

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

Il contributo

*Rivista quadrimestrale - Anno 3, n.s.
gennaio/agosto 2012 - N. 1-2*

Direttore responsabile
Giuseppe Prestipino

Direttore di redazione
Teresa Serra

Segreteria di redazione
Tina Paladini
Domenico Palermo
Mario Sirimarco

Comitato scientifico
Mario Alcaro,
Università della Calabria
Rocco D. Brienza,
Università di Trieste
Giuseppe Cantarano,
Università della Calabria
Giuseppe Cantillo
Università Federico II di Napoli
Santino Cavaciuti,
Università di Genova
Pietro Ciaravolo,
*fondatore e presidente onorario
del Centro per la filosofia italiana*
Dino Cofrancesco,
Università di Genova
Aldo Masullo,
Università Federico II di Napoli
Aniello Montano,
Università di Salerno
Teresa Serra,
Università La Sapienza di Roma
Giuseppe Tortora,
Università Federico II di Napoli
Aldo Trione,
Università Federico II di Napoli

La rivista propone saggi di alto livello scientifico nel campo degli studi filosofici. I saggi pubblicati, oltre ad aver passato il vaglio e l'approvazione del Comitato scientifico, sono sottoposti a un sistema di valutazione basato sulla revisione paritaria e anonima (*peer review*) che tiene conto dei seguenti criteri di valutazione: Originalità del lavoro e significatività del tema proposto nell'ambito della filosofia italiana; Rilevanza scientifica nel panorama nazionale e internazionale; Attenzione alla letteratura sull'argomento e apparato critico; Rigore metodologico; Proprietà di linguaggio e fluidità del testo; Uniformità dei criteri redazionali. Sono pubblicati solo quei saggi che ricevono una valutazione complessiva pari a 8/10. Le schede di valutazione sono conservate nell'Archivio della Sede del Centro per la filosofia italiana. I *referee* restano anonimi fino all'anno successivo a quello della pubblicazione. Le comunicazioni, i report, i pareri e tutti i dati dei *referee* sono trattati e gestiti dal presidente del Centro per la filosofia italiana. Per i saggi su temi non strettamente attinenti alla filosofia italiana la rivista si avvale del referaggio di almeno uno studioso dell'area linguistica e culturale di riferimento.

Direzione e redazione

Centro per la filosofia italiana - Palazzo Annibaldeschi
Via Annibaldeschi n. 2 - 00040 Monte Compatri (Roma)
Tel. 0694288758 - www.centroperlafilosofiaitaliana.it -
www.filosofia-italiana.org - direzione@filosofia-italiana.org

Copyright © 2010 Edizioni Nuova Cultura - Roma
Piazzale Aldo Moro n. 5, 00185 Roma
www.nuovacultura.it - ordini@nuovacultura.it

Direttore: prof.ssa Teresa Serra

ISBN 9788861349209

DOI 10.4458/9209

ISSN Print: 0391-2418

ISSN Online: 1974-482X

Quota di associazione abbonante euro 30,00.

Modalità di pagamento: Versamento sul c/c postale n. 39227004

Intestato al *Centro per la filosofia italiana* - Palazzo Annibaldeschi
o attraverso l'editore

Indice

Questo fascicolo	7
Fiammetta Ricci	
<i>Tra utopia e ideologia</i>	9
Giovanni Coglitore	
<i>Kant: Cristianesimo come impegno morale</i>	27
Luca Basile	
<i>Il circolo delle forme dello spirito</i>	55
Alessandro Fruci	
<i>Totalitarismo e marxismo in Augusto Del Noce</i>	75
DISCUTIAMO...	89
Paola Ruminelli, <i>A proposito della lezione della natura di Pietro Ciarravolo</i>	91
RECENSIONI	93
Manlio Corselli, <i>Max Weber. La salvezza e rigenerazione politica</i>	95
Pavel Florenskij, <i>Stupore e dialettica</i>	99
ABSTRACTS	107
<i>Ricordo di Mario Alcaro</i>	109
<i>Libri ricevuti</i>	111

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

Questo fascicolo

Questo fascicolo si apre con l'intervento di Fiammetta Ricci su Utopia e ideologia in George Orwell. Il tema della salvezza è al centro della puntuale analisi che Coglitore fa del cristianesimo come impegno morale in Kant. Seguono una rassegna, a cura di Luca Basile, sugli ultimi saggi che riguardano Benedetto Croce e una discussione sul tema del totalitarismo e marxismo nella storia contemporanea in Augusto del Noce. La sezione *Discussiamo* presenta un intervento di Paola Ruminelli sul tema della natura col quale si conclude la discussione sul libro di Pietro Ciaravolo *La lezione della natura*. A partire da questo numero, che viene pubblicato anche online, per le notizie sulle iniziative passate e future, per le regole editoriali e i titoli della Collana rinviando al sito del Centro che a breve sarà totalmente rinnovato (www.centroperlafilosofiaitaliana.it), al quale potete collegarvi e iscrivervi per avere notizie, pubblicare saggi e esprimere le vostre opinioni.

Fa piacere ricordare che due membri del nostro direttivo hanno ottenuto meriti riconosciuti: Il prof. Dino Cofrancesco ha ottenuto il premio Colletti per la filosofia 2012 e il prof. Aniello Montano ha ottenuto il premio Capri per la filosofia 2012.

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

TRA UTOPIA E IDEOLOGIA
CONTROLLO E POTERE DEL LINGUAGGIO IN
1984 di G. ORWELL

Fiammetta Ricci

Il mio contributo intende ritagliare, all'interno dell'opera di G. Orwell, 1984, il contaminarsi continuo tra utopia (o distopia) e ideologia attraverso la chiave di lettura dell'intervento del potere politico sulla lingua, e più profondamente sul linguaggio. Tale intervento investe le relazioni affettive, le dimensioni culturali e le rappresentazioni collettive di una fantascientifica Londra, nel superstato di *Oceania*, ormai soggetta al dominio del *Socing*, la cui autorità/simulacro, il Grande Fratello, è davvero - non per gioco di parole - il grande simulacro del potere che fa del potere un simulacro.

Il testo orwelliano, sebbene in forma di romanzo, contiene una tematizzazione del rapporto tra potere di linguaggio e potere sul linguaggio che offre, sia attraverso la creazione di una Neolingua che nel complessivo quadro di assoggettamento del pensiero attraverso il linguaggio, una problematizzazione ancora di estrema attualità sui dispositivi di un potere politico che si insinua, soverchiante ed incursivo, nei pensieri, nelle fantasie, nei desideri, ed in ogni forma di relazione e di possibilità di immaginazione del soggetto e della realtà di cui fa parte.

Ma prima di passare al testo orwelliano, solo qualche considerazione preliminare. Il linguaggio, nella sua struttura onto-simbolica, e la lingua, come codice di comunicazione sociale, forgiato e riverberano la nostra visione del mondo. La grammatica di ciascuna lingua dà essa stessa forma alle idee: ne è il programma e la guida. Insomma, le forme del pensiero di una persona sono inconsapevolmente controllate dalle strutture globali del suo linguaggio; il suo stesso pensare è una lingua, come scrive B.L. Whorf¹.

¹ Cfr. Massimo Baldini, *Il linguaggio delle utopie*, Studium, Roma, pp. 94-5. Secondo la teoria nota come Ipotesi di Sapir-Whorf, o della *relatività linguistica*, il modo di esprimersi influenza il modo di pensare e le categorie di concepiibilità del mondo in cui viviamo; in altre parole influenza il nostro pensiero. Ciò dimostrerebbe l'esistenza di re-

Ciò significa, in sintesi, che la formazione del pensiero non è indipendente dalla sua formulazione, ossia che le leggi della ragione e della logica, dalle quali il pensiero strettamente dipende, non prescindono da quale lingua si parli. Pertanto, è altresì vero che attraverso la lingua, e i codici linguistici di una società e di una forma di governo, si può orientare il pensiero e l'azione dei suoi membri. Questa considerazione ha riflessi politici evidenti.

Basti pensare a quanto scrive A. de Tocqueville nell'osservare come la democrazia americana abbia modificato la lingua inglese². I popoli democratici amano ricorrere ai neologismi piuttosto che alla ricerca di etimologie e delle antiche radici semantiche, e tendono a forzare il significato delle parole, ad allontanarlo rendendolo incerto e impreciso³. Una parola astratta, commenta Tocqueville, è «come una scatola vuota a doppio fondo: vi si mettono le idee che si vuole e le si ritirano senza che nessuno se ne accorga»⁴.

Vorrei ricordare brevemente anche la centralità, nella riflessione politica di H. Arendt, delle categorie di *discorso* e *azione*, connubio inscindibile per sottrarre la condizione umana al lavoro e alla prassi, e per

lazioni tra le [categorie grammaticali](#) della [lingua](#) parlata da una persona ed il modo in cui quella persona percepisce, interpreta il mondo ed agisce al suo interno. Si veda in proposito: Edward Sapir, *Culture, Language and Personality*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1949; tr. it., *Cultura, linguaggio e personalità*, Einaudi, Torino, 1972; Id, *Language. An introduction to the study of Speech*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1921, tr. it., *Il linguaggio. Introduzione alla linguistica*, a cura di P. Valesio, Einaudi, Torino, 1969; Benjamin L. Whorf, *Language, Thought, and Reality*, The Massachusetts Institute of Technology Press, 1956, tr. it., *Linguaggio, Pensiero e Realtà*, Torino, Boringhieri, 1970.

² Tale intervento sulla lingua e sul linguaggio, descritto dallo studioso francese mi pare estremamente indicativo di come anche nei sistemi democratici, e non solo nelle utopie e nei totalitarismi, il rapporto di compenetrazione di desimbolizzazione e risimbolizzazione della realtà e del vissuto, individuale e collettivo, sia essenziale per la costituzione ed il mantenimento dell'ordine politico.

³ «Questa è una spiacevole conseguenza della democrazia», perché una lingua ha bisogno soprattutto di termini chiari non solo per significare, ma per dare senso e direzione alle azioni degli uomini. Creare mescolanze semantiche, ricorrere a parole astratte, generiche e imprecise, appare come il tentativo di ingrandire il pensiero senza impegnare troppo l'intelligenza. Alexis de Tocqueville, *La democrazia in America*, tr. it. a cura di G. Candeloro, BUR, Milano, 1999, pp. 483-5.

⁴ *Ivi*, p. 486.

restituire all'uomo moderno una parola che apra l'incontro tra esistenze in uno spazio comune. Il senso dell'*inizio*, come il «rivelarsi dell'agente nel discorso e nell'azione», allude appunto all'idea che con la *parola* e con l'*agire* l'uomo si inserisce nel mondo umano come una «seconda nascita»⁵, in virtù della quale i caratteri peculiari della natura umana, cioè «uguaglianza» e «distinzione»⁶, diventano «unicità», cioè pluralità umana come «pluralità paradossale di esseri unici»⁷.

Ma, tra le tante sollecitazioni offerte dai testi arendtiani, è utile richiamare per una rilettura di *1984*, come si presenti secondo Arendt la logica sottesa ai meccanismi del potere delle ideologie, e come si traduca, sotto varie procedure e forme simboliche, nell'asservimento totale delle coscienze.

In *Vita activa*, la dialettica e la incompatibilità tra "irreversibilità e potere di perdonare" e tra "imprevedibilità e potere della promessa", fa riferimento da un lato, a due requisiti fondamentali come risorse dell'uomo per non cedere alla disumanizzazione, (il potere del perdono e il potere della promessa); e dall'altro, a due dispositivi tipici del potere ideologico, irreversibilità e imprevedibilità⁸.

Il potere del perdono si presenta come l'unica redenzione possibile dalla «aporia dell'irreversibilità» (non riuscire a disfare ciò che si è fatto anche se non si sapeva, e non si poteva sapere, che cosa si stesse facendo); e con il potere della promessa si può porre rimedio all'imprevedibilità e all'incertezza del futuro, che minano profondamente la possibilità della relazione tra persone libere.

⁵ La natura di questo «cominciamento» è connessa alla natura dell'uomo, come da chi ci si può attendere l'inatteso; e ciò è possibile solo perché ogni uomo è unico, e «con la nascita di ciascuno viene al mondo qualcosa di nuovo nella sua unicità». Hannah Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, tr. it. di S. Finzi, *Introduzione* di A. Dal Lago, Bompiani, Milano, 1998, p. 129.

⁶ Entrambe queste categorie politiche dell'inserzione dell'uomo nello spazio comune si precisano, secondo Arendt in «alterità» per cui le nostre definizioni sono anche sempre distinzioni tra noi e tutte le altre cose, e distinzione in senso propriamente intersoggettivo come qualità che condivide con gli esseri viventi. Ivi, p. 128.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Cfr. *ivi*, pp. 174-82. L'*imprevedibilità* è l'atto che dissolve il potere di promettere, "scaturisce dall'oscurità del cuore umano". Così, l'impossibilità «per l'uomo di fare affidamento su se stesso o di avere una completa fede in sé, dissolve il potere della mutua promessa, che è un legame vincolante per abitare un mondo comune» (Cfr. *ivi*, p. 180).

Tracciando un confronto con il testo orwelliano, in tutta la narrazione di 1984 il programma politico del *Socing* ha come sua priorità mettere fuori gioco proprio la stessa possibilità di pensare, di concepire e di condividere sia il perdono che la promessa. La strategia dell'odio e della impossibilità progettuale, sia collettiva che individuale, sono obiettivi attentamente pianificati dal programma del Partito.

Anche le tesi di M. Foucault si possono rivelare utili dispositivi ermeneutici per la lettura dell'utopia orwelliana. In *L'ordine del discorso* vengono tematizzati alcuni principi in grado di evidenziare le tecniche di controllo e di esclusione: il rovesciamento, la discontinuità, la specificità e l'esteriorità⁹.

Tali operazioni di demistificazione sono illuminanti per sottoporre ad una ermeneutica del discorso tutto il quadro dei dispositivi di dominio del sapere nell'*Oceania* di Orwell ad opera del *Socing* e, al di sopra di esso, del Grande Fratello. Una operazione che, come osserva M. Blanchot, mostra che

Ogni parola è violenza [...], violenza che si esercita già su ciò che la parola nomina e può nominare solo privandolo della presenza – e ciò, come si è visto, significa che quando parlo parla la morte (questa morte che è potere)¹⁰.

⁹ *Rovesciamento*: riconoscere nel ruolo positivo tradizionalmente attribuito alle nozioni di autore, opera, disciplina, la volontà di verità delle istanze di controllo, la rarefazione del discorso e dei dispositivi che regolano il proliferare dei discorsi secondo limiti, ordine e misura riconoscibili. *Discontinuità*: riconoscere che al di là delle istanze di controllo non vi è un discorso unico e semplice, da queste represso, ed al quale bisogna restituire la parola, così come non vi è un'unica istanza di potere che esercita il controllo da un'unica posizione e secondo un unico fine (in questo caso il riferimento critico è il marxismo, ed è proprio in quest'orizzonte che dagli anni Ottanta l'analisi del discorso troverà largo impiego negli studi culturali). *Specificità*: il discorso non è semplice rispecchiamento della realtà ma la sua elaborazione. Dal tipo di elaborazione dipende l'integrazione del discorso in un certo ordine o la sua esclusione, la regolarità o rarità delle sue apparizioni in ambiti differenti o contigui. *Esteriorità*: l'analisi non si rivolge al discorso quale semplice manifestazione di un significato, di un pensiero da interpretare, ma procede «verso le sue condizioni esterne di possibilità» (p. 30). Insomma, l'ordine del discorso mostra come quest'ultimo sia causa ed effetto delle relazioni sociali di potere. Cfr. Michel Foucault, *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino, 1976, p. 8.

¹⁰ Maurice Blanchot, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, tr. it., Einaudi, Torino, 1977, p. 57.

