. 304-327;
10. Orecchia R., *Un maestro da ricordare: Igino Petrone*, in Id., *La legge ingiusta e altri saggi*, Edizione Ricerche, Roma 1957, pp. 39-54;
11. Palazzolo V., *La filosofia del diritto nell'opera di Igino Petrone*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1952, fasc. I-11, pp. 94-105;
12. Panunzio S., *Igino Petrone*, «Rivista di filosofia», 1913, fasc. IV, pp. 478-483;
13. Poggi A., *Idealismo metafisico e assiologico: Igino Petrone*, in Id., *Il concetto del diritto e dello Stato nella filosofia giuridica italiana contemporanea*, Cedam, Padova 1933, pp. 83-97;
14. Ravà A., *Il socialismo di Fichte e le sue basi filosofico-giuridiche* (A proposito di una memoria del Petrone), Sandron, Palermo 1907; e in Id., *Studi su Spinoza e Fichte*, Giuffrè, Milano 1958, pp. 281-314;

15. Rensi G., *Moderne tendenze italiane della filosofia del diritto* (Del Vecchio - Petrone), «Cenobium», 1911, fasc. III, pp. 21-39; fasc. IV, pp. 19-31;
16. Sciacca M.F., *L'idealismo critico di Iginio Petrone*, «Logos», 1937, fasc. I, pp. 48-60;
17. Tilgher A., *Il diritto come prodotto dell'autocoscienza*, Edizioni del Commento, Roma 1911;
18. Vanni I., *La filosofia del diritto in Germania e la ricerca positiva. Nota critica*, «Rivista italiana per le scienze giuridiche», 1896, fasc. I, pp. 77-95; e in Id., *Saggi di filosofia sociale e giuridica*, Zanichelli, Bologna 1911, vol. II, pp. 251-274.

3. PER UNA CULTURA CIVILE. GLI SCRITTI DI AUGUSTO DEL NOCE SU «PROSPETTIVE NEL MONDO» *

Obiettivo di questa breve ricerca è quello di individuare alcuni fra i temi più importanti attorno ai quali si articola il ricco contributo di Augusto Del Noce alla rivista «Prospettive nel mondo», che tocca un arco di tempo significativo, dal 1° numero del luglio 1976 ⁽¹⁾ all'ultimo del giugno 1988 ⁽²⁾. I saggi, le note, gli articoli che danno corpo a questa collaborazione sono di natura differente, ma per gran parte seguono il filo delle vicende culturali e politiche di quegli anni. Su di esse si distende infatti il discorso delnociano, che riporta l'attenzione sulle grandi categorie del pensiero politico e morale, in un tempo di forti tensioni nel dialogo tra le culture maggiormente presenti e consolidate nel nostro paese.

«Prospettive nel mondo» è stata, come è noto, una pubblicazione mensile di politica, cultura, economia, nata come luogo di elaborazione e politica alternativa all'area radicale, da un lato, e all'area marxista, dall'altro, due prospettive protagoniste nel confronto ideale dei primi anni settanta del secolo scorso. Del Noce, insieme con altri autorevoli studiosi italiani, vi s'inserisce con la tensione speculativa che caratterizza il suo nitido impegno teoretico nella costruzione di nuovi modelli interpretativi e nella ricerca di forme di vita rispondenti ai valori di libertà e democrazia.

È una ricerca che lo porta a porre in connessione le figure teoretiche della speculazione filosofica con l'evoluzione sociale e civile della realtà italiana ed europea. Questo lavoro si sviluppa attraverso l'esercizio di un atteggiamento critico che si piega sui dati dell'evoluzione storica più recente, per assumere pienamente quella politicità del sapere che è uno dei tratti essenziali del suo lavoro intellettuale. In anni di incerta evoluzione dell'esperienza politica, Del Noce avverte l'esigenza di fare propria una teoria del sapere intesa anche come coraggio del partecipare, del prendere parte. Così avverte l'esigenza del pensare politicamente, di un pensare che si misura con la città dell'uomo, da interpretare e da gestire, un pensare che vuole stringere un legame progettante con la prassi. Non per costruire una dottrina rivolta a perseguire la salvezza personale e

* Inedito.

1) Il primo scritto di Augusto del Noce, *L'avvenire del totalitarismo*, è pubblicato nel primo numero della rivista «Prospettive nel mondo» (luglio 1976), alle pp. 52 - 58.

2) Il riferimento è al saggio *La perdita dei valori e la difesa della società*, XIII, 144, giugno 1988, pp. 11 - 16.

collettiva, per un riscatto palingenetico, ma piuttosto per una prospettiva che si collochi nell'orizzonte del possibile incontro vitale.

Tale espressività richiede anzitutto il chiarimento, se non la decostruzione di significati proliferati sul versante dell'ideologia, là dove la pretesa di senso sembra fare tutt'uno con il nietzscheano «tener per vero», vale a dire là dove la lotta per il significato, nobile traguardo dell'impresa conoscitiva, intende farsi valere, o meglio intende imporsi a prescindere dalla verità e dall'intenzione di verità. Solo se liberato dalla caduta ideologica, e dalle conseguenti mitologie, il pensiero può aspirare a collegarsi con le condizioni storico-concrete del vivere civile.

Ed è qui che potrà emergere, in una consapevole filosofia della prassi, la categoria della libertà intesa come libertà sostanziale, non come proclamazione e rivendicazione astratta. Una concezione della libertà che risulti intimamente legata alla sua funzione pratica, ossia un'idea di libertà che non comporti una *reductio ad unum* e che comprenda in sé i tre livelli di senso che la cultura politica occidentale ha fissato: a) quello greco, come assenza di coercizione esterna (libertà da); b) quello cristiano, come spontaneità interiore; c) quello contemporaneo, come libertà del poter fare, soprattutto in ambito politico - sociale (libertà di, libertà per).

L'ultimo contributo offerto da Del Noce alla rivista ha per titolo: *La perdita dei valori e la difesa della società*. È un tema che Del Noce affronta a partire da un punto di osservazione privilegiato, quale quello della scuola. Dopo aver sottolineato i limiti ideali e culturali che ispiravano l'annunciata, e mai realizzata, riforma della scuola secondaria superiore, la riflessione tocca un punto che è ritenuto decisivo, e tale era nella riforma Gentile: il rapporto famiglia - scuola. Si avverte il pericolo che la caduta di una legge morale comune e il conseguente insorgere impetuoso di un relativismo etico, di un pluralismo esasperato dalle opzioni etiche, come sembra avvenire nella realtà odierna, creino notevoli difficoltà alla vita familiare, perché questo è il luogo ove dovrebbe avvenire la trasmissione dei valori permanenti dell'esistenza individuale. Venendo meno la fondamentale funzione della famiglia, la scuola perderebbe un solido fondamento e, in presenza di valori e concezioni della vita divergenti e talvolta inconciliabili, finirebbe in una sorte di neutralismo etico. È un esito che Del Noce ritiene improponibile.

Così come appare non auspicabile la riduzione dell'attività educativa esclusivamente alla conoscenza scientifica: il carattere delle teorie scientifiche è dato dalla provvisorietà, dalla falsificabilità. È questo il terreno in cui proliferano, tra i giovani, due tendenze ritenute diseducative: a) l'apatia senza speranza; b) lo

spregiudicato farsi strada. Sentieri alimentati da quell'oblio di valori e tradizioni culturali che fanno seguito al declino di civiltà nel nostro continente, lucidamente descritto da Alexander Solgenitsin nel suo *Discorso di Harvard*⁽³⁾.

L'atteggiamento polemico nei confronti delle teorie marxiste è presente anche in ordine al tema dell'educazione. Del Noce richiama la negazione marxiana delle istanze di valore che si collocano in una prospettiva meta-empirica e rileva che questa si è collegata, in una sintesi che non ha incontrato forti resistenze, con la rivoluzione della stessa morale sessuale. Quest'ultima avrebbe poi trovato il suo più alto punto di affermazione in Reich, in contrapposizione con i valori connessi con l'idea della comunità familiare. «Di fronte all'attacco dei valori bassi - afferma Del Noce - la gloriosa scuola statale di un tempo non ha più strumenti efficaci per resistere, essendo venuto meno il comune catechismo morale che giustificava la sinonimia tra scuola di Stato e scuola pubblica»⁽⁴⁾.

L'assenza di un codice morale condiviso è all'origine di tanti limiti ed insufficienze, ma l'unica via per ostacolarne le conseguenze appare a Del Noce l'accettazione di una pluralità di scuole, ognuna delle quali ispirata ad una coerente concezione di vita. Nonostante la difficile situazione in cui si trova ad operare, la scuola, come peraltro la Chiesa, ha un compito assai importante: fermare la corsa verso il totalitarismo robotico e scienziato. Perché possa giocare questo ruolo che promuove cultura e obiettivi di vita positivi, essa non avrebbe potuto accogliere un progetto di riforma della scuola secondaria in cui il valore perenne dell'*humanitas* sembrava sopraffatto dall'aspetto professionale - una scuola pensata soltanto in vista delle esigenze del mondo del lavoro e delle professioni, che finisce con l'escludere e con il neutralizzare il valore ideale dell'universalità del sapere.

Negli anni in cui si sviluppa un'approfondita discussione attorno al ruolo e all'insegnamento della religione nella scuola pubblica, Del Noce non fa mancare alcune sue riflessioni connesse con il problema generale della riforma dell'ordinamento scolastico. È importante sottolineare quale debba essere, a giudizio di Del Noce, la funzione dell'insegnamento della religione in ordine al rapporto tra famiglia e scuola, ma anche in ordine all'acquisizione di una coscienza nazionale che interpreta come coscienza dell'avvenire in funzione del passato e che non potrà che essere, a suo dire, «coscienza religiosa cattolica». E ancora: «L'opera della famiglia è la prima tappa di quel cammino verso

3) La lucida analisi di Solgenitsin è contenuta nel volume *L'errore dell'Occidente*, La Casa di Matriona, Milano 1980, pp. 81 - 107.

4) Del Noce, *La perdita dei valori*, cit., p. 15.

quell'umanità superiore che è lo spirito nella sua universalità. Non c'è un punto in cui finisca l'opera della famiglia e cominci quello della scuola, e l'insegnamento della religione è l'elemento di mediazione perché l'educazione domestica porta in sé impressi più evidentemente, che non l'educazione pubblica, quei caratteri di religiosità che sono fondamentali in ogni educazione, anzi in ogni rapporto veramente umano»⁽⁵⁾.

La conoscenza della dottrina cattolica è essenziale per la conoscenza del patrimonio storico del popolo italiano. Questa valutazione lo porta ad avversare la proposta di un insegnamento della religione a contenuto storico - critico, affidato magari ad insegnanti atei ed ostili alla stessa morale cattolica. Quale sarà, si chiede, la reazione degli allievi ad un insegnamento che si limita a considerare la religione nelle sue manifestazioni fenomeniche, indipendentemente da ogni Rivelazione? Verrebbe ad aprirsi, per loro, la via di una teoria secondo cui il soprannaturale sarebbe, fuerbachianamente, la proiezione dei nostri desideri e dei nostri bisogni insoddisfatti, il luogo verso il quale protendere lo stato di alienazione dell'umanità. Il progressivo affermarsi di forme culturali che hanno reso più difficile il compito educativo della scuola, ha portato a mutamenti rilevanti anche nell'ambito del cosiddetto comune senso del pudore e nella stessa vicenda del referendum sull'aborto, due temi sui quali Del Noce si sofferma con attenzione. E lo fa per rivendicare con forza l'esigenza di superare l'oscurantismo prodotto da una convergente ispirazione laico-marxista, per la quale ogni riferimento al divino e al presente dell'uomo è ritenuto privo di senso, un'ispirazione che allontana dalla stessa ricerca etica kantiana e dalla mediazione tra uomo fenomenico e uomo religioso che essa esprime. Così l'aborto diventa un atto moralmente indifferente e l'orizzonte della sessualità umana non può sopportare alcuna forma di divieto e di riduzione morale. Culture forti hanno sostenuto queste dimensioni della vita personale e collettiva, ma non va dimenticato il contesto socio-economico e consumistico che ha favorito la liberazione da ogni riferimento morale che limiti in qualche modo l'istinto naturale.

Come contrapporsi al prevalere dell'irrazionale? Del Noce avverte che solo una revisione culturale di ampia portata potrebbe invertire una tendenza che egli coglie nei comportamenti quotidiani e che interpreta come un pericoloso segnale di nuovo totalitarismo. Un totalitarismo che non è più identificabile con le obsolete forme di dittatura e di oppressione, e che nasce da una progressiva

5) *Ibidem*, p. 12.

corruzione della democrazia, cioè «dalla concessione che, per una falsa idea di libertà, le democrazie fanno alle pressioni sull'irrazionale»⁽⁶⁾.

Il tema del totalitarismo è ricorrente nei suoi scritti ed è collegato strettamente con la sua severa critica della teoria marxiana dello Stato e della società. L'avvenire del totalitarismo è, come detto, il titolo del suo primo contributo alla rivista. È una lucida analisi della parola e della categoria, entrambi al centro del lessico politico. Ad essa Del Noce dedicherà, negli anni successivi, numerose attenzioni speculative, considerando soprattutto le forme nuove che il concetto è andato assumendo. Nata a suo giudizio con Lenin, e sostenuta in un percorso che la collega a Gramsci, la teoria totalitaria s'impone allorché l'istanza rivoluzionaria richiede non più il conforto della concezione teologica della filosofia della storia, quanto il supporto di un'ideologia intesa come *Weltanschauung*. Del Noce rileva anche l'evoluzione, già segnalata, nel concetto e nella realtà del totalitarismo, che si sviluppa dall'oppressione fisica all'oppressione culturale, dallo «sterminio dei corpi allo sterminio delle intelligenze»⁽⁷⁾. È il fallimento della rivoluzione nel totalitarismo, che riduce, annulla la memoria storica e produce un esito nichilistico.

Del Noce torna sul problema nel saggio dedicato a Gramsci⁽⁸⁾, e qui distingue tra due sensi di totalitarismo, quello per cui questo è indistinguibile dall'idea di rivoluzione, come passaggio ad una nuova totalità, e quello per cui segna il fallimento della rivoluzione, quel tradimento necessario alla sua riuscita, per cui, anziché al regno della libertà, porta al grado massimo dell'oppressività. Si riconosce al pensiero di Gramsci il maggior sforzo intellettuale per far prevalere il tema del consenso su quello della coercizione. L'affermazione della cultura e della prospettiva indicata da Gramsci ha però coinciso, nella realtà politica italiana ed europea, con il massimo di conformismo culturale, di smarrimento dello spirito critico, ed ha portato di fatto ad un rovesciamento delle intenzioni, eterogenesi dei fini, con il raggiungimento dell'obiettivo opposto a quello proclamato. Proprio come avviene, a giudizio dei sociologi francofortesi, per l'illuminismo al potere: sorto per esigenze di emancipazione, di liberazione e di positivo sviluppo della condizione umana, raggiunta una posizione dominante, ha finito con il determinare uno stato di asservimento e di negazione (è il tema della «controfinalità della ragione»).

6) *Le potenze dell'irrazionale contro democrazia e cristianesimo*, XIII, 143, maggio 1988, pp. 29 - 54.

7) *L'avvenire del totalitarismo*, cit., p. 58.

8) *Gramsci e il rovesciamento delle intenzioni*, II, 11 - 12, maggio - giugno 1977, pp. 117 - 138.

Alle grandi ideologie totalitarie del Novecento, comunismo, nazismo e fascismo, espressioni di quell'immanentismo etico che Pio XII riteneva il male del secolo, si oppose con fermezza, secondo Del Noce, la Chiesa. E ricorda⁽⁹⁾ le due encicliche che nel 1937 condannarono il comunismo e il nazismo, la *Divini Redemptoris* e la *Mit bennender Sorge*. La storia del pontificato di Pio XII sarebbe resa magniloquente dalla lotta contro un unico avversario, combattuto in tutte le sue forme e riconosciuto con una chiarezza che nessun politico o pensatore del tempo attinse: il totalitarismo, che espropria il principio spirituale della vita personale e che è avversato in primo luogo nella pretesa di un assoluto monopolio dell'educazione e della cultura. L'Azione Cattolica di Gedda fu allora, per Del Noce, contrariamente a quanto hanno scritto alcuni storici, una cittadella inespugnabile⁽¹⁰⁾.

Nonostante l'ampio capitolo della resistenza al fascismo, Del Noce riconosce la caduta di molti cattolici nell'illusione che quel regime potesse costituire una tappa storicamente obbligata verso un ordine sociale ispirato ai principi cristiani. In un saggio degli inizi degli anni '80⁽¹¹⁾, Del Noce sottolinea come l'emarginazione della coscienza religiosa caratterizzi il mondo borghese, proprio mentre l'interiorità religiosa veniva riscoperta nei paesi comunisti dai giovani e dal proletariato. Allo stesso tempo, è ribadita la natura del fallimento del marxismo, che risiede nell'insuperabile contraddizione interna per cui il compimento della rivoluzione ha coinciso con il suo suicidio⁽¹²⁾.

Il rapporto tra cultura e politica torna ricorrentemente. C'è in essi una preoccupazione insistita, legata alla situazione politica del paese Italia di quegli anni: la separazione tra esperienza politica e motivazioni ideali che può portare al tramonto del partito politico ad ispirazione cristiana. In un articolo pubblicato qualche mese dopo⁽¹³⁾, la questione è posta nei termini seguenti: «Il rapporto non può essere di unità - distinzione; necessaria la piena autonomia della cultura, perché il suo lavoro possa essere utile al politico; necessario, d'altra parte, al politico l'aiuto di questo retroterra culturale che faccia la sua parte e non sia subordinato alle esigenze politiche immediate. Necessario il sussidio di una cultura che richiami i principi e sappia interpretare, nel profondo, i segni dei

9) *Il modernista moderato*, I, 5 - 6, novembre - dicembre 1976, pp. 17 - 25.

10) *Ibidem*, p. 20.

11) *Perché dicono che Dio è morto?*, V, 52, ottobre 1980, pp. 52 - 63.

12) *Ibidem*, p. 57.

13) *La politica non può fare a meno della cultura*, IV, 58 - 59, aprile - maggio 1981, pp. 17 - 20.

14) *Ibidem*, p. 18.

tempi»⁽¹⁴⁾.

Ma le culture che si sono affermate in Occidente, la rivoluzione fondata sulla psicanalisi intesa come concezione generale dell'uomo e del mondo, assunta dall'integralismo laicista come reazione alla teoria comunista e alla concezione cristiana della vita, sembrano voler escludere, annullare i valori della civiltà cristiana. Questa linea di tendenza, che in quegli anni era prorompente, preoccupava molto il filosofo cattolico e lo portava a sostenere la necessità di un nuovo rapporto tra istanze ideali e culturali e vita politica concreta. Ciò comporta, al tempo stesso, un più convinto lavoro di approfondimento della cultura, anche in campo civile e politico, da svilupparsi in modo autonomo, con la certezza che alla fine emergerà la contraddizione esistente tra l'integralismo laicista, che ha tradotto in un linguaggio psicoanalitico le tesi rivoluzionarie, ed un vero spirito liberale. Quest'ultimo ha sempre fatto leva, osserva Del Noce, «sull'autonomia, la libertà e la responsabilità dell'uomo, e la cultura che sottende quell'integralismo fa invece dell'uomo l'espressione di energie e forze impersonali»⁽¹⁵⁾.

Esplicito e costante è dunque l'appello ai valori, la rivendicazione di un senso più alto del valore nei confronti anche della cultura laica. Il valore non è una pura idea, è idea - forza, ideale. I valori che l'intelligenza laica proclama sembrano a Del Noce privi di questa forza ideale. Essi sono ormai «così lontani da Kant», per dirlo con il titolo dell'articolo pubblicato da Del Noce su «Il Sabato» del 13 ottobre 1988, lontani perché separati da quell'afflato religioso in cui Kant affermò i valori della libertà e della dignità della persona umana. L'afflato religioso è caduto e ad esso si è sostituita una retorica talvolta vuota ed evasiva. Anche i grandi ideali di etica civile, cui sempre si richiamava Norberto Bobbio, si rivelavano, nelle realtà di fatto, ben lontani dal vissuto, dal mondo dell'esperienza etico - civile. La stessa vita politica, in un contesto di orizzonti abbassati, non aveva più la tensione ideale di cui avrebbe avuto bisogno. Così, riprendendo una nota espressione di Ernst Bloch, «religione in eredità», si sarebbe potuto dire «laicismo in eredità». Per Bloch, le grandi verità cristiane, caduta la fede trascendente, sarebbero state accolte come l'eredità di un caro estinto dall'escatologia marxista. Oggi si potrebbe dire invece, affermava Del Noce, che i grandi ideali della cultura laica, a cominciare da quelli della rivoluzione dell'89, sono accolti in eredità, anzi ricondotti alle loro più antiche radici, dalla cultura cristiana.

In un piccolo saggio del giugno 1980, il filosofo si interroga sui pericoli che possono nascere dalla «stanchezza» della politica, che potevano essere colti

15) *Ibidem*, p. 20.

in fenomeni nuovi quali il crescere dell'astensionismo al voto e il rifiuto della partecipazione alla vita della democrazia politica. E lo interpretava come un segnale preoccupante di quella che definisce «la malattia partitocratica», un no al disordine e al cattivo funzionamento del sistema politico, non pronunciato in nome di un superiore principio ideale, ma espressione di una delusione e di un venir meno del consenso. È, commenta amaramente Del Noce, un sì al disordine e il sintomo di un processo di dissoluzione dal quale riteneva difficile poter ricavare un principio di speranza.

Ma non si arrendeva al pessimismo, all'accettazione del vuoto di orizzonti dell'esperienza politica; sentiva di dover reagire e portare la sua provocazione intellettuale all'interno di quel mondo, in particolare in quello di espressione cattolica. In forza di questa sua convinzione si rivolge, successivamente, al partito dei cattolici⁽¹⁶⁾, per sottolineare l'insufficienza di due modelli ideali ed organizzativi della forma partito, entrambi conseguenti all'abbandono di una politica della cultura e alla separazione tra religione e politica. Non può andar bene, e così è stato, la forma-partito clientelare, ma l'altro modello, quello del partito di opinione, che chiede il consenso sulla base di programmi prescindendo dall'appartenenza ideale, non lo convince affatto. Sostiene che bisogna lavorare in altre direzioni e ricostruire un partito di massa in grado di raccogliere adesioni e consensi in base alla militanza ideale. Questa esigenza nasce in lui, anche dalla «lettura» della storia italiana e contemporanea. Le due fasi, fascista e postfascista, che hanno segnato la storia italiana del secolo XX, ci consentirebbero di vedere il processo per cui la rivoluzione, pensata come il passaggio all'uomo nuovo, a un'umanità redenta, si rovesci in un egocentrismo che è sinonimo di nichilismo.

Questa, avverte Del Noce, era già la tesi della filosofia della storia cattolica ottocentesca. Ma è proprio a partire da questa evidenza: l'esito della rivoluzione teorizzata dal marxismo è il nichilismo, che il suo partito doveva incontrare il problema della cultura, e questo incontro, a giudizio di Del Noce, si presenta come una necessità fisica, oltre che morale, a meno che non ci si adatti ad un declino inarrestabile⁽¹⁷⁾. L'appello è rivolto a un partito che aveva avuto un ruolo determinante, fin dall'aprile 1948, per salvare la libertà in una vicenda che aveva avuto uno scontro a sfondo religioso. Ma la storia successiva di quel partito, tutto proteso alla conquista della laicità, rappresenta una rottura rispetto allo spirito del 18 aprile. Ne è risultato qualcosa che Del Noce non approva: una malintesa

16) *Né un partito clientelare, né un partito d'opinione*, IX, 85, pp. 17 - 20.

17) *Ai cattolici, perché ripensino filosoficamente la politica*, VI, 56, pp. 3 - 17.

concezione della laicità, con la distinzione dell'ordine della fede dall'ordine della natura. Così, afferma, «curiosamente sarebbe proprio il partito dei cattolici a dover operare oggi la più completa separazione della politica dalla religione, ed a poterlo fare più agevolmente di altri, in quanto l'ordine religioso che riconosce è soprannaturale»⁽¹⁸⁾. E ancora: «Per un paradosso che riuscirebbe difficilmente credibile, se non corrispondesse invece alla realtà, dovrebbero essere proprio i cattolici a rivendicare oggi, contro le loro tradizioni, quell'autonomia dell'etica e della politica che era stata la proposta del laicismo ottocentesco»⁽¹⁹⁾.

C'è infine un saggio assai importante sulla filosofia di Giambattista Vico⁽²⁰⁾, di cui dobbiamo indicare almeno alcuni temi. Il saggio fornisce una personale ricostruzione delle linee di pensiero contenute in due studi di Rocco Montano dedicati a Vico e Machiavelli⁽²¹⁾. Dopo aver ricordato gli ostacoli che avversarono la carriera accademica di Montano in Italia e la sua forzata emigrazione intellettuale, a proposito della quale ricorda il famoso opuscolo scritto da Benedetto Croce nel 1909, *Il caso Gentile e la camorra universitaria*, Del Noce ne mette in buona luce il guadagno speculativo e l'originalità delle ricerche.

Egli si sente vicino a Montano nel sottolineare l'attualità del pensiero vichiano. Un'attualità che si fonda su una ben definita forma di analisi fenomenologica che procede dai fatti e ne ricava le ragioni al di fuori di ogni empirismo e di ogni apriorismo. Così la sua scienza ricostruisce dall'interno i moventi umani e rivela, con l'osservazione, ciò che è perdurante, non contingente, scopre una linea ascendente comune a tutte le storie e che comprova l'ipotesi metafisica.

Vico appare, in tale prospettiva, non proprio come il precursore di scienze quali la sociologia e l'antropologia, quanto piuttosto come il loro critico, almeno per quello che riguarda la loro pretesa di sostituirsi alla filosofia. Del Noce richiama la contrapposizione tra Vico e Lévi-Strauss, pure sottolineata da Montano, che è contrapposizione tra due modi differenti di intendere la scienza del mondo umano.

Attenzione particolare è riservata al volume su Machiavelli, che permise di fissare il limite dell'interpretazione crociana secondo cui esisterebbe una continuità ideale tra Machiavelli e Vico. C'è piuttosto da evidenziare un superamento di

18) *Ma perché la D.C. si vergogna di aver salvato la libertà?*, VII, marzo 1982, p. 11.

19) *Ivi*.

20) *La riscoperta di Vico e il superamento di Machiavelli*, V, 54, dicembre 1980, pp. 51 - 62.

21) Cfr. R. Montano, *G.B. Vico. Fenomenologia della storia, del linguaggio e dello Stato*, Ferraro, Napoli 1976; Id., *Il superamento di Machiavelli*, Ferraro, Napoli 1977.

Machiavelli, da parte di Vico. Machiavelli è oggetto di critica, da parte di Vico, non già perché «realista», ma perché insufficientemente realista. Ciò sta a dire che con l'affermazione dell'autonomia della politica, con l'assorbire la morale nella politica non ha tenuto nel dovuto conto la forza propria della moralità. Così si esprime Montano: «Vico non rifiuta nulla di Machiavelli. Uno dei suoi autori è Tacito, che gli diceva come sono gli uomini e i governanti anche più crudamente di Machiavelli. Ma egli sapeva anche che questo corso delle nazioni non si può spiegare solo con il meccanismo dei bisogni. C'è nell'uomo, a fianco dell'istinto, la forza del vero che permette di giudicare e di accettare le soluzioni più valide via via provate sotto la spinta del bisogno. La norma etica deve essere già all'inizio, in una continua lotta con l'interesse»⁽²²⁾. Vico appare a Montano come il continuatore dell'opera dei teologi della Riforma cattolica che furono preoccupati di tenere insieme i due poli della finalità morale religiosa e dell'utilità.

Rivisitati con sguardo veloce, sono questi alcuni dei temi che Augusto Del Noce ha posto all'attenzione della cultura e della società italiana nel corso della sua apprezzata collaborazione alla rivista «Prospettive nel mondo».

22) R. Montano, *Il superamento di Machiavelli*, cit., pp. 100 - 101.

4. UMBERTO ANTONIO PADOVANI *

Sono contenuti in questo piccolo volume i testi degli interventi presentati e discussi nell'incontro di studio sul tema: *Umberto Antonio Padovani nella filosofia italiana del Novecento*, tenutosi a Fabriano il 12 dicembre 2003. All'incontro sono intervenuti Armando Rigobello, con una relazione dal titolo: *La filosofia della religione. Riflessione speculativa, teologia e storia*, e Ferdinando Luigi Marcolungo, con la relazione: *La prospettiva metafisica di Umberto A. Padovani*. L'iniziativa rientrava nel progetto della Provincia di Ancona *Leggere il Novecento*, promosso per valorizzare le esperienze intellettuali e sociali di personaggi che sono nati o che hanno operato nell'ambito geografico della provincia, dando un contributo significativo alla vita culturale italiana ed europea del secolo ventesimo.

È opportuno fornire qui, in apertura, alcune indicazioni biografiche ed accenni alla prospettiva speculativa del Padovani, avvicinata attraverso sintetiche annotazioni delle interpretazioni di alcuni tra i suoi più attenti studiosi. Nel volume autobiografico *Il mio itinerario alla metafisica classica* (Milano 1966), uno dei suoi ultimi lavori, è lo stesso Padovani a descrivere le tappe della sua formazione intellettuale. Nato ad Ancona il 27 novembre 1894, fu prima allievo, a Milano, del Liceo Parini e successivamente si iscrisse alla Facoltà di Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, qui ebbe come maestro, fra gli altri, Piero Martinetti. Fu quest'ultimo ad avvicinarlo all'idealismo trascendentale, dopo che la sua formazione filosofica liceale era stata segnata dalle teorie positivistiche. Lo afferma, in un breve scritto del 1950, lo stesso Padovani, affermando: «Le lezioni di Martinetti demolirono rapidamente e radicalmente il mio povero positivismo».

Nel periodo degli studi universitari, l'incontro con padre Guido Mattiussi (questi, dice Padovani, «credette di dovermi iniziare autenticamente al tomismo») e con Monsignor Francesco Olgiati lo aiutò a superare la crisi religiosa giovanile. Attraverso il loro insegnamento si avvicinò al tomismo e a una piena «consapevolezza della metafisica classica, unita ad un'autentica conoscenza del pensiero moderno» (Padovani, *Il mio itinerario*, pp. 40-41).

La sua carriera universitaria ha inizio nel 1921. Entra nell'Università Cattolica del Sacro Cuore, prima come assistente e poi, nel 1924, come professore incaricato di Filosofia della religione. Nel 1934 diventa titolare della cattedra

* *Introduzione* a F.L. Marcolungo-A. Rigobello, *Umberto Antonio Padovani 1894-1967*, Centro Studi don Giuseppe Riganelli, Fabriano 2005, pp. 5-11.

di Filosofia morale. Dal 1948 insegna poi Filosofia morale e Filosofia teoretica all'Università di Padova. L'aver svolto il proprio magistero intellettuale nelle due sedi accademiche, l'Università Cattolica di Milano e l'Università di Padova, segnala la singolarità della vicenda padovaniniana. Cresciuto alla scuola milanese di metafisica si era trasferito a Padova, dove si andava delineando un'altra scuola di metafisica, guidata da Marino Gentile. Due scuole che assunsero posizioni autonome nei confronti della tradizione. Padovani rappresentava, in virtù del suo rigoroso e riconosciuto impegno scientifico, la possibilità di un collegamento tra le due prestigiose sedi universitarie e le due ricordate prospettive metafisiche.

Il periodo dell'insegnamento alla Cattolica è il periodo più fecondo della sua attività scientifica e di ricerca. Già nel 1920 pubblica i saggi sulla filosofia di Spinoza, seguono poi, nel 1924, il volume su Vito Fornari, nel 1927, il volume sul Gioberti e, nel 1934, quello su Schopenhauer. Pubblica poi, nel 1937, quello che può essere considerato il suo studio più importante: *La filosofia della religione e il problema della vita*, che sarà poi rielaborato nel 1951.

All'indomani della seconda guerra mondiale era stato, con Carlo Giacon, Luigi Stefanini, Augusto Guzzo, Felice Battaglia ed altri filosofi e professori universitari di filosofia di ispirazione cristiana e che si richiamavano alla metafisica classica, tra i fondatori del «Movimento di Gallarate», che prendeva il nome dalla cittadina ove ha sede l'«Aloisianum», Facoltà filosofica della Compagnia di Gesù e sede di incontri annuali del movimento che diventeranno un importante appuntamento e luogo di confronto e di dialogo tra i maggiori interpreti della filosofia italiana della seconda metà del Novecento. Successivamente confluisce nel gruppo un altro movimento, indicato come «spiritualismo cristiano», di cui facevano parte, tra gli altri, autorevoli pensatori come Armando Carlini, Michele Federico Sciacca, Luigi Stefanini, Augusto Guzzo e Renato Lazzarini. Un movimento, quello dello spiritualismo, che in Francia ebbe la possibilità di inserirsi nella tradizione più tipicamente francese, quella moralistica, che risale fino a Cartesio e Pascal, e che, in Italia, si caratterizza, da un lato, come reazione al positivismo, e, dall'altro, come tentativo di superamento delle crisi del neoidealismo.

Anche Pietro Faggiotto ha sottolineato come la prima produzione scientifica sia improntata ad una concezione ascetica della vita, intesa come qualcosa di più di un puro atteggiamento culturale. Essa sta ad indicare, piuttosto, qualcosa di concreto, di esistenziale. Una posizione speculativa che si alimentava dei classici dell'ascetismo: il pensiero indiano, in particolar modo il buddismo, la concezione biblica - il *Libro di Giobbe* e l'*Ecclesiaste* -, il Vangelo e l'agostiniana *Città di Dio*.