Vero è che, compiendo un atto verbale, si entra sempre in una situazione di potere condiviso¹¹. Ciò sottende una sostanziale ambiguità del comunicare, che sta appunto nel riconoscere che il potere *di* linguaggio dà forma al *noi*, aprendo e/o chiudendo lo spazio dei contrasti e delle affinità: la parola è ponte di legami sociali, ma è anche potere di reciderli.

In tal senso, la rilettura di Orwell rivela in modo emblematico la stretta correlazione tra *ideologia del linguaggio* e *utopia linguistica* nel progetto politico in *Oceania*¹².

Qui, viene da intendere l'utopia linguistica più che *non-luogo* della parola, come desiderio ma impossibilità di ritorno della parola al suo momento di ricostituzione del simbolico, (senso integrale del rapporto con l'immaginario), con la memoria, (temporalità che narra e ricostituisce senso e direzione all'agire e alla speranza del futuro).

Ma possiamo parlare di utopia linguistica anche come desiderio incessante di un *altrove* immaginario, attraverso cui la parola possa aprirsi nuovi modi di riscrivere il reale, o di indicare un suo *oltre* che sia apertura di progettualità del *qui* e dell'*ora*¹³. Certo, quella che sembra in fondo la propensione cripticamente metamorfica dell'utopico, è il desiderio di alternative estreme, o comunque «altre», e senso di impotenza ad attuarle. Dunque, una utopia è anche il rifugio in altro luogo e in un altro tempo¹⁴ per sfuggire alla mancanza di presa sul presente.

C'è poi l'utopia del linguaggio che vede ad un capo della dialettica, come osserva Chiodi, un movimento che «apre, discute, rimette ogni volta in gioco quanto ha prima negato e nega quanto ha prima affermato; e, ad un altro capo, ciò che circoscrive, rinchiude, dogmatizza,

¹¹ Ivi, p. 223.

¹² Il potere, infatti, ha sempre avuto bisogno di autolegittimarsi parlando linguaggi che istituiscano una visione della realtà in grado di accogliere, senza troppe resistenze, il sistema ideologico che essi rappresentano. In questo senso, non solo il potere che diventa ideologia si serve del linguaggio, ma anche il linguaggio stesso può diventare ideologia della comunicazione.

¹³ Se l'utopia, infatti è "un pensato", rispetto al mito che è invece "un vissuto", è anche vero che «nella progettazione di utopie noi possiamo agevolmente scorgere un buon metro per il segno dei tempi nei quali vengono concepite». Giulio M. Chiodi, *La coscienza liminare*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 221-3.

¹⁴ Ricoeur in proposito propone di adottare il termine *ucronia*. Cfr. P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, tr. it. di G. Grampa, Jaca Book, Milano, 1989, p. 373.

non discute e non ritorna sui suoi passi, e che possiamo chiamare monolattica»¹⁵. In entrambi i casi è centrale l'esercizio del potere: legittimazione dell'autorità per l'ideologia; intento rigenerativo del modo di esercitare il potere o, come scrive P. Ricoeur, volontà di operare una *variazione immaginativa sul potere* stesso, nell'utopia¹⁶. In sintesi, come afferma Lasswell: «L'ideologia è il mito politico che ha la funzione di conservare la struttura sociale; l'utopia, il mito politico che ha la funzione di cambiarla»¹⁷.

Dunque: possiamo intendere ideologia del linguaggio e utopia del linguaggio come due modi, inversi ma prospettici, di interpretare ed esercitare il potere del linguaggio come potere o di liberazione o di assolutizzazione e omologazione del pensiero?

In primo luogo, azione, contesto di discorso e linguaggio, in-

¹⁵ Giulio M. Chiodi, *Tacito dissenso*, Giappichelli, Torino, 1990, p. 89. Ma senza radicalizzare questa ambivalenza, essa va piuttosto considerata nei suoi sviluppi ideologici. Se lo scopo ideologico è preservare e legittimare la realtà, nell'utopia essa viene messa necessariamente in questione

¹⁶ Ricoeur cita in questo senso l'opera di Kark Mannheim, *Ideologia e utopia*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 1974, che costituisce un riferimento imprescindibile per lo studio del rapporto tra reale e immaginario che si ritrova in ogni progetto utopico tale da farlo ritenere «una minaccia per la stabilità e la permanenza di questo reale» (Paul Ricoeur, *Dal testo all'azione*, cit., p. 375).

¹⁷ Harold Lasswell–Abraham Kaplan, *Potere e società*, tr. it., Il Mulino, Bologna, 1997, p. 170. Sul rapporto tra ideologia e mito politico, si veda BONVECCHIO, *Il mito politico. Riflessioni e puntualizzazioni*, in *Immagine del politico*, CEDAM, Padova, 1995, pp. 5-15. Certo, il senso in cui Lasswell ricorre al concetto di mito politico identificandolo con l'ideologia e l'utopia, richiederebbe qualche considerazione in più. Secondo Bonvecchio vi è piuttosto una irriducibilità del mito politico all'ideologia, ma è chiaro che si tratta di definire a quale sua concettualizzazione si fa riferimento: «il mito – e segnatamente il mito politico – non può mai essere tecnicizzato, poiché non è ideologico, né può essere strumentale a qualcosa o a qualcuno. Esso rende manifesto un *datum*, in cui l'ontologico si fonde con l'antropologico, privilegiando al massimo tutto ciò che è intuitivo ed immaginativo. Le sue regole – infatti – non sono logiche ma analogiche, il suo linguaggio è figurato e simbolico, dove simbolo non è *symbolum-res*, ma qualcosa che rinvia ad una verità superiore e trascendente» (*ivi*, p. 13). Ciò risulta coerente con la ricostruzione analitica secondo cui il mito politico: a) «esprime l'anelito alla pienezza temporale», b) «è la cifra dell'unità in cui singolo e collettività si fondono», c) «concretizza, infine, l'aspirazione dell'uomo ad una reintegrazione nel cosmo e con il cosmo» (*ivi*, p. 14). Cfr. P. RICOEUR, *Dal testo all'azione*, cit., pp. 372-3.

tersecandosi e interagendo in ogni modello simbolico politico, rivelano l'opacità delle funzioni simboliche *del potere* come linguaggi *di potere*¹⁸.

Tenuto conto di queste considerazioni, l'opera di G. Orwell spinge a rileggere con attenzione i dispositivi e le strategie con cui si struttura il controllo del discorso nella società perfetta dominata dal Grande Fratello¹⁹. E spinge a chiederci se anche oggi vi siano forme, più o meno criptiche, di controllo del pensiero attraverso operazioni di semplificazione, banalizzazione, riduzione e marginalizzazione linguistica.

L'utopia (o, più precisamente, la *distopia*²⁰), in cui *1984* rientra come lettura e narrazione della realtà, come è noto disegna non il reale previsto, ma il reale possibile. E si presenta quasi sempre come proposta politica da contrapporre alla realtà: un modello ipotetico e probabile di realtà che si vuole o che si potrebbe sostituire a quella esistente. Ecco perché l'utopia presenta sempre un rapporto molto stretto con l'ambiente politico-sociale da cui nasce la proposta alternativa, la rappresentazione di una società radicalmente diversa, scaturisce da una critica serrata del contesto sociale e politico presente un gioco calibrato tra i due poli della realtà e della finzione. In ciò sta la sua forza e la sua debolezza²¹.

¹⁸ Mi permetto di rinviare al mio, *I linguaggi del potere. Costruttori di significato, distruttori di senso*, Giappichelli, Torino, 2003, pp. 109-21.

¹⁹ O'Brien a Winston Smith: «Il Partito ricerca il Potere esclusivamente per i suoi propri fini. Il bene degli altri non ci interessa affatto. Ci interessa soltanto il potere, il potere puro. La differenza tra noi e le oligarchie del passato è che noi sappiamo quel che facciamo.(...) Noi siamo i sacerdoti del potere» (George Orwell, *1984*, tr. it. di G. Baldini, Oscar Mondadori, Milano, 1983, pp. 291-2).

²⁰ Con il termine *distopia* si intende più precisamente il riferimento ad una *utopia* rovesciata, ossia come ipotesi di società, situazione o condizione futura negativa, e dunque non auspicabile. Ma tra *utopia* e *distopia* non c'è un rapporto di contraddizione: la *distopia* e l'*utopia* appartengono entrambe ad un particolare filone della fantascienza a sfondo sociale, che descrive tanto luoghi immaginari dove regna il benessere e la felicità (*utopia*), quanto terribili ipotesi di mondi futuri invivibili (*distopia*). Può essere utile segnalare che, nello specifico, la *distopia* intende collocarsi in continuità con il processo storico, amplificando e rendendo tangibili quelle tendenze negative operanti nel presente che, se non denunciate e ostacolate, possono condurre a quelle società perverse da essa tratteggiate.

²¹ Forza perché l'utopia è tensione verso l'altrove, è capacità di pensare altrimenti, di oltrepassare la datità; ed è debolezza perché nell'utopia, e dunque nell'idea di un modello di realtà, vi è l'astrazione dal reale e la sua semplificazione totale. Cfr. V. FORTUNATI,

Ma, sia che si voglia intendere 1984 come profezia sulle cose a venire, sia solo come opera di immaginazione letteraria, resta il fatto che, intersecando diversi livelli e piani di significato, riporta sempre al centro la lotta per la liberazione del pensiero e delle passioni (e dunque della fantasia, della sessualità, dei desideri) da ogni forma di sistema o progetto totalitario della società e della politica, e mostra gli effetti di quei dispositivi di controllo e di dominio sulla conoscenza e sulle fonti del sapere (della storia, della letteratura, della musica) che il potere del *Socing* ha progressivamente e sistematicamente messo in atto²².

Orwell sa bene che è «quasi impossibile pensare senza parlare». E scrive infatti:

Fine della Neolingua non era soltanto quello di fornire un mezzo di espressione per la concezione del mondo e per le abitudini mentali proprie ai seguaci del *Socing*, ma soprattutto quello di rendere impossibile ogni altra forma di pensiero²³.

Il programma di rieducazione del popolo ad opera del Partito aveva come uno dei punti di forza la creazione di una lingua artificiale. Una volta che la Neolingua fosse stata definitivamente adottata e l'Archelingua dimenticata, qualsiasi pensiero eretico (e cioè un pensiero in contrasto con i principi del *Socing*) sarebbe stato letteralmente impensabile, per quanto almeno il pensiero dipende dalle parole con cui è su-

1984: un'utopia della simulazione e della trasparenza, in "Aesthetica" Pre-print, n. 5, settembre 1984, p. 32 e *passim*.

²² Va detto per inciso che Orwell, (il cui vero nome era Eric Blair) intendeva scagliarsi contro due forme di aggressione linguistica all'inglese. Il cablese, un gergo usato dai giornalisti nello scrivere racconti tramite cablogrammi (sorta di stenografia verbale che procede per troncamenti e condensazioni delle parole) e il *basic English*, (inventato da Ogden era basato su una lingua naturale - l'inglese - aveva un lessico ridotto a 850 parole ed una sintassi semplificata) una lingua internazionale costruita artificialmente per gli scambi commerciali e politici. La Londra del 1984 è una città depressa e ingrignata da regime totalitario del *Socing* (Socialismo Inglese) e l'Inghilterra è un territorio limitrofo del superstato di *Oceania* (che insieme all'Eurasia, e l'Estasia formano i tre superstati mondiali) denominato Fascia Area 1. La società si trova ancora in quella fase in cui sussiste la differenza tra l'Archelingua, adoperata colloquialmente, e la Neolingua, idioma ufficiale del Partito con il quale si governano gli uomini. E la Neolingua è destinata a sostituire completamente l'Archelingua intorno all'anno 2050.

²³ George Orwell, 1984, cit., p. 331.

scettibile di essere espresso. Insomma, tutta questa operazione, lenta ma inesorabile, era tesa a moltiplicare, e a potenziare nel suo moltiplicarsi, il vuoto di significanza e la penetrazione dell'ordine simulacrale in ogni ambito della vita sociale.

Ciò, in termini di intervento sulla lingua, si traduceva nella riduzione della ricchezza e della differenziazione lessicale e semantica della Archelingua in una Neolingua che di fatto è pensata per controllare e impoverire la circolazione, l'espansione e l'accrescimento del sapere.

Le immagini del Grande Fratello²⁴ che si moltiplicano sugli schermi onnipresenti per le strade della città, rinviano ad un vuoto semiotico, ad un'assenza totale, a cui non è possibile quindi imputare la mancanza di una responsabilità politica o morale nei confronti dei cittadini. L'atto politico viene ridotto ad un atto simulato, svuotato di ogni rimando, soprattutto etico. Per questo in *Oceania*, non esistendo più una morale politica, il Potere ha bisogno di ricrearla attraverso la finzione della Congiura e dello Scandalo.

Il programma del Partito è teso, inoltre, a recidere ogni nesso con la realtà e con la verità storica. Esiste un unico progetto necessario mosso da un'unica energia: il Potere fine a se stesso. Perché «il potere non è un mezzo, è un fine»²⁵.

Come, ad esempio, accadeva nei regimi nazista e in quello marxista-bolscevico, la logica del Partito «unico» estende la sua ideologia oltre i confini organizzativi dello Stato sino a investire la globalità della vita quotidiana e le idee dell'esistenza civile.

La fedeltà al Partito richiedeva un coinvolgimento intimo e totale: si pensi alle forme mistico-sacrali di conversioni, complete sottomissioni, cerimoniali i cui effetti si riflettevano anche all'esterno, nei criteri con cui i membri formulavano i propri personali progetti di vita. Per mezzo dell'ideologia del Partito si consacrava la propria esistenza alla causa col-

²⁴ «...Quindi la faccia del Grande Fratello disparve a sua volta e i tre slogans del Partito, invece, apparvero a lettere cubitali: LA GUERRA È PACE LA LIBERTÀ È SCHIAVITÙ L'IGNORANZA È FORZA. Ma la faccia del Grande Fratello, tuttavia, sembrava persistere per parecchi secondi sullo schermo, come se la sua impronta, lasciata sulle pupille di tutti, fosse troppo viva per essere cancellata immediatamente (...)» (*ivi*, pp. 39-40).

²⁵ *Ivi*, p. 292.

lettiva²⁶. Anche a Winston Smith, tutta la realtà appare come un grande e continuo rituale volto alla spersonalizzazione e alla perdita della identità.

La prima cosa che devi capire - dice O'Brien a Winston - è che il potere è collettivo, e solo se il singolo riesce a fare una completa, totale sottomissione e rinuncia, se riesce ad evadere dalla sua stessa identità, se si può completamente immedesimare nel Partito, in modo da fare che egli *sia* il Partito, solo allora riesce ad essere onnipotente e immortale²⁷.

Restando al rapporto con la lingua, quasi inversamente da quanto osserva Tocqueville nei governi democratici, gli intellettuali di *Oceania*, in particolare il linguista Syme a cui il Partito affida la stesura della Neolingua, si preoccupano non tanto di inventare nuove parole, bensì di distruggere, di ridurre e scarnificare quelle esistenti nell'Archelingua.

Le caratteristiche principali della Neolingua sono riassumibili nei seguenti requisiti: riduzione del lessico; contrazione e abbreviazioni delle parole; eliminazione del pluralismo semantico; eufonia; automatismo e regolarità; monotonia e uniformità; soppressione dei contrari e quindi dei concetti oppositivi; latente indistinguibilità e omofonia (annullamento delle ambiguità, dei doppi sensi); annullamento della individuazione linguistica e della distintività dei segni; perdita del senso.

Syme rimprovera a Winston di non aver compreso qual è il significato della Neolingua, e quindi il progetto politico sottostante:

Intimamente, non sei ancora riuscito a staccarti dalle convenzioni dell'archelingua, con tutta la sua imprecisione, con tutte le sue inutili sfumature di significato. Non senti ancora la bellezza della distruzione delle parole. Non lo sai che la Neolingua è l'unica lingua del mondo il cui vocabolario s'assottiglia di più ogni anno?²⁸.