Ma tra le sue fonti vi sono anche le opere di Schopenhauer e gli esistenzialisti, in particolare, per le loro teorie nichilistiche. Tra questi ultimi, l'attenzione di Padovani è rivolta, in particolare, a Martin Heidegger e a Jean Paul Sartre.

Ancora Faggiotto sottolinea che in Padovani la filosofia nasce dalla riflessione sugli aspetti negativi dell'esistenza, nelle sue differenti forme morali e fisiche. Ma vi è una dimensione che travalica la finitudine e il negativo, rapportandosi ad una dimensione che trascende il piano fisico. Così la filosofia diventa metafisica. «La filosofia - afferma Padovani - esige un atteggiamento spirituale assolutamente metempirico, superstorico, superscientifico. Essendo, per definizione, metafisica, essa esige una potente capacità di astrazione dal sensibile - anche se muove totalmente dal sensibile. Occorre dunque un'ardua disciplina ascetica nei confronti del pratico e dell'empirico. Non solo del pratico economico-tecnico, ma pure etico-religioso; come di tutto il teoretico infrafilosofico, storico, scientifico, estetico. Imporre silenzio ad ogni atteggiamento spirituale postulatorio, esigenziale, fideistico» (*Filosofia e morale*, Padova, 1960, p. 164).

Carmelo Vigna evidenzia, in consonanza con altri interpreti, che in fondo il problema del male è tale da sconvolgere gli schemi della riflessione speculativa, e può diventare comprensibile solo qualora si acceda ad una strumentazione extra-teoretica. Ma era proprio nella ricerca della salvezza dal male che diventava possibile salvare la filosofia dall'astrattezza. Vigna aggiunge che «Padovani era metafisico perché spirito fortemente etico, anzi perché spirito fortemente religioso. Voleva che la filosofia lavorasse al servizio della buona vita. Voleva che la filosofia diventasse buona vita. Perciò voleva che la filosofia, come forma della ragione pura, trapassasse, senza perdersi, nel suo altro più proprio, cioè nella vita di grazia del cristiano che, nell'incessante lotta contro il male, si redime attraverso la partecipazione al sacrificio della Croce» (*Umberto A. Padovani tra l'Università Cattolica di Milano e l'Università di Padova*, in P. Faggiotto (a cura di), *Umberto Antonio Padovani nel centenario della nascita*, cit., p. 54).

Anche Italo Mancini, in uno scritto storico-teoretico degli anni sessanta, *La neoscolastica* (in Autori Vari, *Studio e insegnamento della filosofia*, Roma, 1966, pp. 109-175) in cui presenta brevi sintesi degli interpreti più significativi di quest'ultima, sottolinea come, al di là di un mero sapere teoretico, il problema centrale che occupa Padovani sia il problema del male, che è negazione della natura umana, un problema non esplicitabile filosoficamente. Il male, dunque, potrebbe soltanto «essere constatato» dalla filosofia, ma occorre poi, se si vuole darne una spiegazione, fare ricorso ad un sapere diverso, il sapere religioso. E

così risulta convincente la soluzione cristiana, il male come conseguenza di un fatto storico, il fatto del peccato. E la redenzione ha vinto il male, ma bisogna poi che ogni singolo credente partecipi ad essa e la realizzi in sé. Deriva da qui la sua concezione ascetica della vita e la forte sensibilità per i temi teologici, di interiorità agostiniana.

Lo stesso Mancini rileva che analoga soluzione Padovani si accinge a dare al problema della storia, alla quale non riconosce il carattere di scienza, ma piuttosto le concede la certezza morale e, semmai, una conoscenza per cause particolari. Ma ciò sta a dire l'impossibilità di teorizzare l'unitarietà, la totalità della storia da un punto di vista razionale (filosofia della storia), mentre è possibile una sua considerazione unitaria ed universale dal punto di vista teologico (teologia della storia), essendo di natura soprannaturale il piano della storia. Ma si tratta, come ha sottolineato E. Riondato, di una teologia della storia giustificata dal punto di vista di quella che definisce «metafisica classica». Appare questa una modalità per richiamare comunque la presenza di un sapere illuminato dalla ragione, un sapere «da questa dominato non dal di dentro ma dal di fuori nei confronti del corso di un piano salvifico divino che agostinianamente si dialettizzava in epoche e corsi quasi vichiani» (Ezio Riondato, *Filosofia e storia nel pensiero di Padovani*, in P. Faggiotto (a cura di), *Umberto Antonio Padovani nel centenario della nascita*, cit., p. 24).

Per Giuseppe Santinello lo stesso tema del pessimismo nasce in Padovani dal fare seriamente i conti con la prospettiva schopenaueriana, e si caratterizza in lui per una funzione dialettica di integrazione dell'esperienza e, ad un tempo, cela valori ascetici per una elevazione dell'animo nella *meditatio mortis* (Cfr. *Umberto A. Padovani e il pessimismo*, in P. Faggiotto (a cura di), *Umberto Antonio Padovani nel centenario della nascita*, cit., pp. 33-37).

Adriano Bausola, in un'acuta ricostruzione dei movimenti intellettuali cattolici, attraverso i suoi interpreti più significativi (*Neoscolastica e spiritualismo*), contenuta nel volume collettaneo *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi* (Laterza, Bari 1985, pp. 273-352), richiama il ruolo speculativo di Antonio Padovani che vede, insieme con Gustavo Bontadini, in una posizione di denuncia rispetto alla filosofia dell'integralità di Michele Federico Sciacca e al suo sforzo di conciliazione delle due grandi correnti del pensiero cristiano in Italia: il «neotomismo» e l'«agostinismo».

In particolare, Padovani criticava le prove «cosmologiche» dell'esistenza di Dio, fatte proprie ed integrate dallo Sciacca con la prova che parte dall'interiorità

della verità alla coscienza. E vi vedeva elementi di fideismo, riportati a una sorta di inadeguatezza dell'impegno dimostrativo razionale in rapporto al problema della trascendenza ateistica, «sostituita da una opzione volontaristica, da un abbandono fideistico» (pp. 286-7). Ma denunciava, allo stesso tempo, «residui fenomenistici» in quella che definiva l'insistenza spiritualistica nella ricerca di Dio, fatta a partire dall'io e dall'interiorità.

Lo stesso Bausola torna su Padovani, ricordando come il suo insegnamento alla Cattolica di Milano abbia avuto contenuti assai vicini, in ordine al problema metafisico, alla speculazione di Amato Masnovo e dello stesso Bontadini, e che ad esso si sia venuto successivamente ad affiancare, non senza un'autonoma originalità di impostazione, l'insegnamento di Marino Gentile e della sua scuola. Nella Premessa al suo *Struttura e significato* (La Garangola, Padova 1971), Armando Rigobello ricorda come accanto al suo maestro Luigi Stefanini, teorico del personalismo, insegnasse nell'antica Università di Padova, nel secondo dopoguerra, Padovani. Quest'ultimo ebbe il merito di ravvivare e trascrivere nei termini della metafisica classica le tradizioni speculative aristotelico-naturalistiche. Rigobello ne accentua successivamente l'atteggiamento assunto nel dibattito della fine degli anni quaranta sullo «spiritualismo». Un dibattito che si sviluppò attorno al «Giornale di Metafisica».

I due scritti di Armando Rigobello e Ferdinando Luigi Marcolungo affrontano due aspetti centrali della riflessione di Umberto Antonio Padovani, la filosofia della religione, che appare come l'apporto più significativo al movimento intellettuale della filosofia neoclassica italiana, e gli aspetti più pregnanti della prospettiva metafisica, l'orizzonte di senso entro cui egli colloca tutta la sua riflessione.

5. RODOLFO MONDOLFO *

Sono raccolte in questo piccolo volume le relazioni e la comunicazione presentate e discusse nella giornata di studio sul tema: *Rodolfo Mondolfo nella filosofia italiana del Novecento*, tenutasi a Senigallia nel novembre 2004, organizzata dal Centro Studi don Giuseppe Riganelli di Fabriano, in collaborazione con le Università degli Studi di Perugia e di Urbino, il Comune di Senigallia e la Sezione di Ancona della Società Filosofica Italiana. L'iniziativa rientrava nel Progetto *Leggere il Novecento*, promosso dalla Provincia di Ancona.

Il contributo di Mondolfo alla storiografia italiana del Novecento è stato originale e significativo. I suoi studi dedicati al pensiero filosofico moderno si soffermano sul problema della conoscenza, ma anche sui temi della morale e del diritto. Il suo pensiero costituisce una costante esaltazione dei valori della libertà, della tolleranza e della democrazia. Ne è prova d'indubbia rilevanza, come ha sottolineato in più occasioni Norberto Bobbio, la sua interpretazione del marxismo in chiave umanistica e volontaristica. Per quanto concerne l'analisi del mondo e della filosofia antica, che costituisce un altro suo positivo filone di studi per il quale è noto e apprezzato nel mondo scientifico, le ricerche sono volte a sottolineare la presenza di problemi solitamente ritenuti come moderni, quali le nozioni di infinito e di soggettività, di colpa e di peccato.

La concezione che Mondolfo ha della storia è essenzialmente umanistica. La forza che dà impulso agli accadimenti umani e ne determina lo sviluppo è costituita dall'uomo stesso: l'umanità crea e svolge la sua storia. La storia dell'umanità è un continuo sviluppo che si risolve, attraverso una lotta incessante, in un continuo progresso, di cui il centro propulsore è costituito dall'attività dell'uomo. E quando è riferito al marxismo e al socialismo, il termine umanismo sta ad indicare una concezione generale della storia. Inteso come concezione generale della storia, l'umanesimo è, per Mondolfo, quella concezione secondo cui la storia è fatta dagli uomini, e non da una forza che li trascende e li condiziona. Il bersaglio, in questo caso, è, per un verso, l'interpretazione deterministica, meccanicistica, economicistica del marxismo, che considerava l'avvento del socialismo come il risultato di un processo obiettivo, come il prodotto della 'forza delle cose', cui erano estranee la volontà cosciente e l'attività determinante degli uomini. Per un altro verso, il bersaglio critico è costituito dalla concezione hegeliana della storia,

* *Introduzione* a Autori Vari, *Rodolfo Mondolfo 1877-1976*, Centro Studi don Giuseppe Riganelli, Fabriano 2006, pp. 5-8.

secondo cui la storia è storia dello spirito nelle sue diverse incarnazioni, una sorta di vecchia provvidenza discesa dal cielo alla terra.

In contrapposizione con le tesi hegeliane, Mondolfo cita Marx: «La storia non fa nulla, essa non possiede alcun potere, non combatte alcuna lotta. È piuttosto l'uomo, l'uomo effettivo e vivente che fa tutto, che possiede e combatte; la storia non è qualcosa che si serva dell'uomo come mezzo per conseguire coi propri sforzi degli scopi; ma essa è null'altro che l'attività dell'uomo che persegue i suoi scopi». Contro la tesi deterministica, Mondolfo insiste sull'improprietà del termine «materialismo», che mal serve a designare una filosofia che mette al primo posto l'attività critico-pratica dell'uomo, ed intende sfatare la leggenda secondo cui il pensiero di Marx ed Engels sarebbe «quel materialismo meccanicistico e rigidamente deterministico che uccide la coscienza, la funzione dell'ideale, le fonti dell'azione».

Ma il concetto di umanismo è, come tutti gli «ismi», un concetto generale, di portata assai ampia. È necessario, dunque, portare qualche chiarimento e qualche interrogativo. Quando si dice che il mondo degli uomini è fatto dagli uomini, si vuol dire che esso non è fatto da Dio o da una forza superiore agli uomini che li guida, senza che essi se ne rendano ben conto. In tal senso umanismo avrebbe un significato preciso ma soltanto negativo, e non significherebbe nulla di più e di diverso rispetto ad altre parole che possiamo dire filosofiche, come immanentismo o storicismo. Quando si vuol passare dal significato negativo a quello positivo, si impone una domanda: da quali uomini è fatta la storia? Da tutti o da una parte? E da quale parte? Lo stesso Vico aveva sottolineato che la storia si caratterizza per un continuo avvicinarsi di classi dominanti. Come pure sapeva che questo avvicendamento dipendeva spesso dalla rivolta delle classi dominanti, per cui in ogni epoca storica bisognava distinguere chi questa storia la faceva da chi la subiva, il protagonista dall'antagonista, l'attore dallo spettatore. Quella persistente connotazione positiva che quasi sempre possiede, nei nostri discorsi, la parola umanesimo diventa subito sospetta, molto problematica, non appena ci accorgiamo che gli uomini hanno fatto la storia e continuano a farla contro altri uomini, e che anzi la storia «umana» è una storia di terrore, di lacrime e di sangue.

Vi è poi un altro e fondamentale problema. Gli uomini fanno la storia in un ambiente «dato» e che li condiziona. Il problema del rapporto tra il fare dell'uomo, la «prassi», come si diceva, e l'ambiente in cui la prassi svolge, fra la volontà soggettiva e le condizioni oggettive, insomma tra l'uomo e la natura, è

sempre stato uno dei problemi centrali del marxismo teorico e occupa il primo posto anche nel pensiero di Mondolfo. E Mondolfo parte dalla terza tesi su Feuerbach: «Gli uomini sono il prodotto dell'ambiente e, nello stesso tempo, l'ambiente viene mutato dagli uomini». Questa tesi lascia aperta la strada ad una soluzione non unilaterale, non dogmatica, non rigida, ma dialettica.

Noi dobbiamo riconoscere, come momenti necessari della realtà storica, tanto il dato quanto l'azione, tanto le condizioni preformate quanto le aspirazioni e la volontà di rovesciamento. La realtà piena è la storia in cui passato e futuro si incontrano nel presente; è la *praxis* che s'arrovescia di continuo contro se stessa. Mondolfo riflette sulla nota espressione marxiana relativa alla prassi - *umwälzende Praxis* - un'espressione importante, ha sostenuto Giuseppe Capograssi, non solo per la storia delle dottrine del Marx, ma soprattutto per la storia del concetto di azione. Questa può essere tradotta con prassi che si rovescia, traduzione meno esatta dal punto di vista letterale di prassi che rovescia, ma che risponde di più al vero concetto di Marx.

Su questi problemi riflettono Antonio Pieretti, nella sua lucida relazione, e Piergiorgio Grassi nelle sue sintetiche ma preziose annotazioni sul pensiero di Rodolfo Mondolfo. Vi sono poi i contributi di Livio Rossetti sugli studi di filosofia antica, di Giancarlo Galeazzi e Vittorio Mencucci, rispettivamente su filosofia e solidarietà e sul confronto critico con Antonio Gramsci in ordine alla rivoluzione bolscevica.

6. ENZO PACI *

Si trovano qui raccolte le relazioni e la comunicazione presentate e discusse nella giornata di studio sul tema: *Enzo Paci nella filosofia italiana del Novecento*, tenutasi a Senigallia nel novembre 2004, organizzata dal Centro Studi don Giuseppe Riganelli di Fabriano, in collaborazione con le Università degli Studi di Perugia e di Urbino, il Comune di Senigallia e la Sezione di Ancona della Società Filosofica Italiana. L'iniziativa rientrava nel Progetto *Leggere il Novecento*, promosso dalla Provincia di Ancona.

Le indicazioni biografiche e le sintetiche annotazioni su aspetti della riflessione del Paci possono introdurre al volumetto e alla lettura delle sue pagine. Enzo Paci nasce a Monterado il 18 settembre 1911. Compie gli studi primari a Firenze, dove il padre si era trasferito per motivi di lavoro, e, successivamente, il liceo-ginnasio a Cuneo. S'iscrive poi alla Facoltà di Lettere dell'Università di Pavia per passare, due anni dopo, all'Università di Milano. Tra i suoi maestri universitari si possono ricordare: Baratonò, Bariè e soprattutto Antonio Banfi. Si laurea, nel 1934, con la tesi *Saggio sul significato del «Parmenide» nella filosofia di Platone*, studio che costituirà il nucleo del suo primo volume, edito nel 1938.

Dopo la laurea si dedica, per alcuni anni, all'insegnamento della filosofia nei Licei, a Parma e a Padova. Nel 1942 ottiene la libera docenza in Storia della filosofia presso l'Università di Padova. Nel 1940 fonda, insieme con Banfi, Preti, Cantoni e Bertin, la rivista anti-idealistica e anti-crociana «Studi filosofici». Partecipa alla guerra mondiale sul fronte balcanico e vive un lungo periodo di prigionia in un lager tedesco.

Nel dopoguerra si trasferisce, con la famiglia, a Milano, dove riprende ad insegnare filosofia nei Licei. Nel 1951 ottiene la cattedra di Filosofia teoretica nell'Università di Pavia. Poi, nel 1957, è chiamato a Milano, sulla cattedra del suo maestro Banfi. Sempre nel 1951, fonda la rivista «Aut Aut», che dirigerà fino alla morte. In questi anni, attraverso interventi apparsi su quest'ultima e sulle più importanti riviste di filosofia, oltre che con la partecipazione attiva a Convegni e congressi in Italia e all'estero, la sua presenza nel dibattito filosofico italiano è assai vivace e significativo. Gli ultimi anni sono travagliati da vicende personali e dalla malattia, ma rimane intenso, fino agli ultimi giorni, l'impegno culturale e accademico. Muore a Milano il 21 luglio 1976.

* *Introduzione* a Autori Vari, *Enzo Paci 1911-1976*, Centro Studi don Giuseppe Riganelli, Fabriano 2006, pp. 5-10

Pur avendo dedicato molta attenzione a grandi filosofi del passato, e basti, per questo, citare i suoi volumi su Platone e su Giambattista Vico, Paci è venuto sempre più sviluppando il suo pensiero in un confronto critico con le maggiori correnti della filosofia contemporanea, alla cui interpretazione è dedicato l'ampio e acuto saggio di Edoardo Mirri. Negli anni immediatamente successivi al secondo conflitto mondiale, il suo interesse precipuo era costituito dall'esistenzialismo, pur sullo sfondo platonico e nell'atmosfera del pensiero di Banfi. Sia Paci che Abbagnano intendevano l'esistenzialismo in senso positivo, come la necessità di superare il dolore, il male e le situazioni storiche negati in una concezione umanistica, nella quale filosofia e scienza dovevano ipotizzare un rapporto fra gli uomini sia sul piano personale che sul piano sociale.

Ed è proprio dall'approfondimento delle tematiche esistenzialistiche che emerge, in lui, l'attenzione al problema della relazione tra gli uomini, e di tutte le relazioni possibili, da quelle logiche a quelle cosmologiche. Ne nasce, conseguentemente, il termine e soprattutto la questione del relazionismo, attorno al quale ruota la pregevole relazione di Antonio Pieretti. Quello di Paci è l'atteggiamento dello studioso che desidera approfondire tutte le relazioni, sia cosmologiche che sociologiche ed umane. Sono i temi trattati nel volume del 1954, *Tempo e relazione*, ove la prospettiva relazionistica è messa a confronto con le altre correnti di pensiero e i grandi problemi concreti della civiltà contemporanea. Il relazionismo apriva il grande problema degli uomini come centri di relazione. Essendo anti-idealista, non pensava a un soggetto di tipo fichtiano, ma alla relazione tra soggetti concreti, ai rapporti tra i soggetti realmente esistenti e a quella che Husserl chiama «costituzione della intersoggettività». Secondo tale figura speculativa, la filosofia non è essenzialmente filosofia dell'essere, ma filosofia dell'autenticità e della verità dei rapporti tra gli uomini. Questo è il senso del suo libro *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*. Il problema ha caratterizzato a lungo la filosofia di Paci, che, pur inglobando la fenomenologia, si è pur sempre caratterizzata come una forma di relazionismo.

L'interesse che ha avuto successivamente per Marx, a partire dal 1959, si tradurrà non in un'interpretazione meccanicistica o volgarmente materialistica del *Capitale*, ma guarderà alle forme e ai contenuti del discorso di Marx sulle condizioni dell'uomo in società. Cercherà di indagare su quali fossero le connessioni tra gli uomini e le classi secondo Marx. Nasceva anche da qui l'accordo con Husserl, e con la sua critica delle scienze qualora non vengano fondate sui soggetti concreti, o qualora i soggetti vengano ridotti a oggetti e, come dire, «cosificati». È proprio

quello che Marx chiama «obiettivazione» o «alienazione». Questa posizione, che è elaborata nell'opera *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, ha portato l'interpretazione paciana del marxismo ad una vivacissima polemica con tutte le istituzioni comuniste esistenti.

Racconta Carlo Sini (in *Enzo Paci e il compito della filosofia*, Annuario 1986/1987, volume edito dal Liceo Ginnasio Statale «Giulio Perticari» di Senigallia per le celebrazioni del 125° anniversario) che Enzo Paci, già assai noto per essere stato tra i fondatori dell'esistenzialismo italiano, giunse a Milano nel 1957, allorché vi imperversava un neopositivismo arrogante, uno scientismo combattivo che lasciava poco spazio al libero pensiero. A Milano Paci mise in atto un'operazione che Sini definisce «finissima»: aprire un dialogo tra l'esistenzialismo e lo storicismo crociano. Fu un tentativo importante, anche se non ebbe esiti positivi. Successivamente, Paci si dedicò ad un'autonoma elaborazione dei motivi essenziali dell'esistenzialismo, differenziandosi dalla prospettiva del Pareyson, ma anche da quella dell'Abbagnano. Avvertiva il bisogno di non chiudere la teoria esistenzialistica entro se stessa, ma di aprirla alle altre correnti della filosofia europea. Allo stesso tempo, andava riflettendo sul carattere relazionale dell'esperienza.

Paci riteneva che la corrente del pensiero contemporaneo meritevole di maggiore approfondimento e sviluppo fosse la fenomenologia di Husserl, in tutte le sue forme. Husserl era pensato come la figura filosofica più originale e significativa del secolo XX. Nonostante questo giudizio, Paci faceva rilevare che, a cominciare dalla sua ultima opera, la *Crisi delle scienze europee*, Husserl non aveva sviluppato compiutamente e precisato i suoi punti di vista. Un compito al quale, a suo giudizio, i filosofi contemporanei non avrebbero dovuto sottrarsi.

In secondo luogo, il movimento di pensiero che, secondo Paci, avrebbe dovuto essere ripreso e reinterpretato, è, per l'appunto, quello rappresentato dal marxismo. I fondamenti della filosofia di Marx, se studiati senza pregiudizi, non condurrebbero né al totalitarismo né al meccanicismo. Possono invece favorire l'indipendenza dei popoli e il loro accordo, così come possono essere necessari per la libera autonomia delle relazioni tra le persone concrete. Si arriva così di nuovo al problema del relazionismo. In terzo luogo bisogna studiare e risolvere i paradossi che nascono dalla logica e dal neopositivismo.

Infine, secondo Paci, oltre lo studio dei paradossi che nascono dalla logica e dal neopositivismo, è necessario che si presti molta attenzione ai movimenti del rinnovamento religioso. Credeva che i movimenti futuri avrebbero posto in

evidenza i problemi della fenomenologia della religione, anche in connessione con la guerra o con un rapporto pacifico fra tutti i paesi del mondo. Ricordava anche che stava studiando Karl Barth e le correnti teologiche innovatrici nate intorno al Concilio Vaticano II.

Considerava la filosofia come educazione dell'uomo, come scuola della rivoluzione umana e di una rivoluzione che sia un effettivo mutamento, anche sociale. Da questo punto di vista - affermava nel 1974 - la filosofia avrebbe potuto assumere il ruolo di autocoscienza critica della situazione attuale del nostro paese. Sottolineava anche la necessità di un positivo rapporto della nostra filosofia con le filosofie mondiali, le quali si ponevano il problema del nazionalismo e dell'internazionalismo, e dunque si predisponavano ad elaborare una nuova cultura, quella degli Stati Uniti di tutto il pianeta. Credeva che la filosofia, soprattutto per i giovani che avvertono un'esigenza assoluta di verità, fosse l'espressione razionale della storia e del significato dell'uomo e dell'universo.

7. RICORDO DI ALDO MORO *

Nel suo volume di saggi vari, *La coscienza e il potere* (Bari 2007), Pietro Scoppola ha sostenuto che l'eredità del caso Moro agisce ancora sul terreno morale, oltre che politico, al livello dell'identità del paese Italia. Il punto di vista dello storico è che la complessità della tragica vicenda, che ha segnato la storia italiana più recente, dovrebbe impedire di confinare il problema nella vicenda esclusivamente politica e dentro la storia del terrorismo. Ciò impedirebbe di vedere che essa ha lasciato una traccia profonda nella vita italiana. Ancor prima che nel sistema politico, così com'è evidenziato negli scritti di Carlo Bo e di Italo Mancini contenuti nel volumetto, è fondamentale interrogarsi su quello che la vicenda ha rappresentato per la coscienza profonda del paese, per i sentimenti, le speranze e le sofferenze che ha alimentato: «Perché la storia di un popolo - ha scritto lo stesso Scoppola - non è fatta solo dall'operato delle sue classi dominanti e dagli indici del suo consumo e del suo sviluppo: è fatta anche dalla somma dei sentimenti, delle speranze, delle gioie, delle sofferenze, delle paure che di volta in volta attraversano la coscienza popolare, la mobilitano e la sottraggono all'inerzia e alla passività in cui spesso è sommersa. Quei cinquantacinque giorni della prigionia furono giorni di una passione intensa che coinvolse profondamente il paese. L'immagine di quel volto dignitoso e sofferente, sullo sfondo dei lugubri simboli che i brigatisti propinarono per giorni e giorni agli italiani, lasciò un segno profondo» (pp. VIII e IX).

Nella storia della Repubblica, Moro è stata una delle personalità che ha saputo maggiormente interpretare la realtà in movimento ed elaborare disegni politici coniugando aperture al nuovo e prudente gestione dei condizionamenti del presente. Con una profonda convinzione, che gli derivava dalla sua cultura e dall'ispirazione religiosa, che la politica costituisce l'organizzazione della speranza umana, un'affermazione di per sé assai significativa.

Ma come 'rileggerè', a trent'anni dalla tragica morte, l'esperienza umana e politica di Aldo Moro? È stato detto che Moro appartiene alla storia del Novecento, per la direzione che ha saputo imprimere alla politica italiana nei difficili decenni del secondo dopoguerra. Ma ricordarne l'impegno, nel rispetto di quella verità che egli poneva al di sopra di ogni cosa significa, allo stesso tempo,

* *Postfazione* a C. Bo, M. Luzi, I. Mancini, *Per Aldo Moro*, prefazione di I. Diamanti, Quattroventi, Urbino 2008, pp. 71-76.

sottolineare la distanza che ci separa da quegli anni, non tralasciare il senso della prospettiva, la differenza tra il passato e l'oggi.

Nella seconda fase della vita politica nazionale, quella della centralità democristiana, egli ha assunto un indiscusso ruolo di ispiratore e di guida, esercitato nella dialettica politica e nei governi di centro-sinistra. Ma egli stesso seppe cogliere l'esaurimento di quella stagione e sostenne l'esigenza di costruire una «terza fase» in cui realizzare equilibri politici più avanzati ed un nuovo modo di porsi delle istituzioni politiche rispetto ad un irrefrenabile dinamismo della società civile.

Prima di altri, Moro aveva compreso il carattere storico delle trasformazioni che dal '68 si andavano imponendo nella società italiana, con le lotte studentesche, le rivendicazioni delle donne e dei lavoratori. Di fronte a questa crescita, che non poteva essere «ricacciata indietro» - e non sarebbe stato giusto il farlo -, rischiava di entrare in crisi la capacità di governo propria del sistema democratico. Allora Moro lavorò assiduamente per dare a quest'ultimo più forza e credibilità, operazione necessaria per portare a compimento e tradurre sul piano operativo le istanze di liberazione che riguardavano, così si esprimeva Moro: «non solo un più giusto assetto della società, ma la ricchezza e la qualità della vita. Perché la vita è migliore se i giovani possono essere giovani, se le donne possono essere donne, se i lavoratori possono essere cittadini al più alto grado di dignità».

Divenuto giovanissimo professore ordinario di *Diritto penale* nell'Università di Bari, Moro aveva prodotto studi significativi in questa disciplina, ma a lui si devono anche pagine indimenticabili di filosofia del diritto, con forti ascendenze nella cultura personalista di Jacques Maritain ed Emmanuel Mounier, nella filosofia dell'esperienza come pure nella concezione del diritto e dello Stato di Giuseppe Capograssi. Nella stagione costituente, insieme con altri giovani intellettuali, Moro seppe contribuire, con apporti originali, alla definizione dell'impianto costituzionale e dei suoi principi fondamentali definiti nella prima parte.

Successivamente, Moro assunse un forte impegno, politico oltre che teorico, sostenendo che la politica poteva essere intesa come un formidabile fattore di rinnovamento della società, ben al di sopra della ricerca di mediazioni e compromessi. Nella sua strategia, la solidarietà nazionale, l'incontro tra le grandi forze politiche a base popolare tendeva a legittimare, a portare entro la dialettica democratica una parte cospicua della rappresentanza politica italiana, fino ad allora non legittimata ed esclusa dal governo del paese.

I profondi mutamenti sociali, culturali e politici che attraversano l'Italia, come il resto del mondo, a partire dagli anni '60, con una nuova e forte soggettività di massa, sono percepiti da Moro nei termini di «un nuovo modo di essere della condizione umana, di una piena immissione delle masse nella vita dello Stato». Moro coglie il carattere storico, direi quasi epocale, della trasformazione. Nel 1969 egli afferma: «Nel profondo, è una nuova umanità che vuole farsi, è il moto irresistibile della storia. Siamo in una situazione per tanti aspetti nuova. Nuova per l'attesa di una più intensa partecipazione, giustamente richiesta da persone più che mai consapevoli della propria dignità ed eguaglianza, tese all'affermazione dei propri diritti». Il processo di modernizzazione e l'emergere di una nuova soggettività di massa mettevano in crisi la funzione dello Stato e delle istituzioni. Ciò produceva una sproporzione, una disarmonia tra la ricchezza di articolazioni e di espressione della società civile e la società politica, tra l'insieme delle esigenze e il sistema approntato per farvi fronte e soddisfarle. Di fronte alla crescita tumultuosa della società si andava affievolendo la capacità dello Stato di unificare e di guidare la vita nazionale. Lo stesso metodo democratico, nel suo insieme, manifestava limiti di efficienza e di autorevolezza. «E invece - affermava Moro - il regime di libertà, per dispiegarsi in tutta la sua fecondità, ha bisogno di un'autorità democratica, di efficaci strumenti di giustizia».

Non per questo, tuttavia, indulse mai al pessimismo. Piuttosto interpretava il cambiamento come un naturale cammino dell'uomo, un andare più in alto ed avanti. E coglieva, sotto la crisi, un nuovo mondo che si affacciava e al quale era doveroso fare spazio. «Noi - diceva, inascoltato, ai suoi amici di partito - non siamo chiamati a fare la guardia alle istituzioni, a preservare un ordine semplicemente rassicurante. Siamo chiamati a raccogliere, con sensibilità popolare, con consapevolezza democratica, tutte le invenzioni dell'uomo nuovo». Allo stesso tempo, tuttavia, non mancava la consapevolezza dei rischi e del pericolo che quel processo di affermazione della soggettività portava con sé. In un articolo pubblicato nel maggio 1977 su «Il Giorno», ricordava che vi possono essere modi differenti per rivendicare diritti e porre esigenze alla società politica. Ci sono equilibri da rispettare, assetti istituzionali da salvaguardare, esigenze di sintesi e di ordine da non disattendere. Se così non fosse, un movimento vitale, segno dei tempi nuovi, può diventare un principio di confusione, uno strumento di disgregazione, un pericolo d'instabilità. Alla riaffermazione, sacrosanta, dei diritti della persona, rischiava così di mancare il necessario contrappeso dei doveri umani e sociali.

La riflessione sulla società mutata, a cui non corrispondeva un'adeguata risposta politica, è un dato costante e ricorrente dell'insegnamento politico di Moro, perché, così diceva, «il governo dello Stato democratico è reale se a tutto ciò che si muove nella società civile, la politica sa dare ascolto e rappresentatività». A metà degli anni '70 faceva rilevare l'inadeguatezza del suo partito, la Dc, a ripensare tutto il modo di essere dell'esperienza politica, e prendeva le distanze dalla maggioranza di esso per facilitare, per agevolare un generale riesame «del nostro modo di essere». Giudicava troppo timido l'impegno, troppo timorose le aperture, la flessibilità, la sensibilità di fronte ai problemi che richiedevano decisioni coraggiose e richiedevano di fare dello Stato non il tutore dei privilegi ma il garante della giustizia e dell'interdipendenza degli uomini.

«Tempi nuovi si annunciano» è il titolo di un suo discorso, del novembre 1968, e vi affermava che «il vorticoso succedersi delle rivendicazioni, l'ampliarsi del quadro delle attese e delle speranze dell'intera umanità, il fatto che i giovani, sentendosi ad un punto nodale della storia, non si riconoscono nella società in cui sono e la mettono in crisi, sono tutti segni di profondi cambiamenti e del travaglio doloroso nel quale nasce una nuova umanità che vuole farsi, è il moto irresistibile della storia che non si può fermare». Dunque l'analisi e la posizione di Moro andavano ben oltre lo spirito delle basse mediazioni e del compromesso con cui alcuni critici hanno voluto identificarlo. Egli 'sentiva' la politica non certo come attività interessata alla riproduzione del potere, ma come attività che tendeva al futuro e ricercava le risposte possibili per le trasformazioni che andavano delineandosi in Italia e nel mondo.