²⁶ Cfr. Gianmarco Navarini, *Le forme rituali della politica*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 66. Si veda anche George L. Mosse, *La nazionalizzazione delle masse*, Il Mulino, Bologna, 1975.

²⁷ George Orwell, cit., p. 293.

²⁸ Ivi, p. 75. «Ogni anno ci saranno meno parole, e la possibilità di pensare delle proposizioni sarà sempre più ridotta (...). La neolingua è il *Socing* e il *Socing* è la neolingua» (Ivi, p. 76).

In *Appendice*²⁹ Orwell, illustrando la struttura ed il funzionamento di questa Nuova Lingua artificiale, la descrive formata da tre vocabolari: quello A conteneva le parole per gli usi quotidiani, quello B o delle parole composte serviva per scopi politici, e quello C era un integratore dei primi due e comprendeva termini scientifici e tecnici.

La grammatica si fondava su due principali caratteristiche: una quasi totale interscambiabilità fra le parti del discorso, ed una quasi totale regolarità morfologica contraddetta solo da poche parole irregolari (pronomi, aggettivi relativi e dimostrativi e verbi ausiliari). Le parole, in generale, dovevano avere un'unica accezione, il loro significato essere il più rigidamente definito possibile, in modo da esprimere una sola idea ed impedire così ogni possibilità di andare oltre il senso letterale di una frase. Ad esempio, in Neolingua era possibile esprimere la frase: «Tutti gli uomini sono *eguali*» solo nel senso che ha una frase del tipo «Tutti gli uomini hanno i *capelli corti*» in Archelingua³⁰. Dunque, la parola-concetto *uguale* assume un riferimento solo legato alla materialità, alla stretta referenza empirica del termine, e non ad un significato di «uguaglianza» come caratteristica giuridica, politica o morale.

Il vocabolario B, delle parole composte, adoperato per fini politici, è quello che risente degli influssi gergali del «cablese», ed è costituito da una serie di abbreviazioni che concentrano un insieme di idee in poche sillabe: *pensabuono* (ortodossia), *psicoreato* (delitto di pensiero) *reasesso* (immoralità sessuale); oppure *minipax* (Ministero della Pace), *Telerep* (Reparto Teleprogrammi), ecc. Questo tagliare, recidere, settorializzare, contrarre, impedisce per esempio che una parola come *scienza* compaia nel vocabolario C costituito di termini scientifici, perché il suo significato esteso è già assorbito dal *Socing*³¹.

Inoltre, per impedire lo *psicoreato*³², ancora possibile fintanto che, in Oceania, permarrà l'uso dell'Archelingua, il discorso deve arrivare

²⁹ Cfr. *ivi*, pp. 331-42.

³⁰ *Ivi*, p. 340.

³¹ Cfr. *ivi*, pp. 334-9.

³² E ancora Syme rivolto a Winston Smith: «Non ti accorgi che il principale intento della neolingua consiste proprio nel semplificare al massimo le possibilità del pensiero? Giunti che saremo alla fine, renderemo il delitto di pensiero, ovvero lo psicoreato, del tutto impossibile perché non ci saranno più parole per esprimerlo. Ognuna delle idee che sarà necessaria verrà espressa esattamente da una "unica parola, il cui significato

all'orecchio senza implicare un pensiero operante. A questo scopo viene introdotto il requisito dell'*eufonia*: le parole devono essere di facile pronuncia, e così l'attività verbale si riduce ad un mero gargarismo linguistico.

Frequente, tuttavia, è anche il ricorso a neologismi, come *ocolingo* (parlare come un oca), oppure il ricorso a parole come *sbuono* per intendere l'opposto di buono, ossia cattivo, termine pericoloso perché costituisce un opposto preciso, una possibilità di dire e dunque di pensare il contrario, *altro* rispetto al *medesimo*. E per rendere l'idea ed esprimere un significato rafforzato o maggiorato, ad esempio molto più che «buono» (ossia «meraviglioso», «eccellente», «splendido», «straordinario», «superlativo»), non si ricorre ad alcun nuovo termine, né ad alcuna differenziazione espressiva, ma si utilizza solo la parola *plusbuono* o, al massimo per rafforzare ulteriormente, *biplusbuono*³³.

Come si può notare, l'annullamento delle sfumature semantiche e dei termini oppositivi segnala un progetto di non predicabilità, e dunque di non riconoscimento delle differenziazioni, attraverso la cancellazione del polisemanticismo, dal momento che ogni ammissione di pluralismo potrebbe costituire un pericolo e sfuggire al controllo dell'omologazione e del pensiero unico pianificato dal *Socing*.

Ed è appunto ciò che si intende ottenere ricorrendo alla diffusione di un codice comunicativo fatto di eufemismi, manipolazioni, abbreviazioni, ecc. che hanno lo scopo, come ben comprendono i teorici della Neolingua, di restringere l'area semantica e così eliminare la molteplicità e la fertilità dei processi di significazione³⁴.

Inoltre, come si è detto, si tratta contestualmente di eliminare le associazioni di idee che potrebbero essere connesse con la definizione di una parola, e dunque anche con la possibile elaborazione concettuale

sarà rigorosamente definito, mentre tutti gli altri significati sussidiari verranno aboliti e dimenticati» (Ivi, pp. 75-6).

³³ Cfr. ivi, p. 339.

³⁴ «La Neolingua infatti era distinta da quasi tutte le altre lingue dal fatto che il suo vocabolario diventava ogni giorno più sottile invece di diventare più spesso. Ogni riduzione rappresentava una conquista, perché più piccolo era il campo della scelta e più limitata era la tentazione di lasciar spaziare il proprio pensiero. Si sperava, da ultimo, di far articolare il discorso nella stessa laringe, senza che si dovessero chiamare in causa i centri del cervello» (Ivi, p. 339).

del suo contrario, operazione ritenuta «pericolosa» per un controllo del pensiero. Aggiungiamo che la radicale semplificazione e la soppressione della distintività dei significanti equivale alla confusione e alla mancata possibilità di differenziare i significati.

Anche da questi pochi dettagli sulla struttura e sulla funzione della nuova lingua artificiale, è assai evidente, come scrive Orwell, che lo scopo è rendere impossibile ogni altra forma di pensiero che non sia quella in linea con il *Socing*, facendo della struttura linguistica lo strumento più potente di garanzia dell'ortodossia³⁵: la lingua come riflesso fedele dell'ideologia.

La conseguenza più spiazzante di questa operazione è che ogni idea di sovversione diventerà impensabile e si autodissolverà appunto perché risulterà indicibile.

Tali connotati linguistici potrebbero aprire molte considerazioni. Mi limito a ricostruire alcuni tratti del profilo antropologico che una tale Lingua sottende e, al tempo stesso, plasma.

Innanzitutto un uomo controllabile: l'uomo come membro del Partito deve essere un soggetto decerebrato e soprattutto amnesico, cioè privato delle sue radici, tratto fuori dalla storia, depotenziato dalla sua possibilità di progettarsi, di desiderare e di sognare: «Capisco COME: non capisco PERCHÉ» scrive Winston Smith³⁶.

Un progetto antropologico che passa appunto attraverso la devitalizzazione della memoria custodita dall'Archelingua, appunto perché ogni «lingua naturale è memoria vivente degli uomini e apre loro uno spazio di resistenza interiore». Infatti il *Socing* sopprime ogni traccia delle proprie origini storiche per difendere la legittimità del presente perpetuo:

Chi controlla il passato - diceva lo slogan del Partito - controlla il futuro: chi controlla il presente, controlla il passato» ...la cosa più spaventosa è che poteva essere tutto vero. Se il Partito poteva impossessarsi del passato fino a dire, di questo o di quell'altro avvenimento,

³⁵ Orwell mette in bocca a Syme che il concetto di ortodossia è inteso «come non-conoscenza, come non pensare e non aver bisogno di pensare». In «Neolingua l'espressione di opinioni eterodosse al disopra di un bassissimo livello era praticamente impossibile» (*Ivi*, p. 340).

³⁶ *Ivi*, p. 103.

*non è mai successo... non era più spaventoso che soltanto la tortura o la morte?*³⁷

Se poi consideriamo il principio dell'*eufonia*, esso ci consegna un uomo che da soggetto dell'atto di parola, da *parlante*, diventa *parlato* dal rumore, o dallo scivolare di suoni che rotolano via senza impegnare la ricerca dei significati né processi ermeneutici di sorta.

Ma è con la teoria del *bispensiero* che ci troviamo di fronte ad una delle più acute intuizioni orwelliane, che segnala proprio il reciproco corroborarsi di utopia e ideologia.

Attraverso quella che diventa una vera e propria psicotecnica del doppio pensiero si tratteggia, con tutta evidenza, l'obiettivo di operare attraverso la lingua una cancellazione della memoria ed una legittimazione della menzogna (politica). L'uomo *amnesico* che viene fuori da questa operazione psico-ideologica è un soggetto in cui il controllo del passato agisce come controllo sul futuro.

Più precisamente il *bispensiero*, connesso strettamente agli obiettivi della pianificazione della Neolingua, è in primo luogo una dissoluzione sistematica della memoria attraverso la falsificazione del passato, (al quale presiede il Ministero della Verità), che si basa sul principio fondamentale del *Socing* detto della «trasformabilità del passato». La disciplina del membro del Partito consiste, infatti, nel ricordarsi che gli avvenimenti si sono svolti *solo* nel modo desiderato dal Partito e nel dimenticare che si sono svolti *altrimenti*.

La Storia era un palinsesto grattato fino a non recare nessuna traccia della scrittura antica e quindi riscritto di nuovo tante volte quante si sarebbe reso necessario³⁸.

A questo serve l'addestramento al *doppiopensiero*: esercitarsi a tenere a mente due credenze contraddittorie nello stesso tempo, e a dire menzogne deliberate pur credendoci con sincerità; ossia, ci si persuade che non si sta falsificando la verità, ma che quella è la verità, cosicché «la menzogna è sempre in anticipo di una lunghezza sulla verità»³⁹. Questa

³⁷ Ivi, pp. 57-8.

³⁸ Ivi, p. 63.

³⁹ «*Bispensiero* sta a significare la capacità di condividere simultaneamente due opinioni

tecnica di controllo rimanda a quella raffinata teoria secondo cui l'ideologia distrugge l'unità della verità poiché distrugge l'unità della realtà: non c'è una verità sola ma due, perchè sono due le realtà in conflitto. Quindi non ci può essere una ricerca comune della verità, ma solo l'obiettivo di distruggere la realtà/verità che si trova dietro alla convinzione dell'altro in quanto avversario/nemico⁴⁰.

Tutto ciò viene pianificato, e realizzato, attraverso un programma di incursione e di sterminio linguistico che, come si è detto, rende impensabile ciò che non deve essere pensato e che non deve essere oggetto di memoria. Più sottilmente, intorbidire il linguaggio equivale a depotenziare le risorse creative e trasgressive del pensiero non combattendolo, ma dissolvendolo⁴¹.

Dunque la Neolingua non è tanto uno strumento di sopraffazione o di palese manipolazione, quanto un'operazione di progressiva sterilizzazione della facoltà di pensare *altrimenti*, riducendo l'intelligenza culturale a vuoto intellettualismo fine a se stesso.

Del resto, ogni programma di propaganda totalitaria si avvale di strategie di addomesticamento del pensiero attraverso la comunicazione. I regimi totalitari del XX secolo hanno mostrato chiaramente che la propaganda più efficace è quella che fa forza sulla capacità di chi detiene il potere di fare previsioni, di essere infallibile, e dunque di avere una onnipotenza che tutto comprende, tutto vede e prevede, dando l'idea che la storia si pieghi o si allei con *quel* disegno politico⁴².

palesemente contraddittorie e di accettarle entrambe. L'intellettuale di partito sa in quale direzione i suoi ricordi debbono essere alterati: sa quindi perfettamente che sottopone la realtà a un processo di aggiustamento; ma mediante l'esercizio del *bispensiero* riesce nel contempo a persuadere se stesso che la realtà non è violata» (*Ivi*, p. 239).

⁴⁰ Cfr. Alain Besançon, *La falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Julliard, Paris, 1985; tr. it. *La falsificazione del bene. Solov' ev e Orwell*, Il Mulino, Bologna, 1987, pp. 166-7.

⁴¹ «Noi non distruggiamo l'eretico perché ci resiste, ci guardiamo bene dal distruggerlo. Noi lo convertiamo, ci impossessiamo dei suoi pensieri interni, gli diamo forma del tutto nuova. Polverizziamo in lui ogni male e ogni illusione... Nel passato, l'eretico marciava verso il rogo restando eretico, proclamando alta la sua eresia ed esultando in essa. E persino la vittima dei repulisti russi poteva recare il germe della rivolta, e anzi la rivolta stessa, chiusa nel cranio, mentre s'incamminava al luogo dove l'avrebbero fucilato. Noi invece rendiamo perfetto il cervello, prima di farlo saltare» (George Orwell, cit., p. 283).

⁴² «Se è vero che le masse sono ossessionate dal desiderio di evadere la realtà perché, senza patria come sono - commenta H. Arendt - non possono più sopportarne gli in-

La pratica dell'ideologia si caratterizza inoltre per l'influenza quotidiana dei meccanismi di controllo e per la rilevanza che assume la ritualizzazione del segreto, agendo a livello dell'identità, individuale e collettiva.

Anche in 1984 ci troviamo dinnanzi ad un uomo isolato, reso debole da rapporti sociali instabili e permeati dalla paura e dall'incertezza. Un'incertezza che viene costantemente ricondotta all'affidamento totale nel progetto politico del *Socing*.

C'è poi il riscontro in 1984 con un'altra intuizione della Arendt⁴³, che Orwell in fondo mette in scena con altrettanta lucidità, quella di creare, progressivamente e quasi docilmente, una moltitudine di soggetti isolati, frammentati e diffidenti. Una diffidenza verso i legami sociali e le relazioni, che, per converso, deve produrre una cieca e totale «fedeltà» al Grande Fratello⁴⁴. Scrive H. Arendt:

La fedeltà totale è possibile soltanto quando è svuotata di ogni contenuto concreto, da cui potrebbero ovviamente derivare mutamenti d'opinione (...) Ciò naturalmente porta al diffondersi di un'obbedienza concentrata, immune dalla velleità di capire quanto si faceva. Himmler - continua Hannah Arendt - indicò un'analogia esigenza coniando un'ingegnosa parola d'ordine per le sue SS: "Il mio onore si chiama fedeltà"⁴⁵.

Come non pensare allo slogan, ossessivo e onnipresente, come la faccia del Grande Fratello: «LA GUERRA È PACE - LA LIBERTÀ È SCHIAVITÙ - L'IGNORANZA È FORZA». Parole, scrive nel suo diario

comprensibili aspetti accidentali, è altresì vero che la loro ansia di un mondo fittizio ha qualche attinenza con quelle capacità della mente umana la cui coerenza strutturale è superiore al mero accadere». Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Einaudi, Torino, 2004, p. 487.

⁴³ Cfr. *ivi*, p. 439.

⁴⁴ Il Grande Fratello è infatti il grande attore al centro della scena, cioè al centro dello spazio pubblico simbolico, in cui si fabbrica il senso della politica, il cui obiettivo è diventare fine a se stessa. Sui centri di potere simbolico, Clifford Geertz, *Centri, re e carisma: riflessioni sul simbolismo del potere*, in *Id.*, *Antropologia interpretativa*, Il Mulino, Bologna, 1988.

⁴⁵ Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, cit., pp. 448-9.

Winston Smith, che risuonavano come un «funebre rintocco, pesanti come il piombo»⁴⁶.