La costruzione di uno Stato democratico, all'altezza della moderna società di massa, rappresenta il motivo di una ricerca mai interrotta e il fondamento di una strategia di coinvolgimento delle forze a base popolare, di cui Moro è stato protagonista lungo un ventennio cruciale. Si rammaricava per l'anomalia italiana che, nel suo tempo, non consentiva un'alternativa nel sistema democratico, ma solo un'alternativa di sistemi e fra sistemi. Faceva notare che in Italia non si verificava il confronto sui programmi o tra programmi, ma solo tra grandi principi, tra ideologie e regimi. Lavorava affinché si riuscisse a superare questo limite. Ma il problema dello sviluppo della democrazia, del suo compimento, coinvolgeva in lui il problema delle potenzialità, dei limiti della politica.

Nelle pagine in cui Moro sottolineava il valore della regola democratica, della politica democratica, affioravano spesso dubbi e perplessità sul ruolo dell'esperienza politica. Parlava del limite della politica e lo faceva sottolineando la necessità

della liberazione, chiamando in causa il problema del potere. Legato al problema del potere era il problema del partito. La sua riflessione sul ruolo del partito politico rappresenta un passaggio decisivo del suo pensiero politico. Il partito rappresenta, per lui, l'elemento privilegiato di raccordo tra il pluralismo sociale e l'unità dello Stato, «il canale per il cui tramite la società si fa Stato», essendo chiamato a comprendere la realtà sociale, ma anche a dare un giudizio su di essa ed un principio di orientamento. Il partito parte da posizioni individuali, ma già le amalgama ed opera una sintesi, superando in tal modo la pura rappresentanza corporativa degli interessi. E la guida del partito non è un fatto di autorità e di potere. Nessuno, meno di Moro, ha creduto nell'efficacia della coercizione. La guida di un partito è un fatto di fiducia, un rapporto di stima fondato sulla lealtà.

Attraverso la mediazione dei partiti è possibile l'equilibrio tra le libertà individuali e l'autorità sociale. Moro propone una concezione del partito politico che si articola attorno ad una duplice dialettica: l'adesione a tutte le pieghe e le articolazioni della società e un'idea, un'idealità che la unifica e la regge. È la meta in cui si esprime l'esigenza etica della politica, una meta irrinunciabile per chi intende portarvi la propria ispirazione cristiana della vita e della realtà.

Vi è, inoltre, un aspetto che è necessario richiamare. Il Moro che ci può ancora aiutare a capire è certamente il Moro che ricerca le soluzioni e che fornisce le sue risposte alla crisi del sistema politico, risposte che sono tuttavia legate inevitabilmente al suo tempo, ma è anche il Moro che pone dubbi e interrogativi, che interroga e che si fa interrogare, secondo quell'intelligenza degli avvenimenti che ha segnato la sua esperienza civile e politica. In questo modo è possibile recuperare la virtualità della sua lezione. Una lezione che ci appare inattuale, distante rispetto a una interpretazione subalterna della vicenda politica. Rimanendo fedeli a questa inattualità, possiamo forse conservare un poco di memoria e affrontare il presente e il futuro forti del suo straordinario esempio.

8. CARLO BO E DON LUIGI ORIONE *

C'è una figura di straordinario rilievo nella cultura italiana del Novecento, prete lucano, Giuseppe De Luca (1898-1962), che può rappresentare un punto di raccordo, il legame ideale tra l'uomo d'azione, fortemente segnato dallo spirito di carità, quale è stato don Luigi Orione (1872-1940) e il raffinato intellettuale, letterato ligure, Carlo Bo (1911-2001), dal 1984 senatore a vita per alti meriti culturali e, al tempo stesso, Rettore dell'Università degli Studi di Urbino per lunghi decenni.

Nel prezioso epistolario tra Bo e De Luca (*Carteggio 1932-1961*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 1999), curato da Marta Bruscia, risalta il reciproco rapporto di stima e di amicizia intellettuale tra i due. In più di un'occasione, il critico letterario mette in risalto il debito di riconoscenza nei confronti del fondatore dell'«Archivio italiano per la storia della pietà», non da ultimo nella solenne cerimonia di celebrazione del suo cinquantesimo di Rettorato nell'Università di Urbino, tenutasi nel 1997, nel Salone del trono del Palazzo Ducale di Urbino, alla presenza delle più alte cariche dello Stato. La ricerca di De Luca, sostenne allora Bo, è «un libro di una ricchezza insolita, ben lontano da divagazioni accademiche o da ozi di speculazione scientifica, ricchissimo di materia viva».

In forza della sua doppia vocazione, del prete e dell'erudito, De Luca ha lasciato una traccia significativa nella cultura del novecento, e ciò è potuto avvenire anche per il coraggioso progetto legato all'«Archivio»: raccogliere le testimonianze dirette di quella vita degli uomini che, se non la più alta, certo si deve dire una delle più alte e la più segreta, presente in altro modo anche dove sembra venire negata. Vi è, in lui, un bisogno di verità che potremmo definire vera e propria «scienza del cuore», che ci riporta a un altro nume nella cultura religiosa del tempo, don Primo Mazzolari, anche lui impegnato, da altri versanti, in una quotidiana predicazione e ricerca contro l'ingiustizia e il dolore.

Il sogno di De Luca era quello di dare all'Italia una storia del sentimento religioso, così come aveva fatto in Francia l'abate Henri Bremond. Era convinto che la vita di pietà, confinata molto spesso alla plebe, è stato un fattore rilevante nella storia delle società, del pensiero e dell'arte. Perché in ogni uomo, prima o dopo, viene sempre il momento della pietà: «Non vi è uomo - ha scritto De

* Autori Vari, *Don Orione, Carlo Bo e don Giuseppe De Luca*, Quattroventi, Urbino 2008, pp. 7-12.

Luca - in cui la pietà non giunga, fosse pure per un istante solo, a levarsi in lui quale bandiera ammiraglia della sua umana navigazione». Pietà non nel senso del solo sentimento religioso, non solo come vaga religiosità, ma proprio come espressione di quello stato della vita dell'uomo in cui egli ha presente in sé Iddio. Una presenza divina che non si risolve in un mero concetto o in un puro sentimento, ma che s'identifica nell'amore.

È il contrario dell'empietà, la condizione dell'uomo pio, quella in cui si realizza la presenza sovrumana. Così la pietà sta alla religione come la poesia sta alla letteratura: ne è la cima più alta. E nella vita cristiana, la «pietas» coincide con la «caritas». La pietà, troppo spesso tenuta fuori dalla storia della cultura, non ha confini geografici né tantomeno culturali; si trova nella letterature monastica, agiografica, liturgica, ma si può discendere fino alla letteratura artistica, ove ha una funzione profonda, e alla storia della filosofia, delle scienze e dell'economia.

Scritto nel 1972, in occasione del centenario della nascita, il saggio breve di Carlo Bo, *Don Orione: la carità non ha storia*, costituisce una delle più belle pagine di riflessione sullo spirito e il «sentire» del fondatore dell'Opera che tanto ha fatto e continua a fare in difesa degli umili e degli emarginati. Lo scritto è pubblicato nel volume *Don Mazzolari e altri preti* (a cura di Rienzo Colla e Gastone Mosci, La Locusta, Vicenza 1979), poi è stato riedito nel volume mondadoriano, curato da Marco Beck, *Sulle tracce del Dio nascosto* (Milano 1984). La pagina di Bo inizia con una affermazione di principio, assai esplicativa: «Noi potremmo fissare, con la scrittura, la storia di tutti gli uomini; ma ciò non sembra possibile farlo con coloro che sono santi. Particolarmente non potremmo fare la storia di quei santi che hanno dedicato la loro vita a realizzare opere di carità, con una dedizione totale di comunione e di partecipazione».

Aggiunge, Bo, che la stessa vicenda umana ed esistenziale di don Orione sembra sfuggire ad una precisa definizione ed identificazione. Non vi si potrebbe ritrovare un sistema organico di pensiero, come pure un insieme di fatti eclatanti. Tutto sembrerebbe risolversi in quello che il critico letterario definisce il «passato minimo». Potremmo ricercare nei suoi scritti le ragioni, o meglio i segreti della sua storia, ma anche qui non otterremmo molti risultati. In presenza di tale assenza di riconoscimento, siamo portati a pensare che don Orione si sia, come dire, impegnato a nascondersi, a minimizzare, e che sia stato pronto ad attribuire ad altri i meriti e i risultati della sua intensa opera di amore e di solidarietà.

Se ci chiedessimo quali siano la raccomandazione e l'elemento costantemente presenti negli scritti e nell'opera infaticabile di don Orione, non potremmo non

riconoscere quelli di pregare e fare carità. Sta qui la sua diversità. Il segno della sua diversità, afferma Bo, è evidente a chi avvicina anche i suoi scritti. Lo aveva avvertito e compreso, meglio e più di altri, Ignazio Silone, sottolineando il dono della carità a tutti i costi, senza patteggiamento alcuno. La bibliografia su don Orione, pur ampia, non riporta temi e aspetti più significativi di questo. Sembra così che tutto si risolva in un atteggiamento di semplicità e immediatezza. Lo spirito orionino ci richiama a quel particolare amore, a quello spendersi tutto, fino ad annullarsi, nel lavoro, nell'amore per gli altri, nel soccorso degli ultimi, i poveri, i derelitti, i vinti.

Tutto ciò sta a mostrare come nella realtà esistenziale del profetico ed umile sacerdote di Tortona non c'è posto per arrestarsi, magari per fare il bilancio di quanto è stato fatto, per ricordare il successo delle realizzazioni, a cominciare dalle piccole case della Divina Provvidenza. Tutte le attenzioni erano rivolte alle cose da fare, a nuove imprese, per cui ogni cosa fatta veniva, per così dire, dimenticata. Ma, oltre lo stile e le preoccupazioni dell'uomo pratico, don Orione non era solito chiedersi se una cosa fosse realizzabile, con quali mezzi, con quali tempi di attuazione. Una visione in qualche modo utopica, la sua. Si è detto, riferendosi a lui, di una corsa senza fine. E questo, nonostante le difficoltà, gli ostacoli che non sono mancati sulla sua strada. Ma di fronte alle difficoltà non arretrava, anzi esse costituivano motivo di stimolo, d'incitamento a operare.

Cosa vi è di altro nella vita di quelli che potremmo chiamare «pionieri», di coloro che sanno accogliere ed ascoltare le esigenze degli altri? Don Orione si rivela un «pioniere» anche nei suoi scritti. Si tratta, per gran parte, di scritti e discorsi che riempiono le pause di un lavoro che, come sappiamo, è assai diverso, un lavoro che lo ha visto fortemente impegnato sino agli ultimi giorni della sua vita. In essi si fa sempre presente un tono dimesso, ma, a un tempo, il suo dire si tramuta in una sorta di «torrente di fuoco». Si può andare oltre, per tentare di cogliere ancor più il segreto inviolabile della vita di don Orione? Se scorriamo l'album di fotografie che accompagna molti libri scritti in suo onore, sostiene Bo, possiamo notare che egli non appare mai in primo piano. La sua è quasi sempre una figura nascosta e come «bagnata dalla luce dell'umiltà»: è l'immagine «di uno che lavora, che pensa al proprio lavoro, e che sembra essere presente momentaneamente in una immagine fotografica che non lo riguarda».

Quest'apparente distacco nasconde tuttavia qualcosa di ben diverso. Don Orione sapeva bene dove stava il male e chi ne era portatore. E allora, possiamo chiederci quali fossero i suoi veri interlocutori. Senza alcun dubbio i poveri, tutti

coloro che non potevano più aspettare. Aveva, al tempo stesso, piena consapevolezza che il problema dovesse essere affrontato più in profondità, che si dovessero cioè eliminare le cause, ciò che è all'origine della povertà. Il suo attivismo irrefrenabile e il suo correre senza mai fermarsi stavano a indicare il tentativo di dare una riposta forte al problema, che andasse fino alle radici, nella speranza che un giorno la giustizia avrebbe potuto «liberare la carità dalla sua disperata pratica». Era partito dalla bontà, da un atteggiamento di totale disponibilità personale, sottolinea Bo, ma si rendeva conto che da soli non si è in grado di raggiungere la felicità, né si potrà realizzare la salvezza del mondo. Un atteggiamento di piena invocazione a Dio prendeva così il posto di ogni bilancio delle attività umane, delle cose fatte. «Quell'uomo diverso e straordinario - continua Bo - si chiudeva nella poverissima tonaca della sua famiglia religiosa».

In un testo breve, ma di straordinaria profondità, *Se tornasse Francesco*, scritto nel 1981, in occasione dell'ottavo centenario della nascita di San Francesco, Bo sottolinea lo spirito di carità che segna la vita del santo di Assisi. Ma il povero, che era anche per lui il maggiore interlocutore, non avrebbe dovuto essere lasciato fuori della porta; è necessario accoglierlo, farlo entrare nella nostra casa, dividere con lui il nostro letto. Ma chi ha rispettato la raccomandazione, l'accorato appello di Francesco? Alcuni spiriti grandi lo hanno fatto, afferma Bo, e si tratta di avanguardie di un esercito che non appare mai nelle cronache, «spiriti che hanno accettato la sfida del Vangelo e di San Francesco». Vi è sicuramente, tra questi, quel sacerdote di grandi energie spirituali e materiali che risponde al nome di don Orione.

9. CARLO BO, *ASPETTANDO IL VENTO* *

Nell'introduzione al volume di saggi, articoli e testimonianze dedicati a Carlo Antognini, *Come un volo di rondini* (a cura di G. Galeazzi, L'Astrogallo, Ancona 1980), Carlo Bo si esprimeva così: «Penso al mirabile testimone della nuova letteratura che è stato. La cosa che colpiva di più in lui la sua attenzione e la sua fede nei confronti degli altri, di quanti lo avevano avuto maestro e compagno e siamo molti. La giornata di Antognini era un capolavoro di scrupolo e di intelligenza dedicato al lavoro degli altri. Ma già nella prefazione al volume dello stesso Antognini, *Scrittori marchigiani del novecento*, volume primo - *Narratori* (Gilberto Bagaloni Editore, Ancona 1971), Bo ne aveva riconosciuto «l'opera preziosa dedicata agli scrittori marchigiani, la bontà dell'impresa e della cura amorosa con cui è stata ideata e costruita».

È per questa stima e considerazione che accolse la proposta di aggiungersi agli altri autorevoli autori delle edizioni «L'Astrogallo»; ne nacque *Aspettando il vento*, che apparve nella Collana «Il Margine», diretta da Carlo Antognini, nel 1976. Gastone Mosci ricorda, nella nota che segue, l'incontro decisivo, ad Ancona, tra Bo e Antognini, a casa di quest'ultimo. Da molti anni il volume non era più disponibile. Così, nel centenario del Sen. Bo abbiamo voluto farne una nuova edizione. Ringrazio, per il consenso alla pubblicazione, il Dr. Vittorio Bo e il Prof. Stefano Pivato, Direttore scientifico e Presidente della «Fondazione Carlo e Marise Bo». Il volume, riedito dal Premio nazionale Gentile da Fabriano, che Bo fondò nel 1997, conserva l'impostazione grafica della prima edizione, in cui erano pure contenuti l'introduzione di Mario Luzi, la notizia bio-bibliografica di Carlo Antognini e sei disegni di Leonardo Castellani. Nella nuova edizione, non essendo stato possibile riprodurre questi ultimi, abbiamo inserito nel testo cinque incisioni e un disegno di Roberto Stelluti, artista fabrianese ben noto, la cui opera sa animare, nella sua poetica suggestione e in una visione di cosmica ampiezza, oggetti della natura, paesaggi antropizzati ed architetture industriali.

La notizia di Antognini si arrestava ai primi anni settanta. Ma il lungo tempo successivo, dal 1976 al 2001, è stato ricco di episodi, riconoscimenti e pubblicazioni. Ne ricordiamo alcuni. Nel 1984 Bo venne nominato, con Norberto Bobbio, Senatore a vita per alti meriti culturali dal Presidente della Repubblica Sandro Pertini; nel 1997 furono solennemente festeggiati i suoi cinquant'anni

* *Introduzione* a C. Bo, *Aspettando il vento*, Premio nazionale Gentile da Fabriano, Fabriano 2011.

di Rettorato all'Università degli Studi di Urbino, con la partecipazione del Presidente della Repubblica Oscar Luigi Scalfaro e del Presidente del Senato Nicola Mancino. Il 23 marzo 2001 la città di Genova gli conferì la cittadinanza onoraria. Ai funerali di Stato, a Sestri Levante il 23 luglio 2001, intervennero il Presidente della Repubblica Carlo Azeglio Ciampi e il Ministro dell'Università e della Ricerca scientifica Letizia Moratti. Nell'occasione il Presidente Ciampi inviò alla famiglia il seguente messaggio: «La scomparsa di Carlo Bo è motivo di profonda tristezza per l'intero Paese, per il mondo della cultura e, in particolare, per la comunità universitaria. Bo ha costituito un esempio altissimo di virtù civili e di fermezza morale; egli è stato testimone dei valori che nobilitano la vita dell'uomo e che sono fondamento della nostra civiltà e delle nostre istituzioni democratiche». Il 25 gennaio 2003, con una sentita cerimonia pubblica, gli venne intitolata l'Università di Urbino, che si fregia ora del suo nome.

Tra le pubblicazioni di questi trentacinque anni si devono segnalare: *Don Mazzolari e altri preti* (Vicenza 1979); *Sulle tracce del Dio nascosto* (Milano 1984); *Solitudine e carità* (Milano 1985); *Letteratura come vita. Antologia critica* (Milano 1994); *Testori. L'urlo, la bestemmia, il canto dell'amore umile* (Milano 1995); *Carteggio Carlo Bo - Giuseppe De Luca 1932 - 1961* (Roma 1999); *Città dell'anima. Scritti sulle Marche e i marchigiani* (Ancona 2000); *Otto studi*, nuova edizione (Genova 2001); *Scritti su Mario Luzi*, postumo (Genova 2004). Pure significativa è stata la collaborazione al «Corriere della Sera», con articoli e commenti su temi non solo culturali ma anche sociali, civili e di costume, e al settimanale «Gente», con la rubrica «Cronaca letteraria» e con le sue recensioni di libri. In occasione del suo ottantesimo compleanno è stato pubblicato un corposo volume di testimonianze, interviste e saggi dal titolo: *Per Carlo Bo. 25 gennaio 1991* (Urbino 1991).

Aspettando il vento fu accolto con accenti positivi nei quotidiani italiani e nelle riviste letterarie. Appare significativo quanto ne scrisse Giovanni Raboni: «Credo che qui si ritrovi il 'vero' Bo, l'instancabile profeta della 'letteratura come vita', il ricercatore spericolato e inflessibile di una verità critica che sia una verità comune nell'ordine del sapere umano e dell'impegno morale». Cosa mi piace in questa scelta di articoli vari di Carlo Bo, testimone acuto del proprio tempo, si chiede Enzo Siciliano: «Me ne piace l'intelligenza, l'idea di una letteratura come espressione di una naturale libertà di spirito, l'ansia dominata e l'amarezza, l'aspro risentimento, non certo il cinismo per l'inanità di ogni tensione in chi vede naufragare dentro l'assurdo asservimento alle cronache qualunque slancio

creativo, qualunque bisogno di verità». Vittore Branca ne metteva in rilievo le istanze antistoricistiche e antipositivistiche, la ricerca di un «itinerario interiore di libertà e di salvezza, liberazione e salvazione. Un legame costruito ora attraverso lo studio di esperienze esemplari, di 'elaboratori di spiritualità', ora attraverso riflessioni dirette o improntate a quel singolare esistenzialismo religioso che è caratteristico di Bo».

Nella prima sezione, ampia e ricca di riflessioni, in segno di omaggio alla sua patria d'elezione, la città di Urbino, cui lo legava una «lunghissima consuetudine del cuore» - sono parole sue - ma anche molteplici opere concrete da lui promosse nella storica Università, e alla città dell'editore, Ancona, Bo scrive di scrittori, poeti e artisti marchigiani, a iniziare dal grande Leopardi. All'acuta osservazione di Mario Luzi: «La letteratura marchigiana ha la dimensione vitale e poetica della naturalezza», Bo aggiungeva altri aspetti e caratteri. Intanto la presenza di una coscienza molto controllata, «una naturale sapienza» per la quale gli sembrava esemplare la scrittura di Vincenzo Cardarelli, con quell'equilibrio raro a trovarsi fra le ragioni del passato e quelle del presente, fra tradizione e novità. Vi coglieva poi «il silenzio dei loro paesi, relegati in un mondo chiuso, da puro idillio, non contaminato da preoccupazioni letterarie». Ma proprio la separazione e la vita solitaria in realtà minime e decentrate, conferiva loro una straordinaria «capacità di ammirazione, un modo apparentemente ingenuo di stupore e di meraviglia». Qui Bo si contrapponeva alla convinzione di Pier Paolo Pasolini, secondo cui un piccolo paese non può dare un grande scrittore. Poi, autori così diversi gli sembravano accomunati dal «senso della misura come armonia e somma di tutte le voci». Ne deriva, a suo dire, il senso di una purezza naturale in un'intera famiglia letteraria che si fa apprezzare per «l'intensità della parola, del modo di guardare, del vivere». Bo riteneva che il partire da se stessi e dalla propria segreta solitudine, il ritrovare in se stessi le ragioni prime del proprio lavoro fosse già un traguardo positivo, un motivo d'integrità morale e di riscoperta delle ragioni dell'anima.

Ma quello che Bo apprezzava nello spirito dei marchigiani, e che forse sentiva vicino allo spirito della sua terra, la Liguria, era, oltre ai valori letterari, anche «la straordinaria perizia nel governo delle cose pratiche», qualità che ritrovava, ad esempio, nell'opera ecclesiastica - ne parla nella terza sezione del volume - del Cardinal Pietro Gasparri, «il Giolitti della Chiesa», che lavorò alacremente per ristabilire la pace fra la Chiesa e lo Stato italiano. «Le Marche sono state, e sono ancora - affermava Bo in quell'articolo del dicembre 1972 - uno straordinario serbatoio di servitori della Chiesa di Roma: servitori fedelissimi ma intenti più

alle cose pratiche, al governo che non alla meditazione o, per lo meno, a una valutazione critica delle ragioni spirituali».

Le altre due sezioni del volume sono dedicate al tema della letteratura, al difficile mestiere dello scrittore e del critico, la prima, e a una serie di argomenti e interrogativi di natura civile e religiosa o più ampiamente morale, l'altra. Per quanto concerne la letteratura, Bo affrontava temi drammaticamente attuali in quel tempo: il rapporto fra scrittore e pubblico, la funzione della critica, la dinamica letteratura - società, l'inquietudine morale del tempo. Il bilancio che ne faceva non era positivo. Registrava la differenza tra i propositi di rinnovamento e la stagnante mediocrità dei risultati, tra l'euforia dei programmi e la povertà di ciò che era stato fatto. Era venuto meno l'obiettivo una nuova letteratura. Piuttosto, fin dall'inizio del secolo, questa era stata mossa dalla ricerca di una sua identità, più che di un cambiamento: invece di perseguire un atto di libertà e di creazione autonoma, si era dato spazio ad una speculazione su ciò che avrebbe dovuto essere. Avevano avuto il sopravvento la pressione dell'anonimo, la sterilità della coscienza, la mancanza di un vero afflato spirituale. Il laboratorio della scrittura, come pure quello dell'arte, osservava Bo, possiede tutti i mezzi possibili, tecnici, linguistici e stilistici. E allora, si chiedeva, perché la letteratura appare immobile, perché non funziona? E rispondeva così: «Perché si ha l'impressione di aria stagnante, di giochi senza senso, di ricerche senza vera fede. Manca il vento. Manca, cioè, qualcosa che possa scuotere le nostre possibilità, ritrovando l'uomo non nell'assenza o nel rifiuto, ma nella sua capacità di essere pienamente uomo».

Nella terza sezione, l'attenzione di Bo è rivolta alla condizione morale e storica del cristianesimo, un tema ricorrente in tutta l'opera del critico e dello studioso. Il suo tormento per lo spirito di dimissioni che denota l'esperienza dell'uomo contemporaneo è ben condensato nel dialogo, riferito da Sergio Zavoli nel suo *Diario di un cronista* (Milano, 2002): «Ho l'impressione che la voce di Dio passi nei nostri cuori e non lasci traccia. Il consenso senza sofferenza che diamo a Dio è solo un modo, tra tanti, di non rispondergli». Il rapporto tra fede e cultura restava, per Bo, questione centrale per costruire insieme, credenti e non credenti, un'altra civiltà in grado di ritrovare finalmente lo spirito della carità cristiana. In tale contesto, gli appariva esemplare il romanzo di Alessandro Manzoni, ove «il credente non ha mai soffocato l'uomo, proprio come l'uomo non è mai intervenuto nel dominio del credente: al contrario, l'uno ha sostenuto l'altro, l'uno ha nutrito l'altro». Aveva fatto sentire la sua voce severa, andando incontro a non poche obiezioni e rilievi, nei confronti di manifestazioni esteriori

e puramente spettacolari della fede. La preghiera, sostenne ricorrentemente, esige silenzio, meditazione e riflessione. E una vera ispirazione di fede non può tradursi in atteggiamenti di ostentazione, idolatria e superstizione, e men che mai in quello che aveva definito, nel caso di padre Pio, «il supermercato della santità».

Il volume, nel suo insieme, si rivela bello e avvincente. È ancora Mario Luzi ad osservare, nella sua lucidissima introduzione, che esso mette in campo molte note dell'«estesa tastiera dello scrittore Carlo Bo, saggiata su parecchi temi con varia rispondenza, e che non potrebbe mai essere la disparità dei materiali a far sì che il discorso di Bo si disunisca; un libro di Bo è sempre una porzione del suo unico libro», e questo «libro continuo» si può ritrovare in ogni sua parte. Anche *Aspettando il vento* è dunque una parte, e significativa, del libro continuo del grande e indimenticato maestro di studi e di vita.

NOTE E RECENSIONI

1. Alberto Caracciolo, *Karl Löwith*, Società Nazionale di Scienze Lettere e Arti, Napoli 1974.
- 2. Stefano Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo. Un'interpretazione della prospettiva di Ernst Bloch*, Feltrinelli, Milano 1974.
- 3. Laénnec Hurbon, *Bloch*, Cittadella, Assisi 1975.
- 4. Remo Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.
- 5. Piergiorgio Grassi, *La svolta politica della teologia*, A.V.E., Roma 1976.
- 6. Armando Rigobello, *Il futuro della libertà*, Studium, Roma 1978.
7. *Utopia come forma alternativa dell'ideologia*, «Atti del XXV Congresso nazionale di filosofia», vol. II, Comunicazioni, Società filosofica italiana, Roma 1980, pp. 116-122.
- 8. Karol Wojtyła, *L'uomo nel mondo*, introduzione e cura di Armando Rigobello, A. Armando, Roma 1981.
- 9. Enrico Garulli, *Filosofia cristiana. Modernità valori*, Quattroventi, Urbino 1982.
- 10. *Teologia ed epistemologia nel pensiero di J. Maritain*, «La Nottola. Rivista trimestrale di filosofia», I, 4, ottobre-dicembre 1982.
- 11. *La giustificazione «naturale» del diritto*, «Studium», 1987, 4/5.
- 12. Piergiorgio Grassi, *La religione nella costruzione sociale*, Quattroventi, Urbino 1980.
- 13. Enrico Moroni, *Diritto di resistenza*, Quattroventi, Urbino 1988.
- 14. Stefano Semplici, *Dalla teodicea al male radicale. Kant e la dottrina illuminista della «Giustizia di Dio»*, Cedam, Padova 1990.
- 15. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di Domenico Losurdo, Leonardo, Milano 1989.
- 16. Giuseppe Patella, *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma, Studium 1990.

1. Alberto Caracciolo, *Karl Löwith*, Società Nazionale di Scienze Lettere e Arti, Napoli 1974. Un volume di pp. 161.

«Rivista di filosofia neoscolastica», LXVII, 1975, fasc. IV.

Il Consiglio generale della Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti in Napoli rende omaggio alla dolorosa scomparsa di Karl Löwith, socio dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche, con questo lavoro di Alberto Caracciolo, dedicato alla sua opera di filosofo. E, sia detto subito, l'autore riesce a fornire un'immagine lineare e allo stesso tempo molto profonda, non priva di rilievi critici, dei momenti decisivi dell'attività filosofica di Löwith, considerato lo storico della filosofia moderna che ha avuto maggior successo in Italia, in questi ultimi trenta anni. Tuttavia, se è vero che un punto fermo nella coscienza speculativa contemporanea è dato dalla consapevolezza che la storia della filosofia costituisce un problema per il filosofo e di conseguenza costituisce un problema filosofico, allora diventa difficile distinguere l'attività storiografica dalla filosofia 'militante' o dalla ricerca teorica; ciò ci sembra confermato anche dal volume in esame, anche se la circostanza che l'ha originato può aver suggerito all'autore una puntuale ricostruzione dell'iter speculativo, in larga parte affidato a lunghe citazioni. Ma, alla fine, ne risulta un quadro ricco, stimolante ed efficace.

Il volume si articola in quattro capitoli, che si identificano poi con i momenti fondamentali dell'attività filosofica löwithiana: i rapporti fondamentali e decisivi con Heidegger e Weber, che egli stesso definì suoi maestri, l'analisi di *Von Hegel zu Nietzsche* (tr. it., *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949), l'analisi di *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* (tr. it., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Comunità, Milano 1963), e un quarto in cui è sviluppata la sua ulteriore speculazione.

Un richiamo molto importante, legato al nome di Löwith, è stato quello di rendersi conto che è possibile pensare seriamente, solo cogliendo la situazione del nostro 'destinato' esistere nel suo momento ontologico e storico-politico. Tale progetto si attua con un impegno di *Destruction*, di distruzione dell'intera metafisica tradizionale, impegno che lo stesso Löwith ritiene essere il programma di Heidegger in *Sein und Zeit*. «Una distruzione è tale in quanto è oggettiva consapevolezza che un'età è giunta alla sua *Vollendung* (cioè al suo compimento, che è insieme autodistruzione perché rivelazione di un'interna impossibilità), perché alla sua *Vollendung* è giunta la posizione che ne costituiva la sostanza»

(p. 11). Il pensiero di Löwith s'illumina fortemente tutte le volte che egli ritorna sui temi di Kierkegaard e di Nietzsche; «forse è difficile trovare altro autore che possa meglio introdurre alla comprensione della 'malattia mortale' di Kierkegaard o del mezzogiorno di Nietzsche» (p. 15). Il suo linguaggio è sempre composto, discreto, tanto che Gadamer così ha scritto sulla sua tomba: «... a quella sua natura sommessata e ripiegata in sé era propria una somma discrezione, verso se stesso e verso gli altri, e quella discrezione non lo abbandonava mai al momento di filosofare».

Riprendendo il discorso del rapporto con Heidegger, bisogna dire che, per Löwith, lo Heidegger che oggettivamente conta è quello degli anni venti, quello di *Sein und Zeit*; egli afferma che esiste un salto, una svolta tra il primo Heidegger, quello dell'analitica esistenziale e il secondo Heidegger, il filosofo dell'essere. La svolta consiste nel fatto che l'essere non viene più considerato a partire dall'ente ma a partire da se stesso, dall'Essere. Ma anche nel primo Heidegger, nella sua *Daseinsanalyse*, si può vedere la manifestazione di un pensiero antinaturalistico e storicistico, carico di presupposti metafisici, di fede. «Se e fino a che punto il superamento della metafisica, com'è inteso da Heidegger, si muova ancora nell'ambito del pensiero metafisico, cioè della onto-teologia, è una questione che viene solo apparentemente risolta qualora ci si astenga da una decisione per il teismo o per l'ateismo. ... E un Dio che l'uomo non può invocare, e a cui egli non può offrire sacrifici. Dinanzi alla *causa sui* l'uomo non può provare timore e cadere in ginocchio, al cospetto di questo Dio egli non può suonare e danzare» (K. Löwith, *Introduzione a Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1974, pp. XII-XIII).

Il problema della morte costituisce un altro punto di netta separazione da Heidegger. Löwith è convinto che, attraverso la morte, l'uomo va visto nella natura, perché in tal modo si può individuare il limite di significato dell'uomo nell'infinità cosmica e si può capire, in modo più radicale di quanto non abbia capito Heidegger, il significato dell'essere «gettati all'esistenza». In questo modo si rende implicito il fatto che l'uomo «è», non che «ha da essere», che muore, non che debba volere la morte. Heidegger parte dal fatto che l'esserci è determinato da una forza che ha spinto l'uomo all'esistenza e non da una sua libera decisione; conseguenza inevitabile è quella concezione della morte, che si può sfuggire soltanto con un'inversione di rotta che trasformi il *Da*, da peso, quale è, nel dono della grazia di un Essere, potenzialmente creatore di un Dio o degli Dei. Löwith vedeva come «più originario» il problema del nascere che non quello del morire. Un altro appunto critico nei confronti del maestro è quello di una troppo

sbrigativa rinuncia all'etica, conseguenza del fatto che a fondamento di ogni impegno sta la decisione anticipatrice; il discorso di Löwith, al contrario, si radica in una profonda e concreta eticità, che poi rende ragione del notevole influsso di Max Weber e del precoce interesse per Marx e per la sinistra hegeliana. Sia Marx che Weber, infatti, pongono a fondamento delle loro ricerche sociologiche l'idea dell'uomo, idea entro la quale si muovono costantemente. Il senso della filosofia sociale weberiana è quello di evidenziare, «sotto l'affermarsi della razionalità scientifica e tecnica, l'assenza di una fede, perché se è illusione ogni prospettiva trascendente, tale è anche ogni fede nel progresso» (pp. 46-47). In Löwith, Weber, come storico del nichilismo moderno e annunciatore della morte di Dio, sembrerebbe, piuttosto che l'anti-Heidegger, una sua integrazione dialettica; ma recepito sul piano più profondo e creativo egli diventa l'anti-Heidegger, non solo sul piano dei contenuti, ma anche strutturalmente. La differenza sostanziale tra Heidegger e Weber consiste nel fatto che, mentre il primo considerava la dialettica fede-opere incentrando il discorso esclusivamente sulla dimensione della fede, Weber, nella sua analisi storico-sociologica, ricercava l'assenza e la presenza della fede nella concreta realtà del lavoro scientifico e tecnico e dell'organizzazione socio-politica. Ma il punto di contatto profondo con Weber, fa rilevare Caracciolo, era comune a quello che legava Löwith ad Heidegger, e cioè il problema religioso del senso, che è situato in un punto della *Weltgeschichte*.