Dovendo concludere, lascio aperti alla discussione tutti gli altri percorsi che si potrebbero diramare da queste considerazioni, ed alcuni interrogativi: che rapporto si può tracciare, se si può tracciare, tra l'intervento sulla Lingua nell'utopia orwelliana e lo stato delle lingue naturali nella realtà postmoderna? Ci sono elementi di analogia tra la lingua artificiale di *Oceania* e gli odierni mutamenti linguistici, come quelli dei nuovi sistemi di comunicazione digitale o di contrazione elettronica nell'odierna democrazia globale? Il rapporto tra immaginazione creativa e controllo sociale, acutamente tematizzato, ad esempio, da Foucault, è un problema politico superato, o si presenta sotto altre forme simboliche anche nelle democrazie contemporanee?

Sebbene nel nostro tempo il modello orwelliano totalitario sembrerebbe quanto di più lontano e incompatibile con le attuali democrazie, quest'opera è ancora più che mai un monito, uno scuotimento, il richiamo a cogliere segnali *nel* e *del* linguaggio politico come indizi e specchi del pensiero. Non so se vi siano, nella odierna cultura democratica, segnali di rimozione della memoria, di virtualizzazione dell'illusione, di esautorazione del diritto al sogno e alla differenza, di impoverimento della lingua e delle idee. Certo, non come nei sistemi ideologici del passato.

Ma anche la democrazia deve fare i conti con (nuove?) ideologie e utopie.

Abbiamo tutti bisogno di un'immaginazione che ci distingua, e di una parola che ci com-prenda senza con-fonderci. E soprattutto abbiamo bisogno di *agire* quel potere *del perdono* e *della promessa mantenuta* come antidoto alle aporie dell'irreversibilità e della caotica incertezza⁴⁷.

⁴⁶ George Orwell, cit., p. 128.

⁴⁷ Cfr. Hannah Arendt, *Vita activa*, cit., p. 175.

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

Kant: Cristianesimo come impegno morale

Giovanni Coglitore

La natura ha voluto che l'uomo traesse interamente da se stesso tutto ciò che va oltre la costituzione meccanica della sua esistenza animale e che non partecipasse ad altra felicità o perfezione se non a quella che egli stesso, libero da istinti, si crea con la propria ragione
(I. Kant, *Idee per una storia da un punto di vista cosmopolitico*)

(II.)

Il Cristianesimo, in prospettiva criticista, appare come il momento conclusivo della riflessione etica di Kant.

Lo studio della concezione del Cristianesimo in Kant riveste una peculiare specificità, in seno al più ampio tentativo di soluzione del problema religioso, per un approccio singolare al modo di affrontare il Cristianesimo, più che dal punto di vista teologico-biblico e storico-dommatico, da quello della filosofia della storia. Kant considera il Cristianesimo come accadimento religioso e ne ricerca l'essenza unicamente entro i limiti della semplice ragione, come se si trovasse al cospetto di un qualsiasi oggetto dell'umano esperire. Rapportata così al fondamento critico del pensiero kantiano, l'indagine sul Cristianesimo acquista valenza conclusiva e, per certi versi, risolutiva della riflessione etica kantiana. Non a caso il suo progetto di lavoro, già da molto tempo definito, contemplava un esplicito riferimento alla collocazione dell'indagine sui fatti religiosi. Si tratta di una presa d'atto che si distende tra la *Critica della ragion pratica* (1788) e la conclusiva *Antropologia dal punto di vista pragmatico* (1798), come estremo tentativo di risposta al fondativo quesito: "Che cosa mi è lecito sperare?"¹. L'opera in considerazione appare

¹ Argomenta Kant: «Ogni interesse della mia ragione (tanto lo speculativo che il pratico) si concentra, nelle domande che seguono: 1. Che cosa posso pensare? 2. Che cosa debbo fare? 3. Che cosa mi è lecito sperare? La prima questione è puramente speculati-

nel 1793 con il titolo *La religione entro i limiti della sola ragione*², e la specifica riflessione sulla religione cristiana, seppur superficialmente d'importanza minore, è il filo conduttore che accompagna e supporta la trama fondamentale, intorno alla quale confluiscono tutte le dinamiche ideative della visione kantiana delle problematiche relative al fatto religioso. Nel tentativo di ricercare l'essenza della religione entro i confini della semplice ragione, Kant avvicina ed abbraccia il Cristianesimo come esempio di religione morale pura e ne fissa il canone interpretativo, che è la ragione morale, e difende il valore proprio come il momento topico del successivo transito umano versato in direzione esclusiva del bene morale. Tuttavia, ricordiamo, che ancor prima dell'opera del 1793, nell'epistolario di Kant, si rintracciano precise indicazioni finalizzate ad un'interpretazione del Cristianesimo come modello di pura religione morale, di cui Kant intendeva appropriarsi del significato e dei contenuti.

In una lettera del 28 aprile del 1775, indirizzata a Johann Kaspar Lavater³, Kant pone l'accento intorno al proprio modo di concepire la

va (...). La seconda questione è puramente pratica (...). La terza questione (...) è ad un tempo pratica e teoretica, sicché il pratico ad altro non serve che a rispondere al problema teoretico e, se questo va oltre, al problema speculativo» (Immanuel Kant, *Philosophische Enzyklopädie*, in KGS, tr. it., *Enciclopedia filosofica*, a cura di L. Balbiani, Bompiani, Milano, 2003, p. 607).

² Pubblicata nel 1793, quest'opera aveva già causato tribolazioni a Kant perché mal tollerata dal censore di Federico Guglielmo II, J. C. Wollner. L'edizione italiana che viene qui considerata è *La religione nei limiti della sola ragione*, (tr. it. di A. Poggi, Laterza, Bari, 1979). Riteniamo opportuno segnalare al riguardo il volume di Augusto Guzzo, *Kant, Storia della filosofia e della civiltà*, vol. IX, La Garangola, Padova, 1975, in particolare il saggio *Etica religiosa*, in cui si esclude che si possa fare di Kant un semplice illuminista, ignorando la sua posizione al riguardo del Cristianesimo positivo, pur, ovviamente, considerando la sua avversione alla fede "statutaria". La sua fede nell'etica sta certamente a fondamento del suo pensiero che non esclude, però, la presenza di un accreditato dispiegamento religioso della coscienza umana. Cfr., inoltre al riguardo, Paolo E. Lamanna, *Studi sul pensiero morale e politico di Kant*, a cura di D. Pesce, Le Monnier, Firenze, 1967-68; Ada Lamacchia, *Le fonti teologico-positive della filosofia della religione di Kant*, in "Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Bari", pp. 143-83; Carmelo Lacorte, *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religione e filosofia*, Argalia, Urbino, 1969.

³ Johann K. Lavater (1741-1801), frenologo e filosofo svizzero, autore tra l'altro di testi sacri, chiedeva a Kant un parere in merito a un suo breve trattato dal titolo *Sulla fede e la preghiera* contenuto nelle *Vermischte Schriften* e apparso nel 1774.

fede religiosa e nello specifico il Cristianesimo. Argomenta con indicativa chiarezza teoretica Kant:

Io distinguo la dottrina del Cristo da quanto ci è stato tramandato su di essa, e per ottenerla allo stato puro, cerco innanzi tutto di enucleare la dottrina morale separatamente da tutti i precetti neotestamentari. Certo questa dottrina è quella fondamentale del Vangelo; il resto non può che essere che dottrina ausiliaria, perché dice solo che cosa Dio ha fatto per venire in aiuto alla nostra fragilità in vista della nostra giustificazione di fronte a Lui; la prima invece dice quel che dobbiamo fare per renderci degni di tutto ciò⁴.

L'interrogativo intorno all'oggetto della speranza umana, ossia intorno all'ulteriore sviluppo e all'approccio teleologico della ragione, fuori dall'esecuzione della legge morale e del raggiungimento di appropriate conoscenze scientifiche, è presente nella citata scrittura attraverso un'argomentata chiarificazione e un'acuta precisazione. La religione mira, secondo Kant, a individuare un terreno di salvezza globale della persona umana, a raggiungere la salvezza tramite l'esecuzione della legge morale, ma che si dispone - e qui sta la grande intuizione legata al valore aggiunto del trascendentale kantiano - in termini effettuali oltre la medesima legge morale.

L'uomo individua nella religione un approdo certo che lo ben guida a far buon uso del mondo, tramite concrete scelte, per addivenire a finalità determinate, che individua come luoghi delle sue più intime aspirazioni. Di qui la considerazione sul Cristianesimo non viene letta in prospettiva di un piano ermeneutico sull'esistenza di Dio (necessità della "ragion pura" che si sostanzializza nella "ragion pratica"), né tantomeno come considerazione sull'Incarnazione, sul Dio che si fa Dio-uomo, carne, sudore raggelato, tragedia (problematica di pertinenza della teologia biblica), bensì soltanto come ricerca dell'essenza fondamentale dell'insegnamento morale del Vangelo. L'esistenza di un Dio, che nello storicizzarsi si faccia portatore di salvezza e di un Cristo che si offre all'umanità come annunciatore di tale salvezza, sono dati di fede validi soltanto se riconducono gli umani entro i limiti di una fede mora-

⁴ Immanuel Kant, *Lettere a Lavater del 1775*, in Id., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, tr. it., Mursia, Milano, 1989, pp. 47-8.

le, verso la presa di coscienza della capacità di approntare le proprie azioni alla massima della legge morale⁵. In questa prospettiva Kant afferma senza alcuna titubanza:

Ora io liberamente lo confesso: per quel che riguarda l'elemento storico la considerazione dei nostri scritti neotestamentari non può essere spinta al punto da potere osare assentire ad ogni loro linea con fiducia senza limiti, e soprattutto da diminuire con ciò la nostra attenzione a ciò che solo è necessario, la fede morale del Vangelo⁶ (corsivo nostro).

Questa lettura kantiana del Cristianesimo apre a variegati e, a volte, contrastanti piani ermeneutici: dall'anatema di certa teologia di matrice cattolica, all'esaltazione acritica di quanti vedono in Kant una sorta di profeta cristiano. La scrittura considerata induce, attraverso forme semantiche moderate, a individuare nel Kant pre-critico uno schema ermeneutico del Cristianesimo che rintracci nella fede morale del Vangelo la propria fondatività, fuori dunque da ogni rivelazione,

⁵ La legge morale spinge ad agire secondo una massima che deve valere per tutti. Massima che, a seguire Kant, se non possa valere per tutti, distrugge se medesima e introduce la separazione e la conflittualità tra gli esseri dotati di ragione. È nella legge morale e tramite di essa che l'uomo si riconosce libero e non più vincolato dal determinismo causalistico della natura cui è assoggettato come corporeità. La libertà è la condizione della moralità. Moralità che è tale soltanto se autonoma, se la volontà è legge a se medesima. Di qui deriva la formula dell'imperativo categorico: «*Agisci unicamente secondo quella massima, in forza della quale tu puoi volere nello stesso tempo, che essa divenga una legge universale*» (Immanuel Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, tr. it., di G. Vidari, Paravia, Torino, 1954, p. 70). Questa esigenza d'universalità si collega al rispetto degli altri uomini, come di se medesimi, in quanto esseri ragionevoli ed uguali, portatori della stessa razionalità e degli stessi valori. Questo è quanto si coglie nella seconda formula dell'imperativo categorico: «*Agisci in modo da trattare l'umanità, tanto nella tua come nella persona di ogni altro, sempre nello stesso tempo come un fine, e mai unicamente come un mezzo*» (ivi, p. 84). All'interno di questi uomini liberi, ma sottoposti alla legge morale che essi stessi si danno, è dato stabilire un ordine ed una legislazione universale, come propone la terza formula kantiana: «*Agisci come se la massima della tua azione dovesse diventare per tua volontà una legge universale della natura*» (ivi, p. 70).

⁶ Immanuel Kant, *Lettere a Lavater del 1775*, cit., p. 49. Al riguardo di ciò che Kant intende per precetti neotestamentari, una chiarificazione ci giunge dalla lettera in questione: «*Per ciò che prima ho chiamato precetti neotestamentari intendo tutto ciò di cui non si può essere convinti che per via di informazione storica e la cui confessione e osservanza è tuttavia comandata come condizione della beatitudine*» (ivi, pp. 48-9).

per addivenire all'individuazione del senso ultimo della vita umana che si fa speranza attraverso il significato della salvezza.

Questa impronta di base è sensibilmente restrittiva. E lo è perché il Cristianesimo, riteniamo, che non possa essere ricondotto del tutto in termini di fede razionale, di legge morale e speranza di salvezza. L'essenza profonda del Cristianesimo contempla la soluzione del problema del male, la connotazione storica di Cristo, il dispiegarsi sul piano dell'intenzionalità dei credenti di una definitiva vittoria del bene sul male e dall'avvento del regno di Dio in terra, ma contempla altresì la scoperta di incondizionate forme d'approccio razionale che sono legate all'esperienza ma non dipendono da essa. Si tratta di un Cristianesimo che si presenta, a detta delle parole di Kant, «puro insegnante di ragione (procedendo per semplici principi *a priori*)»⁷. Kant, di converso ad apologeti ed esegeti della tradizione scolastica e patristica, intende cogliere l'essenza del Cristianesimo come risposta razionale al problema umano della salvezza, come modalità precipua di porre e risolvere la fondativa questione sull'essenza del fatto religioso. Tale prospettiva ermeneutica si presenta nel suo insieme come indagine filosofica sull'essenza del fatto religioso in senso assoluto. Che poi Kant faccia filtrare il tutto mediante la rilettura di alcuni eventi o narrazioni che costituiscono il Cristianesimo, la dice tutta intorno ai risultati ottenuti che coinvolgono non soltanto la filosofia religiosa ma l'intera sua opera filosofica.

Prendere l'insegnamento di Cristo come modello del "fatto religioso" non è cosa da poco. Ancora una volta l'approccio a fatti ed eventi cristiani più che al casuale si rapporta al causale, non per ripristinare l'insolubilità della classica antinomia (*causa ed effetto*)⁸ da cui è razionalmente lontano, ma per accendere una fondatività religiosa che sposi in linea di principio la valenza dell' "a priori" come condizione di coscienza (*id quo cognoscitur*). Condizione che fa di Cristo un "Cristo cosmico"⁹ e del Cristianesimo una "religione capitale", che, pur mante-

⁷ Immanuel Kant, *La religione nei limiti della sola ragione*, cit. Prefazione alla seconda edizione, p. 13.

⁸ Cfr. Immanuel Kant, *Dialettica trascendentale*, Lib. II, Cap. II, sez. II, in Id., *Critica della ragion pura*, vol. II, tr. it., Laterza, Bari, 1971.

⁹ Riteniamo che Kant, allorché fa del Cristianesimo una religione cosmica, intende rapportarsi all'azione del *Logos* e alle diverse caratterizzazioni presenti nel *Logos*

seminatore in Giustino, *Logos*-rivelatore in Ireneo e in *Logos* dell'alleanza in Clemente. Ci sembra che Kant si sia impossessato dell'accezione più nobile del *Logos* di cui parlano i tre autori allorquando indicano quel Verbo di Dio che, nel *Prologo* del Vangelo giovanneo, era presente ed attivo nel transito del tempo prima della sua incarnazione nella figura di Gesù Cristo (Gv., 1, 1-18). Qui si intende affermare la presenza e l'azione universale del *Logos* immanente di Dio nella storia umana. Qui si coglie un riferimento alla Parola di Dio, che i testi veterotestamentari indicavano Dio medesimo, in quanto si manifestava nella storia con azioni e parole. Il *Prologo* del Vangelo giovanneo infatti offre della concezione del Verbo di Dio, operante nella storia, gli stessi caratteri che i filosofi stoici avevano offerto del *Logos*. Da tale piano ermeneutico non si discostano affatto i tre citati padri della chiesa. Biblisti di elevato spessore non mancano di rilevare il significato complesso che Giustino, Ireneo e Clemente offrono del *Logos*, che ritengono il Verbo di Dio come principio di intelligibilità della creazione (mondo e storia, spazio e tempo). Pur lontano dal tentativo di attribuire ai primi padri un'ipotesi teologica della storia e un valore costruttivo alle tradizioni religiose, il teologo Paul Hacker ritiene che secondo san Giustino alcuni soggetti - nello specifico alcuni filosofi greci - si sono fatti guidare dal *Logos* divino di cui ogni essere umano ha assorbito la natura e che in un momento nodale del tempo si è incarnato in Cristo. Scrive Hacker: «Giustino accorda indubbiamente un'enfasi eccessiva al significato greco del *Logos* e semplifica eccessivamente il problema dell'identificazione di Cristo con la Ragione. La sua teoria costituisce nondimeno un approccio grandioso ad una valutazione teologica del paganesimo. Prolungando la linea tracciata nei testi del Nuovo Testamento, egli adatta felicemente un elemento della filosofia stoica, insegnando che in ogni anima si trovano "Logoi germinali" o semi dell'unico *Logos* divino, delle scintille della sua luce» (Paul Hacker, *The religion of the Gentiles as Viewed by father of the Church*, in Id., *Theological Foundation of Evangelization*, Steyler Verlag, St Augustin, 1980, p. 40). Non diversamente Hacker legge gli esiti del pensiero di Clemente di Alessandria che, a suo dire, individua in alcuni filosofi la presenza medesima del *Logos* divino, presente e attivo universalmente. Argomenta al riguardo: «Clemente si pone nel solco di quel che intendeva dire san Giovanni parlando della luce del *Logos* che illumina ogni uomo, e di ciò che disse san Paolo a proposito della facoltà dell'uomo di conoscere Dio (...). Clemente parla di una ispirazione divina che mette in grado i filosofi e talvolta anche i poeti di vedere la verità. Anche se i greci non hanno raggiunto la meta (...), hanno ricevuto tuttavia un po' di luce derivata dal *Logos* divino» (ivi, p. 46). Sant' Ireneo, a seguire l'interpretazione di Saldanha, pur condividendo i percorsi di Giustino e Clemente, ritiene che la venuta nel mondo del Verbo incarnato non aveva soltanto «riversato in maggiore abbondanza sul genere umano il dono della grazia del padre» ma una «reale diversità di doni». Così argomenta Saldanha: «Nonostante la giustizia posseduta anteriormente all'incarnazione, ai giusti mancava ancora che il Signore annunciasse loro il *Vangelo* nell'Ade concedendo loro la remissione dei loro peccati (...). Anche se lo Spirito era stato effuso «sul medesimo genere umano dall'origine del mondo fino alla fine, dal quale quelli che credono in Dio e seguono il suo Verbo ricevono la sua salvezza», Ireneo affermava che il medesimo Spirito di Dio «negli ultimi tempi è stato effuso in maniera nuova» (Ch. Saldanha,

nendo la propria specificità, dà senso e significato a tutte le altre religioni. Cristo, per Kant, è condizione di religiosità e, pertanto, un imprescindibile punto di riferimento per l'uomo etico, dovunque e comunque esso si venga a trovare e operare.

2. Cristianesimo come comunicazione razionale

Cogliendo la differenza tra fede morale e fede nell'atto giuridico, la prima radicalizzata nella sfera delle norme della legge morale, unica legislatrice interiormente valida, e l'altra fondata sulla precettistica storico-politica intesa a garantire e potenziare un'istituzione sociale visibile, Kant offre una diversificazione strutturale tra Giudaismo e Cristianesimo. Il Cristianesimo, religione dai tempi maturi, secondo una pittorresca espressione evangelica, si attualizza come un mutamento delle credenze religiose giudaiche, nell'ambito delle quali con l'avvento del Nazareno, si verifica, secondo Kant, un profondo rivolgimento interno:

Il Maestro del Vangelo si annunciò come un inviato dal cielo; mentre egli, degno di una tale missione, dichiarava contemporaneamente nulla per se stessa la fede servile (in giorni consacrati al culto, professioni

Divine Pedagogy: A Patristic View of non-Christian Religions, Libreria Ateneo Salesiano, Roma, 1984, p. 163). A parte le sottigliezze interpretative offerte anche da autori più attrezzati teologicamente come, François- X. Durrwell, *Évangélisation nécessaire*, in Id., *Le mystère pascal source de l'apostolat*, Edizioni Ouvrières, Paris, 1969; Yves Congar (*La mia parrocchia, vasto mondo. Verità e dimensione della salvezza*, tr. it., Edizioni Paoline, Roma, 1963 e Giovanni Paolo II che nell'enciclica *Dominum et Vivificantem* del 1986 afferma che già prima dell'economia cristiana «la grazia reca in se stessa un aspetto cristologico quanto un aspetto pneumatologico»(p. 51), si può ragionevolmente affermare che se per un verso ai primi padri della chiesa premeva sostenere la totale novità germinata dalla venuta nella carne del verbo di Dio, per altro verso gli stessi padri della chiesa riconobbero la presenza del Verbo particolarmente nella filosofia greca, che a loro intendere non si fermava a una razionalità meramente umana ma conteneva una sapienza, una pietà e una religiosità di tale spessore da dover essere ricondotta necessariamente all'azione del Verbo divino. In altri termini essi, come ben recuperato da Kant sul versante etico, diffusero la convinzione circa l'esistenza di una continuità sotto la pelle del tempo tra la manifestazione restrittiva del Verbo tramite la storia umana e la sua Rivelazione decisiva nell'Incarnazione. Di certo ai vecchi padri la relazione tra il vecchio e il nuovo appariva costruttivamente come relazione di continuità nella discontinuità; relazione nello specifico che per Kant si realizzava soltanto sul piano della continuità.

di fede, e riti) ed al contrario proclamava unica fede santificante la fede morale, la quale sola rende gli uomini santi "come è santo il Padre loro che è nel cielo" e la cui purezza si prova con la buona condotta¹⁰.

A parte le reiterate cadute delle chiese cristiane nei tempi, a seguire Kant, il Cristianesimo resta d'importanza e di valore insostituibile di quella visione religiosamente prospettica che guarda Cristo come un autentico innovatore, tanto da fare del suo impegno morale il fondamento dello stesso atto di fede in Dio. A tale prospettiva si rapporta Kant allorché si pone dinanzi il Cristianesimo, in un tempo in cui per la prima volta la religione consente l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità¹¹ in cui versava da fin troppo tempo, dove più gravoso era il giogo delle superstizioni in ambito religioso e delle vessazioni che giungevano alle masse dalle tradizionali prescrizioni legislative.

Qui si rende visibile una delle più note concettualizzazioni kantiane dell'*Aufklärung* che, delineandone la valenza etico-religiosa, ne illumina e caratterizza il senso, proponendosi come momento fondativo per un'attendibile riflessione sull'illuminismo. La ragione - la quale, nelle cose che, per la loro natura, devono essere morali e moralizzatrici, si svincola dal giogo di una fede costantemente esposta all'arbitrio degli interpreti - ha universalmente (...) accettato, in tutti i paesi d'Europa, con l'ausilio di veri uomini religiosi, da prima il principio fondamentale della giusta moderazione nei giudizi su tutto ciò, che va sotto il nome di rivelazione. Per tale principio, dato che nessuno può negare ad un libro, che, per il suo contenuto pratico contiene cose puramente divine, la possibilità di essere considerato realmente anche (per quello cioè che contiene di storico) come una rivelazione divina; dato pure che non può facilmente effettuarsi l'unione degli uomini in una religione,

¹⁰ Immanuel Kant, *La religione nei limiti della semplice ragione*, cit., p. 140 (corsivo nostro). Sulla figura di Cristo che apre alla modernità si rinvia al volume di Santi Lo Giudice *Scritti di filosofia ed etica*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2010, pp. 15-33.

¹¹ «L'illuminismo è l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità che egli deve imputare a se stesso. Minorità è l'incapacità di valersi del proprio intelletto senza la guida di un altro. Imputabile a se stesso è questa minorità, se la causa di essa non dipende da difetto di intelligenza, ma dalla mancanza di decisione e del coraggio di far uso del proprio intelletto senza esser guidati da un altro. *Sapere aude!* Abbi il coraggio di servirti della tua propria intelligenza. È questo il motto dell'illuminismo» (Immanuel Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* in Id., *Scritti di filosofia politica*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze, 1975, p. 25).

ne essa può essere resa permanente senza un libro sacro e senza una fede di chiesa, fondata su questo libro; dato inoltre che, per lo stato attuale dell'intendimento umano, ben difficilmente ciascuno aspetterà una nuova rivelazione, introdotta da nuovi miracoli; dato tutto ciò, la cosa più ragionevole e giusta secondo il suddetto principio, è di usare ulteriormente questo libro, dal momento che c'è, come base dell'insegnamento ecclesiastico, e di non diminuire il valore con attacchi inutili e animosi, senza tuttavia imporre a nessuno la fede in questo libro come condizione di salvezza. Il *secondo* principio consiste in questo, che, - dal momento che la storia sacra, la quale ha solo il compito di essere utile alla fede di chiesa, non può né deve per sé sola esercitare assolutamente nessuna influenza sull'adozione di massime morali, ma serve alla fede ecclesiastica solo per rappresentare vivamente il suo vero oggetto (la virtù aspirante alla santità) - bisogna che tale storia sacra sia sempre insegnata e spiegata come aspirante al fine morale, e che insista accuratamente e ripetutamente (...) sul punto che la vera religione non consiste nel conoscere o professare ciò che Dio fa o ha fatto per la nostra santificazione, ma nel compiere quel che è necessario che noi facciamo per rendercene degni. Ciò che non può essere altro se non quello che ha in sé un valore certo e *incondizionato*, quello che può, da solo, renderci per conseguenza graditi a Dio, e della cui necessità ogni uomo può essere nello stesso tempo certo, senza nessuna erudizione biblica¹².

A ragione di questa scrittura Kant offre uno spaccato di immensa valenza etico-politica allorquando si rivolge nel proseguo a quelli che sono i doveri dei governanti:

È dunque un dovere per i governanti il non impedire la diffusione pubblica di questi principii; al contrario, è molto grave ed è compiuto sotto la propria responsabilità l'invadere, su questo punto, le vie della provvidenza divina e il compiacere a certe dottrine ecclesiastiche storiche, che per sé hanno tutt'al più una verisimiglianza, distinguibile solamente dagli eruditi; il sottoporre a tentazione la scrupolosità dei loro sudditi, mediante l'offerta o il rifiuto di certi vantaggi civili, altrimenti distribuiti a tutti; cosa che, senza tener conto del pregiudizio in tal modo apportato ad una libertà in questo caso sacra, può difficilmente procurare allo Stato dei buoni cittadini¹³.

¹² Immanuel Kant, *La religione nei limiti della sola ragione*, cit., pp. 145-6.

¹³ Ivi, pp. 146-7.

Da qualunque prospettiva si leggano queste ideazioni, non si può prescindere dal considerare che la semantica su cui germoglia il giudizio di Kant sul Cristianesimo è la fede morale razionale, sciolta da qualsiasi contaminazione estrinseca alla religione medesima. Di conseguenza si deve prendere atto che la religione cristiana è visualizzata come modello di vera religione se si fonda sulla ragione, favorendo l'emergere delle certezze interiori indispensabili all'uomo per costruire e far buon uso del proprio universo morale. Si può affermare con attendibile criterio interpretativo che l'interesse di Kant è riversato alla religione cristiana, in quanto, unitamente alla particolarissima specificità di cui il carattere rivelato è portatore¹⁴, essa si comporta come guida alla formazione del carattere di razionalità indispensabile dalla quale si viene a costituire un retto modo di intendere la salvezza, rappresentata dalla certezza interiore del senso intrinseca coniugazione del rapporto con Dio e con gli altri uomini entro la sfera del mondo morale. Il tentativo di definire e accettare il connubio di questo duplice carattere costitutivo della religione cristiana rappresenta il tratto originale dell'interpretazione kantiana del Cristianesimo. Tratto che impedisce di dissolverne l'essenza in un deismo dai toni vaghi oppure in un sovranaturalismo razionale codificabile. Una religione è per Kant rivelata quando impone un dovere che è rivelato; di contro una religione non è rivelata quando si fonda su credenze portatrici di un dovere prima di essere ritenuto come comando divino, che ha pertanto calate le radici in ambito di religione naturale.

E che si tratti di riflessioni non meramente formali, ma che comportino invece serio e profondo approccio al problema religioso, lo si coglie nell'atto in cui Kant si rapporta a uno dei fondamenti della sua filosofia critica: l'universalità come caratteristica indispensabile del co-

¹⁴ «Ma, se noi intendiamo parlare di una religione rivelata (...) non possiamo certo farlo senza prendere un qualche esempio dalla storia; perché, per essere compresi, saremmo costretti ad inventare, a titolo d'esempio, casi la cui possibilità potrebbe esserci contestata. La cosa migliore che possiamo fare è di prendere un libro che contenga tali esempi, specialmente un libro che sia intimamente intessuto di dottrine morali, imparentate per conseguenza con la ragione, e di usarlo come mezzo per spiegare la nostra idea di una religione rivelata in generale (...). Questo libro può essere, nel nostro caso, il Nuovo Testamento, come la fonte della dottrina di fede cristiana» (ivi, pp. 171-2).

noscere e della legge morale che afferma che una religione va giudicata grazie al suo potere di comunione cosmica:

Se la religione viene distinta non più secondo la sua prima origine e la sua possibilità intrinseca (per cui essa è divisa in naturale e rivelata), ma solo secondo quella proprietà che la rende *atta alla comunicazione esteriore*, allora può essere di due specie diverse: o *religione naturale*, dalla quale ciascuno (appena essa apparisce) può essere convinto per l'opera della sua propria ragione; o *religione dotta*, di cui possiamo convincere gli altri solo con l'aiuto della dottrina (nella quale e con la quale bisogna guidarli)¹⁵.

Questa diversificazione è di estrema importanza, in quanto per Kant non è dato dalla sola origine d'una religione arguire la sua idoneità oppure inidoneità ad essere considerata una religione umana universale, mentre lo si può di certo qualora si guardi la sua attitudine ad essere o non essere comunicabile a tutti. Pertanto, scrive Kant, «l'idoneità ad essere universale costituisce il carattere essenziale di quella religione che deve abbracciare tutti gli uomini»¹⁶. Altra cifra di interpretazione della religione cristiana è dunque la sua comunicabilità a tutti, mentre l'importanza storica della sua genesi è impresa esegetica, di quanti fanno propri i problemi di ermeneutica storica.

A seguire questa basilare distinzione e ancor prima di conoscere il pensiero di Kant su entrambi gli aspetti del Cristianesimo, riteniamo opportuno sottolineare l'accostamento in prospettiva religiosa del tema kantiano dell'interiorità, come soggettiva presa di coscienza della propria struttura di uomo morale, religioso, politico, ancor prima di ogni forma del vivere religioso, morale e politico. Di qui la comunione sociale non è affatto riducibile alla mera trasmissione del fatto storico o di una dottrina storica, ma è il momento in cui si avvera la presa d'atto del riconoscimento universale degli uomini capaci di salvezza, in quanto portatori di moralità. Questa è la cifra cardine dell'interpretazione kantiana della religione in generale e nello specifico del Cristianesimo. Essa non intende affatto svuotare il Cristianesimo della sua valenza sovranaturale, perché razionalmente non può accettarlo, ma si attiva invece, tra-

¹⁵ Ivi, pp. 169-70.