L'approfondito e chiaro esame dei rapporti con Heidegger e Weber permette ora di introdurci meglio nell'impianto teorico löwithiano che si sviluppa nelle sue opere più famose: *Von Hegel zu Nietzsche e Weltgeschliche und Heilsgeschehen*. I tratti fondamentali di *Von Hegel zu Nietzsche*, sono già presenti, secondo Caracciolo, in tre momenti precedenti l'opera. Il primo è dato dal saggio *Kierkegaard und Nietzsche*, in cui Löwith sostiene che la situazione in cui ci si trova non è nuova in quanto era già stata esperita ed evidenziata un secolo prima. Il secondo momento è dato dall'influenza di alcuni scritti di Feuerbach, e il terzo è rappresentato dallo studio di Marx, culminato nel volume *Max Weber und Karl Marx*. Ciò intorno a cui era fundamentalmente impegnato Löwith, era il problema di quale fosse la situazione dell'uomo contemporaneo nella sfera della fede o ontico-esistentiva per dirlo nei termini di Heidegger. Un punto fermo era dato dal *Nichts*, già messo in evidenza da Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger e dallo stesso Weber; ma esso può essere oltrepassato?

È ancora possibile una fede? Hegel era stato «il pensatore in cui tutto ciò che il *Nichts* metteva in crisi si era come portato alla sua espressione estrema»

(p. 80). Egli conciliò la filosofia e la religione, il razionale e il reale, Dio e mondo, eternità e tempo, libertà e necessità, interiorità ed esteriorità; insieme con Goethe considerava la teoria nel significato originario di contemplazione, come la più alta attività. Ma al momento della conciliazione seguì quello della rottura, della frattura, perchè la conclusione hegeliana della storia del sapere è risultata il luogo d'origine del divenire spirituale e politico del XIX secolo. Al posto della mediazione, subentrò la volontà di una decisione, che di nuovo separò quello che Hegel aveva riunito. Marx, Kierkegaard, Proudhon, Stirner, ognuno a proprio modo, non soltanto attuarono il dissolvimento del sistema di Hegel, ma decostruirono completamente il sistema del mondo borghese-cristiano.

«In luogo dello Spirito attivo di Hegel, interviene in Marx una teoria della prassi sociale e in Kierkegaard una riflessione dell'agire interiore, in tal modo entrambi si sottraggono consapevolmente e deliberatamente alla *theoria* come attività suprema dell'uomo» (p. 93). Il *Nichts* del nichilismo è un punto di passaggio obbligato nell'*iter* religioso, filosofico, pratico dell'uomo contemporaneo, è dunque storico; Caracciolo si chiede, a questo punto, se l'inizio dell'età contemporanea non si collochi molto prima degli anni '30 del secolo scorso, come sostiene Löwith. Prima di Nietzsche e Kierkegaard, non si erano già resi interpreti di quel *Nichts*, Leopardi, Baudelaire, Dostoevskij, lo Hume dei *Dialogues Concerning Natural Religion* e lo stesso Kant? Löwith attua una 'confusione' tra storicità ideale e storicità concreta.

Weltgeschichte und Heilsgeschehen è parte integrante di *Von Hegel zu Nietzsche*, perchè rappresenta l'attuazione di uno dei momenti fondamentali di quell'imponente *Destruktiongeschichte* colà intrapresa. Qui Löwith affronta il problema della filosofia della storia, che, a suo giudizio, rappresenta la volontà di interpretare in modo sistematico la storia universale alla luce di un principio e rapportata a un significato ultimo. Essa è, per essenza, domanda di salvezza. Tutto lo svolgimento della filosofia della storia occidentale è di fatto basato sulla fede biblica nei suoi due momenti del profetismo o messianismo ebraico e dell'escatologismo cristiano. «Il futuro è il vero centro di riferimento della storia, supposto che la verità riposi sul fondamento religioso dell'occidente cristiano, la cui coscienza storica è determinata dal motivo escatologico: da Isaia a Marx, da Agostino a Hegel, da Gioacchino a Schelling ... la bussola escatologica ci dà un orientamento nel tempo, indicando il regno di Dio come fine e termine ultimo. ... L'uomo moderno elaborò una filosofia della storia, secolarizzando i principi teologici nel senso di un progresso verso un compimento (pp. 108-110).

Che la filosofia della storia abbia un'origine teologica, e costituisca sostanzialmente la traduzione in termini razionali della ricerca di un significato della storia che ha la propria radice nella concezione giudaico-cristiana del mondo, era stato già affermato da Dilthey nell'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (libro I, cap. 14). Löwith ha però il merito di averne dato per primo un'esauriente illustrazione, ponendo soprattutto in rilievo come tale fondamento teologico continui ad operare anche quando la filosofia della storia ha creduto di svincolarsi dai presupposti della visione biblica. Pur sostituendo alla fede nella Provvidenza divina, la fede nel progresso dell'umanità, o la fede nella realizzazione dello 'spirito del mondo' o nell'avvento di una società senza classi, la filosofia della storia ha mantenuto un'impronta teologica, ed è rimasta vincolata a una prospettiva escatologica. Da ciò deriva il suo carattere paradossale di essere 'cristiana nella sua origine e anticristiana nel suo risultato', che è ad un tempo la sua interna contraddizione.

Löwith vuole poi dimostrare il fallimento della filosofia della storia e sostiene che, se gli avvenimenti non contengono un senso ultimo e comprensivo, l'affermazione di un significato inerente la storia è valido soltanto sul piano della fede, e non può avere una giustificazione razionale. Essa si colloca nella prospettiva dell'attesa e della speranza e perciò è del tutto indifferente alla prova dei fatti; dunque non esiste nessuna possibilità di un sapere scientifico; la storia sembra governata dal caso e dal destino, anziché dalla ragione e dalla provvidenza. Una critica, di parte marxista, all'analisi del Löwith, sostiene che l'intento fondamentale di tale analisi è quello di coinvolgere lo storicismo contemporaneo nella stessa condanna pronunciata nei confronti della filosofia della storia.

Ma lo storicismo contemporaneo, in primo luogo quello tedesco, da Dilthey a Weber, non si sarebbe proposto di interpretare il mondo come storia, ma di evidenziare e determinare le categorie e gli strumenti che rendano possibile una sua comprensione. In virtù di questa sua dimensione metodologica, lo storicismo contemporaneo non è una continuazione della filosofia della storia, ma rappresenta una diversa impostazione del problema della storia. Inoltre la filosofia della storia non costituirebbe soltanto la graduale dissoluzione della concezione giudaico-cristiana della storia, ma anche uno sforzo di liberazione da essa, nella misura in cui, lasciando cadere la pretesa di determinare il significato di una prospettiva assoluta, tenta di riportare la storia alle sue concrete dimensioni umane.

Ne è un esempio il pensiero di Marx, che, se per un verso è legato alla prospettiva escatologica dell'avvento di una società senza classi, dall'altro, distaccandosi

da Hegel, costituisce uno sforzo assai più rilevante di comprendere il processo storico sulla base dei bisogni reali degli uomini e delle loro effettive condizioni di esistenza. La filosofia della storia sarebbe andata incontro al fallimento, non già perché ha abbandonato il terreno suo proprio della visione biblica, ma perché ha voluto trasferire su un altro piano certi presupposti che traevano la loro validità solamente dalla fede. Riconoscendo di dover procedere oltre la crisi per imboccare un diverso cammino, Löwith propone di riportare la storia umana nell'ambito di una prospettiva cosmologica in cui, attraverso un'etica non dell'azione ma della sofferenza, l'agire umano sia subordinato all'ordine necessario e immutabile del mondo naturale. Anche Caracciolo fa notare che la visione löwithiana della *Weltgeschichte* desta talune perplessità. Esistono oggettivamente fenomeni importanti come l'errabilità, la peccabilità, la perenne possibilità del dolore, la necessità del morire, ma, secondo noi, proprio perché il male perennemente è come possibilità, grande e di fondamentale importanza è il compito dell'uomo di individuare in quali figure e situazioni esso si manifesti. Ultimamente Ernst Bloch ha posto l'accento sulla necessità di prendere seriamente in considerazione il problema del male e delle categorie della distruzione; se ciò fosse stato fatto, avrebbe reso attenti gli uomini all'incombere del fenomeno nazista, che invece non fu avvertito per l'eccessiva 'stupidità' delle coscienze.

Caracciolo riconosce pienamente a Löwith il merito di aver sempre tenuto presente il problema dell'eterno, perché, a suo giudizio, a parte il problema storico, «se c'è una qualche speranza per l'uomo di intravedere una risposta positiva al problema del senso e di trovare così un fondamento al suo umano protendersi operativo verso il futuro, quella speranza è legata non al futuro, ma a quel tanto di eterno che all'uomo è dato di esperire nel presente» (p. 129).

La riflessione ulteriore del Löwith, e siamo al quarto e ultimo punto, si sviluppa intorno ai temi del rapporto sapere filosofico-fede, mondo visibile-mondo invisibile, eternità come ciclicità, temporalità come tensione al futuro. Queste alternative strutturali si collocano in una contrapposizione storica: antichità-cristianesimo; ma contro la rigidità di tale schema, reagisce la sensibilità storica e il senso del reale, per cui è difficile dire se, alla fine, lo schema rappresenti veramente la sostanza dell'argomentare löwithiano. La concezione che Löwith ha del cristianesimo, mutuata in gran parte da Overbeck, si caratterizza in due punti, il non essere di e per questo mondo e l'attesa escatologica. Ciò porta inevitabilmente alla fissità, toglie validità alla lotta e alla volontà di superamento.

L'aporia insita in quel modo di intendere il cristianesimo, fa rilevare Caracciolo,

permette di chiarire il fatto che il problema della fede in cui si imbatte l'uomo contemporaneo, non è più qualificabile come cristiano o buddista o altro, ci fa capire «che il cristianesimo non può non essere via obbligata di accesso a quel problema o dramma (quale serio superamento del nichilismo potrebbe essere quello che non conoscesse gli abissi di pensieri come il peccato di origine, la Croce, la trasfigurazione e la resurrezione, la comunione dei Santi?), ma che tale problema è in realtà ecumenico» (p. 150). Il tema focale di questo ultimo periodo è quello della natura. Ci troviamo dinanzi ad una speculazione sulla natura che trova la sua matrice nel pensiero cosmologico greco, nel materialismo naturalistico di Feuerbach, nella dottrina nietzscheana dell'eterno ritorno dell'uguale e nella 'matura saggezza' di Buckhardt. A Löwith interessa mettere in evidenza il fatto che la natura condizioni la storia, che essa può addirittura distruggere l'esistenza umana.

A questo punto vorremmo fare qualche considerazione sulla posizione filosofica di Löwith, sulla sua capacità critica e di interpretazione, perché, come ha fatto osservare Jürgen Habermas, il rilievo e la fortuna delle sue due opere sopra analizzate, hanno generato vari equivoci. Il dato più positivo nella critica ad Heidegger, consiste indubbiamente nell'aver individuato le matrici soggettivistiche e teologiche del suo pensiero, ma non si vede come Löwith oltrepassi tale valutazione negativa. Sembrerebbe che, invece di tradurre le questioni teologiche in questioni storiche e terrene, egli sostenga che tutte le questioni concernenti l'uomo e la sua storia siano di natura teologica; ciò quasi annullerebbe la sua differenza da Heidegger. D'altra parte, la sua tesi della radicale naturalità dell'uomo sembra portare ad una concezione del naturalismo che dissolve la soggettività nella vicenda cosmica. E se anche ci ponessimo fuori dalla linea heideggeriana di un cristianesimo basato sui contenuti della rivelazione, le indicazioni di Löwith non offrono stimoli e non indicano sentieri che aiutino l'uomo ad impegnarsi fortemente per edificare quella società meno imperfetta che è possibile realizzare.

Ci siamo già espressi favorevolmente su questo volume di Alberto Caracciolo, per concludere vogliamo ribadire l'esemplarità del suo rigore teoretico e la sapiente e documentata opera di strutturazione dei vari e complessi temi trattati.

2. Stefano Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo. Un'interpretazione della prospettiva di Ernst Bloch*, Feltrinelli, Milano 1974. Un volume di pp. 243.

«Il Raguaglio librario», XLII, 1975, 4.

Se a livello strettamente metodologico e tecnico, intendendo cioè per utopia una costruzione ipotetico-irreale per comprendere le connessioni reali, il maggior contributo ad un ripensamento critico e sostanzialmente ad una ripresa positiva del concetto di utopia, è stato dato da André Lalande, Hans Vaihinger e Max Weber, è innegabile che a livello filosofico-sociologico-politico, l'apporto più consistente ed originale è quello di Ernst Bloch, anche se vi hanno pure contribuito l'opera di Mumford, Mannheim, Lukàcs e Marcuse. Bloch, nel suo sforzo di riflessione sui più scottanti problemi del mondo contemporaneo, si è opposto duramente ad ogni interpretazione relativistica o tendente a presentare l'utopia come negazione o rifiuto della realtà, e si è impegnato a trovarle un fondamento essenzialmente antropologico, in grado anche di offrire alternative significative ed un possibile respiro al dibattito marxista contemporaneo, stanco e sempre più alle prese con le grosse contraddizioni esistenti all'interno dei paesi socialisti.

Stefano Zecchi, già segnalatosi per il prezioso saggio pubblicato nel n. 125 di «Aut Aut» e che aveva per titolo *Realtà dell'utopia*, in cui sosteneva che il pensiero di Bloch, all'interno delle maglie ferree della realizzazione socialista, si caratterizza come rivendicazione della categoria della libertà, intesa come totale liberazione dell'oggetto attraverso il soggetto e del soggetto attraverso l'oggetto, nel segno del dinamismo utopico, ci presenta ora la prima monografia italiana su Bloch. Va subito osservato che ci troviamo di fronte ad un saggio utilissimo per approfondire la conoscenza del filosofo tedesco, col quale Zecchi ha avuto viventi e prolungati contatti, un saggio elaborato con efficace linearità e semplicità; e ciò, anche se qui si tratta di una rigorosa ed analitica ricostruzione, un po' in contrasto con la lingua di Bloch, satura di immagini, diversa dallo stile razionalistico delle scienze esatte.

Dal saggio emergono numerosi problemi e riferimenti, per cui, nell'evidente impossibilità di affrontarli tutti ora, noi opereremo un opportuno taglio, per seguire una linea riassuntiva che comprenda i momenti più significativi della filosofia blochiana.

La lunga introduzione, che ad una prima lettura sembrerebbe in qualche modo non sufficientemente legata all'articolazione problematica successiva, in

realtà si rivela un valido quanto inedito strumento di riconsiderazione dei risultati raggiunti. In essa Zecchi delinea i rapporti che, negli anni cinquanta, Bloch e i suoi seguaci hanno con i vertici politici della R.D.T. Un piccolo gruppo di funzionari di partito instaura una dittatura ideologica che, pur informandosi ad una opportunamente deformata eredità staliniana, mira a legittimare alcune deprecabili manovre di potere. Di qui gli scontri violenti con gli squallidi portatori d'acqua del regime, R. Otto Gropp, Kurt Hager, Alfred Kosing, Alexander Abusch. Si ha così che «mettere in questione la dialetticità del rapporto tra il fattuale e il realizzabile rappresenta per il potere politico ufficiale un'aperta sfida che esso giudica di volta in volta deviazionismo riformista, estremismo infantile, controrivoluzione al servizio dell'Occidente» (p. 13). Leszek Kolakowski, il filosofo polacco intervenuto nel dibattito a sostegno di Bloch, sostiene che la risoluzione del conflitto, esistente anche all'interno della società socialista, tra libertà individuale ed interesse sociale, dipende quasi esclusivamente dal livello di democratizzazione raggiunto in campo politico, economico, individuale, escludendone categoricamente un superamento automatico e meccanicistico. La disputa si conclude con l'incarcerazione di Harich e la forzata uscita di Bloch dalla R.D.T.

L'interpretazione della prospettiva di E. Bloch tale è il sottotitolo del saggio, che si caratterizza, a mio avviso, nel tentativo di costruzione teorica della struttura in cui può prendere senso una filosofia utopica, del tutto disancorata dalla precedente ricerca filosofica, fondamentalmente rimemorativa e contemplativa, tesa a fornire una valutazione alternativa della realtà e del rapporto uomo-natura, e ad offrire all'uomo una dimensione diversa del concetto di rivoluzione e necessariamente anche dei presupposti teorici che la rendono possibile. Tale progetto si realizza attraverso quattro punti.

1) Filosofia dell'«anamnesis» e tensione al *Noch-Nicht-Sein*. Il pensiero di Hegel, in linea con la tendenza alla contemplazione, tipica della filosofia occidentale e che ha le radici nell'anamnesi platonica, è simbolicamente definito un serpente che si morde la coda; pur tuttavia Bloch fa notare che la dialettica hegeliana dispone di potenzialità alla prospettiva del non-ancora-divenuto, tipico dell'utopia. Viene messa da parte la distinzione engelsiana tra «metodo dialettico» da salvare e «sistema» da rifiutare, per fare spazio alla considerazione che la contraddittorietà di Hegel deve essere rilevata fra trasformazione e regressione, sia nella forma del «metodo» che nel contenuto del «sistema». «Hegel, nell'analisi

di Bloch, rimane segregato nel già divenuto, ma il suo pensiero lascia aperto un insegnamento che non solo non è ancora esaurito, ma che deve essere ancora sviluppato» (p. 57). Bloch critica la filosofia del passato per non aver saputo creare quelle categorie che le avrebbero permesso il superamento del suo ambito speculativo e contemplativo. Da Platone a Freud, infatti, la conoscenza è sempre stata un ritorno a ciò che è già stato. Facendo l'analisi degli strati della coscienza, Bloch sostiene che bisogna recuperare quegli elementi che sono stati confinati nell'inconscio, per considerarli e comprenderli nel campo del non-ancora che può essere anticipatrice di contenuti attuabili sul piano della realtà. Il discorso viene sviluppato definendo la diversa portata che hanno i sogni fatti di giorno a confronto di quelli fatti di notte. Ed anche l'immaginazione fantastica, nelle sue varie manifestazioni: mito, arte, archetipi, simboli, dalle dimensioni dell'enorme carica di futuro presente nel reale.

2) *Utopia concreta*. La garanzia della validità e della concretezza dell'utopia è da trovarsi nel costante ancorarsi dell'utopia alla dottrina dell'ontologia e della materia. Bloch attua una connessione, del tutto nuova nella storia del pensiero umano, tra il concetto di materia e la categoria della possibilità. La materia è la radice dell'utopia è l'orizzonte della materia. E collocare la possibilità reale nella materia, vuol dire portare il soggetto nel mondo naturale, convincersi che la mutabilità e lo sviluppo della natura non sono provocate dalla scissione della dimensione soggettiva da quella oggettiva. Dunque l'utopia concreta è quella che, nel suo processo storico, si media continuamente con la materia. In tal modo viene allontanata dall'utopia la presenza della mera possibilità formale e si realizza la volontà di eliminazione del determinismo e del meccanicismo del processo storico. Ma se è vero che la materia è il terreno e la sostanza in cui si misura il futuro dell'uomo, bisogna ora vedere come sia possibile il possibile della materia utopica.

3) *Marxismo e religione*. Per Bloch «il socialismo è la prassi dell'utopia concreta». Egli avverte le contraddizioni del socialismo contemporaneo e ne identifica le cause nel troppo grande progresso dall'utopia alla scienza. Ciò ha inevitabilmente portato ad imbrigliare la «corrente calda» e a far prevalere la «corrente fredda» o analitica. Ora l'utopia concreta ha il compito di ricostituire all'interno della dottrina marxista il giusto rapporto teoria-prassi, sottolineando l'importanza di un indispensabile slancio morale e di un impulso rivoluzionario che abbia la

capacità di sconfessare quelle interpretazioni che hanno ridotto il marxismo ad un modello positivistico impegnato in avvilenti tatticismi. Sarebbe stato interessante, ma non so se Bloch fornisca indicazioni in tale direzione, vedere attraverso quali mediazioni è possibile attuare una reale integrazione tra il momento «freddo» e quello «caldo»; quale sia in termini concreti, la natura della corrente calda; quali siano le forze capaci di concretizzare la spinta utopica. La religione può esprimere una realtà di salvezza per l'uomo, se sarà liberata, attraverso una lettura «eretica» nei confronti di quella ufficiale, da tutte le incrostazioni conferitele nel tempo da una redazione chiaramente reazionaria. In tale prospettiva deve essere portato alla luce quel «filo rosso» sotteso a tutti gli episodi della Bibbia. «Bloch disegna un quadro in cui gli elementi veri e intramontabili della religione sono quelli che hanno saputo far sorgere lo spirito utopico con quello stesso ruolo umanamente liberatorio che è radicato nel marxismo» (p. 114).

4) *Condizioni della speranza*. «Il contenuto della speranza è la realizzazione di quell'utopia che nel giusto rapporto tra uomo e natura vede l'estremo rovesciamento dell'alienazione» (p. 177). La validità della speranza, per escluderne qualunque tentativo di ideologizzazione, è misurata sul piano dell'oggettiva realtà. «Bloch sceglie la speranza perché è la risposta positiva contro il nichilismo, contro la retorica della negazione che cade circolarmente su se stessa: è in questo raffronto con il nulla che si coglie il senso della speranza blochiana» (p. 181). Di fronte alle contraddizioni della storia, essa rappresenta l'impulso della coscienza utopica che dalla negazione del presente lavora per la negazione della negazione e porta l'uomo «a non abbassare gli occhi di fronte ai tanto moralisticamente deprecanti orrori della storia» (p. 195).

Per concludere va detto che il grande tentativo di recuperare l'utopia per la teoria e per la prassi vuol essere una proposta di verifica delle possibilità umane di fronte alla continua evoluzione della realtà. Ma «il sogno di una cosa» è sempre stato e continuerà ad essere la molla di ogni trasformazione.

3. Laënnec Hurbon, *Bloch*, Cittadella, Assisi 1975. Un volume di pp. 171.

«Rivista di filosofia neoscolastica», LXVII, 1975, fasc. IV.

Il volume in esame è un esempio dell'interesse sempre crescente che una parte del campo cattolico, mostra per il tema dell'utopia (utopia intesa in un'accezione

certamente più radicale e politicamente impegnata di quella che risulta dalla nota definizione del Ruyer: «esercizio sui possibili laterali». All'interno dell'area cristiana vanno tuttavia individuate due fondamentali interpretazioni del concetto di utopia; una prima, che tenta di avallare il principio dell'utopia entro un orizzonte di pensiero nettamente spiritualistico e teologizzante, una seconda che ne evidenzia il legame con la realtà, definisce l'utopia «una nuova generazione del reale», «un creare spazio al possibile oggettivo», ma che poi in sede critica, volendo fare un bilancio sulle possibilità di realizzazione, indica come fondamentale la questione dell'alternativa tra utopico e messianico.

La ricerca di Laénnec Hurbon s'inserisce in questa seconda prospettiva; esso intende privilegiare alcuni aspetti della filosofia blochiana dell'utopia concreta e puntarvi da un'angolazione ben precisa: quella di voler individuare e delineare, nello stesso tempo, l'originalità dell'ateismo di Bloch seguendo il tema centrale dell'utopia presente in ogni sua opera. Un simile taglio interpretativo è suggerito, secondo Hurbon, dal fatto che, per la prima volta, ci troviamo di fronte ad un tentativo teorico che, assumendo sino alla fine l'analisi marxiana della religione, vuole sostenere contemporaneamente il carattere rivoluzionario del giudeo-cristianesimo; ma è suggerito anche, e tocchiamo il secondo motivo, dalla violenza che farebbe da fondamento agli ordini stabiliti e che troverebbe giustificazione nelle strutture istituzionali della religione cristiana. Il lavoro si articola attraverso numerosi capitoli; noi cercheremo gradualmente, in tre punti, di coglierne i momenti essenziali.

Fondamento e funzione dell'utopia. Hurbon evidenzia subito il ruolo del sogno nella filosofia di Bloch. Il sogno ad occhi aperti, che la psicanalisi considera come semplice stadio per quello notturno, privo di agganci reali e di conseguenza utopico in senso negativo, qui invece porta a contestare il corso normale delle cose, il sistema attuale di organizzazione della società. Sulle potenzialità rivoluzionarie del sogno ha messo l'accento anche Lenin, ma è stata principalmente la figura di Thomas Müntzer, al quale viene dedicato molto spazio, l'esempio più evidente di come il sogno dei popoli oppressi può guidare alla rivoluzione. Con la sua trattazione su Müntzer, Bloch esprime il proprio scetticismo di fronte ad ogni visione economicistica della storia e pone già, in una delle sue prime opere, il problema del rapporto tra marxismo e cristianesimo (cfr. p. 34). Rimettere in discussione la realtà del sogno significa inevitabilmente riportare in primo piano il ruolo della soggettività e il progetto di liberazione dell'uomo, in contrasto con le frequenti tentazioni positivistiche del marxismo contemporaneo.

Il recupero della speculazione marxista contemporanea al tema del senso dei fini ultimi, che essa sembrava aver irrimediabilmente smarrito, è legato oggi ai nomi di Adam Schaff, Eric Fromm, Henry Lefebvre; ma con Bloch tale recupero si traduce nell'appassionata difesa della dimensione escatologica del marxismo, nel tentativo di riscoprire in esso il motivo della speranza, della tensione verso un futuro radicalmente diverso. Di conseguenza, in antitesi con le incomplete realizzazioni del regno della libertà preconizzato da Marx, attuate nel rispetto dei principi della scientificità, abbiamo la rivalutazione dell'utopia, negazione di una realtà incapace di redimersi e anticipazione di un mondo completamente rinnovato.

Considerando ora il problema del rapporto ideologia-utopia, Hurbon sostiene che la preoccupazione maggiore di Bloch, che vuole prendere nettamente le distanze da Karl Mannheim, è quella di trovare un fondamento antropologico e filosofico all'utopia, opponendosi ad ogni visione relativistica o storicistica. Per Althusser, l'ideologia ha il compito di assicurare il vincolo tra gli uomini, il loro rapporto nelle mansioni fissate dalla struttura sociale. In tale concezione teorica, come rileva Jacques Rancière, prima collaboratore poi critico di Althusser, il problema della lotta di classe verrebbe in sovradeterminazione; le masse resterebbero così divise, chiuse e impotenti, per cui la loro liberazione può avvenire soltanto per intervento esterno. Al contrario, «per Bloch l'ideologia è sempre fessurata, screpolata di contraddizioni; altrimenti, diventerebbe impossibile render conto del movimento degli oppressi verso la trasformazione delle loro condizioni» (p. 46). L'utopia, dunque, nella sua virtualità di negazione e anticipazione, si oppone radicalmente all'ideologia dominante. Per definire ancora più precisamente la concezione blochiana del rapporto ideologia-utopia, Hurbon riporta poi questo giudizio di Louis Marin: «L'utopia è una critica dell'ideologia dominante nella misura in cui è una ricostruzione della realtà presente con un trasferimento ed una proiezione delle sue strutture in un discorso di finzione».

Tutta la ricerca filosofica di Bloch va vista nel tentativo di integrare il concetto di utopia nel socialismo cosiddetto scientifico. Infatti non è senza senso che Marx abbia provato ammirazione per gli utopisti, abbia partecipato attivamente ai loro movimenti e che Engels abbia definito l'utopia una delle fonti più inalienabili del socialismo scientifico. Per chiarire ogni eventuale malinteso, Bloch «preferisce parlare del passaggio dall'utopia astratta all'utopia concreta e non dall'utopia alla scienza: questo è il senso della nuova lettura dei testi di Marx ed Engels sul socialismo utopistico proposto dal Principio-Speranza» (p. 50). In sostanza,

la problematica dell'utopia non è stata superata da Marx, essa è anzi rinnovata. Anche Miguel Abensour, sottolinea Hurbon, è d'accordo nel sostenere che la teoria di Marx non è il luogo dove l'energia utopistica si spegne per lasciare il posto alla scienza, ma il luogo in cui si opera un passaggio dall'utopia social-comunista al comunismo critico.

All'utopia blochiana vengono assegnate tre funzioni fondamentali: a) Protesta contro la situazione presente e rifiuto di adattamento al sistema stabilito; b) Prospettiva delle possibilità non ancora realizzate nella società; c) Esigenza di realizzazione di una società completamente libera. Per quest'ultima funzione, essa può definirsi, con Baudrillard, «attualizzazione del desiderio». Le tre funzioni vanno pienamente reintegrate nel materialismo dialettico. Mostrando poi come il concetto di utopia venga radicato nel grembo stesso della materia, appare chiaro che questo non lascia alcuno spazio alle pure illusioni e ad una vaga ed astratta invocazione del futuro. Giungendo al momento culminante della ricerca, Hurbon analizza l'atteggiamento di Bloch nei confronti del giudeo-cristianesimo, nel suo tentativo di «assumere l'utopia del Regno di Dio (regno di libertà) in opera nelle religioni, pur mantenendo l'ateismo più radicale» (p. 66).

Siamo al secondo punto: *Utopia e religione*. La frase marxiana della religione come «oppio del popolo», va intesa in un contesto più vasto di quanto non facciano i «marxisti volgari», un contesto in cui ha il suo posto anche la protesta contro la disumana realtà presente. La religione, in realtà, esprime, ad un tempo, la miseria reale dell'uomo e la sua protesta contro tale miseria. Lanciando la sua protesta è testimone della distretta umana, e in questo non rivela il suo carattere di ideologicità; ma essa diventa ideologica, nel senso che si presta ad utilizzazioni per fini di potere, in un secondo momento, quando adopera mezzi di riscatto inefficaci ed insufficienti. La religione non scomparirà se l'uomo non riuscirà a liberarsi dalla sua condizione di miseria, e la verifica della sua efficacia va fatta con la capacità di fare emergere la sua intrinseca possibilità di essere fede come prassi di liberazione. «Ereditare» la religione vuol dire realizzarla nel mondo, far camminare la speranza eretica sui piedi umani, far esplodere i contenuti reali nascosti sotto il guscio mistico. Ma trasformare la teologia in antropologia deve anche significare tentare di impadronirsi dello spazio utopistico di proiezione dei desideri dell'uomo rimasti sinora nascosti. La ricerca del regno della libertà si rende possibile da una prospettiva di ateismo; e, per ateismo, si intende la negazione di ciò che è, e che è copertura di tutto ciò che nel mondo vuol sussistere come inamovibile: signori, proprietà, privilegi, disuguaglianze, in nome del Dio che sarà

e che sarà il volto disvelato dell'uomo, giunto utopicamente alla disalienazione. «Ciò che costituisce il fondo del cristianesimo, ricorda Bloch, è essenzialmente la sua concezione dell'escatologia: l'attesa e la speranza di una fine della storia come venuta del Regno di Dio (o regno di pace e di giustizia universale)» (p. 76). Ma solo l'ateismo permette di mantenere la ricerca del «regno della libertà», perché laddove Dio fosse inteso come realtà oggettiva, esso chiuderebbe gli orizzonti della speranza stessa.

A questo punto Hurbon si chiede se non sia proprio dell'utopia il non realizzarsi mai interamente e se la categoria dell'insuccesso non sia centrale nella ricerca del «regno della libertà». Ritorna qui la critica di fondo, fatta valere da Italo Mancini nel suo studio su Bloch, contenuto nel volume *Teologia ideologia utopia* (Queriniana, Brescia 1974), secondo la quale, di fronte al negativo radicale, consistente nella doppia morte, quella individuale e quella collettiva come impotenza collettiva d'amore, l'utopia concreta di Bloch non riesce a realizzare l'emancipazione efficace e totale. E sostiene che, di fronte alle «polverizzazioni fenomeniche», è inevitabile il richiamo ad un «plus di forza», ad un vero «novum» che abbia una radicazione divinamente garantita, «che rassicuri sulla totalizzazione palingenetica».

Allora noi pensiamo che si debba fare almeno una considerazione. Fa molta difficoltà un'interpretazione teologica, nel vero senso della parola, del pensiero di Bloch; il suo privilegiamento, nel marxismo, del momento escatologico non è da intendere come un recupero della teologia; Dio è inesorabilmente morto come pure morta è la religione, anche se di essa resta il pathos umano, il grido di protesta. E va sottolineato, secondo noi, che il rapporto marxismo - cristianesimo è possibile a livello di «corrente calda», di tensione ideale, per cui si possono creare soprattutto delle reciproche suggestioni. Ci sembra che colga nel segno Tito Perlini quando sostiene che l'ambiguità di fondo di Bloch consiste nel fatto che «non si riesce a capire bene se egli miri ad una secolarizzazione della religione nel marxismo o se il marxismo stesso si ponga per lui come l'allegoria laica, la traduzione in termini mondani della religione».