¹⁶ *Ibidem*.

mite l'apporto della sola ragione, ad accendere la possibilità di comprenderne l'intrinseca rivelazione, non quanto messaggio trascendente, ma in quanto complesso di verità da interiorizzare e conquistare, sebbene appalesate mediante una rivelazione storica. L'interpretazione rigorosa del Cristianesimo, sebbene non argomentata sistematicamente da Kant nei suoi scritti sulla religione¹⁷, è guidata da questa ideazione strutturale, e solo in tale prospettiva può essere compresa e apprezzata.

3. Sulla coincidenza dei postulati della ragione morale con la dottrina cristiana

Kant, in sintonia con la propria visione antropologica, ritiene la religione, in quanto esperienza ineliminabile dell'uomo, rigorosamente connessa con la morale, a punto da farne con essa un tutt'uno. Analizzando e descrivendo le fasi costitutive della religione, considera infatti che la religione naturale (ossia razionale e morale) congiunta al concetto dell'essere che può conferire efficacia al suo fine supremo (ossia a Dio come autore morale del mondo) e posta in relazione con una durata di un transito umano adeguata a tal fine (ossia l'immortalità), si presenta come un concetto pratico puro della ragione. Questa specificità offre alla religione la forza di convinzione pratica in direzione di ogni singolo soggetto storico e le conferisce l'obbligo di praticarla come un *dovere* senza attingere alla speculazione teoretica.

Kant, per avere individuato questa specificità nella dottrina di Cristo, definisce il Cristianesimo come "*religione naturale*". Scrive al riguardo:

¹⁷ Cfr. di Kant, a parte l'opera fondamentale considerata, particolarmente anche: *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, (1791), *Intorno all'insuccesso di ogni tentativo filosofico in teodicea*, tr. it., Milano, 1937; *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibniz und Wolffs Zeiten gemacht hat* (1791), *Quali sono i reali progressi che la metafisica ha compiuto dal tempo di Leibniz e Wolff*, tr. it., *I progressi della metafisica*, Napoli, 1977; *Zum ewigen Frieden* (1795), *Per la pace perpetua*, tr. it., Roma, 1945, in *Scritti politici*; *Die Metaphisik der Sitten* (1797), *La metafisica dei costumi*, tr. it. Laterza, Bari, 1970; per una lettura interessante intorno alla valenza cosmica della religione in Kant si rinvia al volume di Giuliano Marini, *La filosofia cosmopolitica di Kant*, Laterza, Roma-Bari, 2007, particolarmente la Parte quarta: *Il dilemma chialistico: chialismo filosofico o chialismo teologico?*

Ora, se noi ammettiamo un maestro, di cui una storia (o almeno l'opinione universale fondamentalmente non contestabile) dica che ha insegnato una religione pura, alla portata di tutti (naturale) e convincente tutti, le cui dottrine, a noi appropriate, possiamo perciò esaminare noi stessi; e dica che egli ha, innanzi tutto, insegnato questa religione pubblicamente, anzi in contrasto con una dominante fede di chiesa, opprimente e priva di scopo morale (culto servile); se noi troviamo che egli ha fatto della religione razionale ed universale la suprema condizione indispensabile di ogni fede religiosa, e che vi ha aggiunto inoltre certi statuti, i quali contengono forme ed osservanze destinate a servire come mezzo per costituire una chiesa da fondarsi su tali principii; ammesso tutto ciò, malgrado la contingenza e l'arbitrio delle disposizioni da lui date a tale chiesa, non si può tuttavia contestarle in nome di vera chiesa universale; né a questo maestro il prestigio di aver chiamato gli uomini ad unirsi ad essa, senza volere accrescere la fede proprio con nuove e gravose prescrizioni, o voler trasformare le azioni da lui compiute per primo in particolari azioni sacre e obbligatorie di per se stesse, come parti costitutive della religione¹⁸.

In tale prospettiva, che è anche una scelta di campo di rilevante valore sul significato storico ed etico della missione di Cristo, i suoi insegnamenti e la sua visione dottrinarie vengono considerati da Kant come *dottrine pure*¹⁹ della ragione che, proprio perché tali, si stabilizzano negli uomini e sono persuasivi perché interiori all'uomo stesso e, pertanto, per sussistere, spesso non debbono far ricorso ad alcuna dimostrazione.

Fuori dall'ecclesiologia della Chiesa e dal suo ruolo storico, Kant stabilisce qui una precisa corrispondenza fra il suo modo di concepire la religione razionale pura e il Cristianesimo. Corrispondenza che supporta con facilità allorquando si rapporta a indicativi passaggi presenti nel Nuovo Testamento, tramite i quali, unitamente alla radiosa centralità della figura di Cristo, emerge l'altrettanta radiosa centralità del canone della ragione morale, interprete fondamentale dello stesso Cristianesimo.

¹⁸ Immanuel Kant, *La religione nei limiti della sola ragione*, cit., pp. 173-4.

¹⁹ «Queste dottrine non possono evidentemente essere altro che insegnamenti della ragione pura, perché questi sono i soli che provano da se stessi e sui quali principalmente è necessario fondare l'autenticità di tutti gli altri» (Ivi, p. 174).

Dalle kantiane letture neotestamentarie viene privilegiata quella relativa al vangelo di Matteo. Qui, a considerare i versetti comprendenti la sezione dei capitoli V e VII, è fortemente presente il carattere della predicazione di Cristo, che con pregnanza innovativa fa suo l'intero discorso evangelico²⁰. Da esso Kant pone l'accento su tre passaggi, da ritenersi nodali per la stretta relazione tra religione razionale e Cristianesimo: a) solo la pura intenzione morale, e non l'obbedienza cieca ai doveri ecclesiastici esterni, legali e statutari, può rendere l'uomo ben accetto a Dio; b) il fondamento interpretativo della legge giudaica non è l'ermeneutica esegetica ma la religione razionale pura, in quanto tale legge, esplicitata sul piano scritturale, non era finalizzata ad azioni morali; c) le intenzioni pure devono, sul piano dimostrativo, avere un riscontro con i fatti e le opere morali.

Kant, come si evince, trascura il piano esegetico per meglio prestare attenzione al piano visibile e udibile della Scrittura, come di una testimonianza vivente della religione morale pura. Si tratta di una nuova forma di ermeneutica biblica, finalizzata al confronto rigoroso tra il testo e i presupposti razionali della religione morale. Si tratta del procedere tipico kantiano di intendere la filosofia della religione: se per l'uomo il problema della salvezza si deve risolvere nell'ambito della coscienza morale e delle sue norme, allora non è contemplabile alcun altro

²⁰ Questi i passaggi nodali del vangelo di Matteo recuperati da Kant nella *Religione entro i limiti della sola ragione*, al fine di supportare la sua tesi di fondo sul Cristianesimo: «Egli sostiene che non l'osservanza di esteriori doveri ecclesiastici legali o statutari, ma solo la pura intenzione morale possa rendere l'uomo gradito a Dio (Mt, 5, 20-48); che il peccato in pensiero equivalga, davanti a Dio, al peccato in atto (cfr. 28), e che, in generale, la santità sia il fine cui l'uomo deve mirare (cfr. 48); che l'odiare nel cuore, per esempio, sia come uccidere (cfr. 22); che l'ingiustizia fatta al prossimo possa essere riparata solo con la soddisfazione data al prossimo stesso e non con atti di culto (cfr. 24); che, per quanto riguarda la veracità, il mezzo costrittivo civile per ottenerla, il giuramento, intacchi il rispetto dovuto alla stessa verità (cfr. 34-37); che la naturale, ma cattiva tendenza del cuore umano debba essere completamente capovolta, e sia necessario trasformare il dolce sentimento della vendetta in disposizione a sopportare (cfr. 39-40) e l'odio verso il proprio nemico in beneficenza a suo favore (cfr. 44). Egli dice che parlando così intende dare pienamente soddisfazione alla legge giudaica (cfr. 17): nel qual caso bisogna evidenziare che essa sia interpretata non mediante la scienza della Scrittura; ma mediante la pura religione razionale, perché quella legge, presa alla lettera, autorizzava esattamente il contrario di tutto ciò» (ivi, pp. 174-5).

modo di rapportarsi ai testi veterotestamentari e neotestamentari, il Giudaismo o il Cristianesimo. Si tratta di una prospettiva interpretativa rintracciabile nell'assimilazione kantiana dei percorsi strutturali della dottrina morale di Cristo, codificati da Kant come doveri:

(...) 1) in una regola *generale* (che comprende in sé le relazioni morali degli uomini, tanto interne che esterne), cioè: fa il tuo dovere senza altro movente che l'immediato apprezzamento del dovere stesso; vale a dire: ama Dio (legislatore di tutti i doveri) sopra ogni cosa; 2) in una regola *speciale*, che riguarda le relazioni esteriori degli uomini fra di loro, considerate come dovere generale: ama ognuno come te stesso; cioè: promuovi il suo bene per benevolenza immediata, non per benevolenza derivata da motivi egoistici²¹.

E aggiunge Kant:

Questi due comandamenti non sono soltanto leggi della virtù, ma anche precetti relativi alla *santità*, alla quale noi dobbiamo sforzarci ed in rapporto alla quale questo solo sforzarci si chiama *virtù*²².

Non deve meravigliare a questo punto che tutte le espressioni che il vangelo di Matteo riconduce a Cristo vengono recuperate da Kant a quell'unico principio che si radica in quella moralità dettata a ogni uomo dalla ragione e ritenuta come unica guida morale dei transiti umani nel loro tempo d'appartenenza. Di qui la prospettiva kantiana non può che essere favorevole a una definizione del Cristianesimo come religione razionale, ossia naturale nell'accezione kantiana:

Qui abbiamo dunque una religione integrale, che a tutti gli uomini può essere proposta in modo comprensibile e convincente per mezzo della loro propria ragione, e che, inoltre, fu resa visibile in un esempio, la cui possibilità ed anzi la cui necessità ci serva come modello da imitare (nella misura in cui l'uomo è capace di farlo); senza che né la verità delle sue dottrine, né l'autorità e la dignità del maestro abbiano bisogno di qualunque altra conferma (per la quale occorrerebbero scienza o miracoli, che non sono alla portata di tutti)²³.

²¹ Ivi, p. 176.

²² *Ibidem*.

²³ Ivi, p. 178.

In opposizione a quanto superficialmente può apparire siamo qui molto lontani dal deismo di Voltaire²⁴ e dal Cristianesimo ragionevole di Pascal²⁵: ci troviamo nello specifico al cospetto della determinata volontà di affermare l'assimilazione dei postulati della ragione morale da parte della dottrina cristiana. Kant, per la prima volta dopo diciotto secoli di Cristianesimo, si è fatto promotore di una nuova e proficua identità in ambito religioso: quella tra la condizione religiosa in cui versa l'uomo e le risposte offerte da Cristo nella Scrittura che a lui si rapportano.

4. Cristianesimo come religione "elitaria"

È ardua l'impresa di interpretare questo secondo modo di giudicare il Cristianesimo se non si coglie in termini appropriati il significato dell'opposizione tra *religione naturale* e *religione dotta*. La prima, come considerato, coincide nei suoi fondamenti con i principi medesimi della ragione, la seconda invece impone che esista un contenuto esteriore (rivelato e tramandato), significativo al pari dei principi di ragion pratica. Nel momento in cui si travalica la soglia della semplice ragione e ci si immette nel regno dei dommi, allora si viene a occupare gli spazi di una fede che impone degli indirizzi anche quando si spingono oltre i limiti

²⁴ Scrive Voltaire: «Il deismo è una religione diffusa in tutte le religioni; essa è un metallo che fa lega con tutti gli altri e le cui vene si protendono nel sottosuolo sino ai quattro angoli del mondo (...). La nostra stessa religione rivelata non è, e non poteva essere, se non quella legge naturale perfezionata. Perciò il deismo è il buon senso non ancora istruitosi intorno alla rivelazione, e le altre religioni sono il buon senso pervertito dalla superstizione» (Voltaire, *Sul deismo*, in Voltaire, *Scritti filosofici*, tr. it., Laterza, Bari, 1972, vol. I, pp. 257-8). Il Cristianesimo nella sua versione di religione rivelata non si coniuga a pieno con l'etica del dovere di Kant.

²⁵ «(...) Gesù Cristo, nella sua qualità di Redentore, non è probabilmente padrone di tutti» (Blaise Pascal, *I pensieri*, tr. it., Edizioni Paoline, Milano, 1963, 781, p. 524). Tale passaggio è portatore del seguente convincimento: Cristo come Dio è padrone di tutto e di tutti; come Redentore, senza escludere nessuno, ha lasciato gli uomini liberi di accogliere o meno la sua Grazia; dunque, come Redentore, non è padrone di tutti. Tuttavia egli è Redentore di tutti perché è morto per tutti indistintamente. Anche la Grazia pascaliana, seppur legata alla figura di Cristo come Redentore di tutti, non si nutre dell'etica del dovere radicalizzata nei transiti del tempo ma di accensioni cosmiche di matrice trascendente.

della semplice ragione. Religione e fede, pur ambedue destinate a rispondere alla medesima questione sulla salvezza, vengono pertanto a trovarsi in contrasto per la loro origine e per il loro contenuto.

Kant, nell'evidenziare la diversificazione tra religione cristiana e fede cristiana, espone il Cristianesimo a una nuova prospettiva ermeneutica. Così infatti argomenta:

La fede cristiana, come fede *dotta*, si appoggia alla storia, e in quanto l'erudizione (oggettivamente) sta alla sua base, non è in sé una *fede libera*, dedotta dal riconoscimento di ragioni teoriche sufficienti (*fides elicitata*). Se essa fosse fede razionale pura - sebbene le leggi morali, nelle quali, come credenze in un legislatore divino, è fondata, comandino incondizionatamente -, sarebbe necessariamente da considerarsi come fede libera (...) Anzi essa, anche come fede storica, potrebbe ancora - a condizione che non fosse resa un dovere - essere una fede teoreticamente libera, se ciascuno fosse dotto. Ma se essa invece deve valere per tutti, anche per gli ignoranti, allora è non solo una fede comandata, ma anche una fede che obbedisce ciecamente al comando, senza ricercare cioè se veramente questo comando sia anche divino (*fides servilis*)²⁶.

Alla luce di questa scrittura riteniamo che l'idea di storia, qui *de facto* considerata, non giustifica affatto la definizione che Kant offre del Cristianesimo come religione *dotta*. A una superficiale considerazione appare che a Kant sfugga (o travisi) il senso e la portata del concetto di storia testimoniata e tramandata, ovvero in quanto avvenimento vissuto e non come avvenimento insegnato. Appare pertanto che egli giudichi opera erudita la conoscenza storica, difficilmente riconducibile alla tradizione cristiana. Si registra uno svuotamento del legame tra il passato e il presente della storia, e non solo nell'accezione di storia cristiana, che caratterizza in negativo l'opera kantiana considerata, riconducendola alle retrive teorizzazioni che espongono l'illuminismo a piani ermeneutici

²⁶Immanuel Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., pp. 180-1. Sulla diversificazione tra fede cristiana e religione cristiana si rinvia alle analisi critiche offerte da Santi Lo Giudice al riguardo del commento all'enciclica *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II, apparsa con il titolo *Considerazioni sulla "Fides et ratio" di Giovanni Paolo II*, in Santi Lo Giudice, *Stare insieme. Dalla carità cristiana alle pratiche comunitarie*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, 2010.

antistorici e antitradizionalisti. Questa provvisoria considerazione viene meno allorché Kant suggerisce l'affermazione necessaria dell'ermeneutica storica applicata alla Bibbia intesa come storia religiosa. Tramite tale affermazione si prospetta la rivalutazione della storia e dei suoi percorsi che, in quanto momento altamente significativo dell'erudizione religiosa, si viene a delineare come il necessario completamento della ragione umana, seppur a essa sempre sottomesso. La ricerca storica guidata dalla ragione non solo è promossa ma è anche ritenuta come un efficace strumento che accosta le masse alla religione, diffondendone i contenuti per un reale e maggiormente stabile accrescimento nel corso della formazione delle loro coscienze²⁷.

Si tratta di un aspetto della religione cristiana che consente a Kant di riproporre con maggiore attendibilità il fondamento di base che rintraccia l'essenza del Cristianesimo non nella mera erudizione storica (o nella fede statutaria), ma come vissuto persuasivo del suo esistere

²⁷ A sostegno della positività della storia Kant si era espresso già chiaramente nell'incipit de *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* (1784), in cui fa presente: «Qualunque sia il concetto che, anche da un punto di vista metafisico, possiamo farci della libertà del volere, non v'è dubbio che le sue manifestazioni, cioè le azioni umane, sono determinate da leggi naturali universali così come ogni altro fatto della natura. La storia, che si propone di narrare queste manifestazioni, per quanto profondamente occulte possano essere le loro cause, fa tuttavia sperare di essere in grado di scoprire nel gioco della libertà umana, considerato in grandi proporzioni, un ordine per cui ciò che nei singoli individui si rivela confuso e irregolare, nella totalità della specie possa riconoscersi come sviluppo continuo e costante, anche se lento, delle sue tendenze originarie» (Immanuel Kant, *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, in Immanuel Kant, *Scritti di filosofia politica*, tr. it., La Nuova Italia, Firenze, 1975, pp. 1-2). Questa scrittura, riteniamo che anticipi il percorso kantiano de *La religione entro i limiti della sola ragione*. Opera che, a seguire il capitolo sesto dell'opera *Philosophical Understanding and Religious Truth* (New York, 1945) di E. Frank, è da ritenersi la più conseguente "spiritualizzazione" della "letteratura" neotestamentaria. Cogliendo una netta demarcazione tra "religione della ragione (o fede morale)" e "fede ecclesiastica", fondata sulla rivelazione storica, Kant, evidenzia opportunamente Frank, interpreta l'intera storia del Cristianesimo come un graduale passaggio da una "religione rivelata" a una religione razionale"; interpretazione tramite la quale il "regno di Dio" deve compiersi sulla terra primariamente come stato etico. Il periodo illuministico, a seguire Frank, è da ritenersi, per Kant, "senza dubbio" il migliore, in quanto traduce l'espressione più progredita della fede cristiana, ponendosi così al di là del presupposto irrazionale della fede e della grazia. Per una lettura maggiormente organica del tema trattato cfr. Karl Löwith, *Significato e fine della storia*, tr. it., Il Saggiatore, Milano, 1998, pp. 173-4, n. 8.

come fondamentale moralità naturale. A seguito di questa riflessione caratterizzante, che conduce alla comprensione della sostanziale diversificazione del Cristianesimo dal Giudaismo, Kant considera altresì:

Ma questa religione ha sul giudaismo il grande vantaggio di esser rappresentata come uscita *dalla bocca del primo maestro*, sotto la forma di una religione non statutaria, bensì morale, ed, entrando per tal maniera nei più stretti rapporti colla religione, essa poté, coll'aiuto di questa, propagarsi da se stessa, anche senza il concorso dell'erudizione storica, con la più grande sicurezza, in tutti i tempi ed in tutti i paesi²⁸.

Che è come dire: c'è per Kant una storia della ragione che sovrasta la storia stessa, e l'autentica religione non può che essere parte integrante di quella storia della ragione, pur ricorrendo alla necessitata mediazione della storia empirica²⁹.

²⁸ Immanuel Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 184.

²⁹ Cosa della storia della ragione - dallo sciamano al regime clericale -, per Kant, sovrasta la storia stessa? La risposta non tarda a venire: «Io pongo prima di tutto il seguente pensiero come un principio fondamentale, che non ha bisogno di nessuna dimostrazione: tutto quello che, all'infuori d'una buona condotta, l'uomo crede di poter ancora fare, per rendersi gradito a Dio, è pura illusione religiosa e falso culto di Dio» (ivi, p. 188). Non l'illusione religiosa né i falsi culti riservati a Dio consentono all'uomo d'esser bene accetto da Dio. Soltanto il vissuto guidato da una buona ragione rende l'uomo gradito a Dio. E per buona ragione Kant intende solo ciò che «non sia contrario direttamente alla moralità». Condizione questa da ritenersi non una prerogativa di saggi e sapienti, anch'essi a volte portatori di povertà di spirito, ma prerogativa di tutti, «anche dell'uomo più semplice, così come se fosse scritta letteralmente nel suo cuore». Prerogativa che esiste come conoscenza pratica, unicamente fondata sulla ragione e che non ha bisogno di alcuna dottrina storica. Scritta nel cuore dell'uomo è, dice Kant, «una legge che basta nominarla perché, nella sua autorità, ci si intende subito con tutti; una legge che comporta per la coscienza di ciascuno un obbligo *incondizionato*: cioè la legge della moralità» (ivi, pp. 201-2). E il percorso non finisce qui. Si tratta di un obbligo incondizionato che si dispiega sul piano storico come un fascio di luce diacronico per l'intera umanità. Quel che più conta è che, continua Kant, «questa conoscenza o ci guida già per se stessa alla fede in Dio, o è la sola, per lo meno, che determini il suo concetto, come quello di un legislatore morale, e ci conduca, per conseguenza, ad una fede religiosa pura, non solo comprensibile, ma anche rispettabile al massimo grado di ogni uomo», corsivo nostro (Ivi, p. 202).

5. Cristianesimo come interrogativo di speranza

La religione cristiana, proprio per la sua adesione alle esigenze fondamentali dell'uomo religioso nell'accezione di Kant, fa suo il tema della salvezza dal male e dal peccato. La problematica del male radicale, che rappresenta il momento nodale della riflessione religiosa kantiana, si appalesa come un ripensamento del domma del peccato originale, da cui dipende il ripensamento dell'altro domma fondamentale legato alla *satisfactio vicaria*³⁰.

Questi due dommi del Cristianesimo sono letti da Kant come un modo di affrontare l'incontrovertibile presenza del problema del male e individuarne gli eventuali margini di superamento per una migliore costruzione dell'uomo e del suo necessitato rapporto con la natura e con la società. Nell'eterna riproposta della lotta tra il bene e il male si configura

³⁰ Di certo Kant riteneva la *satisfactio vicaria* un'ipotesi teologica di trito stampo medievale, che vedeva Dio pretendere il sacrificio del Figlio come vittima adeguata alla divina dignità offesa, a placare la quale non era sufficiente l'immolazione di una creatura colpevole, cioè di un uomo discendente d'Adamo. Sebbene in tutto il Nuovo Testamento, specialmente nel vangelo di Giovanni (*Gv.* III, 16) e nella Lettera ai romani (*Rm.* V, 8) la missione di Cristo viene presentata come somma prova dell'eterno immutabile amore di Dio per l'uomo, nonostante la scarsa gratitudine che questo gli riserva. Di qui appare incomprensibile come abbia potuto prender corpo presso i teologi la teoria della *satisfactio vicaria*, ossia di una riparazione sostitutiva da parte di Cristo, come se Dio volesse sfogare su di Lui il Suo sdegno per meglio placarsi. Appare pertanto deplorabile che al tempo di Kant (come lo è altrettanto nel nostro tempo laddove si registrano residui di tale mentalità) si sia considerato con zelo come dottrina scritturale della Chiesa primitiva quest'ipotesi così ripugnante finalizzata a spegnere l'amore di Dio nel Cristo. Ipotesi di una riparazione surrogatoria voluta necessariamente da Dio che appartiene a private opinioni agostiniane. Opinioni che prendono corpo teoretico in Anselmo vescovo di Canterbury, zelante interprete di Agostino. Questi pur non potendo supportare la tesi agostiniana su passi della Bibbia - poiché non si coglie alcun riscontro - offre il seguente ragionamento, che viene sintetizzato in un'indicativa nota del volume di Angelo Pupi, *Johann Georg Hamann*, vol. IV: «In Dio tutto è necessario e il contrario è inammissibile (*inconueniens*); ora: nulla è più al di fuori dell'ordine delle cose del fatto che una creatura violi la dignità del Creatore; Iddio non può quindi perdonare un fatto del genere senza una riparazione; e, dal momento che la creatura non basta a riparare la grandezza del suo delitto, fu necessario che a dare soddisfazione piena fosse un redentore divino, altrimenti Iddio non avrebbe potuto mai ringraziare l'Uomo e concedergli la beatitudine (...)» (Angelo Pupi, *Johann Georg Hamann*, vol. IV, *Origines 1774-1779*, Vita e Pensiero - Centro di metafisica, 2002, p. 586).

la tragicità dell'essenza umana come si dispone alla riflessione della mera ragione, al di fuori di ogni ausilio e guida da rivelazioni o da religioni statutarie. L'uomo kantiano, per sua condizione aperto al bene e al male, è il soggetto della ragion pratica: è un uomo che è portato a individuare in ogni istante del suo rapportarsi allo spazio e al tempo le ragioni e le motivazioni del suo agire. Egli pertanto è portato a scontrarsi con il problema del male assoluto. Per l'uomo kantiano, come rileva opportunamente Salvatore Natoli «il vero progresso (...) coincideva con lo sforzo che ogni individuo compie per realizzare in sé, al meglio, l'umanità e nel fare questo opera per il miglioramento del mondo»³¹. Al riguardo del problema del male Kant non offre una risposta risolutiva ma ne delimita l'origine per meglio, pur sapendosi generato nel peccato e abitato dal male, operare e vivere. Considerando il domma del peccato originale, Kant si appropria dei valori e dei simboli tramandati dalla tradizione biblica veterotestamentaria e neotestamentaria a testimonianza del concreto rapportarsi dell'uomo al mondo, alle sue contraddizioni e ai suoi precetti morali: conseguenze irreversibili della presenza del male.

Nel considerare l'esistenza del male nel mondo si appalesa l'interpretazione del peccato originale, radicalmente diversa da quella tradizionale veterotestamentaria. Kant non attribuisce alcuna credibilità al concetto di caduta o di peccato d'origine consumato da Adamo ed Eva e da loro trasmesso al genere umano. Se nell'uomo c'è il male, dipende non da un atto imputatogli, ma esclusivamente dalla sua libertà. Non è consentito altro percorso per individuare l'esistenza del male che ritenerlo come inclinazione naturale dell'uomo, che affiora per tramite della debolezza umana, dell'impurità e nella malvagità della natura umana. Tre i gradi della tendenza al male: *la fragilità, l'impurità, la malvagità*, che Kant considera condizioni specifiche dell'essere uomo. Si tratta di una delle analisi più compiute e acute sviluppate intorno alla condizione dell'uomo peccatore. Prendendo le distanze dalle teorie religiose, causticamente definite da Kant "leggende dei preti" e rigettando qualsivoglia mediazione mitica sul male originario, egli offre un'interpretazione on-

³¹ Salvatore Natoli, *Sul male assoluto. Nichilismo e idoli nel Novecento*, Morcelliana, Brescia, 2006, p. 23.

tologica del problema del male. L'uomo viene visto non più nel rapporto originario di creatura buona con il suo creatore buono, ma viene colto nello spazio e nel tempo della sua solitudine esistenziale, cui deve costantemente piegarsi per cogliere i ritmi che gli consentono di appropriarsi, nel bene e nel male, di tutte le proprie responsabilità. Argomenta Kant:

Che il mondo si trovi in una condizione di male è un lamento vecchio quanto la storia, vecchio anche quanto la poesia, più vecchia della storia, vecchi anzi quanto la più vecchia di tutte le leggende poetiche, la religione dei preti. Tutti, non di meno, fanno cominciare il mondo dal bene: dall'età dell'oro, dalla vita nel paradiso, o da una vita ancora più felice nella comunanza con gli esseri celesti. Ma essi fanno ben presto svanire questa felicità come un sogno, ed è allora altrettanto la caduta nel male (il male morale, con il quale è andato sempre di pari passo il male fisico), in modo sempre più accelerato verso il peggio³².

L'individuazione della propensione al male, interiore all'uomo, pone però Kant a un'attenta e difficile riflessione per individuare le ragioni intorno al perché l'uomo sia portatore di possibili scelte morali cattive, prima di compire in concreto atti malvagi. Tali riflessioni si fondano sulla duplice spiegazione che egli offre della parola fatto:

La parola fatto, in generale, può valer ugualmente tanto per quell'uso della libertà pel quale si accoglie nel arbitrio la massima sovrana (conforme o contraria alla legge), quanto per quello, per il quale le azioni stesse (secondo la loro materia, cioè rispettivamente agli oggetti del arbitrio) sono seguite conformemente alla massima suddetta. La tendenza al male è perciò un fatto, nel primo senso (*peccatum originarium*), e contemporaneamente, presa nel secondo senso, è condizione formale di ogni fatto illegale che, per quanto riguarda la materia, si oppone alla legge, e allora viene chiamata vizio (*peccatum derivativum*). Di questi peccati, il primo rimane anche quando il secondo (derivante da moventi che non consistono nella legge stessa) fosse evitato molte volte. Il primo è un fatto intelligibile, conoscibile solo per mezzo della ragione, senza alcuna condizione di tempo; il secondo è un fatto sensibile, empirico, dato nel tempo (*factum phaenomenon*). Il primo, specialmente in paragone del secondo, si chiama semplice tendenza, ed è detto innato, non solo perché non può essere estirpato (...), ma anche

³²Immanuel Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 17.

specialmente per la ragione che possiamo tanto poco trovar la causa del perché il male abbia in noi propriamente corrotto la massima suprema, nonostante che questo male sia il nostro proprio fatto, quanto poco possiamo poi trovar la causa di una proprietà fondamentale, inerente alla nostra natura³³.

L'uomo, alla luce di quanto sopra argomentato, nel momento in cui si apre alla vita, si apre al male, ne individua l'inclinazione all'interno di se medesimo e si trova condannato a dover scegliere tra il bene e il male.

Una più approfondita radicalizzazione della causa di quest'inclinazione induce a meglio comprendere quanto sia dettata dallo stravolgimento dell'ordine morale delle dinamiche delle massime di legge morale, non contenute da alcuna razionale spiegazione. Ritenendo infatti il male come un'inclinazione della natura e della specie umana, pertanto male radicale, e leggendo il peccato originale e biblico come fatto nell'accezione d'innata inclinazione, per un verso fa del male il frutto di un atto di libertà e per altro verso apre la strada a rintracciare in sé le possibilità per potersene affrancare. Si tratta di una scelta, di una scelta intimamente soppesata che può condurre al superamento della dicotomia bene o male, buono o malvagio, visto che il mondo e la storia di tale dicotomia non riescono definitivamente a disfarsi. Ma, si badi, nel mantenere in piedi tale dicotomia Kant non intende ridurre la vita morale a estenuante dialettica, considerata la speranza che nutre nel progresso del genere umano versato al bene e alla santità. Santità e progresso sono le indicazioni di senso di percorsi di perfettibilità in possesso dell'uomo aperto alla conversione, frutto della sua capacità di mettere in discussione la sua tendenza e il suo sentire più intimo.