Oggettivamente la morte, come fatto naturale, inserisce un elemento di conflittualità all'interno del pensiero marxista, nella misura in cui, essendo vissuta come un fatto esclusivamente individuale, viene a smentire l'oggettiva socialità dell'uomo. Tentando di sciogliere questo nodo, Bloch proporrebbe ai marxisti «di ripensare il concetto di storia (*Geschichte*) legato con una cosmologia che considera la materia come una totalità aperta alle sorprese e alle novità, e

che rende possibile affrontare la morte in modo diverso da una sottomissione al destino» (p. 103). In polemica con Heidegger, Bloch sostiene che la morte va messa in relazione con «l'oscurità del momento presente», poiché entrambe hanno un'unica «radice filosofica»; il vero essere dell'uomo, cioè, non è ancora realizzato e non si manifesterà che nell'avvenire. Dunque, lungi dall'essere la negazione dell'utopia, la morte rappresenterebbe piuttosto la negazione di tutto ciò che, nel mondo, non appartiene all'utopia. In questo senso, il contenuto vero della morte sarebbe la liberazione di tutto ciò che la vita contiene di più efficace.

Terzo punto, *Attualità e difficoltà del pensiero blochiano*. La speranza, pur avendo la sua ragione di essere in ogni avvenimento storico, sembra regolare e comprendere tutta la storia del pensiero umano in modo sistematico. Hurbon si chiede se Bloch non ripeta, più o meno fedelmente, il tentativo di Hegel, il quale credette di poter realizzare la filosofia senza abolirla. Ciò rappresenta un limite del lavoro di Hurbon. Bloch ha fornito più volte una precisa interpretazione del ruolo di Hegel, considerandolo «un maestro del moto vivente, in contrapposizione al morto essere». In contrasto con Engels, egli, pur ritenendo valida la proposta di operare una dissociazione nel pensiero hegeliano, sostiene che ciò deve essere fatto non più tra «metodo» da accettare e «sistema» da respingere, bensì tra rovesciamento, apertura e ciclicità, chiusura sia all'interno del «metodo» che all'interno del «sistema». Sostenere, come fa Hurbon, che il pensiero di Hegel non lascia alcun spazio al futuro, significa, di conseguenza, negare l'esistenza di uno stretto rapporto Hegel-Marx, cosa indubitabile per Bloch.

Per Habermas, Bloch può essere definito uno «Schelling marxista», nella misura in cui, trascurando la ricerca storica e sociologica, si è impegnato a fondare il Principio-speranza in una filosofia della natura. «Beninteso, Bloch si è sforzato di rettificare la problematica di Schelling con il materialismo dialettico. Ma bastava rettificare o correggere?» (p. 111). Nonostante ciò, la filosofia dell'utopia concreta elaborata da Bloch, a apre prospettive favorevoli ai militanti dei paesi del Terzo Mondo che vogliono spezzare il codice della razionalità occidentale presso di loro» (p. 113). Hurbon sottolinea come il giudeo-cristianesimo rappresenti per Bloch il più alto grado di perfezione a cui è giunta la religione e riguardo a ciò realizza l'essenza di ogni religione. Ma, subito dopo, egli molto opportunamente fa rilevare che in questo modo si cade in una grossa ambiguità, per il fatto che tale problematica «porta con sé il mito del progresso ineluttabile, dello sviluppo illimitato che sottende tutto il movimento interno all'occidentalità stessa» (p. 113).

Finora, purtroppo, pochi lavori esistono in Italia sull'opera di Bloch; questo in esame può senz'altro contribuire a una più approfondita conoscenza della sua prospettiva filosofica. Ma un lavoro veramente efficace su Bloch e sul tema dell'utopia dovrà, d'ora in poi, porsi il problema di come attuare nella prassi le proposte teoriche; si dovrà chiarire, in qualche modo, questo punto fondamentale: attraverso quali mediazioni contingenti, quali tappe intermedie si rende possibile una concezione del marxismo come unione inscindibile di «corrente calda» e «corrente fredda» e su quali basi concrete si può iniziare un vero rapporto di lavoro tra marxismo e cristianesimo. Dovrà risaltare, in poche parole, il problema del fare su quello dell'essere. Se così non fosse, potrebbe veramente aver ragione György Lukács quando sostiene che un'opposizione che abbia obiettivi tanto ampi da rendere impossibile, per principio, la loro attuazione può essere integrata assai bene da un capitalismo come quello attuale».

Il volume è stato curato nell'edizione italiana da Enrico Moroni; sua è anche un'accurata e interessante appendice sulle interpretazioni di Bloch, alla quale fa seguito una piccola antologia dei testi di Bloch e degli scritti più significativi su Bloch.

**4. Remo Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975.
Un volume di pp. 342.**

«Rivista di filosofia neoscolastica», LXVIII, 1976, fasc. II.

Remo Bodei è, senza dubbio, studioso tra i più attenti del pensiero hegeliano, al quale è legato da una lunga consuetudine di ricerca e di riflessione. La padronanza della storiografia filosofica, culminata nella recente traduzione, con brillante e documentata introduzione, di uno degli studi più importanti e sicuramente più suggestivi su Hegel, il volume di Ernst Bloch, *Subject-Object. Erläuterungen zu Hegel* (*Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975), gli dà la possibilità di operare costantemente dei confronti tra e con le diverse ipotesi interpretative, con il risultato di rendere maggiormente interessanti e stimolanti le sue pagine.

Il volume nasce con l'intento di riscoprire il significato storico e teoretico del sistema hegeliano: «Scopo di questo libro è fornire gli strumenti per rendere nuovamente leggibile il sistema hegeliano nei suoi presupposti e in se stesso, per misurarne, nella loro incidenza attuale, i problemi affrontati da Hegel con la

relazione sviluppo di forme-movimento storico» (Introduzione, p. 8).

Definendo la filosofia «il proprio tempo appreso nel pensiero», Hegel ha posto una serie di interrogativi di difficile soluzione, così riassumibili: cosa significa pensare il proprio tempo? Qual è il senso dell'isomorfismo tra la struttura sistematica e il campo dei mutamenti storici? Quale rapporto c'è tra la civetta della filosofia, che interpreta le modificazioni già avvenute nella realtà, e la talpa dello spirito, che trasforma la realtà con il lavoro sotterraneo? Quale rapporto c'è tra la civetta che vede e non fa, e la talpa che fa e non vede? Bodei ritrova in Hegel una serie coerente di metafore di natura «solare» che, anche attraverso il loro fascino, ne sorreggono ed illuminano il discorso. La metafora della civetta si riferisce ad una rivista, «Minerva», che Hegel conosce fin dalla gioventù, nel cui fregio è impresso il motto leibniziano: «Il tempo presente è gravido di futuro». «Già nell'immagine hegeliana della civetta c'è un rinvio al futuro, che è confermato poi da tutto il senso della sua opera. La fuga della civetta nella notte non è solo simbolo di rassegnazione, di meditazione «anamnestica» del passato, ma nello stesso tempo preparazione del futuro. Hegel vuol significare che la filosofia nasce al tramonto di un mondo reale e dei suoi vecchi ordinamenti, ma per prefigurarne dei nuovi, nel pensiero» (p. 14). Dunque se è vero che la filosofia arriva *post festum*, a cose fatte, è altrettanto vero che essa, ritirandosi dal «sole esteriore», s'immerge nel «sole interiore», nel «gran giorno dello spirito». Questa immagine non deve però far pensare che Hegel sia rassegnato, che passi dal «canto del gallo» della *Fenomenologia* alla tenebra della Restaurazione. La Restaurazione rappresenta il periodo storico in cui la civetta si ritira dal mondo, ma in cui non cessa il lavoro sotterraneo della talpa, della storia; d'altra parte, più volte Hegel ha affermato che il movimento della Ragione è inarrestabile e che non è possibile porre dei limiti al modificarsi del mondo. La talpa simboleggia, contemporaneamente, la cecità del movimento storico e indica che le forze economiche non seguono una cosciente progettazione; così, in stridente contrasto con quanto dirà Marx, Hegel sostiene che l'animale «selvaggio» del capitalismo non va distrutto, ma domato, «raffreddato».

Tutta la costruzione politica hegeliana parte dunque da un'opzione di fondo: che i meccanismi economici, nella loro cecità, debbono essere soltanto smussati, addomesticati, ma non trasformati radicalmente, almeno per il momento. Per Bodei la filosofia hegeliana presenta una forte tensione alla realizzazione del possibile; la famosa espressione «ciò che è reale è razionale» va intesa come il momento in cui il lavoro sotterraneo della talpa rende possibile il tradurre in

termini razionali (vale a dire dal punto di vista della civetta) le modificazioni già avvenute nel mondo, rende possibile il loro articolarsi e diventare realtà piena.

Non si può interpretare il sistema hegeliano come un guscio vuoto e indifferente, camicia di forza imposta alle idee geniali di Hegel; esso definisce l'orizzonte d'intelligibilità di una determinata epoca. La famosa questione della chiusura della storia, che sarebbe stata operata da Hegel, si presenta invece come un «assioma di chiusura» di un codice filosofico che ha come punto di riferimento un'epoca; «infatti, per Hegel, non è la storia che si chiude, ma la filosofia che non riesce più a cogliere col pensiero la nuova epoca storica che si apre» (p. 88). Molto acutamente Bodei afferma che la filosofia che nasce in rapporto ad un'epoca va letta, oltre che in positivo anche in trasparenza, in negativo; di conseguenza l'accento posto da Hegel sulla totalità sistematica, sul sistema come struttura unica e onnicomprensiva è un modo per esorcizzare quell'atomismo, quella disgregazione della società civile, descritta nei famosi paragrafi della *Filosofia del diritto*, conseguenti alla divisione del lavoro. Il sistema corrisponde a un bisogno del tempo; Hegel oltrepassa quei confini tra intelletto e ragione che, per Kant, erano barriere invalicabili, individuando nella stessa realtà un bisogno di ricostituirsi come unità. La filosofia modifica la realtà indirettamente, distruggendo cioè il mondo della rappresentazione che sorregge le istituzioni vigenti attraverso le Università, la creazione di funzionari e l'orientamento dell'opinione pubblica.

La filosofia nasce come paradosso, come negazione dell'evidenza, ma ciò non significa distruggere l'evidenza sensibile, bensì costringerla a giustificarsi in una trama concettuale. «Per definizione, dunque, la filosofia hegeliana è una filosofia che parte dall'assimilazione della coscienza comune, che la comprende in sé, prima di iniziare la sua marcia tra i concetti puri, che non può prescindere dalla 'corrente del proprio tempo' anche quando nuota in direzione opposta all'immediato presente» (p. 160). Va distrutta, dunque, da Aristotele a Kant, l'idea che vi sia una *ousia*, una «cosa in sé», una sostanza che formi il supporto immobile del mondo; tale sostanza non esiste perché la realtà è fatta di relazioni e tali relazioni danno validità al singolo non in quanto tale, ma ricostruito all'interno di una serie di nessi. In Hegel non c'è distruzione del sensibile, nel senso che esso venga cancellato platonicamente, come ritengono, tra gli altri, Bloch e Della Volpe.

C'è semmai, sostiene Bodei, un modello scientifico mutuato dall'analisi infinitesimale, in cui il sensibile viene trasformato in rapporto e inserito come elemento di specificazione all'interno di un quadro. Hegel, come riconosce Bolzano nei *Paradossi sull'infinito*, è stato l'unico pensatore a rappresentarsi

l'infinito in un punto, nel senso che, per lui, l'infinitamente piccolo non è una quantità ma un rapporto. E il sistema altro non è che la totalità dei rapporti. I mutamenti infinitamente piccoli che avvengono nella realtà e nella storia, per essere comprensibili debbono tradursi in rapporti di discontinuità. «Attraverso il calcolo infinitesimale Hegel oltrepassa la concezione di Schelling, dell'Assoluto come insieme di differenze meramente quantitative, e sostituisce alla serie schellinghiana delle «potenze» (all'interpretazione della realtà come una base identica con diversi esponenti successivi...) il concetto dialettico di salto qualitativo. ...E in questo modo Hegel interpreta i mutamenti della sua epoca: il vecchio mondo si dissolve, si «sbocconcella», ma non cade nel nulla» (pp. 237-238).

In Hegel ci sarebbe poi tutto un recupero della tematica dell'apparenza e dell'empirismo; egli ha cercato di fare una scienza dell'esperienza, ha cercato cioè di tradurre l'esperienza, la ricchezza del mondo, in termini di concetto. La *Logica* presuppone la *Fenomenologia*; le categorie logiche non si muovono da sé perché si sono già mosse, in quanto la *Logica* riproduce il cammino già percorso dallo spirito umano. Dal punto di vista del sapere già costituito, le categorie logiche sono un automovimento, ma dal punto di vista del risultato storico sono un modo di inglobare la conoscenza di tutta la realtà nello schema concettuale della scienza della logica. Per capire Hegel non ci si deve però fermare alle prime categorie della logica (essere, nulla, divenire), come facevano gli hegeliani italiani, da Spaventa in poi, ma si deve vedere la struttura logica nel suo complesso, come ripetizione di tutte le epoche storiche.

Il sistema si può anche rappresentare come una figura geometrica vista contemporaneamente da tutti i lati; per cui lo sforzo che Hegel chiede è quello di pensare non per lati separati, ma per totalità. «Dato che il sistema è un circolo di circoli, non dovrebbe esistere un ingresso privilegiato ossia il «cominciamento» potrebbe situarsi ovunque... Infatti, sarebbe allora possibile - ciò che Hegel sembra fare - considerare la triade maggiore del sistema, cioè logica-natura-spirito, «come un sillogismo, in cui ogni membro è a turno il termine medio» (p. 309).

Molti recenti studi su Hegel sembrano inserirsi in un emergente fenomeno d'industriosità storiografica, stimolato dal fatto che la sua filosofia lascia aperto, ancora oggi, e per vari motivi, non ultimi quelli filologici, un vasto campo problematico; di conseguenza, in contrapposizione ad una storiografia filosofica più antica, volta alla ricerca di forti accentuazioni teoretiche, si registra oggi la tendenza a privilegiare i temi del rapporto della sua prospettiva di pensiero

con l'epoca storica e la società. Il libro di Bodei ha il pregio di saper legare le due impostazioni; all'attenta e seriamente documentata analisi del rapporto con l'epoca, egli sa far emergere, nello stesso tempo, una piattaforma teoretica che mira, giustamente a nostro avviso, a riportare in primo piano il carattere razionale della *Weltanschauung* hegeliana, in contrasto con quelle correnti di pensiero che considerano irrazionali i progetti filosofici «totalizzanti».

5. Piergiorgio Grassi, *La svolta politica della teologia*, A.V.E., Roma 1976. Un volume di pp. 173.

«Rivista di filosofia neoscolastica», LXIX, 1977, fasc. I.

La ricerca di Piergiorgio Grassi mette a fuoco quel capitolo 'politico' del dibattito teologico contemporaneo caratterizzato dalla esclusiva attenzione ai temi della prassi e del futuro. E pur non mirando all'eshaustività, nella ricostruzione storica e nella delineaazione teoretica, egli sa offrire al lettore italiano un quadro problematico sostanziale di quella vicenda teologica attraverso una lucida analisi di alcune opere fondamentali di Barth, Moltmann, Alves, Bloch e Mancini, con metodo rigoroso e nel rifiuto di qualsiasi presupposto aprioristico di indagine anche se all'interno se all'interno di una linea valutativa affermatasi con i risultati ultimi delle ricerche del filosofo Italo Mancini cui è dedicata la parte conclusiva del volume.

L'attenzione iniziale della ricerca è rivolta all'individuazione del rapporto comunità cristiana-comunità civile nella prospettiva teologica di Karl Barth. In polemica con la posizione luterana, «il fine della riflessione politica di Barth è quello di una fondazione cristologica dello Stato all'interno della quale emerga con chiarezza la responsabilità politica della Chiesa» (p. 19). Pur mantenendo una sua precisa autonomia, lo Stato deve informarsi alla sovranità di Cristo al fine di rendere reali le possibilità di un'efficace e creativa presenza della comunità cristiana. Spetta poi a quest'ultima di porsi in una posizione di sottomissione - corresponsabilità attraverso una costante opera di discernimento e di giudizio nei confronti della organizzazione politica vigente, in una costante opera di ricerca della miglior forma possibile di Stato. Pur restando fermo il principio dell'incoordinabilità di Dio e del suo regno con ogni grandezza storica, Barth si fa così sostenitore di un pluralismo di scelta fra gli schieramenti politici e nega la pretesa di fondare partiti politici cristiani. L'intervento anonimo dei cristiani

in politica deve avere la specifica funzione di stimolo alla libera discussione e al confronto incessante delle posizioni.

All'impostazione barthiana, a cui, nonostante il rilievo di alcuni limiti, viene riconosciuta la capacità «di demistificare i concordismi e le evasioni misticheggianti che non liberano dalle compromissioni», fa seguito l'analisi essenziale delle proposte di alcuni esponenti della cosiddetta 'teologia politica'. L'apporto fondamentale del Metz è individuato nella considerazione del cristianesimo come memoria critico - sovversiva, tale da permettere un atteggiamento critico nei confronti di tutto ciò che, in esso, si presenta con l'etichetta del definito e definitivo; in questo modo si apre la strada ad una nuova interpretazione delle categorie bibliche e delle confessioni di fede come formule della memoria che riacquistano quella carica sovversiva occultata dai meccanismi istituzionali.

Jurgen Moltmann sposta l'attenzione dal tema della memoria sovversiva a quello di una fede che responsabilizza gli uomini impegnati in campo politico in quanto li pone in una condizione di attiva attesa della pienezza promessa da Dio. Ciò tuttavia non sembra offuscare, in tale prospettiva, la funzione centrale di «una prassi escatologica che alimenta un'etica dell'immaginazione e della trasformazione ed esige il compito di ridefinire il ruolo della cristianità nella società moderna» (p. 65). Nel mondo latino-americano poi prende corpo una forma di teologia che unisce rivelazione e azione, e che, per l'autore, raggiunge la sua teorizzazione più pregnante con Alves; con lui «solo una Chiesa che parli il linguaggio della libertà può testimoniare al mondo la ininterrotta politica di liberazione di Dio, salvando dal dilemma che incombe sulle iniziative dell'uomo, che vuole cambiare il suo mondo e creare un futuro come *novum* radicale» (p. 83).

Il limite di fondo dell'impianto teoretico di queste teologie politiche è fatto consistere nella insufficiente fondazione di una prassi realmente liberante; ma, ad esso vanno direttamente collegati quattro grossi rischi a cui difficilmente quelle potrebbero sottrarsi: a) la riduzione della condizione umana alla sola dimensione politica; b) il ripiegamento dalle questioni ultime (Dio; il senso dell'esistenza individuale e collettiva; il problema della trascendenza); c) la difficoltà a pensare ancora Dio come persona; d) la tendenza a risolvere la teologia in forme particolari di ideologia e di utopia.

Il terzo capitolo della ricerca ha per argomento la questione del rapporto tra utopia e teologia nella filosofia di Ernst Bloch. Qui, in un quadro che evidenzia i temi più significativi del pensiero blochiano e il suo ruolo nell'orizzonte marxista contemporaneo, con riuscito sforzo sintetico l'autore ne evidenzia l'originale

interpretazione della religione nel suo rapporto con quella marxiana. L'indicazione dei momenti decisivi di una 'lettura' eretica e sovversiva della Bibbia culminante nella formulazione di alcune «contro-immagini esplosive» (cfr. pp. 112-119) e nella fondazione di una «cristologia escatologica» offre sufficienti elementi di comprensione dell'immagine blochiana del cristianesimo il quale, comunque, deve essere necessariamente liberato «da una trascendenza bloccata nell'immagine del Dio-signore, ipostasi teologica alienante che impedisce di scoprire tutta la vivezza del trascendere verso il *totum* e il *novum*» (p. 102). Ma l'apprezzamento e la simpatia per larga parte dell'impostazione blochiana non impedisce all'autore di assumere una consistente distanza critica per chiarire la quale propongo la seguente espressione: «Alla speranza utopica, incapace di un autentico auto-trascendimento per la radicale impotenza di fronte al male e alla morte, si deve contrapporre la speranza teologica che si fonda sull'evento della promessa di Dio, un'istanza radicalmente estranea alla storia» (p. 137).

Interpretazione e critica del prassismo teologico è il titolo del capitolo conclusivo. Con questa trattazione l'autore intende mostrare come Italo Mancini si ponga e risolva il problema dell'anima di verità presente nel prassismo teologico fin dalle sue ormai lontane radici bonhoefferiane, e ciò all'interno di una più vasta indagine tesa all'accertamento della competitività del cristianesimo nei confronti degli odierni progetti di liberazione dell'uomo - la sfida cibernetica, la prospettiva ideologica, la fuga utopica. L'intuizione centrale consiste nel ritenere che il prassismo teologico, proprio perché «vuoto di verità e di legame con un valore conoscitivo autonomo», finisce per essere s una forma di ideologia, incapace, come l'ideologia, di salvare l'uomo, il suo fare, il suo futuro» (p. 151). E pur prendendo sul serio il problema dell'efficacia pratica come momento importante della verità della religione, si fa rilevare che il prassismo teologico - come d'altra parte cibernetica e utopia - non è in grado di garantire un'effettiva prassi di liberazione. Non si dà capacità di fondare la prassi e il futuro in senso forte se non attraverso la forza e il plusvalore della speranza kerygmatica, basata sulla promessa di Dio, che comprenda la storia all'interno della propria totalità. E inevitabile dunque, senza un costante riferimento al *kairòs*, la caduta nell'incertezza dell'utopia.

Riteniamo che questo volume rappresenti uno strumento molto utile per coloro che seguono da vicino le vicende del pensiero teologico contemporaneo perché, pur nella densità e oggettiva difficoltà dei temi affrontati, ha il pregio di una chiarezza espositiva che non limita l'approfondimento dell'indagine.

6. Armando Rigobello, *Il futuro della libertà*, Studium, Roma 1978. Un volume di pp. 144.

«Libriper», II, 5, giugno 1979.

Il problema libertà, da sempre al centro della riflessione e della situazione esistenziale dell'uomo, si presenta oggi alla coscienza contemporanea in tutta la sua complessità. Armando Rigobello, nel brillante saggio in oggetto, muove dalla piena consapevolezza delle difficoltà e inadeguatezze di talune forme concettuali e vitali della libertà, siano esse del passato o emergenti oggi, per tendere a prefigurare le forme e i contenuti possibili della libertà futura di cui già s'intravedono alcuni germi e la cui piena maturazione potrà contribuire ad una nuova qualità della vita. Ciò pone la ricerca di fronte a questioni di ordine teorico e di ordine storico-politico, un duplice livello di analisi che l'autore intende far confluire e convergere in una «interpretazione del nostro tempo in chiave di atteggiamento morale».

Il saggio dunque muove da una puntuale analisi del termine libertà che mette in evidenza la completa insufficienza di una libertà negativa, libertà «da», libertà come liberazione e lotta per la libertà, del tutto individualistica e come tale tesa alla creazione di spazi di autonomia personale in cui è preminente il desiderio di possedere e di gestire un «campo d'azione» che coinvolge interessi personali. La libertà, pur essendo vissuta ed esercitata «sotto condizione», rappresenta una categoria dello spirito, un'assolutezza che va posta dentro di noi come aspirazione e principio; come tale essa si differenzia nettamente dall'autonomia che finisce per dar corpo ad esigenze di affermazione e si situa esclusivamente nella sfera dell'«avere». Neanche la spontaneità, sostiene Rigobello, è capace di realizzare il vero contenuto della libertà, perché nella sua esasperata ricerca dell'immediatezza allontana ogni possibilità di riflessione critica e di giudizio razionale e propone dei valori esposti al pericolo dell'irrazionalità.

Dopo l'analisi dei vari significati che il concetto di libertà può assumere e che indica la necessità di perseguire una libertà positiva, «per», come ricerca e costruzione di contenuti positivi, come «autorealizzazione», si cerca di cogliere e situare la libertà nell'ambito dell'azione. Alla considerazione sartriana della contraddizione tra libertà e scelta, si contrappone qui un'interpretazione della scelta umana in cui è preminente l'intenzionalità verso il risultato, e ciò crea una salutare dinamica intersoggettiva, un agire per la trasformazione della realtà che supera la singolarità e l'isolamento esistenziale della scelta. Il futuro si configura

così come il tempo della libertà e il luogo del suo esercizio. Ma ciò richiede una concezione del tempo diverso da quello matematico e meccanico: si tratta del tempo umano, più ricco e complesso, capace di sconfiggere il determinismo, di cogliere la dimensione ontologica dell'atto libero e di comprendere il futuro nel suo carattere simultaneo di non-ancora e di già presente intenzionalmente nell'atto di coscienza.

Ma quale potrebbe essere la «nuova frontiera» a cui la libertà si affaccia e lungo la quale gioca le sue possibilità? L'impegno politico e morale di ogni uomo, sconfiggendo il pericolo della degenerazione totalitaria, dovrà far sì che all'ormai irreversibile declino dell'autonomia faccia seguito l'egemonia della partecipazione di cui pure si avvertono i rischi di demagogia, unanimismo, condizionamento retorico o assembleare. Ma qui partecipazione sta a significare un metodo più che un principio, lo strumento per la costruzione della libertà futura, dinamica e positiva. Rigobello, d'altro canto, sente il limite che le istituzioni rappresentano per una compiuta esplicazione della partecipazione, pur rilevando l'impossibilità di rinunciare ad un qualche apparato organizzativo pena la sopravvivenza della vita stessa e il suo crescere. Viene così privilegiata l'esperienza e la realtà comunitaria come il terreno più fecondo per una libertà che si apra al futuro e alla socialità e che, come tale, richiederà un tipo di società con «un assetto istituzionale il più limitato possibile e articolato su piani e settori largamente interdipendenti tra loro». L'obiettivo per il quale dovremmo agire ed impegnarci sembra essere quello di una nuova qualità della vita politica caratterizzata da pluralismo e da una limitata delega rappresentativa e in cui si realizzi una partecipazione comunitaria non più intesa come tecnica di conquista, gestione e mantenimento del potere.

Lo sforzo e la tensione morale dell'autore sono incisivamente volti a prefigurare un costruttivo impegno verso la libertà del futuro, e che sia tale da impedire il crescere di egoismi di varie dimensioni e la tendenza a dominare gli altri per recuperare l'amore sociale, il rispetto pieno della persona umana e dei suoi inalienabili diritti.

7. Utopia come forma alternativa dell'ideologia.

Atti del XXV Congresso nazionale di filosofia, II volume, Comunicazioni, Società filosofica italiana, Roma 1980, pp. 116-122.

Negli ultimi anni il centro dell'attività speculativa si è spostato dalla

filosofia alla storia della filosofia; ma interpretare una filosofia del passato è pur sempre storia della filosofia in atto, per cui molto raramente si può distinguere l'attività storiografica dalla filosofia «militante» o dalla ricerca teorica. Si potrà osservare che la storia della filosofia nasce con un atto di violenza, nel senso che non c'è coincidenza tra il punto di vista del filosofo, che lo storico della filosofia fa oggetto della propria indagine, e il punto di vista dello storico, che fa di quella filosofia l'oggetto dell'indagine. Tale atto di soggettivizzazione o di storicizzazione che, come accennavamo sopra rende possibile il sorgere della storia della filosofia, costituisce in qualche modo la distruzione di quella pretesa all'universalità e all'assoluto che, per tradizione, sembra essenziale al fatto stesso del filosofare. Negando tale pretesa, lo storico cerca nella situazione del tempo il problema di una determinata filosofia, la interpreta cioè come la soluzione o il sistema di quel problema, di quella determinata situazione storica di esistenza che ha preso coscienza di sé nella coscienza di quel filosofo. Ma attraverso l'atto ermeneutico, assodato il fatto che ogni filosofia si caratterizza nella continuità e nell'insieme inesauribile delle prospettive d'interpretazione che hanno in essa il proprio punto di partenza, lo storico crea un efficace legame nella oggettiva alterità dell'*interpretandum* e dell'interprete ⁽¹⁾. Ora, seguendo quest'ipotesi, diventa impossibile proporre un allineamento delle varie prospettive filosofiche secondo uno schema unilineare e tanto meno suggerire dei codici di lettura fissi e dogmatici, del tutto inadeguati a tener in considerazione la varietà e potenzialità di significato di una teoria filosofica. In siffatto contesto assumono grande rilievo, a nostro avviso, il tema dell'ideologia e quello, alternativo, dell'utopia che solo recentemente ha ritrovato una sua dignità filosofica soprattutto per opera di Ernst Bloch, pensatore acuto ed originale, ispiratore di alcune fra le maggiori correnti artistiche e filosofiche del nostro tempo ⁽²⁾.

Il termine ideologia possiede una grande vaghezza di significato e ciò rende indubbiamente difficile una trattazione che la riguardi, per cui è indispensabile decidersi prima per uno dei tanti significati possibili ⁽³⁾. La ricostruzione del

(1) L'idea è espressa da Pietro Piovani nell'introduzione alle relazioni del XXV Congresso nazionale di filosofia.

(2) Pochi studi esistono in Italia sul pensiero blochiano, tra questi riteniamo di dover segnalare quello di Stefano Zecchi, *Utopia e speranza nel comunismo. Un'interpretazione della prospettiva di Ernst Bloch*, Feltrinelli, Milano 1974.

(3) Un'esauriente e informata trattazione sull'ideologia è contenuta nel volume di Italo Mancini, *Teologia Ideologia Utopia*, Queriniana, Brescia 1974.

significato del concetto di ideologia copre un secolo e mezzo. di storia della filosofia e si avvale di almeno tre significati generali che poi si differenziano per venature anche profonde⁽⁴⁾. Il primo, che dà origine ai termine stesso, è dato dalla cultura del tardo illuminismo tedesco e può essere espresso con le parole di Stendhal, secondo cui «l'ideologia è una descrizione dettagliata delle idee e di tutte le parti che possono comporla»⁽⁵⁾. Il secondo significato, legato alla filosofia nietzscheana, è quello che fa dell'ideologia il segno del modo nuovo di essere della verità, ossia quello che proclama che «il criterio della verità si ritrova nell'aumento del sentimento di potenza»; in questo secondo senso si ha che il pensiero si preoccupa non della questione della verità, ma unicamente della sua portata imperialistica. Il terzo significato, capace di illuminare l'odierna questione teoretica, è quello legato al pensiero marxiano e si può caratterizzare con le parole del tardo Engels, per il quale «l'ideologia è un processo che il sedicente pensatore compie certo con coscienza, ma con coscienza falsata. Le forze motrici che lo spingono gli restano sconosciute, altrimenti non sarebbe un processo ideologico. Così s'immagina delle forze motrici false o apparenti»⁽⁶⁾.

Inizialmente questa breve comunicazione intendeva verificare un'ipotesi di ricerca, quella secondo cui ogni forma di pensiero è storicamente rincorsa da un processo di ideologizzazione, ossia di utilizzazione a fini di potere, poiché il concetto di ideologia si è venuto sempre più delineando su una linea di stretto rapporto con il potere; l'impossibilità di impiegare uno spazio adeguato ci suggerisce di rinunciarvi per puntualizzare il discorso sulle caratteristiche e i contenuti dell'utopia, come forma alternativa dell'ideologia, e indicare poi alcune interpretazioni utopiche di significativi momenti della storia della filosofia.

Si sa che Karl Mannheim, nel suo tentativo di fondare una sociologia della conoscenza libera dagli spettri del positivismo, aveva operato una distinzione tra ideologia e utopia⁽⁷⁾, la prima considerata espressione di concrete strutture storico-sociali, superstruttura spirituale di forze che non hanno assolutamente nulla di spirituale, che ha lo scopo di rendere stabile e duratura la realtà sociale data; l'utopia rappresenta invece un insieme di idee trascendenti la realtà storico-

(4) Alcuni anni or sono, in un Congresso di filosofia tra professori universitari il cui tema era 'Ideologia e filosofia', tutti furono concordi nel ritenere il termine ideologia uno di quelli linguisticamente più malati del nostro linguaggio valutativo.

(5) Stendhal, *De l'amour*, Garnier-Flammarion, Paris 1965, p. 39.

(6) Cfr. F. Engels, *Lettera a Franz Mehring*.

(7) Ci riferiamo al ben noto *Ideologia e utopia*, Il Mulino, Bologna 1972.

istituzionale, che possiede, almeno potenzialmente, una forza di trasformazione di ciò che è dato. Ma poi Mannheim richiama l'attenzione sul rischio ideologico di ogni utopia, dimostrando come quest'ultima, pur sorgendo come elemento di contestazione delle classi in fuga di fronte alle insoddisfacenti condizioni sociali esistenti, finisce per essere strumentalizzata e diventare l'ideologia portante delle classi reazionarie al potere. Diventa allora difficile mantenere una demarcazione storica tra forme ideologiche e forme utopiche, nonostante il loro diverso intendimento politico; la realtà è che, sul piano storico, la travolgente utopia chiliastica finì nell'esperienza inoffensiva ed evanescente della spiritualità pietistica; quella umanitaria e liberale, conseguente alla rivoluzione francese, nella visione individualistico-borghese della vita; quella conservatrice nell'esaltazione dei grandi ideali strumentalizzanti e nel rispetto di una completa adesione all'essere come tale; quella socialista, per finire, nella sua attuale realtà, burocratica e soffocante⁽⁸⁾.

Noi crediamo che caratteristica macroscopica dell'utopia sia quella di nascere quando fa difetto la realtà e di mantenere con questa un rapporto costante; se si dissocia da essa, lo fa per far risaltare una maggiore realtà. Per questo motivo pensiamo di poter accettare la funzione sociale dell'utopia segnalata da Mannheim, ma di doverci opporre a ogni visione relativistica e storicistica dell'utopia per ricercarne un duraturo fondamento antropologico e filosofico. D'altra parte lo storicismo, o per lo meno gran parte di esso, considerando la storia come processo unitario, di cui il presente è l'autocoscienza e rassicurando anche sul futuro, il quale si configura come qualcosa di estremamente simile al presente, di cui si vuole sia il prolungamento e la conferma, si oppone in modo inconciliabile all'utopia⁽⁹⁾. Esso si traduce spesso in pensiero conservatore che pone l'accento sul presente e ragiona in termini rassicuranti di tradizione. Per l'utopista la tradizione appartiene al futuro: l'unità di passato, presente e futuro è un compito che attende di venir assolto dall'avvenire. L'uomo ritrova nell'utopia una prospettiva dinamica che gli permette di prendere coscienza della sua realtà presente per oltrepassarla, tenendo conto delle infinite possibilità reali presenti nella storia, possibilità che vanno senz'altro messe in conto anche se non hanno ancora trovato una realizzazione. Il pensiero contemporaneo più volte ha riflettuto

(8) *Ivi*, pp. 207 ss.

(9) Tito Perlini ha sviluppato i rapporti tra utopia e storicismo in *Utopia contro storicismo*, «Tempi moderni», 1971, 7, pp. 74-80. Citiamo anche, di Michel Maffesoli, *Histoire et utopie*, «L'homme et la société», 1974, 31-32, pp. 149-160.

sulla ineludibilità del non-essere, sul valore logico e metodologico dell'irreale, sul nesso tra determinazione di significato e riferimento al futuro. A diversi livelli e da diversissimi punti di vista, la cultura del XX secolo ha sentito l'esigenza di una riconsiderazione e ridefinizione dell'utopia, ne ha sviluppato in forme non sempre persuasive la sua problematica e ha posto le premesse per una riabilitazione del termine stesso, sempre più sottratto alle accezioni detratrici e polemiche entrate nel linguaggio corrente.

Riflettendo sulla rivalutazione dell'utopia nel pensiero contemporaneo ci s'imbatte inevitabilmente in Kant. Kant è il filosofo che riconosce, portandolo sino in fondo, il contrasto tra l'oggettività dei limiti dell'uomo e l'affermazione che soltanto il movimento verso la totalità dà senso all'esistenza umana. In preda a questa «grandiosa ambivalenza», il pensiero umano è assediato da interrogativi e questioni che non può respingere, ma a cui, nello stesso tempo, non è in grado di dare una risposta soddisfacente. Nella sua monografia su Kant⁽¹⁰⁾, Goldmann ha contribuito a riconsiderare nel pensiero kantiano la *Dialettica trascendentale* in cui più volte si afferma che la natura metempirica delle idee della ragione (anima, mondo, dio) e la loro difficoltà ad essere configurate in conoscenze oggettive non autorizza a dare un giudizio di disvalore sulla loro validità ed efficacia. La conoscenza umana è continuamente stimolata e sospinta verso orizzonti inusitati proprio dalle idee trascendentali, a patto che non si faccia di esse un uso costitutivo. Il *focus imaginarius* di cui parla Kant è un non-essere che funge da regola o criterio unificatore supremo, è utopia dotata di valore euristico e finalizzante. «Io sostengo che le idee trascendentali non devono mai avere un uso costitutivo (in modo che risultino così dati, concetti di certi oggetti). Tali idee, per contro, hanno un uso regolativo assai pregevole e indispensabilmente necessario, che consiste nel rivolgere l'intelletto a un certo scopo, in vista del quale le direzioni di tutte le regole convergono in un punto, il quale, pur essendo un'idea (*focus imaginarius*), cioè un punto completamente al di fuori dei limiti dell'esperienza possibile, serve tuttavia a procurare la più grande estensione a tali concetti»⁽¹¹⁾.

Già nella prima Critica, l'opera più strettamente teoretica, Kant si pone dunque il problema di fondare un ordine razionale inter-umano. E le idee trascendentali tendono ad un ambito più vasto di quello conoscitivo. Kant scrive: «Questi

(10) L. Goldmann, *Introduzione a Kant. Uomo, comunità e mondo della filosofia di Immanuel Kant*, Sugar, Milano 1972.

(11) I. Kant., *Critica della ragion pura*, Einaudi, Torino 1957, p. 659.

ideali, sebbene non si possa loro concedere una realtà oggettiva, non per questo sono da considerare come chimere, ma forniscono piuttosto un indispensabile criterio alla ragione, la quale richiede il concetto di ciò che è perfetto nella propria specie, per valutare e misurare in base ad esso il grado e i difetti di ciò che è imperfetto»⁽¹²⁾. Considerare il *maximum* ideale come semplice fantasticheria, significa voler bloccare ogni tentativo di attingere l'autentico, in direzione di una libera e creativa comunità di soggetti umani; esso va invece seriamente considerato e non c'è nulla di peggio che «metterlo da parte come inutile, con il pretesto miserabile ed estremamente dannoso della sua irrealizzabilità». A convalida di questa interpretazione è indicativo il fatto che nelle *Idee di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, nel 1784, e nove anni più tardi in *La religione nei limiti della sola ragione*, Kant parli di un chiliasmo filosofico. Il chiliasmo filosofico «spera in uno stato di pace perpetua fondato su una lega di popoli quale repubblica mondiale» e «schiude una visione dell'avvenire nella quale la specie umana apparirà in lontananza come avesse raggiunto quella condizione di vita in cui tutti i germi posti in essa dalla natura potranno conseguire un perfetto sviluppo». Lo stesso motivo kantiano del 'come se' (*als ob*) rappresenta una disposizione utopica e un avvertimento critico contro la tentazione a cadere nell'immobilismo e nello spirito di *securitas*, sia a livello teorico che pratico.

Ernst Bloch, nella sua interpretazione in chiave utopica della storia della filosofia occidentale, ci fornisce alcune indicazioni su Hegel che tornano utili al nostro discorso⁽¹³⁾. Egli critica la distinzione engelsiana tra metodo e sistema, sostenendo che la contraddizione non è tra metodo da accettare e sistema da rifiutare, bensì sia all'interno del metodo che del sistema, tra rovesciamento e ciclicità. La sistematicità non implica di per sé una chiusura; si può infatti pensare a una sistematicità non chiusa, sia pure in forma di circolo, ma di circolo continuamente aperto, che non si placa mai in un raggiungimento definitivo. La chiusura del sistema è conseguenza di quella tendenza metafisica platonica, riassumibile nel concetto di anamnesi, presente nel pensiero hegeliano accanto a quella dialettica d'indubbia impronta rivoluzionaria. L'Hegel vero e originale è quello della dialettica e non quello dell'anamnesi che, come tale, sarebbe soltanto il ripetitore di tutta la tradizione filosofica occidentale; per essere fedeli a

(12) *Ivi*, pp. 601-602.

(13) Le profonde considerazioni di Ernst Bloch su Hegel sono raccolte quasi integralmente nel volume *Subjekt-Objekt. Erlduterungen zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1962. Molte parti sono state tradotte in italiano nel volume *Dialettica e speranza*, Vallecchi, Firenze 1967.

questo Hegel bisogna intendere la presenza della totalità nel processo nell'unico modo in cui essa risulta conciliabile con la processualità della dialettica, e cioè in modo utopico. Tale prospettiva utopica permette di uscire dalla contraddizione tra dialettica e anamnesi e di salvare il vero contenuto del messaggio hegeliano, quello della dialetticità del reale⁽¹⁴⁾. Presenza utopica della totalità vuol dire che il processo dialettico è mosso da un ideale di interesse e di totalità che a sua volta è esso stesso in via di farsi: «... solo un elemento intenzionale, tendenziale di questa condizione finale... è innestato in ogni forma del movimento»⁽¹⁵⁾. Il significato più intimo della dialettica hegeliana contiene tutto lo sforzo di un pensiero teso al superamento del limite che pone il dato della mera esperienza; lo schermo dell'anamnesi platonica impedisce a Hegel quel risultato implicito nelle sue intenzioni, quando mette al centro della sua filosofia l'idea che la realtà è mediazione tra soggetto e oggetto, interno ed esterno. Ma in Hegel stesso s'intravede il superamento dell'anamnesi quando questi si preoccupa di salvare il contenuto che risulta dal processo, da una prospettiva infinita che costringerebbe a vivere in una pura, assolutamente perenne attesa. Colto in tale prospettiva, il pensiero di Hegel si apre alla possibilità del non-ancora, del 'non ancora divenuto' proprio dell'utopia; di fronte ad un'ontologia del già stato, la filosofia può rivendicare a sé la possibilità di superare tale limite utilizzando le parti più vitali del pensiero hegeliano, una delle quali è condensata nel concetto del rendere razionale il reale e reale il razionale.

Ma il terreno in cui ritrova una sua precisa identità nonché una sua espressione irripetibile è dato dal pensiero marxista⁽¹⁶⁾, lo stesso Engels la riteneva una delle fonti più inalienabili del socialismo scientifico. La teoria di Marx non è il luogo dove l'energia utopistica si spegne per lasciare il posto alla scienza, ma il luogo in cui si opera un passaggio dall'utopia social-comunista al comunismo critico; in tal modo l'utopia è proiettata nel movimento reale del comunismo e diventa un

(14) Su questo tema Gianni Vattimo ha scritto un bel saggio: *Ernst Bloch interprete di Hegel*, pubblicato in AA.VV., *Incidenza di Hegel*, Morano, Napoli 1970.

(15) E. Bloch, *op. cit.*, pp. 144-145.

(16) Non molto ricca è la saggistica sul tema dell'utopia del marxismo; da tenere in considerazione sono, a nostro avviso, questi contributi: Martin Buber, *Sentieri in utopia*, Edizioni di Comunità, Milano 1967; E. Bloch, *Karl Marx*, Il Mulino, Bologna 1972; Tito Perlini, *Utopia e prospettiva in Gyorgy Lukacs*, Dedalo, Bari 1971.

(17) Questa è un'interpretazione dello studioso francese M. Abensour, sviluppata nel saggio *L'histoire de l'utopie et le destin de sa critique*, «Textures», 1973, n. 6-7.

principio energetico dell'imminente futuro⁽¹⁷⁾. L'utopia concreta è il marxismo stesso nella distinzione-conessione tra 'corrente fredda' e 'corrente calda', tra il non scambiare i sogni per realtà e l'affermare come realtà la 'realtà' del desiderio. All'interno del marxismo deve essere sempre vivo il rapporto dialettico tra fini 'ultimi' e movimento quotidiano; tali fini debbono essere non soltanto proposti e prefigurati in collegamento con gli obiettivi immediati e intermedi, ma testimoniati già fin da ora nel presente dato. E questo significa poi richiamarsi a ciò che Marx sosteneva, proclamando come proprio ideale il ritorno del genere umano dalla *Gesellschaft* alla *Gemeinschaft*: «Quella fiducia in se stessi e quella libertà che sono scomparse dalla terra con i greci e che la cristianità ha fatto svanire nella nebbia azzurra del cielo, deve essere ridestata nei cuori degli uomini. Solo allora essi ricercheranno, come la meta più alta, il passaggio dalla società (*Gesellschaft*) ad una nuova comunità (*Gemeinschaft*).

8. Karol Wojtyła, *L'uomo nel mondo*, introduzione e cura di Armando Rigobello, A. Armando, Roma 1981. Un volume di pp. 178.

«La Nottola. Rivista trimestrale di filosofia», I, 2, aprile-giugno 1982.

Pur essendo ormai ampia e documentata la pubblicazione di opere e saggi di Giovanni Paolo II, la presente raccolta di scritti e discorsi di natura prevalentemente culturale e storico-politica nel suo senso più ampio che copre un arco di tempo di tre anni (1979-1981), dunque anteriore alla lettera enciclica *Laborem exercens*, costituisce un utile contributo all'approfondimento dell'analisi e delle proposte sui maggiori problemi della società contemporanea, così come si delineano in interventi talvolta brevi ma significativi che in qualche modo introducono anche al documento del magistrato papale sul lavoro e i temi sociali. Il titolo del volume già pone l'accento su due aspetti focali del pontificato, quello della centralità dell'uomo come persona morale e l'altro della assunzione di una catechesi e di una dimensione universalistica da parte della Chiesa alla vigilia del terzo millennio. La difesa dei diritti umani, la cultura, la pace, il lavoro, la violenza, un rapporto nuovo fede-scienza rappresentano alcuni dei temi attorno ai quali si attua un confronto aperto, dialogante con le posizioni della cultura e del pensiero' moderni. Una prospettiva laica dunque dell'attuale pontificato, una prospettiva che Armando Rigobello, filosofo morale e studioso acuto, tra l'altro, del personalismo e della cultura filosofica francese, con fine sensibilità

e direi quasi in comunione speculativa con gran parte delle argomentazioni del pontefice, arricchisce e verifica con uno studio introduttivo di ampio respiro sulle dimensioni culturali e filosofiche del papa che viene dal «freddo».

Le riflessioni di Woityla che abbiamo l'opportunità di meditare sembrano presupporre la convinzione che una delle maggiori debolezze dell'attuale sviluppo civile dell'umanità consista in una visione inadeguata dell'uomo. Viviamo contemporaneamente l'epoca degli umanesimi e degli antropocentrismi e l'epoca delle angosce più profonde sul senso della vita e delle identità personali; viviamo il paradosso tipico, sostiene Woityla, di ogni forma di umanesimo ateo: il dramma dell'uomo amputato di quella ricerca di infinito che costituisce una esigenza essenziale del proprio essere. È compito della Chiesa, allora, riproporre la sua verità sull'uomo, la sua concezione umanistica fondata sulla tensione religiosa, insopprimibile perché la sua negazione finisce per coincidere con la soppressione del fondamento antropologico ultimo. Già Paolo VI, nella *Populorum Progressio*, aveva posto l'esigenza di subordinare l'intero sviluppo tecnologico e sociale alla crescita integrale dell'uomo e dei suoi valori morali e spirituali.

Un umanesimo cristiano non potrà che ridare alla spinta etica e alle indicazioni morali quel ruolo preminente nelle attività individuali e nell'orientamento di grandi masse di uomini che talune impostazioni esclusivamente scientifiche hanno fortemente limitato. Nel discorso pronunciato all'Assemblea dell'O.N.U. nell'ottobre 1979 Woityla affermava: «Bisogna misurare il progresso dell'umanità non solo col progresso della scienza e della tecnica, ma contemporaneamente e ancor più col primato dei valori spirituali e col progresso della vita morale» (p. 40). Ritorrà l'anno successivo nel discorso pronunciato all'Unesco, a porre l'accento con incisività sulla stessa istanza: «Compiamo tutti i nostri sforzi per instaurare e rispettare, in tutti i campi della scienza, il primato dell'etica» (p. 78). Rigobello, nell'introduzione, parla del «primato dell'etica sulla tecnica, della persona sull'organizzazione, della realtà spirituale sulla tecnica materialistica della vita» (p. 21) come caratteristica della contrapposizione alle forme di umanesimo materialistico in cui l'imperversare di una dialettica «illuministica» conduce ad un uso puramente formalizzato della ragione e alla limitazione della densità più propriamente umana della vita.

Primato dell'etica vuole significare centralità della dignità dell'uomo in quanto persona morale e centralità del concetto di persona per una teoria autenticamente morale. Si può, di conseguenza, istituire uno stretto rapporto tra argomento morale e assetto istituzionale di società: sarà desiderabile e accettabile

quella società in cui sarà garantito come inviolabile lo spazio morale dell'uomo come persona. Sarà da considerarsi giusta quella società in cui saranno garantite e sviluppate le prerogative morali di ogni associato pur nella diversità dei progetti e dei piani di vita. Alcune parole intorno al tema di una società e di un'umanità giuste le ritroviamo nel discorso di Hiroshima del febbraio 1981: «... assolvere al compito della ricostruzione morale e sociale per creare un mondo giusto, fatto a misura d'uomo e dei suoi bisogni materiali, morali e spirituali.... la costruzione di un'umanità più giusta o di una continuità internazionale più unita non è un sogno o un ideale vano. È un imperativo morale, un dovere sacro» (p. 126).

Legato al tema morale è quello del ripristino e della difesa dei diritti umani formali e sostanziali, da realizzare cioè anche nelle sfere del lavoro e della sua organizzazione, della partecipazione politica e sindacale e della cultura. Molteplici sono pure i riferimenti al tema del lavoro, di cui Woityla mette in grande evidenza il carattere di dignità e di nobiltà per l'uomo. «Il lavoro - sostiene Giovanni Paolo II rivolto ai suoi connazionali nel giugno 1979 - è la dimensione fondamentale dell'esistenza dell'uomo sulla terra. Per l'uomo il lavoro non ha soltanto un significato tecnico, ma anche etico e il lavoro deve aiutare l'uomo a diventare migliore, spiritualmente più maturo, più responsabile (p. 89)». Il lavoro realizza la solidarietà umana e si oppone alla violenza e all'impotenza di amore tra gli uomini.

Una forma di umanesimo cristiano interprete del ruolo universale della Chiesa che alle soglie del terzo millennio chiama all'unità e alla collaborazione tutte le genti del mondo, soprattutto quelle che si trovano nell'inquietante realtà della diaspora, non poteva non concentrare la propria attenzione creativa sui problemi della ricerca scientifica e tecnologica e sul loro rapporto con la fede religiosa. A questa tematica è dedicata la parte centrale del volume. Commemorando Einstein nel novembre 1979 all'Accademia Pontificia delle Scienze, Woityla affronta il problema Galileo, riconoscendo nell'opera del grande scienziato credente numerose e importanti concordanze tra religione e scienza e la presenza di una profonda spiritualità che lascerebbero intendere la sua ferma intenzione di ordinare una revisione dello stesso processo a Galileo. Il pontefice in ogni intervento manifesta la sua profonda preoccupazione per le enormi potenzialità negative insite nell'attuale sviluppo tecnologico che ha avuto il merito di liberare gran parte dell'umanità dalle necessità materiali ma che rischia ora di rivolgersi contro la stessa, perché fondato su una concezione della scienza intesa come pura funzione senza il necessario riferimento all'uomo nella sua integralità,

l'uomo portatore di istanze e valori morali spiritualistici e personalistici non più calpestabili.

L'impiego delle risorse scientifiche e l'applicazione della tecnologia più avanzata che non hanno come obiettivo la progressiva crescita materiale e morale della società umana portano inesorabilmente dentro la spirale della violenza e della guerra. Le risoluzioni scientifiche, quasi sempre di natura parziale e particolare, non rispondono al problema dei significati e dei valori; quando tale vuoto viene coperto dalle ideologie ed emerge la loro tensione imperialistica e la volontà di potenza, gli esiti sono intuibili e conosciuti. Deve soccorrere allora il concetto di verità rivelata all'uomo come dono di Dio e ad esso dovrà necessariamente collegarsi la cultura tecnico-scientifica. Nel rispetto della verità divina la scienza troverà il proprio compimento, s'informerà alle istanze più profonde dell'uomo e supererà il modello funzionalistico pericolosamente finalizzato ad una riduzione dell'ambito conoscitivo della razionalità scientifica. «La scelta morale e politica davanti alla quale ci troviamo - afferma Woityla - è quella di mettere ogni risorsa dell'intelligenza, della scienza e della cultura al servizio della pace e della costruzione di una nuova società che riesca ad eliminare la causa delle guerre fratricide ricercando generosamente il progresso totale di ogni individuo e di tutta l'umanità» (p. 124).

La ricchezza e l'ampiezza della prospettiva non potrebbero dirsi esaurite nelle indicazioni di contenuto limitate dalla natura di questa breve nota. Riteniamo di doverci soffermare ora sulla bella introduzione di Armando Rigobello perché qui si individuano aspetti della personalità e dell'impostazione culturale e filosofica di Giovanni Paolo II non compiutamente evidenziati dalla critica. Non ci sono, almeno in questi primi anni del pontificato Woityla, innovazioni dottrinali sostanziali, a giudizio del filosofo veneto, ma c'è tuttavia l'acquisizione di un punto di vista di interpretazione della realtà e della storia completamente nuovo rispetto ai tradizionali criteri di giudizio; un punto di vista «eccentrico», situato nelle radici più antiche d'Europa e che guarda a prospettive future e nuovi epicentri. Un'originalità di prospettiva e un'apertura di orizzonti inediti che conferiscono grande mobilità all'azione pontificia ma che, allo stesso tempo, la mettono in contatto con un uomo sempre collocato storicamente ed esistenzialmente, e «colto nel concreto esercizio della sua umanità». C'è alla base di questa impostazione la compresenza di due orientamenti metodologici e speculativi: a) il quadro metafisico tomistico; b) il metodo fenomenologico nell'indagine. E proprio questo secondo elemento consente di pervenire alla purezza del dato, cogliendo l'esistenza in tutta

la sua ricchezza d'umanità, l'«acting person», e oltrepassando pregiudizi culturali e dimensioni psicologico-soggettivistiche. Emerge così la centralità della persona che nell'esercizio della sua moralità ritrova la realtà metafisica. Rigobello definisce tale prospettiva «personalismo etico a base fenomenologica e ad esito metafisico».

Rigobello pone infine l'accento sull'estraneità di Woityla alle dispute strettamente politiche, quelle che coinvolgono direttamente interessi materiali e situazioni politico-sociali; la sua stessa estraneità alle vicende dei cattolici italiani impegnati in politica lascia a questi ultimi ampi margini di autonomia politica, liberanti ma spesso difficili da gestire. Ma quel non fare politica nel suo senso più immediato conferisce al pontefice una grande autorità morale che si traduce poi in rilevante peso politico.

Alla comprensione dialettico - storicistica, tipicamente illuministica, con il credito onnipotente conferito ai poteri della ragione si contrappone, nella prospettiva di Woityla, la ricerca di un contatto diretto, di una comunicazione esistenziale con l'uomo reale, non quello visto nei suoi vuoti equilibri formali, la ricerca di una comunicazione intersoggettiva ispirata da una incrollabile certezza e che si realizza pienamente nella comunione; «la comunione non è il frutto di una convergenza ottenuta mediante un reciproco consenso quale può essere quella realizzata da un organismo democratico, ma il luogo comunitario privilegiato ove il mistero della salvezza si annuncia e si sperimenta, «è insieme garanzia di verità ed esperienza esistenziale dell'agape, dell'amore fraterno, della *consummatio in unum*» (p. 25).

Ma l'aderenza al mondo della vita e a questo contesto inedito di comunione non impedisce a Woityla di recepire le istanze critiche del mondo della ragione. Convivono entrambi questi mondi: il primo come espressione della volontà di un ritorno alle origini, al riparo dal potere devastante della critica e da una concezione, puramente efficientistica della vita; il secondo come ricerca di chiarimento delle situazioni, delle connessioni storiche e degli strumenti idonei alla risoluzione dei problemi dell'uomo contemporaneo.

9. Enrico Garulli, *Filosofia cristiana. Modernità valori*, Quattroventi, Urbino 1982. Un volume di pp. 206.

«La Nottola. Rivista trimestrale di filosofia», I, 3, luglio-settembre 1982.

Scritti in occasioni e con intenti diversi, i molti saggi ed articoli raccolti in

questo nuovo libro di Enrico Garulli, anche se le indagini storiografiche sono limitate a taluni problemi e autori soprattutto italiani del novecento, portano tutti l'attenzione intorno al complesso tema della filosofia cristiana, cercando di delineare potenzialità, difficoltà, linee di forza e ambiti di creatività propri del cristianesimo quando ha la coscienza di dover farsi presente nel mondo, con tutte le difficoltà e le problematiche che tale compito comporta, in un confronto aperto con la modernità e i suoi valori. Non dunque riflessioni filosofiche sul fatto religioso, le sue condizioni di possibilità e le sue strutture, ma un'elaborazione filosofica che costruisce il proprio discorso speculativo traendo ispirazione e suggestione da contenuti propri della fede cristiana in merito al senso della vita, al rapporto dell'uomo con il mondo e al destino finale dell'uomo.

In quali condizioni può vivere oggi, *in dürftiger Zeit*, in tempo di carenza o sterilità speculativa nei confronti del bisogno del sacro, un progetto filosofico ispirato al cristianesimo? Ampi settori del pensiero contemporaneo si caratterizzano per un rifiuto radicale della metafisica ed esaltano, nel rapporto filosofia-religione cristiana, le metodologie proprie del pensiero filosofico non metafisico, le strutture formali, le tecniche analitiche e l'operatività tipica della prassi. Anche la riflessione teologica cristiana sembra vivere la stessa vicenda del pensiero filosofico e, prestando minore attenzione ai contenuti veri e propri della rivelazione cristiana, sembra privilegiare nell'atto di fede non tanto il contenuto quanto la rilevanza del suo rapporto con la soggettività del credente.

Dalla religione alla fede. La radicalità della situazione odierna e la penuria speculativa che contraddistinguono la nostra esperienza quotidiana portano il discorso di una filosofia cristiana sul terreno di una consapevolezza della situazione globale di un'esistenza umana coinvolta nell'esperienza cristiana. La filosofia, anche quella cristiana, che incontra la fede non può seguirla nel suo ambito per sostanziale diversità. Ma il punto di incontro potrebbe essere dato dalla situazione comunicativa ove il linguaggio della fede non è il suo contenuto, ove cioè si innesta l'ipotesi ermeneutica. Nel dialogo e nella volontà di comunicare si realizza l'essenza della ragione intesa come fede filosofica. La fede filosofica potrà tuttavia soltanto comprendere la fede religiosa, ma non armonizzarsi con essa.

È all'interno di un'unica soggettività che le due esperienze, quella della fede filosofica e della fede religiosa nella rivelazione, possono avviarsi a soluzioni. L'adesione ai contenuti di fede non ostacola la sincerità della ricerca. La fede religiosa, non intesa come chiuso possesso, si sottopone qui a qualsiasi prova, in un dialogo in cui non avanza verità definite, accolte come garantite dall'alto,

ma presenta ipotesi di significato, ipotesi ermeneutiche e offerte di senso su cui misurarsi nella prassi della vita. Ma si danno anche altre analogie o convergenze che vanno oltre la semplice non contraddittorietà delle due esperienze. Il «fare filosofia» o quella che i Greci chiamavano «vita teoretica» ha inizio con il mettere in discussione le credenze pratiche consuetudinarie per acquisire un punto di vista diverso di fronte agli interrogativi della vita e della realtà. La stessa «meraviglia» o stupore originario che l'uomo prova quando osserva il mondo che lo circonda e coglie il suo rapporto con tale mondo, che la speculazione filosofica tenta di dominare, mostra più di un'analogia con un atteggiamento di fede religiosa che porta a una dimensione contemplativa, ove la meraviglia si trasforma in fiducia, fede. E ancora quel pensare fino in fondo che caratterizza l'atto teoretico, quella ricerca dei fondamenti di ogni cosa e il ricondurre la conoscenza all'intuizione dell'originario non possono non essere collegati con la fede religiosa che rappresenta anch'essa la ricerca di un accesso all'originario, un pensare fino in fondo la realtà.

La proposta è quella di un modo di concepire la ricerca filosofica non intesa come assoluta criticità ma rapportata al concreto mondo della vita e alla densità dell'esistenza, al di là del formalismo logico, in un contesto in cui le connessioni con l'esperienza di fede sono sempre possibili e spesso diventano una scoperta ricca di significati. I grandi valori umani vanno collocati all'interno di una concezione autenticamente cristiana per cui l'uomo non appare nella sua assoluta e negativa autonomia, anche se totalmente impegnato nella definizione delle sue scelte morali ma senza esaurire tutta la sua ricchezza interiore nei rapporti pubblici. Si potrà così evitare l'esito non auspicabile di gran parte della filosofia contemporanea che, riponendo ogni speranza nell'uomo, finisce per giungere alla contraddizione e allo scacco, consumate le illusioni di un totale rinnovamento.

10. *Teologia ed epistemologia nel pensiero di J. Maritain*

«La Nottola. Rivista trimestrale di filosofia», I, 4, ottobre-dicembre 1982.

La ricorrenza del centenario della nascita di Jacques Maritain fornisce l'occasione per un'ampia riflessione e rimeditazione sulla sua opera, che certo rappresenta una *summa* fra le più esaustive e stimolanti che il pensiero cristiano, nella sua falda cattolica, abbia prodotto dopo l'impresa rosminiana. I numerosi convegni e seminari di studio che gli sono stati dedicati in tutto l'arco del 1982

hanno mostrato, al di là di ogni rituale celebrativo o di semplice omaggio, che Maritain è ancora vivo e che i nostri conti con il filosofo francese non sono definitivamente chiusi. La nostra attenzione è rivolta qui ai contenuti e alle proposte di due seminari che hanno affrontato aspetti importanti, ma non adeguatamente esplorati, della produzione maritainiana: teologia ed epistemologia.

Il contributo teologico di J. Maritain è il tema del seminario di studio organizzato a Roma (Angelicum, 3-5 dicembre 1982) dalla sezione italiana dell'Istituto internazionale «Jacques Maritain». Non è cosa agevole render conto di tutte le relazioni, ricche di contenuti e stimolanti per le sollecitazioni che hanno portato sull'originale contributo di Maritain alla riflessione teologica. Le inevitabili lacune e l'incompletezza di questa nota riassuntiva saranno così colmate dalla pubblicazione degli atti. I lavori sono stati aperti dal prof. A. Trifogli, presidente della sezione italiana dell'Istituto internazionale «J. Maritain», che ha sottolineato l'importanza e le ragioni dell'attualità della iniziativa. Con la tavola rotonda sul tema *Ricerca teologica e laicato*, cui hanno partecipato Armando Rigobello, Alberto Monticone e Francesco Botturi, l'interesse si è subito rivolto all'importante questione della soggettività teologica del laicato. Concorde è stato il giudizio sulla piena legittimità di una teologia dei laici, che possono fornire un importante contributo all'elaborazione del sapere teologico.

Armando Rigobello, con puntuale rigore, porta l'attenzione sul concetto di teologia della spiritualità del laico, impegnato nei vari ambiti della vita. Evidenzia la problematicità del rapporto tra metodologia scientifica e connessione con la vita ecclesiale nella ricerca teologica: due aspetti che devono raggiungere un'unità, poiché il metodo critico deve sempre accompagnarsi ad una autentica vita di fede. Indica, infine, i limiti del metodo critico che, se esercitato sino in fondo, porterebbe al di fuori dell'esperienza di fede. Monticone ha motivato la possibilità di una teologia sul laicato. Si richiede qui alla ricerca teologica di portarsi ai valori fondanti e ai criteri di formazione e di incarnazione della laicità. E si richiede un approfondimento continuo in merito all'identificazione del laico con la figura di Cristo, al riferimento alla Chiesa come popolo di Dio, e alla necessaria vocazione che richiede ascolto ed invocazione. Lo stesso laicato, peraltro, è capace di autocoscienza teologica.

Botturi ha posto l'accento sull'ampia elaborazione di Maritain sul tema della soggettività teologica del laicato, partendo da un dato esistenziale: la forma teologica della vita di J. Maritain e della consorte Raissa. Nella vita dei Maritain è dato di cogliere la forma cristiana e l'intelligibilità della forma teologica della loro

esistenza. L'insegnamento di Maritain si può situare nella profonda connessione, da lui sostenuta, tra verità ed esperienza di fede: senza intelligibilità veritativa del soggetto non si dà la fede. Maritain insegna che la teologia non può essere formalizzazione speculativa e che il contributo e la partecipazione del laico alla riflessione teologica non vanno intesi come puro apporto intellettualistico, come un prendere parte al laboratorio teologico specialistico. Si tratta piuttosto di una partecipazione come creatività teologica della forma nuova che il laicato rappresenta nella Chiesa di oggi. Il compito del laico consiste allora nel plasmare la forma teologica della vita. L'elaborazione teologica va riportata al suo legame vitale con il concreto umano, superando l'accademizzazione riduttiva e la sterilità sistematica.

La relazione di don Pino Colombo, *Lo statuto del sapere teologico*, si sofferma sulla genesi della speculazione di Maritain sulla teologia e si incentra sul rapporto filosofia-teologia. La filosofia può essere pienamente liberata e raggiungere così il suo stadio più alto. L'unità di filosofia e teologia, posta dalla fede, porta alla struttura articolata del sapere unitario. Ma la fede non confessionalizza la filosofia; al contrario la rende autentica, liberando la ragione dell'uomo che è ragione storica, esistenziale, ferita dal peccato. La fede, dunque, esercita una funzione sanante rispetto alla ragione perché la reintegra, la riabilita al compito filosofico; essa ha anche, tuttavia, una funzione elevante, perché abilita la ragione a ricevere la conoscenza da Dio, per rivelazione; abilita, cioè, la ragione al compito teologico. La separazione tra filosofia e fede è opera della filosofia moderna che, a partire da Cartesio, vuole sostituire la sapienza con la scienza. Maritain ritiene che la teologia non possa sostituire la filosofia scolastica con la filosofia moderna, e denuncia la teologia preconciabile che sacrifica la verità alla filosofia del momento. Egli si fa promotore di una filosofia nella fede, in cui la fede è il sapere che orienta la ragione a precisare la propria natura. Vien meno così la distinzione tra ragione e fede, in quanto quest'ultima libera la ragione dai suoi limiti. La fede si impone come verità della ragione e fa esistere la ragione come ragione per la verità.

Le suggestive riflessioni di Padre Thierry Haenny (*Contemplazione ed esperienza mistica*), penetrano nella realtà intimamente religiosa e spirituale di Maritain. Laico, ma pienamente inserito nel corpo mistico della Chiesa, Maritain si impegna alla liberazione dell'intelligenza nei vari settori della ricerca. Compito del cristiano è, a suo giudizio, quello di liberare il mondo dal dominio del diavolo, del male. Ma solo con la contemplazione sovranaturale l'uomo potrà attuare una vera rivoluzione, quella che trasforma i cuori. Padre Haenny interpreta

Maritain come portatore di un cristianesimo esistenziale, in cui la contemplazione illumina il rigore intellettuale e si contrappone alle false certezze delle ideologie dominanti. Maritain è visto come il grande precursore del Concilio. Egli lavora per moltiplicare i focolai di energia spirituale e per sconfiggere un mondo pieno di cuori duri e di intelletti molli (si deve avere, al contrario, «l'intelletto duro e il cuore dolce»).

La relazione di Antonio Acerbi, *La Chiesa nella storia*, si sposta sul terreno del rapporto tra il religioso e il politico ed evidenzia come Maritain rifiuti l'idea di una società senza fondamento veritativo. Chiara deve essere la distinzione di campi tra il politico e il religioso, ma senza il riferimento al «totalmente altro» qualsiasi società umana è priva di fondamento. Maritain si fa così fautore di un'organizzazione sociale pluralistica, rispettosa delle diversità, ma organizzata intorno al principio unitario dato dalla tensione verso il principio cristiano. Lo stesso regime democratico può sfinire nell'istituzionalizzazione della conflittualità, se non si volge ad un principio o ad un'idea che fondi il potere e il diritto. Un fondamento religioso del potere può dunque contribuire a risolvere le difficoltà delle democrazie moderne in cui il conflitto e l'opposizione di interessi, valori e norme, porta alla frantumazione dello spazio sociale e alla perdita di legittimità del potere democratico. Senza fondamento veritativo la democrazia finisce per risolversi in puri rapporti di forza e in regole tecniche di funzionamento. L'attualità di Maritain, a giudizio del relatore, consiste nel far rilevare il dramma delle società democratiche contemporanee che se rinunciano al principio democratico, pietrificano e burocratizzano la realtà sociale, ma se rinunciano al principio veritativo non conferiscono piena legittimità al potere politico.

La *Cristologia di J. Maritain* è oggetto della relazione del Padre Jean Leroy, che mette in risalto come tutta la riflessione di Maritain sia animata da una fede lucida e penetrante, da un ammirevole senso spirituale del mistero di Gesù e della sua croce. Il limite di Maritain sarebbe quello di difendere la posizione del filosofo che fa ricerca teologica. A giudizio del relatore, il ricercatore più qualificato a condurre la ricerca in campo teologico è ancora il teologo. Maritain inoltre mostrerebbe talune insufficienze nella ricezione della tradizione teologica; egli accetta, ad esempio, la dottrina di S. Tommaso sulle tre scienze del Cristo, mal conoscendo il lavoro di revisione già da tempo intrapreso dalla teologia in questo settore. E ancora Maritain intravede un'aperta opposizione tra S. Luca e S. Tommaso sulla crescita della grazia nell'animo di Cristo, e nel tentativo di superare tale supposta opposizione perviene al concetto di un unico *habitus*

difficile da accettare sullo stesso piano filosofico.

Un ricco contributo alla discussione delle singole relazioni é stato fornito da A. Rigobello, L. Elia, A. Pavan, U. Pellegrino M. Ivaldo, P. Nepi, E. Di Rovasenda.

Epistemologia e scienze naturali nel pensiero di J. Maritain, il tema dell'altro seminario di studio di cui ci occupiamo, svoltosi ad Urbino (26 novembre 1982) ed organizzato dalla cattedra di filosofia della scienza della facoltà di Magistero dell'Università di Urbino, con il contributo dell'Istituto marchigiano «J. Maritain» e della sezione urbinata della Società filosofica italiana. Hanno aperto i lavori il prof. A. Trifogli, in qualità di presidente della Sezione italiana dell'Istituto internazionale «J. Maritain», e il prof. Pasquale Salvucci, preside della facoltà di Magistero. Dopo aver evidenziato l'originalità e l'opportunità dell'iniziativa, che affronta un tema scarsamente studiato del pensiero di Maritain, Salvucci ha indicato nel filosofo francese «una delle voci più alte del pensiero cattolico contemporaneo». E al di là della meditazione solitaria, Maritain ha saputo misurarsi con le grandi problematiche del tempo, cogliendone novità e contraddizioni.

La prima relazione, di Giancarlo Galeazzi (*Scienza e saggezza*), rivolge la propria attenzione ai fondamenti dell'epistemologia maritainiana. L'impegno teoretico dello studioso francese è individuato nella tensione all'affermazione della struttura complessa dell'essere, che oltrepassa ogni forma di riduttivismo e di univocismo; ma la grande ricerca dell'essere poggia sulla diversità organica e, contemporaneamente, sull'essenziale compatibilità degli ambiti di conoscenza dello spirito. Nasce così una forma di epistemologia laica che rifiuta sacralità e secolarismi, pluralista, perché denuncia ogni tipo d'imperialismo culturale, organica, perché supera la cultura della separazione e dell'effimero. È messo in risalto il fondamento tomista della posizione maritainiana e la sua tipica metodologia del distinguere per unire, che conferisce dignità e legittimità sia al sapere scientifico che a quello sapienziale. L'originalità di una cultura della «distinzione nell'unità», che si oppone a ogni esaltazione dello scientismo, è affidata alla creatività dell'uomo contemporaneo cui è affidato il compito difficile, ma suggestivo, di «riconciliare la scienza e la saggezza in un'armonia vitale e spirituale».

L'intervento di Rocco Buttiglione (*Scienza ideologia società*) fissa il debito bergsonianesimo di Maritain in ordine al problema della scienza, ma coglie anche il superamento della stessa filosofia di Bergson, ancora legata, in qualche modo, al positivismo. L'incontro con la filosofia tomista porta Maritain all'intuizione

dell'essere come valore, e a superare quella separazione metodologica di soggettività ed oggettività che è la preoccupazione principale della scienza e del pensiero moderni. L'esperienza dell'essere si dà sempre in correlazione con l'esperienza dell'ente. Sotto l'influsso di Tommaso, Maritain arriva a formulare una nuova disciplina della ragione, un concetto non illuministico di razionalità, capace di fondare il valore fuori della contingenza storica, ma in rapporto con essa. Dopo aver affrontato la critica di Maritain all'ideologia o ideosophia, un pensiero strutturato per difendersi dal reale e impegnato nel maneggio delle idee, più che nella ricerca della sapienza, Buttiglione evidenzia il limite della prospettiva maritainiana e le direzioni in cui essa andrebbe sviluppata. Il limite è individuato nella sottovalutazione filosofica del marxismo; Maritain, fin dal primo dopoguerra, infatti, appare piuttosto preoccupato di rispondere, attraverso la filosofia tomista, all'esistenzialismo. Il non aver pensato più profondamente il problema del marxismo, gli preclude un'adeguata comprensione del mondo. Nonostante ciò, il maritainismo appare come una filosofia continuabile in direzione di un ritorno critico all'uomo come persona morale e alla sua esperienza dell'essere. Ciò può essere reso possibile attraverso l'incontro tra filosofia dell'esistenza e cristianesimo, in uno spirito che può essere avvicinato a quello dei filosofi cracoviensi, e che trova la sua migliore espressione nell'opera filosofica di Karol Wojtyła.

Enrico Garulli, ideatore e organizzazione del seminario, svolge la terza relazione (*La filosofia della natura*). In contrapposizione alle tendenze fenomenistiche ed idealistiche del pensiero moderno, Maritain intende elaborare una vera e propria filosofia della natura, che, a suo giudizio, rappresenta «la prima differenziazione germinale, attorno alla quale vegeteranno tutte le altre parti della filosofia». Garulli rileva come l'adesione al tomismo porti Maritain a rivendicare alla filosofia il diritto di caratterizzarsi come *scientia reatrix*, scienza cui spetta il compito di fissare i principi cui va sottoposta l'intelligenza e il «fine comune e trascendente» delle scienze nel loro insieme. Si evidenzia il legame della prospettiva maritainiana con importanti aspetti dell'epistemologia bachelardiana. Maritain intende pervenire ad una certa unità delle scienze, rispettate nel loro pluralismo metodologico, attraverso l'elaborazione di una filosofia della natura che «concorra a salvaguardare il sapere da ricorrenti tentativi di imperialismo filosofico e scientifico». Il relatore pone infine l'accento sull'attenzione del filosofo francese al significato civile e politico della scienza; ogni ambito del sapere scientifico, da quello fisico-matematico a quello biologico non potrà mai essere disgiunto da «un riferimento che tocchi la natura dell'uomo e del suo destino, la

sua responsabilità sociale come difesa della libertà e della verità».

Alle relazioni hanno fatto seguito alcune comunicazioni sulle specifiche tematiche delle scienze naturali. Lido Valdré (*Storia e filosofia della scienza*) ha messo in evidenza il persistere, in Maritain, del concetto classico di scienza e l'avvertimento dei limiti della esasperata specializzazione scientifica, chiusa nel proprio ristretto ambito specialistico e incapace di pervenire ad una sintesi comprensiva ed unitaria. Si opera poi un interessante confronto con il neopositivismo logico e l'epistemologia di Bachelard. Sergio Agostinis (*Il sapere biologico*) ha ricostruito gli sviluppi dell'interesse filosofico di Maritain per i problemi sollevati dalle scienze biologiche, individuando, in una ricerca puntuale e riccamente documentata, tre momenti caratterizzanti: 1. Analisi filosofica della biologia su basi aristotelico-scolastiche, quasi in sintonia con l'elaborazione sviluppata in quegli stessi anni in Italia da Agostino Gemelli; 2. Abbozzo di un'epistemologia della biologia di ispirazione neoscolastica, che si oppone al programma del riduzionismo neopositivistico; 3. Proposta di una concezione tomistica dell'evoluzionismo, integrata dalla dimensione storico-temporale, in prospettiva scientifico-epistemologica. Francesco Rinaldi (*Il sapere fisico-matematico*) ha sostenuto di non condividere il giudizio riduttivo del Piaget sul Maritain epistemologo, accusato di dogmatismo fideistico, e accogliendo la valutazione positiva dell'Enriques, sottile interprete della maritainiana filosofia della natura. A suo giudizio, le asserzioni di Maritain sulla matematizzazione della fisica possono essere collocate, a pieno diritto, all'interno degli sviluppi storici della fisica teorica del nostro secolo, particolarmente nella linea di Max Born.

Il seminario urbinato ha apportato inoltre due interessanti contributi sul tema dell'educazione in Maritain. Autori Edmondo Labbrozzì (*Educazione tra scienza e saggezza*) e Cesare Nisi (*Natura e cultura nella concezione pedagogica di J. Maritain*), che hanno inserito il tema pedagogico nella più ampia elaborazione sulla scienza e sulla sapienza.

11. *La giustificazione «naturale» del diritto*

«Studium», 1987, 4/5.

La relazione di Sergio Cotta, *Il concetto di natura nel diritto*, ha posto l'attenzione del Convegno sulla questione del diritto naturale, l'eterna questione del diritto naturale, che egli vede oggi perentoriamente riproposta dal tema,

sempre più vivo, dei diritti umani. L'esistenza di forme diverse di giusnaturalismo, talvolta inconciliabili tra loro, non può costituire un ostacolo alla ricerca delle caratteristiche comuni, dell'unità nella diversità, di un «nucleo teoretico» che dia la misura e l'identità del diritto naturale. La ricerca ha portato a risultati che il prof. Cotta ritiene tuttavia insoddisfacenti (riferimento alla natura, forma sociale, contenuti, funzione, indirizzo filosofico).

Egli individua nella cosiddetta «struttura epistemologica» il criterio comune e la caratteristica unificante tra i molti giusnaturalismi. Tale struttura si esplicita, a sua volta, per il suo carattere di problematicità e di ricerca del fondamento del diritto. Al giusnaturalismo dovrà essere attribuita una «struttura problematico-fondativa», che ne legittimi in qualche modo la superiorità conoscitiva rispetto alla scienza giuridica, che si presenta come scienza «descrittiva e sistematrice dei dati fenomenici». Proprio per avere questa prerogativa di ricerca del fondamento, il giusnaturalismo pone in questione il problema della giustificazione del diritto e della sua imperatività (il problema della giustificazione è quanto mai importante anche nel campo della teoria politica ove la questione «onde avviene che uno debba ubbidire» è considerata uno degli argomenti fondamentali e ricorrenti).

Per la dottrina giusnaturalistica il problema della giustificazione della obbligatorietà delle norme giuridiche non si risolve guardando alla loro effettualità, bensì alla loro provenienza dall'uomo e alla loro giustizia, unico principio che può permettere di distinguere l'imperativo giuridico da quello di una associazione criminosa. Cotta rifiuta dunque una obbligatorietà per appartenenza formale all'ordinamento giuridico, quella che ha dato luogo alla cosiddetta norma eteronoma, e sostiene che la questione della obbligatorietà non può essere scissa da quella di una vera e propria giustificazione, come ha più approfonditamente trattato nel suo volume *Giustificazione e obbligatorietà delle norme* (Giuffrè, Milano 1981). E forte in questo volume la critica al Kelsen giurista, colui che, con più forza di altri, ha teorizzato l'obbligatorietà per appartenenza, rendendo cosa irrilevante il problema della giustificazione. In lui l'obbligatorietà coincide con la validità, cioè con l'esistenza della norma in quanto norma vincolante, e non pone alcun rapporto con il contenuto della stessa. Basta controllare il rispetto del principio di delegazione, discendendo i vari gradi della *Stufenbau* a partire dalla *Grundnorm*.

Cotta fa opportunamente rilevare come nel sistema kelseniano non sia fondata in alcun modo l'obbligatorietà della *Grundnorm* o Norma fondamentale, che è un puro espediente tecnico o una condizione «logico-trascendentale». Ne deriva

che la stessa obbligatorietà delle norme interne al sistema finisce poi con l'essere sospesa nel vuoto. Permane dunque la questione della giustificazione, nonostante la riduzione formalistica. Ciò starebbe a mostrare come un ordinamento giuridico positivo non sia in grado di giustificare in sé l'obbligatorietà delle norme di cui si compone, né attraverso il principio gerarchico di delegazione, né attraverso la coerenza sistematica delle singole norme. È evidente allora che tale giustificazione impone il ricorso ad un criterio esterno. La relazione di Cotta ha anche il merito di richiamare, a tale proposito, un lucido saggio di Vittorio Mathieu (*Sistemi logici e sistemi giuridici. Impossibilità di autofondazione formale*, «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1970, pp. 225-231) che, utilizzando i due teoremi di Gödel secondo cui un sistema formale, che funzioni cioè del tutto meccanicamente a prescindere dal significato dei suoi elementi e del loro funzionamento, non in grado di fornire da sé una dimostrazione della propria coerenza, propone un'analogia tra il campo della matematica e quello del diritto. Ne risulta che anche un sistema giuridico non può far sorgere da sé la propria legittimità o giustificazione e si richiede un fondamento di legittimità non formale.

Solo sul piano dell'esserci esistenziale è possibile, a giudizio di Cotta, una plausibile giustificazione dell'obbligatorietà. È una soluzione rafforzata da alcune affermazioni di Husserl, contenute nelle sue *Ricerche logiche*, secondo cui «le norme - quelle giuridiche comprese - devono avere un contenuto teoretico distinguibile dall'idea di normatività (del dover essere)». Cotta corregge le esemplificazioni husserliane, contenenti termini con valore assiologico, come: «un guerriero deve essere valoroso significa che soltanto un guerriero valoroso è un buon guerriero», in «il soldato deve combattere altrimenti non è un soldato». La giustificazione dell'obbligatorietà, dunque, a partire dalla struttura esistenziale, dalla natura. E se per natura intendiamo, com'è, la natura dell'uomo, il diritto naturale potrà avere anche un carattere di universalità e di absolutezza. Un diritto naturale come trama essenziale del diritto positivo vigente.

Il discorso di Cotta sulla giustificazione della normatività giuridica, non centrata sulla pura posizione di potere (non cioè nel senso di *auctoritas facit legem*), ma attenta ai contenuti e riportata alla natura, la giustizia, la ragione dell'uomo, e lo stesso richiamo al tema dei diritti dell'uomo ci consente di richiamare, a convalida di quella tesi, un saggio di Jurgen Habermas dei primi anni settanta che è stato recentemente fatto oggetto di riflessione anche da parte di Italo Mancini in *Filosofia della prassi* (Morcelliana, Brescia 1986, pp. 71-76), che sviluppa le proprie argomentazioni proprio a partire da quell'interrogativo al quale ha dato

risposta originale la relazione di Cotta: Come è possibile la legittimazione del diritto positivo e come giustificare il suo carattere coattivo? È in questione la ricerca del fondamento del diritto e la questione della giustificazione della normatività giuridica. L'interrogativo di Habermas sottintende un problema fondamentale, quello del potere; un problema che il diritto naturale cerca di risolvere e la cui soluzione rende possibile «la traduzione del diritto naturale in diritto positivo». «Una traduzione - afferma Habermas - che non può essere preceduta legittimamente da nient'altro se non dall'autonomia di individui isolati e uguali e dalla loro intelligenza del contesto razionale delle norme di diritto naturale» (tr. it., p. 131).

Dunque si afferma che il potere del diritto positivo, la sua imperatività, non potrà prescindere dalla realtà soggettiva, dalla natura (razionale) dell'uomo (Cotta ha parlato semplicemente di situazione esistenziale, di adesione alla natura dell'uomo). Necessita il riferimento alla razionalità individuale e alla capacità individuale di intendere e di comunicare (Habermas è già sulla via della teoria del «*Diskurs*» o teoria consensuale della verità) per stabilire norme generali come diritti dell'uomo. Si deve far risaltare quest'affermazione habermasiana intorno ai diritti dell'uomo e la sua esigenza di una giustificazione della coazione giuridica che non sia delegata, kelsenianamente, alla validità come appartenenza della norma all'ordinamento giuridico, ma faccia riferimento alla natura razionale dei singoli. Certo la concezione habermasiana del soggetto («l'autonomia della razionalità individuale») differisce profondamente dalla concezione cristiana della persona e del suo significato profondo. Non è differenza di poco conto. Resta comunque il dato positivo di questa ricerca comune di una giustificazione all'obbligatorietà giuridica che rifiuti il puro criterio della forza. Habermas si chiede poi se la ragione individuale, l'autonoma ragione individuale sia in grado di «stabilire il potere delle norme generali», e sottopone, come dire, questo suo quesito ad una riprova storica, quella della rivoluzione francese ove, con piena trasparenza, si realizzerebbe la connessione tra ragione e diritti dell'uomo. Il nuovo che nasce con la rivoluzione francese si deve anzitutto al lavoro della ragione. E al fatto che questa ragione è diventata ragione pubblica, «sangue di tutto un popolo». Il riferimento alla ragione e ai diritti dell'uomo è espressione, per Habermas, di un fondamento non autoritario della vita giuridica e il superamento della concezione avalutativa del diritto.

Certo tale riferimento è divenuto più problematico oggi quando non ha più il significato che poteva avere in epoche passate. Resta tuttavia ancora

molto importante. I diritti dell'uomo possono oggi essere considerati come *Gestaltungsmaximen*, «massime di struttura» indispensabili ad allargare gli spazi della partecipazione e del controllo democratico e per migliorare il processo di razionalizzazione della vita associata, nei confronti della quale lo strumento giuridico conserva ancora un'importanza determinante.

12. Piergiorgio Grassi, *La religione nella costruzione sociale*, Quattroventi, Urbino 1980. Un volume di pp. 132.

«La Nottola. Rivista trimestrale di filosofia», 1-2, 1984.

Questo volume di Piergiorgio Grassi rappresenta in parte, come si legge nella Premessa (p. 5), un approfondimento ed una rivisitazione da un punto di vista più specificamente sociologico di tematiche e nodi concettuali che erano stati al centro di un suo precedente saggio: *La svolta politica della teologia* (Roma 1976), in cui l'autore aveva instaurato un colloquio fecondo e chiarificatore con le forme e le linee di tendenza più significative di quel movimento di idee e di pensiero che è stato definito teologia politica. Quella ricerca metteva criticamente in risalto, in sede di bilancio, il limite o meglio i limiti di una teologia imperniata su un concetto di fede intesa come prassi di liberazione, tendente a risolversi in forma ideologica, e dunque incapace di offrire una prospettiva di salvezza al fare dell'uomo e al suo futuro perché priva di quel «plus», quell'eccedenza, tipici della fede e della speranza kerygmatica, ed inoltre inadeguata al compito di fondare una prassi realmente liberante poiché riduceva la complessa condizione umana alla sola dimensione politica, ripiegava dalle questioni 'ultime' a quelle 'penultime' e presentava la tendenza a risolvere le questioni teologiche in forme particolari di ideologia e di utopia.

La religione nella costruzione sociale, pur nell'unitarietà del metodo di lavoro, si divide in due nuclei principali e in un'appendice conclusiva; il primo nucleo intende realizzare una lettura-confronto con alcune espressioni del pensiero teologico tedesco odierno, vivo ed impegnato assai più dello stesso pensiero filosofico, nel versante protestante (Moltmann) e in quello cattolico (Metz); il secondo nucleo ricostruisce, nelle sue idee-guida, la ricerca di P.L. Berger, un sociologo che «ha sviluppato un'ampia teoria della condizione della religione nella società contemporanea ed ha delineato «l'abbozzo di un programma teologico finalizzato al recupero dell'apertura alla trascendenza». L'appendice *Sulla religione*

invisibile chiarisce l'apporto di Th. Luckmann al dibattito odierno intorno a questioni centrali della sociologia della religione.

Attraverso l'analisi di talune posizioni teologiche giunte a completa maturazione negli anni sessanta, tendenti al recupero della dimensione escatologica del messaggio cristiano e forse in qualche modo riportabili alla riflessione conciliare, ma rilevandone l'utilizzazione acritica del marxismo, spesso ripreso nelle sue interpretazioni più discutibili, l'autore riporta opportunamente l'attenzione speculativa sul rapporto tra la religione e i grandi temi della cultura industriale, su cui assai scarsa era stata la riflessione degli studiosi cattolici italiani negli anni cinquanta e sessanta quando la piena adesione alla realtà dello sviluppo economico e industriale di quegli anni e l'esclusivo impegno nella lotta contro la teorizzazione e la realtà del marxismo, avversario storico, impediva di cogliere le conseguenze negative di quello stesso sviluppo, peraltro caotico, rivelatosi successivamente fattore determinante di sgretolamento e di emarginazione della religione nelle sue forme tradizionali.

S'impone così, per la ricerca teologica, ma il criterio dell'interdisciplinarietà deve essere considerato valido e fecondo per qualsiasi ambito di ricerca, un confronto aperto e costruttivo con la sociologia, con una ricerca sociologica instaurata su basi filosofiche e non, di impostazione funzional-strutturale. Il lavoro di Piergiorgio Grassi si muove all'interno di questa prospettiva ed esigenza, in un fecondo rapporto tra teologia e sociologia, anche e soprattutto perché privilegia una forma di teologia che intende portare il suo discorso al livello politico-sociale; che è rivolta cioè all'individuazione dei compiti politici e strategici che tendono all'emancipazione e alla liberazione, quelle parziali possibili, da ogni forma di tirannia e di disumanizzazione terrena. Ma quel rapporto, che si sviluppa a partire dagli anni settanta e che ha un suo polo dialettico nelle riflessioni della cosiddetta «teoria critica» della Scuola di Francoforte, dovrà evitare il rischio di soffocare la soggettività; il terreno e l'interesse comuni sono dati infatti dall'attenzione nei confronti dell'uomo e della sua tensione alla libertà e alla liberazione, e dunque in contrasto con le istanze di una sociologia di tipo empirico, positivista, che considera la società come un oggetto e che è rivolta *in primis* al controllo dei vari aspetti sociali. L'autore fa rilevare che esistono, tra le due discipline, differenze che non potrebbero essere eluse di colpo, perché «la verità cristiana non si identifica con la realtà della società umana, né con essa si può identificare nel corso del processo storico. È un'affermazione che si basa sulla constatazione che il soggetto della verità cristiana non può essere che Dio stesso, mentre soggetto della realtà

sociale sono gli uomini che in essa vivono» (p. 48).

Ne deriva che la teologia non dovrà mutare la propria visione dei problemi ed i propri concetti tratti dalla tradizione della fede cristiana. Sono messi in luce i rischi e le difficoltà che la teologia politica incontra quando vuole realizzare una prassi politico-sociale che trovi piena giustificazione sul piano teorico; sono le difficoltà che fatalmente si presentano quando si persegue una pratica che procede «non da un principio teologico o evangelico, ma da un'analisi razionale della realtà sociale» (p. 54). Le difficoltà consisterebbero dunque nel conciliare una prassi politica e sociale che vuole essere coerente con un discorso teologico e che allo stesso tempo deve far riferimento ad una teoria e ad un'analisi extra-teologiche.

Quale l'apporto di Moltmann e Metz a questa nuova dimensione del discorso teologico? A giudizio di Moltmann la religione non dovrà più assolvere il compito di stabilizzazione e legittimazione sociale, di fissaggio dei ruoli sociali e politici, ma dovrà diventare coscienza critica ed entrare in conflitto con l'attuale sviluppo economico-sociale. Facendo proprio il criterio bonhoefferiano della prassi («la pratica etica e politica è diventata la misura di ogni teoria»), la teologia dovrà rapportarsi alle tematiche che insorgono dalla società civile e prendere posizione di fronte alle questioni politiche e sociali e ai rapporti degli uomini tra loro e con le cose. Questo ruolo gli deriva da quella forza di sovversione, quella tensione alla liberazione che sono tipici della religione e che devono essere pienamente sviluppati; «la promessa che annuncia l'*éschaton*, e nella quale l'*éschaton* si annuncia» rappresenta il movente, la molla, la forza motrice e il tormento della storia. Differenziandosi così dalla «teoria critica» secondo cui il trascendere dell'uomo è radicato nel presente, Moltmann vede nella rivelazione la manifestazione di un futuro (cfr. pp. 18-22). Soltanto attraverso una piena consapevolezza del futuro promesso da Dio si può prendere coscienza della disumanità del presente e tendere ad una prassi di trasformazione. Questa impostazione di Moltmann presenta, secondo Grassi, il rischio di cadere nell'integrismo; infatti, facendo dipendere il tutto dalla fedeltà di Dio e dalla sola promessa del futuro, la mediazione della croce, cioè le mediazioni del fare, del soffrire e del lottare dell'uomo finiscono con il diventare irrilevanti.

Johan Baptist Metz, soprattutto nel suo *Sulla teologia nel mondo*, individua come tema centrale della teologia politica quello di «far emergere le implicazioni sociopolitiche della fede» (p. 29). All'indagine sociologica spetta il compito importante di fornire un'attenta analisi della realtà presente ad una ricerca teologica che, rifiutando la privatizzazione del messaggio cristiano, intende

collocarsi all'interno dello spazio sociale, unico orizzonte in cui la verità cristiana va compresa e diventa prassi che può trasformare il mondo. La teologia dunque può «aprire le coscienze alla possibilità di un significato cristiano di iniziative dettate da un'etica della trasformazione, secondo le indicazioni di Pannenberg per il quale l'etica cristiana è un'etica dell'ordine ma soprattutto del mutamento» (p. 34). Ma la teologia politica, quella che intende assumere le parti degli oppressi, si chiede Grassi, produce un discorso capace di realizzare il suo intendimento? E ancora: Qual'è la prassi correlativa alla teologia politica? La prassi, l'iniziativa concreta non sembrano capaci di realizzare i propositi, ma, soprattutto, la teologia politica non sembra in grado di realizzare quel difficile ma necessario passaggio «da una pratica religiosa ed eticamente fondata ad una politicamente differenziata» ed efficace.

Anche P.L. Berger assume il tema della religione come strumento di legittimazione socio-politica. La forma e il livello di legittimazione in cui opera il fenomeno religioso sarebbero quelli dei cosiddetti «universi simbolici», «complessi di tradizione teoretica che integrano diverse sfere di significato e abbracciano l'ordine istituzionale in una totalità simbolica» (p. 71). L'universo simbolico religioso interagirebbe poi sulla prassi umana trasformandola. Si determina così un interessante correlazione tra la sociologia della conoscenza che ha il compito di analizzare le forme sociali della conoscenza che guidano alla costruzione della realtà, e la sociologia della religione che, a sua volta, ha il compito di analizzare le legittimazioni religiose, «apparati normativi e conoscitivi mediante i quali la realtà viene spiegata e giustificata» (p. 75). Ma oggi la religione può assolvere, a giudizio di Berger, solo il ruolo di costruttrice di universi frammentati di significato, e si trova così a dover adeguare i propri contenuti ai bisogni dei potenziali 'consumatori' trasformandosi spesso in opinione e questione privata; in tal modo essa «non si riferisce più al mondo e alla storia, ma all'esigenza individuale e alla psicologia» (p. 91). Tale situazione va superata recuperando l'immagine di un Dio totalmente altro rispetto all'uomo ed anche attraverso una concreta prassi di amore e di pietà cristiana. Riportando l'attenzione verso la trascendenza e il soprannaturale e nello stesso tempo riacquistando le vere proporzioni dell'esistenza, il programma teologico di Berger sembra, a giudizio di Grassi, «in condizione di offrire un senso non solo all'individuo, ma anche alla storia, i cui avvenimenti acquistano un significato solo se riferiti alla trascendenza, restituendo le persone ad un impegno politico non ideologicizzato, prammatico e duttile, anche se animato da una forte tensione morale, da una sollecitudine illimitata per le cose dell'uomo» (p. 107).

L'opera di T. Luckmann, cui è dedicate l'appendice finale, mette in evidenza l'inadeguatezza e il limite di tanta parte delle ricerche odierne di sociologia della religione, viziata da pregiudizi di tipo positivistico, e pone l'obiettivo di «verificare l'ipotesi dell'esistenza di un cosmo sacro moderno che non si basa su istituzioni specializzate per la sua conservazione e trasmissione» (pp. 112-113). Alle forme tradizionali di religione andrebbe sostituendosi una forma nuova, una forma sociale di religione «accompagna, dovunque si avanzi, la società industriale, anche laddove si è rigorosamente tentata la socializzazione degli individui dentro un modello ufficiale ritenuto in grado di produrre un uomo nuovo» (p. 124); ed essa non promette oasi di liberazione ma, al contrario, presenta il rischio di una progressiva deresponsabilizzazione e di un possibile ritiro in massa nella sfera privata mentre si richiederebbe un'attiva partecipazione di tutti alle vicende della città. La nuova forma di religione, inoltre, innalza ostacoli difficili da rimuovere per una teologia che vuole intervenire sul piano dei processi di liberazione e di trasformazione del sociale.

La ricerca di Piergiorgio Grassi si avvale di un approccio d'indagine ai temi inerenti la realtà della odierna forma religiosa che attua un confronto critico e creativo con una teoria sociologica profondamente immersa nell'analisi del mondo contemporaneo. Il volume apporta nuove conoscenze e apre interessanti prospettive speculative e di prassi politica. Sembra che oggi, e considerazioni storiche inequivocabili lo rendono opportuno, sia necessario oltrepassare interpretazioni «legittimiste» e «giustificazioniste» della religione altrimenti si rischia di non comprendere talune realtà socio-politiche in cui è ancora viva la presenza della religione. Una forma di teologia che voglia porsi come prioritario il problema della trasformazione sociale difficilmente potrà realizzarsi nel rigetto, nell'oblio indifferente o in una conoscenza solo schematica, generica dei risultati delle indagini di una teoria sociologica, di impostazione filosofica, capace anche di fornire dettagliate analisi empiriche della realtà. Perché il rapporto teologia teoria sociologica sia fecondo sembra tuttavia necessario che quest'ultima sia in grado di migliorare sempre più i suoi strumenti di lavoro e di indagine, ma ciò dovrà avvenire al di fuori di schemi precostituiti e di catture ideologiche, al passo con la crescente perplessità e conflittualità della realtà sociale odierna.

13. Enrico Moroni, *Diritto di resistenza*, Quattroventi, Urbino 1988. Un volume di pp. 138.

«Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1989, 4.

Uno dei grandi e ricorrenti temi della cultura e della tradizione di pensiero filosofico-giuridica è sicuramente il tema della natura e dei limiti dell'obbligazione politica. Esso è stato, per la maggior parte, affrontato e studiato da due differenti punti di osservazione:

a) «ex parte principi»; b) «ex parte populi». Ne derivano altrettante prospettive, linee di tendenza contrapposte anche se non necessariamente escludentisi, quali quella dell'obbedienza e dell'ordine e quella che fa spazio alla possibilità della disobbedienza e della resistenza.

Il volume di Moroni studia questa seconda vicenda teorica e storico-politica, fatta emergere nel più ampio contesto delle elaborazioni intorno alla società politica e al suo governo, e dunque posta anche in connessione con le ragioni e le teorie contrapposte. Non si tratta, tuttavia, come avverte l'Autore, di una ricognizione esaustiva di tutte le forme e le dottrine della disobbedienza politica, ma una ricostruzione di momenti e aspetti del problema ritenuti particolarmente significativi.

L'espressione stessa, diritto di resistenza, rivela una sua interna problematicità, in ordine alla parola resistenza e al legante possibile di questa con il diritto. Possiamo intendere resistenza come mutamento, o come rivoluzione? Si tratta di un'esigenza morale o di una pretesa giuridica? O è un caso di mitologia giuridica? E ancora: Resistenza e diritto sono compatibili? Le idee guida del concetto di resistenza non contraddicono i principi giuridici di tutti i tempi? Lo studio di Moroni sembra ruotare tutto attorno a questi interrogativi, cui cerca di fornire risposta con una riuscita interazione tra indicazioni storiografiche e originale approccio teoretico.

Nella storia del pensiero politico e della filosofia giuridica vi sono alcuni *topoi* classici, ed è con questi che «si fanno i conti» in primo luogo, a partire dall'epoca medioevale. Nonostante la scarsa attenzione nei confronti dei temi politico-giuridici e della filosofia pratica nel suo complesso, proprio allora maturò la coscienza della disobbedienza e della resistenza come strumenti per l'affermazione della ragione e della volontà dell'uomo. Ma ciò troverà, dopo due secoli all'incirca, una radicale opposizione nelle teorie hobbesiane, ove tutto deve

fare centro sull'ordine, l'obbedienza, la sudditanza. Il problema fondamentale non è qui quello di garantire le condizioni per l'esercizio della libertà da parte dei sudditi, quanto quello di costruire un potere ferreo, che vinca la paura naturale e garantisca la pace e la tranquillità. Moroni evidenzia bene la contrapposizione di Hobbes ai valori della resistenza, come pure fa presenti le preoccupazioni di Kant. È vero che questi riconosce, cosa non ammessa da Hobbes, la possibilità della legge ingiusta, ma non ci si può ribellare in quanto «l'ordinamento giuridico deve essere mantenuto nella sua logica solidità».

Nel capitolo iniziale viene preso in esame il problema della tirannia e la giustificazione della resistenza, con attenzione particolare ad alcune figure ed opere emblematiche del medioevo, tra cui il *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, il primo organico trattato medioevale di politica in cui viene teorizzata la liceità dell'uccisione del tiranno, e il *De tyranno* di Bartolo da Sassoferrato, con la classica distinzione tra le due forme di tirannide: a) «ex defectu tituli»; b) «ex parte exercitii». La ricerca di Moroni approfondisce poi le forme della presenza del problema nel contrattualismo, considerando con attenzioni particolari la filosofia di Baruch Spinoza.

Il terzo capitolo è tutto dedicato a Locke, il grande profeta del diritto di resistenza, che vede nell'oppressione e non nella disobbedienza la causa prima del disordine, e che esorta alla resistenza attiva (l'obbedienza passiva significa sostegno ai potenti) di fronte ad un esercizio oppressivo del potere, per il ripristino dei diritti naturali. All'esposizione critica della posizione di Locke si fa seguire l'analisi del cosiddetto formalismo kantiano, che nel riconoscere valore assoluto al diritto statale valuta le forme di resistenza e di insurrezione come il più grande delitto che si possa commettere in uno Stato. L'analisi delle due più significative voci del dibattito aperto dalla negazione kantiana occupa la parte terminale del volume, in cui sono a tema la concezioni di Anselm Feuerbach (nel suo *Anti-Hobbes* sostiene che il diritto di resistenza è istituto proprio dello stato di diritto, per cui legalità e resistenza finiscono con il connettersi) e di J. Benjamin Ehrard (il problema della resistenza non è di natura giuridica, bensì di natura morale in relazione alla legittimità del potere).

Il volume di Moroni si fa apprezzare per una rigorosa sintassi filosofica e per la sua prosa chiara e sintetica. L'idea che emerge da esso sembra consistere nella costruzione del concetto secondo cui non tutto il diritto dell'uomo può chiudersi nell'orizzonte del diritto positivo. C'è una più alta forma di diritto in cui la dottrina della resistenza deve essere pensata, e che usando una definizione

di Santi Romano potremmo considerare come un esempio di mitologia giuridica. La resistenza può dunque costituire un motivo di civiltà e il trionfo della ragione, cui nulla si può dare ad intendere, per l'affermazione e la tutela dei diritti umani e sociali del cittadino.

14. Stefano Semplici, *Dalla teodicea al male radicale. Kant e la dottrina illuminista della «Giustizia di Dio»*, Cedam, Padova 1990. Un volume di pp. 316.

«Rivista internazionale di filosofia del diritto», 1991, 2.

Vi è una perdurante attualità del problema del male e della teodicea, il cui consistere si pone certamente entro l'orizzonte della cosiddetta «modernità», e alla impostazione e soluzione kantiana di esso il solido e lucido volume di Stefano Semplici dedica una lunga ed organica riflessione, confortata da una originale ricognizione sui testi del «grande» di Königsberg e di alcuni filosofi che si confrontano con lui su quel tema e da un ricco apparato critico. Si può convenire con Pareyson sull'esito cui conducono i molteplici tentativi filosofici di comprensione dell'identità del male: la sua inspiegabilità. Ma l'uomo è costantemente dinanzi al bisogno di comprenderne e giustificare l'esistenza; una esigenza che si impone anche nell'ipotesi dell'assenza di Dio.

La ricerca di Semplici individua un luogo privilegiato della filosofia moderna e colloca il discorso kantiano entro l'ambito culturale suo proprio; anche nell'affrontare il tema del male radicale Kant è interprete del suo tempo, pur se interprete critico. L'*Aufklärung* ha negato il problema del male radicale e Kant ha il merito di averlo riproposto, collocandolo all'interno della sua concezione del progresso come tendenza verso una società cosmopolita, senza più guerre, in cui si dà la coesistenza del principio cattivo con quello buono. Nel sistema morale kantiano il male radicale non è un accadimento biografico, ma possiede una sua forza propulsiva. E sembra dotato dello stesso funzionamento dell'io-penso: è reale, radicale e a-priori come atto del volere, ma risulta impenetrabile nella sua realtà sostanziale. L'uomo è in grado di cogliere solo atti soggettivi di bontà o di cattiveria, ma è certo che la sua naturale inclinazione al peccato abbia il suo fondamento in un *noumenon* che è causa e origine di tutti gli atti. Possiamo rilevare che lo statuto epistemologico del male radicale, che per Kant è un male *von Natur*, sta nel suo carattere di problematicità, e sappiamo che problematico

indica un concetto non contraddittorio, ma la cui realtà oggettiva non è dato di conoscere.

Nelle sue analisi Semplici pone l'attenzione sul carattere antropologico della riflessione kantiana. Perché si possa parlare di male o di corrompimento colpevole, ci deve essere una responsabilità dell'uomo di fronte alla sua natura. È così la storia a porsi contro la natura e c'è una responsabilità all'origine del male, quella stessa evocata nelle *Confessiones* di S. Agostino. L'interesse di Kant è rivolto alla libertà dell'uomo, alla sua natura, i suoi limiti e la sua stessa possibilità di perfezionamento. Ma l'accertamento sulle possibilità conoscitive rivela i confini e i limiti della razionalità umana, e consente il superamento dell'ingenuo ottimismo illuministico. Qui non si intende tuttavia collocare la posizione di Kant contro o oltre l'illuminismo, ma solo cogliere ed identificare la natura del loro rapporto.

L'ipotesi del volume è che Kant, tenendo fede al proprio atteggiamento metodologico, abbia esplorato sino in fondo tutte le ipotesi possibili prima di pervenire ad una sua propria interpretazione. Egli rimuove la prospettiva fisico-teologica limitando il suo discorso al solo ambito morale. Così, come è detto nella *Premessa*, nella polarità teodicea-male radicale lo spostamento della domanda sulla giustizia di Dio a quella sulla giustificazione dell'uomo non comporta più «lo scandalo dei *mala mundi*, ma la libertà dei *mala hominis*». La soluzione kantiana, che nella ricerca di Semplici viene posta a confronto con la più avveduta storiografia, si viene costruendo in questo itinerario che nella sua semplicità nasconde un percorso articolato e complesso. È una soluzione da non intendere come netta rottura nei confronti della cultura illuministica. L'autore richiama l'interpretazione di X. Tilliette, secondo la quale il male in sé verrebbe a porre in crisi l'ipotesi della Provvidenza e farebbe dell'*Aufklärung* felice l'*Aufklärung* insoddisfatta. Sulla base di ciò si potrebbe ritenere che il discorso di Kant sia in qualche modo il risultato «del fallimento di tutti i tentativi filosofici in teodicea».

La linea interpretativa del volume è rivolta a mostrare come in realtà l'atteggiamento di Kant sia espressione della sua volontà di accettare sino in fondo il primato della libertà dell'uomo. In tal modo Kant sembra recuperare ed esaltare il grande bisogno di sapere che è al centro della stagione illuministica. E sembra al tempo stesso riconoscere che nel male radicale insistono un limite e una differenza che non si risolvono nell'esperienza ma che costituiscono la condizione prima per un esercizio autenticamente umano della libertà. Possiamo dire infine che questo studio di Stefano Semplici costituisce un sicuro punto di riferimento per chi voglia comprendere il significato di un problema così importante del

pensiero kantiano e considerato nel più ampio orizzonte della cultura e della filosofia dell'*Aufklärung*.

15. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di Domenico Losurdo, Leonardo, Milano 1989. Un volume di pp. 574.

«Rivista internazionale di filosofia del diritto», LXIX, 1992, 2.

L'analisi della filosofia giuridico-politica hegeliana e, con essa, lo studio delle vicende della cultura tedesca ad essa contemporanea si arricchiscono con questo volume di nuovi elementi di conoscenza che potranno anche rivelarsi utili ad ulteriori ipotesi interpretative. Com'è noto, Hegel aveva pubblicato soltanto i *Lineamenti di filosofia del diritto* e nonostante fossero ricercate con insistenza niente si conosceva delle sue lezioni di filosofia del diritto, tenute in sette corsi accademici, sei a Berlino ed uno ad Heidelberg. E' merito di K.H. Ilting aver dato avvio in Germania alla loro pubblicazione. Di tali lezioni non sono stati conservati i manoscritti originali ma solo alcune redazioni di appunti da parte degli studenti.

La lezione è un momento di particolare significato nella vita accademica delle Università tedesche è preparata con grande scrupolo e in essa il docente può esprimersi liberamente e in piena autonomia. Ciò è ancora più rilevante per le *Lezioni di filosofia del diritto*, che affrontano temi e problemi di natura politica ed istituzionale. D'altronde, come fa notare Losurdo nella *Introduzione*, il testo a stampa viene utilizzato per la lezione. Le lezioni possono dunque servire ad una migliore comprensione di quanto è stato dato alle stampe, e a noi risultano molto utili per ricostruire l'evoluzione della hegeliana filosofia della prassi in quel periodo ricco di avvenimenti e di trasformazioni che corrisponde agli ultimi quindici anni di vita del filosofo. In esse Hegel può esprimersi «senza sottoporsi al lungo e faticoso esercizio di autocensura che caratterizza i testi a stampa non solo dello Hegel ma della filosofia classica tedesca nel suo complesso».

S'incontrano differenze ben nette tra il testo scritto e il testo acroamatico; basti ricordare l'uso differente dei termini *citoyen* e *bourgeois*, come pure la differente formulazione intorno al cosiddetto «diritto del bisogno estremo», vale a dire il diritto assoluto a procurarsi la sopravvivenza, anche a costo di usurpare la proprietà altrui, un diritto ammesso nelle lezioni e molto sfumato nel testo

a stampa, ove non si parla più di diritto assoluto all'azione illegale e non si fa più menzione dell'uomo affamato». Si può arrivare a una lettura unitaria del testo acroamatico e del testo a stampa? Lo si può fare, a giudizio del curatore, considerando le lezioni come la chiave per la decodificazione del testo a stampa che si esprime in modo più ambiguo e reticente, un modo imposto dalla necessità dell'autocensura.

Il tema che ricorre maggiormente nelle lezioni è dato dalla questione sociale nei suoi aspetti più generali, dalla divisione del lavoro allo sciopero, dalla disoccupazione alla crisi di sovrapproduzione, dal lavoro infantile nelle fabbriche ai rapporti feudali di proprietà. Intorno a tutti questi aspetti il filosofo «idealista» fa valere un criterio d'interpretazione strettamente connesso alle vicende storico-sociali e liberato dalla «immobilità sistematica», e si può definire tutt'altro che idealista. «Il fascino delle lezioni - afferma Losurdo - non è in questa o in quella formulazione teoretica, quanto nella straordinaria ricchezza di particolari storici, che ci consentono di cogliere il peso della storia nella stessa elaborazione teorica, e ci permettono di penetrare nello stesso laboratorio del filosofo; che non è la torre d'avorio in cui procedere alla solitaria costruzione del sistema, lontano dai rumori del mondo, ma che è costituito da questi stessi rumori mondani, dagli avvenimenti mondani importanti o meno e dalla riflessione su di essi». L'esplicitazione del contesto storico consente effettivamente un sicuro arricchimento nell'analisi delle posizioni hegeliane, anche qualora i testi siano uniformi.

Il criterio editoriale adottato è quello di presentare nell'antologia i paragrafi delle lezioni corrispondenti a quelli dei *Lineamenti di filosofia del diritto*. Questa corrispondenza non è tuttavia sempre puntuale. Ognuno dei diciannove capitoli del volume si apre con un'utilissima nota introduttiva e contiene i paragrafi del testo a stampa e, a seguire, i brani corrispondenti dei corsi di lezione. I commenti introduttivi del curatore hanno il pregio di fornire al lettore alcune necessarie informazioni sul contesto storico in cui si colloca la riflessione di Hegel e servono a chiarire le oscurità e le difformità talvolta esistenti tra le lezioni. La traduzione si fa apprezzare per la chiarezza espositiva che non sembra ridurre tuttavia la complessità del testo, due esigenze non facilmente raggiungibili considerata la loro non sempre sicura affidabilità e chiarezza. Completano il volume un'utilissima nota bibliografica curata da Livio Sichirollo e divisa in sezioni, dove sono indicati, nella immensa letteratura critica hegeliana, i più importanti volumi sui temi socio-politici, istituzionali e costituzionali insieme con alcuni studi di carattere generale. Sichirollo fa rilevare come sia una buona regola della

tradizione filologica che tali raccolte di lezioni, preziose per far luce sull'itinerario intellettuale dell'autore, non siano in contrasto con il pensiero consegnato alla stampa. Ciò non sembra avvenire per le *Lezioni di filosofia del diritto*, ma ciò può diventare ulteriore motivo di studio e di ricerca e può portare ad un produttivo incorporamento delle *Vorlesungen* nel testo a stampa. Una preziosa guida ad una compiuta conoscenza del volume è fornita in fine dall'*Indice analitico* curato da Alberto Burgio.

Il guadagno teoretico che il volume offre e che Losurdo intende valorizzare a pieno è dato dalla possibilità di inserire la dottrina giuridico-politica hegeliana nel più ampio contesto del pensiero politico moderno, obiettivo reso possibile attraverso il confronto con i suoi predecessori che non sono soltanto Fichte e Kant, con i quali il dialogo di Hegel è più diretto ed immediato, ma anche Rousseau, Montesquieu, Vico, Locke ed Hobbes. In questo modo si tende a rinnovare il percorso e la tendenza della storiografia hegeliana interessata soprattutto ad evidenziare le connessioni tra Hegel e Marx e poco attenta al rapporto ben più fecondo con la grande tradizione della filosofia moderna prima di Hegel.

La proposta di nuovi sentieri e di nuove linee di ricerca può far leva sul punto di vista della storia delle istituzioni, mediante il quale reinterpretare Hegel, tradizionalmente studiato dalla prospettiva della storia delle idee. Anche sotto questo aspetto le *Lezioni di filosofia del diritto* costituiscono, come ha affermato Norberto Bobbio, uno strumento prezioso, «un momento eloquente di sapienza politica e di intelligenza storica».

Non ne verranno comunque convalidate le interpretazioni «liberaleggianti»; l'Hegel della filosofia giuridica non è un pensatore reazionario, anche se appare alquanto difficile poterlo definire liberale. Losurdo evidenzia con differenti argomenti la distanza di Hegel dal liberalismo. Nel considerare la questione sociale e i problemi connessi, quali i rapporti feudali di proprietà, il problema del lavoro e degli aspetti economici che in modo originale colloca nella sua filosofia della prassi, la condizione operaia di schiavitù, Hegel propone una soluzione che oltrepassa la pura critica di illibertà e di alienazione, come dire che non si arresta alla celebrazione della cosiddetta libertà dei moderni, ma prospetta l'esigenza di realizzare una superiore comunità politica in grado di ricomporre e superare, nel rispetto delle prerogative individuali, le lacerazioni e le ingiustizie della società civile. Ed arriva a teorizzare, nelle *Lezioni*, la possibilità di violazione del diritto di proprietà quando si tratta di affermare il diritto superiore alla vita. E un'illegalità che non intende promuovere il «diritto alla rivoluzione», che è peraltro di per sé

contraddittorio, quanto sollecitare un intervento del potere politico anche nella sfera privata in vista di una più autentica comunità politica.

Anche in relazione al tema della povertà e della miseria il punto di vista hegeliano va oltre la motivazione individualistica, per fissare la derivazione sociale e quella dei processi economici collettivi. Ciò non significa tuttavia la teorizzazione del ritorno alla realtà borghese e preindustriale. Certo il lavoro, divenuto sempre più meccanico, non è più per l'uomo mezzo di elevazione spirituale ma è divenuto un fattore alienante. Tuttavia si deve proprio alla divisione del lavoro lo sviluppo delle forze produttive; uno sviluppo importante ma che rende fatalmente più precaria la condizione operaia. L'accento critico hegeliano non risparmia la concezione liberale in ordine all'amministrazione della giustizia, fondata sull'astrattezza e l'universalità della norma; per sostenere l'idea di un benessere giuridicamente valido, vale a dire l'unità di universale giuridico e di interesse particolare.

La linea interpretativa che il curatore del volume avanza, a partire dalle stesse *Lezioni*, tende al superamento del doppio schema: Hegel liberale, Hegel filosofo della Restaurazione. La filosofia politico-giuridica hegeliana realizza una netta rottura con il pensiero liberale, una rottura che guarda al futuro ed è elaborata in nome dei diritti del singolo e dell'individualità, e non in nome dell'eticità e dello Stato. Ma il singolo individuo cui guarda Hegel non è il singolo proprietario, è il singolo «plebeo» che invoca l'intervento del potere politico in ambito sociale ed economico per garantire equilibrio e giustizia sociale. Proprio il contrario di quanto faceva l'individuo proprietario della tradizione liberale, del tutto ostile all'intervento del potere politico nella sua inviolabile sfera privata. Liberato dall'improponibile abbraccio liberale, sembra emergere un nuovo e originale profilo della teoria hegeliana e sembrano riannodarsi, al tempo stesso, i fili di una più consapevole e problematica relazione con l'autentico pensiero sociale e politico marxiano.

16. Giuseppe Patella, *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma, Studium 1990. Un volume di pp. 180.

«Bollettino della Società filosofica italiana», 146-147, maggio-giugno 1992.

Dare consistenza teoretica al complesso e variegato fenomeno del postmodernismo, impostosi nel confronto culturale degli ultimi anni in seguito alla pubblicazione del saggio di Jean Francois Lyotard, *La condition postmoderne*,

cercando di coglierne l'identità possibile, al di là dell'abusato e talvolta inappropriato uso del termine, ridotto troppo spesso a slogan e pura etichetta. A questo ambizioso obiettivo intende approdare lo studio di Giuseppe Patella, per fornire un bilancio critico attraverso l'analisi delle maggiori elaborazioni filosofiche e letterarie, per farne emergere infine una singolare ipotesi interpretativa. La definizione del concetto, entro il quale convergono prospettive e motivi che attengono a discipline diverse, quali la filosofia, la letteratura, l'architettura, la sociologia, le arti, sembra esigere un'analisi sull'origine del fenomeno ed una collocazione filosofica del concetto che siano in grado di conferire un valore unitario alla molteplicità dei referenti. Ad esse l'autore dedica una cura particolare nelle pagine introduttive.

La condizione postmoderna è qui intesa nel senso lyotardiano, non come avvento di una nuova epoca storica, ma piuttosto come un modo proprio della sensibilità culturale e della teoresi degli ultimi decenni, differenti da quelli dei moderni. È la condizione di un uomo che ha perduto la sua posizione centrale e il suo ruolo privilegiato. La teoria, filosofica e letteraria, è sviluppata nel contesto europeo, ma la realtà indica gli Stati Uniti d'America come il luogo geografico ove tale condizione si realizza pienamente; «è lì che finisce l'epoca in cui il mondo viene pensato e costruito come immagine e l'uomo come il punto di riferimento fondamentale del mondo stesso. È dunque lì che si consuma ogni umanismo» (pp. 109-110).

In ambito letterario due sono le posizioni ritenute significanti per il nuovo orizzonte speculativo nel contesto statunitense: a) la derridiana teoria della decostruzione dei significati della tradizione; b) la teoria heideggeriana del distruzione. Per decostruire la tradizione metafisica occidentale, logocentrica, bisogna guardare alla nuova scienza della «grammatologia», ponendo l'accento sui testi, le tracce scritte, i segni dell'essere che non rientrano nell'orizzonte della parola e che si danno come scrittura. L'altra proposta, il cosiddetto distruzione critico, di derivazione heideggeriana, rappresenta un'esperienza culturale assai viva e costituisce, a giudizio dell'autore, il più autorevole tentativo di oltrepassare in maniera propositiva il modernismo letterario americano. Importa, per essa, andare oltre l'idea dell'autonomia del fatto letterario o artistico e della riduzione della differenza a identità, percorrendo una via nuova, quella indicata dalla heideggeriana *Vollendung der Metaphysik*. Ma è un compimento che è insieme un'apertura, un «dischiudimento».

Oltre l'approccio unidirezionale, è necessario aprire il testo letterario al piano

umano e sociale, portandolo all'interno del mondo vitale. Bisogna dar corpo a una nuova coscienza della critica attraverso la rivendicazione della mondanità del testo letterario, che è come dire rivendicarne la componente pratica ed effettuale. Ne deriva che, «se da una parte i decostruzionisti, con Derrida arrivano a sperimentare l'inattuabilità del tentativo di oltrepassare la tradizione, dall'altra, la critica postmoderna dei distruzioneisti heideggeriani sostiene la praticabilità di quell'oltrepassamento, secondo il progetto della *Destruktion* della tradizione metafisica dell'Occidente» (pp. 151-2).

Più ampio ed organico, per il motivo che accennavamo all'inizio, il riferimento al rapporto tra postmoderno e filosofia. Qui il postmoderno, come ha evidenziato Lyotard, è connesso alla crisi delle grandi narrazioni che hanno caratterizzato il sapere dell'età moderna: a) quella politico-emanipativa, propria dell'illuminismo; b) quella filosofico-speculativa, di origine idealistica. Si sarebbe aperto così «un processo delegittimante», che ha finito col rendere improduttivo il ricorso agli orizzonti delle grandi narrazioni. Caduti i meccanismi di razionalizzazione e di legittimazione universali del sapere, i saperi globali e totalizzanti, si fanno largo legittimazioni parziali, differenziate, riferite a specifiche conoscenze in un ambito ben determinato. Il sapere perde così il suo carattere di chiusura e compiutezza e diventa un sapere che cerca se stesso, sapere *in fieri*. La dissoluzione del moderno apre dunque nuove possibilità ed opportunità, affrontando anche questioni lasciate irrisolte dalla modernità.

Ben diversa è l'interpretazione di Jürgen Habermas, che Patella opportunamente sottolinea e fa interagire con la posizione lyotardiana. Il postmoderno è ritenuto responsabile di aver infranto la razionalità comunicativa della modernità e minacciato i suoi ideali di emancipazione. Così Habermas ritiene che si debba non abbandonare, bensì recuperare il progetto illuministico, divenuto poi con Hegel sistema filosofico. Un progetto non ancora realizzato, da riprendere e rilanciare. E non si vede alcuna coerenza di pensiero nel campo del cosiddetto postmoderno: esso è solo uno sterile e disordinato tentativo intellettuale e si muove sul piano della provocazione culturale. A giudizio di Patella, sarebbe proprio l'interpretazione di Habermas, la sua rimozione del postmoderno, a mostrarne al tempo stesso la conferma dell'esistenza. Certo non è pensabile il poter uscire dal discorso della modernità tutto d'un colpo e come se niente fosse stato. Bisognerà riconsiderare quel discorso, le cui categorie di pensiero sono ancora le nostre, ma non si potranno neanche ignorare i segni evidenti di crisi e di dissoluzione.

Nel nostro tempo la dissoluzione della metafisica trova la sua perfetta

realizzazione nel mondo della tecnica: qui la manifestazione dell'essere si ha come trionfo della tecnica. E in quella che Nietzsche definisce la dottrina della volontà di potenza (volontà di volontà, dice Heidegger) si ha il culmine della storia dell'essere come dimenticanza dell'essere. Patella sottolinea ancora che la fine della metafisica non deve essere intesa come esaurimento di tutte le sue potenzialità, per cui occorrerà pensare la fine della metafisica-modernità nel senso del «raccolgimento delle sue possibilità estreme». Serve, per questo, una forma di pensiero che sia «radicalmente altro» sia dal ripiegamento sulla tradizione, che da un salto verso il «totalmente nuovo». Potremmo indicare la cosa con il termine heideggeriano di *Verwindung*, contrapposto all'hegeliano *Aufhebung* e al nietzscheano *Überwindung*. *Verwindung* indica la possibilità di andare oltre «il punto zero del nichilismo», proprio della metafisica e della modernità, per prefigurare un oltrepassare come accettazione-approfondimento dell'essere. Oltrepassare il nichilismo, ma per raccogliersi nell'essenza del nichilismo. A giudizio dell'autore bisogna intendere la *Verwindung* come un trapasso della metafisica: «Il pensiero della *Verwindung* penetra, approfondisce, attraversa la metafisica, ne svela l'essenza a lei stessa rimasta nascosta e, così facendo, conduce altrove. Mediante tale *Verwindung*, il pensiero si introduce nella metafisica, ne sovverte i percorsi già tracciati, ne trapassa le linee: vale a dire altera, distorce, trasforma i suoi indirizzi fondamentali e giunge fuori di essa, mostrando la sua essenza interiore più vera» (pp. 96-97).

Questo pensiero, che nel trapassare la modernità la tramanda e la fa propria in termini nuovi, esige una disponibilità al movimento, una tensione verso il non-ancora. Operando teoreticamente in una direzione di continuità e d'inveramento, «la modernità trapassata diventa in qualche modo la modernità mantenuta». È in questa prospettiva che si colloca l'idea di un postmoderno come trapasso del moderno. L'idea è meglio definita attraverso una breve analisi critica del cosiddetto pensiero debole, teorizzato da Gianni Vattimo. In quest'ultimo, com'è noto, il venir meno del fondamento della metafisica comporta che l'essere, come pure le altre categorie forti della tradizione metafisica occidentale, possano essere esperiti solo debolmente, come strutture instabili e precarie. Ciò significa che non è possibile per il postmoderno superare criticamente, inverandolo, il moderno. La prospettiva del pensiero debole, è il parere di Patella, «riflette una concezione del sapere sostanzialmente impotente e ineffettuale». Si tratta di un atteggiamento commemorativo che non si apre ad una gestione post-nichilistica del postmoderno. Si potrà tuttavia partire dalla valutazione critica del pensiero

debole per costruire quel trapasso del moderno che interessa, e che ci proietta nella concezione del postmodernismo della resistenza, il guadagno speculativo che percorre l'intero volume. Una concezione che può essere riportata nel cuore della riflessione di Heidegger, compiendo per così dire una *Verwindung*, un'ermeneutica, nei confronti dello stesso Heidegger, portando la ricerca sul «non detto» del «detto». Il trapasso, che ci apre a un pensiero della differenza e della resistenza, non può escludere il moderno né può accettare che «tutto venga omologato all'universale uniformità».

Nelle pagine conclusive la ricerca di Patella riprende le posizioni di Mario Perniola. Rilevando la onnipresenza della dimensione estetica nella società contemporanea, e insieme la grave carenza della riflessione su di essa, egli rivendica per il postmoderno una valenza politica e sociale, e teorizza la necessità di una più stretta connessione tra estetica e politica, tra sapere e potere. Il declino del progetto politico-culturale illuministico impone di ripensare in modo nuovo il rapporto tra cultura e società. La soluzione di questo problema «non consiste nella rifondazione di un sapere universale e totalizzante. L'attuale proliferazione di micro-saperi rende ormai inaccettabile un macro-sapere globale; parimenti la crescita inarrestabile di micro-poteri in seno alla società contemporanea rende ormai inattendibile una ricomposizione unitaria della società» (p. 171).

L'idea di postmoderno che emerge con forza si fonda su una sensibilità che poco indulge da un lato alla «commemorazione nostalgica» e, dall'altro, alla profezia utopica. Né disperato pessimismo, né cieco ottimismo. Rinuncia a ogni forma di prometeismo, a ogni forma di violenza verso le cose e il mondo esercitata da un soggetto onnipotente, ma anche rinuncia «ad ogni vile tentativo di asservimento e sottomissione alla storia» (p. 177). Il postmoderno della resistenza si identifica infine con il progetto di una cultura militante in cui diventa elemento decisivo la politicità del sapere. Ne emerge, secondo Patella, una vera e propria svolta per la riflessione filosofica contemporanea, posta nella condizione di poter sperimentare nuove teorie e nuovi orizzonti di libertà, esauriti i «grandi racconti» della modernità.

INDICE

Presentazione di Vittoriano Solazzi p. 5

Premessa p. 7

SAGGI

Linguaggio, verità e intersoggettività in John Locke p. 11

Appunti su teoria e prassi in Kant p. 21

Religione e politica in Russia agli inizi del Novecento: la strategia di V.I. Lenin p. 29

L'epistemologia delle scienze sociali. Studi e ricerche p. 53

Resistenza e ricerca nei seminari praguesi: Jan Patočka p. 65

Principio responsabilità e principio speranza p. 91

FILOSOFI E STUDIOSI ITALIANI CONTEMPORANEI

Qualche annotazione sul pensiero di Italo Mancini p. 115

Attorno alle teorie filosofiche di Igino Petrone p. 123

Per una cultura civile. Gli scritti di Augusto del Noce su "Prospettive nel mondo" p. 149

Umberto Antonio Padovani p. 159

Rodolfo Mondolfo p. 165

Enzo Paci p. 169

Ricordo di Aldo Moro p. 173

Carlo Bo e don Luigi Orione p. 179

Carlo Bo, *Aspettando il vento* p. 183

NOTE E RECENSIONI

p. 189

Alberto Caracciolo, *Karl Löwith*, Società Nazionale di Scienze Lettere e Arti, Napoli 1974. - Stefano Zecchi, *Utopia e Speranza nel comunismo. Un'interpretazione della prospettiva di Ernst Bloch*, Feltrinelli, Milano 1974. - Laénec Hurbon, *Bloch*, Cittadella, Assisi 1975. - Remo Bodei, *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna 1975. - Piergiorgio Grassi, *La svolta politica della teologia*, A.V.E., Roma 1976. - Armando Rigobello, *Il futuro della libertà*, Studium, Roma 1978. - *Utopia come forma alternativa dell'ideologia*, "Atti del XXV Congresso nazionale di filosofia", Il volume, *Comunicazioni*, Società filosofica italiana, Roma 1980, pp. 116-122. - Karol Woityla, *Luomo nel mondo*, introduzione e cura di Armando Rigobello, A. Armando, Roma 1981. - Enrico Garulli, *Filosofia cristiana. Modernità valori*, Quattroventi, Urbino 1982. - *Teologia ed epistemologia nel pensiero di J. Maritain*, "La Nottola. Rivista trimestrale di filosofia", I, 4, ottobre-dicembre 1982. - *La giustificazione "naturale" del diritto*, "Studium", 1987, n. 4/5. - Piergiorgio Grassi, *La religione nella costruzione sociale*, Quattroventi, Urbino 1980. - Enrico Moroni, *Diritto di resistenza*, Quattroventi, Urbino 1988. - Stefano Semplici, *Dalla teodicea al male radicale. Kant e la dottrina illuminista della "Giustizia di Dio"*, Cedam, Padova 1990. - Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Le filosofie del diritto. Diritto, proprietà, questione sociale*, a cura di Domenico Losurdo, Leonardo, Milano 1989. - Giuseppe Patella, *Sul postmoderno. Per un postmodernismo della resistenza*, Roma, Studium 1990.

Stampato nel mese di marzo 2013
presso il Centro Stampa digitale
dell'Assemblea legislativa delle Marche

QUADERNI DEL CONSIGLIO REGIONALE DELLE MARCHE

ANNO XVIII - n. 121 marzo 2013

Periodico mensile

reg. Trib. Ancona n. 18/96 del 28/5/1996

Spedizione in abb. post. 70%

Div. Corr. D.C.I. Ancona

ISSN 1721-5269

Direttore

Vittoriano Solazzi

Comitato di direzione

Giacomo Bugaro, Paola Giorgi, Moreno Pieroni, Franca Romagnoli

Direttore Responsabile

Carlo Emanuele Bugatti

Redazione

Piazza Cavour, 23 - Ancona - Tel. 071 2298295

Stampa

Centro Stampa digitale dell'Assemblea legislativa delle Marche, Ancona

In copertina

Eliseo Mattiacci, Dinamica spaziale (particolare), 2012

121