Una volta che si è appropriato del tema della conversione, Kant si apre alla riflessione del domma della "satisfactio vicaria" di Cristo e alla rilettura della figura di Gesù, ponendo ancora l'accento sull'impegno dell'uomo a sconfiggere il male per meglio far trionfare il bene. Nel riaffermare ancora una volta come l'uomo sia costituzionalmente impegnato nella lotta per sconfiggere il male e far trionfare il bene, egli fa suo il convincimento di come il combattimento morale dell'uomo si rintracci

³³ Ivi, pp. 31-32.

nel riconoscimento della responsabilità della propria condizione di peccatore e della condizione di possibile redentore. Non c'è attività umana pertanto che non si appropri di un significato morale e che non orienti l'uomo a sperare l'incontro con Dio. Sulle orme dell'evangelio di Luca, Kant scrive:

Secondo la religione morale (come è solo quella cristiana, fra tutte le religioni conosciute) è un principio fondamentale che ciascuno è tenuto a fare tutto quanto egli può, per diventare uomo migliore, e che solo quando egli non ha lasciato inoperoso il talento confidatogli (Luca, XIX, 12-16), quanto ha utilizzato la disposizione primitiva al bene, per diventare un uomo migliore, egli può sperare che, mediante una cooperazione superiore venga completato ciò che non è in suo potere. Neppure è assolutamente necessario che l'uomo sappia in cosa consista questa cooperazione; anzi, forse inevitabilmente - dato che il modo in cui essa è avvenuta, è stato rivelato in una certa epoca - uomini diversi, in un'altra epoca, se ne farebbero un concetto diverso, con tutta sincerità³⁴.

La figura di Gesù redentore si propone a modello della perfetta azione morale. Fuori dall'intervento di Gesù Cristo non è dato all'uomo di affrancarsi del male radicale, così come non è dato affrancarsi per l'intervento di alcun altro mediatore. Di qui il domma fondamentale del Cristianesimo mostra un volto radicalmente nuovo. Il Cristo di Kant è modello ideale della legge morale, è veicolo verso Dio. Comunemente la religione statutaria presenta Cristo come il *salvatore*. Kant gli riconosce il ruolo di fondatore e di guida, che non si sostituisce agli uomini ma che indica con il suo vissuto la strada per essere ben accetti a Dio. Il decoro del suo approccio al mondo, frutto dalla constatazione del compiuto assolvimento su di sé di tutti i doveri umani, elargisce, mediante la dottrina e l'esempio, il bene dovunque. Cristo che patì il Golgota e con la sua morte cercò il bene nel mondo, compreso quello dei suoi nemici, rimane per Kant la guida dell'*Evangelium* interamente e autenticamente umano, che con umiltà e semplicità testimonia della possibile realizzazione di sostituire l'inclinazione cattiva con l'inclinazione buona, come codice di condotta morale per gli uomini indipendentemente dalla diversità. Ve-

³⁴ Ivi, p. 56.

nendo meno il significato di redentore, la morte riparatrice di Cristo si riduce, che non è poco, a esempio e modello di donazione suprema per un ideale. L'uomo, appropriandosi della condotta morale, tramite la religione razionale, raggiunge la nuova pratica di vita promessa da Cristo, fondata sull'intenzione buona e finalizzata a stabilire sulla terra una comunità di uomini giusti.

Conclusione

Cristo per Kant è il più attendibile modello di rappresentazione universale dell'umanità che vuole schiacciare il male per costruire una società morale, è l'incarnazione del bene che lotta contro il male. Si può pertanto affermare, a conclusione di questo breve percorso, che per Kant l'idea del bene emblematizzata dalla figura di Cristo, privata dall'iconografia mitica tradizionale, è il miglior punto di riferimento per indurre ogni uomo a praticare il proprio dovere,

il cui senso consiste in questo: che per gli uomini non v'è assolutamente alcuna salvezza se non si accolgono intimamente, nella loro intenzione, puri principi morali; che inoltre a questa accettazione si oppone non la sensibilità, così spesso incolpata, ma una certa perversività, in cui si trova per propria colpa, o, come anche altrimenti si voglia chiamare questa cattiveria, una falsità (*fausseté*, astuzia del demonio con la quale il male è entrato nel mondo). Una corruzione, che è inerente ad ogni uomo, e che non può esser vinta se non mediante l'idea del bene morale nella sua perfetta purezza, con la consapevolezza che questa idea appartiene realmente alla nostra disposizione originaria e che occorre solo adoperarsi per mantenerla pura da ogni mescolanza e per accoglierla intimamente nella propria intenzione, affinché ci si convinca (...) che le temute potenze del male non possono più ottenere nulla contro di essa (...), con la consapevolezza inoltre, che, affinché non si completi il difetto di questa fiducia *superstiziosamente* (...) o *fanaticamente*, con pretese illuminazioni interiori (puramente passive) e affinché non vi sia così, tenuti sempre lontani dal bene, fondato sull'attività personale, non dobbiamo dare al bene morale nessun altro segno distintivo se non quello di una buona condotta³⁵.

³⁵ Ivi, p. 90.

Questa lettura della missione di Cristo consente di riportarci a una attendibile interpretazione kantiana del Cristianesimo. Convinto del valore assoluto della ragion pratica e delle sue leggi, Kant offre un tentativo di ricondurre a essa la linea guida di alcune dottrine cristiane. Trattandosi di un tentativo si comprendono i limiti della lettura kantiana della religione cristiana; limiti, come visto, che consistono nella volontà di ricondurre il Cristianesimo a mera religione della ragione, in netta opposizione alla tradizione occidentale e orientale che ne fa una religione dello *Spirito* e del *Mistero*. L'interpretazione di Kant del Cristianesimo appare, paradossalmente per qualche verso, come il tentativo di voler dare vita a una religione razionale, facendo ricorsi ad alcuni contenuti della religione cristiana, isolati a volte dal loro contesto specifico.

In prospettiva filosofica la ricerca di Kant sembra suggerire un interessante modalità di rapportarsi alla filosofia della religione, mentre su quella rigorosamente religiosa egli offre delle testimonianze più praticabili di ecumenismo e di libertà religiosa. Dire che Kant sia stato un uomo profondamente religioso è un fatto doveroso, reso credibile anche dalla presente scrittura ispirata al vangelo di Marco (*Mc*, 9, 40):

Del resto, uno sforzo, (...) di scoprire, nella *Scrittura*, quel senso che sia in armonia con quanto di più *santo* insegna la religione non solo bisogna ritenerla come permesso, ma piuttosto come un dovere, e si può a questo punto ricordare ciò che il *saggio* maestro disse ai suoi discepoli, riferendosi a qualcuno, che percorreva la propria strada particolare, per la quale tuttavia sarebbe necessariamente riuscito, infine, alla medesima meta: "Non impeditelo, poiché chi non è contro di noi è per noi"³⁶.

Di qui si può affermare che l'intera filosofia kantiana segna il primato della "ragion pratica" e che solo grazie a questa è dato pervenire alla conoscenza del mondo. Mondo della libertà, dell'io attraverso il postulato dell'immortalità dell'anima, e di Dio, tramite un postulato fondato sempre e comunque su una certezza morale che non ha valore oggettivo ma soltanto soggettivo. L'intero percorso religioso è letto come religione nei limiti della semplice ragione, resa possibile, dunque si-

³⁶ Ivi, p. 91.

gnificativa, dall'etica. *La religione entro i limiti della sola ragione* dice, come sopra considerato, come si deve intendere la religione per quanto riguarda la mera ragione, basata su una fede religiosa pura, ossia una fede razionale. Si tratta dell'unica religione che deve dettare il fondamento di tutte le religioni rivelate. Questo fu ben compreso da Francesco Barone che, a proposito del rapporto tra morale e religione in Kant, offre argomentazioni che sentiamo di fare nostre a conclusione di questo breve percorso:

In Kant tuttavia non venne del tutto troncata la connessione tra morale e religione; se il dovere va compiuto per se stesso c'è non di meno nell'uomo l'esigenza che il suo comportamento morale sia riconosciuto nel proprio valore. E poiché nel mondo questo riconoscimento manca, l'esperienza morale postula un Dio che nell'al di là sia il giusto remuneratore della virtù morale. L'esistenza di Dio non provabile dalla ragione speculativa diventa un postulato della moralità³⁷.

³⁷ Francesco Barone, *Pensieri contro*, Società Editrice Napoletana, Napoli, 1978, p. 131.

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

*Il circolo delle forme dello spirito.
Riflessioni su Croce a partire dalla recente
lettura critica*

Luca Basile

I recenti studi ad argomento crociano hanno preso, le mosse, prevalentemente dall'incrinarsi dell'immagine di un Croce 'olimpico' e/o 'erasmiano' in favore di quella di un pensatore tutto compreso nella riflessione sulla mobilità intera del moderno.

Per portare l'attenzione su questo profilo del pensiero crociano, – ad ogni modo rintracciabile, sin dalla effettività dei principii di codesto, anzitutto in virtù degli interlocutori, diretti ed indiretti, trascelti –, il Montanari, per esempio, ha indicato come esplicativi alcuni scritti della fase fra le due guerre mondiali, considerata in foggia di spazio periodizzante ove «la crisi dell'ordine etico-politico dell'Europa si fa evidente» e rispetto a cui si esplica il tentativo crociano di «fissare e di salvare l'essenza spirituale dell'Europa»¹. Tra di essi vengono primariamente indicate le due recensioni a *Il tramonto dell'Occidente* di Spengler e alle *Considerazioni di un impolitico* di Mann². Nel primo testo Croce avverte tutti i fattori che pongono sempre più in gioco la solidità dello spirito europeo: il molle estetismo, la decadenza e l'irrazionalismo sospinti a farsi senso comune. Ciò che gli preme è contrastare l'inclinazione a considerare la tendenziale egemonia di codesti fattori ideologici e culturali in quanto determinati in termini di riproposizione ciclica all'interno dello svolgimento storico a statuto intrinsecamente e congruentemente naturalizzato. Croce, infatti, che si considera, – quale che sia il giudizio su

¹ Marcello Montanari, *Il primato del 'fare' e la 'religione della libertà'*, racconto in Id., *Politica e storia. Saggi su Vico, Croce e Gramsci*, Publierre, Bari, 2007, p. 76.

² La recensione crociana a *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler apparve in "La Critica", XVIII, 1920, pp. 236-9, e venne raccolta in *L'Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Laterza, Bari, 1965, pp. 314-9. La recensione alle *Considerazioni di un impolitico* di Thomas Mann apparve in "La Critica", XVIII, 1920, pp. 181-2, e venne raccolta in *Pagine sparse*, Laterza, Bari, 1960, II, pp. 185-7.

una simile 'antrorappresentazione' -, 'allievo' di Vico, non rifiuta, com'è chiaro rispetto alla sinossi della sua posizione, la possibilità del 'ricorso' ma ne rifugge la naturalizzazione, intravedendo in ciò

Il tentativo di mascherare, con un'indagine apparentemente scientifica, un progetto culturale che intende mettere in discussione la forma della civiltà moderna, vista ed immaginata come un'immane macchina alienante, e che vuole restaurare le vecchie, chiuse e autoritarie forme di vita³

Diverso è il caso del famoso libro di Mann, avente a suo centro la contrapposizione strategica, al lume della quale veniva intesa la configurazione più estrema del moderno e della sua crisi, fra *Kultur* e *Zivilisation*, ma che divenne comunque occasione per Croce di un recupero del *Beruf*, - la cui costitutiva valenza etico-politica egli si pose la questione di conciliare, soprattutto implicitamente, sin da alcuni elementi generali dei giovanili studi 'revisionisti' sul marxismo⁴, con l'articolazione del consumo e della riproduzione allargata in quanto cifra portante dell'esperienza della contemporaneità -, di contro all'idea che proprio l'avvento della società dei consumi conduca necessariamente alle due alternative rappresentate o dalla barbarie irrazionalistica dell'autoritarismo o dal suo opposto speculare, mobilitante ed iperrazionalistico. Di qui, viene ad evidenziarsi un aspetto dirimente: Croce sembra accettare problematicamente la suddetta contrapposizione, ma cerca, parimenti, di svolgere i rischi che essa importa, da un lato, assumendo la dialettica aristocrazia-volgo come fattore insostituibile per la espansività del moderno, dunque affermando la irrinunciabilità e produttività del secondo polo di tale dialettica, da un altro, contemplando come 'fissa' la caratterizzazione egemonico-cognitiva di codesta.

Accanto alla dimensione spirituale e creativa dell'agire sta - osserva Montanari - l'operare del volgo. E' questo suo *operare* a renderlo componente insopprimibile e partecipe della creatività della storia, anche se in forma limitata e subalterna. *La storia [...] non è solo opera dello Spi-*

³ Marcello Montanari, *Il primato del 'fare' e la 'religione della libertà'*, cit., p. 77.

⁴ Questo tema è al centro degli studi di Marcello Montanari, *Benedetto Croce e Thomas Mann e Gramsci e la revisione del marxismo*, ambedue raccolti ivi, pp. 101-2 e 157-85.

rito, ma anche del volgo. Nel mondo moderno lo spirito non può più procedere senza l'opera del volgo: "il volgo resta" e non può mai essere distrutto. La *Kultur* non può sopravvivere senza la *Zivilisation*; ha bisogno di questa per potersi riprodurre come 'aristocrazia'. Croce comincia, così, a definire i tratti del moderno attraverso le coppie categoriali aristocrazia-volgo, *Kultur-Zivilisation*. Non si nasconde i pericoli (autoritarismo, decadenza ecc.) cui va incontro una società di massa. Vede i processi di secolarizzazione e di corruzione che invadono gli antichi assetti istituzionali e culturali. Ma vede anche che i pericoli non si sfuggono predicando un ritorno al 'mondo di ieri'. Insomma, sembra dirci Croce, togliete il volgo e avete tolto la stessa società moderna. Avrete collocato il mondo su un più rigoroso e certo sistema di valori, ma lo avete restituito a forme dispotiche di governo. Sarà, allora, tolta la fragilità del moderno, ma sarà stata eliminata anche la possibilità che l'opera del volgo possa assolvere a una funzione critica nei confronti della stessa aristocrazia⁵.

Nella endiadi aristocrazia/volgo si esprime tutta la centralità della prassi in quanto elemento che struttura costitutivamente la realtà storica e di cui il moderno rassoda la coscienza, definendo l'intreccio tra 'opera' e 'responsabilità'. Tale centralità si esplica, tra l'altro, nella straordinaria raffigurazione crociana della vita di Galeazzo Caracciolo⁶, di cui Montanari ha insistito la significatività comportante una sorta di paradossale rovesciamento della «mitologia della predestinazione» attraverso la stessa adesione alla variante calvinista del protestantesimo (chiaramente si tratta di un nodo che richiamerebbe ad un pretto approfondimento del confronto con la specifica posizione weberiana⁷):

Galeazzo trova il senso della sua vita nell'attuazione del dovere, nel *Beruf* [...] In questa sua scelta etica e religiosa Galeazzo realizza questa idea della salvezza. Salvezza attraverso le opere [...] Il 'mondo nuovo'

⁵ Ivi, p. 79.

⁶ Id., *Vita di Galeazzo Caracciolo, Marchese di Vico*, raccolto in Id., *Vite di avventure, di fede e di passione*, Laterza, Bari, 1947, pp. 247-82.

⁷ Sul decisivo nesso fra protestantesimo calvinista e *Beruf* nell'ottica weberiana cfr., fra gli altri, entro la panoplia degli studi a ciò dedicati, le importanti osservazioni di Franca Papa, *Razionalizzazione distruttiva. Saggi sul pensiero politico del novecento*, Guida, Napoli, 1990, pp. 41-86.

si costruisce e si legittima attraverso l'idea del 'fare'. Il fare è l'essenza del mondo moderno⁸.

Illuminato codesto aspetto, occorre enfatizzare i caratteri della assunzione crociana del *primato del fare*, - con riferimento cruciale allo scritto a ciò dedicato del '46⁹, i cui contenuti sarebbero questionabili anche per quel che concerne il tendenziale contrasto, che, tuttavia, nello scritto in oggetto viene restituito in termini di implicita compresenza-immedesimazione, con il circolo delle forme dello spirito, aventi statuto extratemporale, nonostante la affermata coincidenza con esso; compresenza che già in *La storia come pensiero e come azione* si risolveva, appunto, nell'idea per cui ognuna delle categorie corrisponda alla 'potenza del fare', riproducendo, nell'insieme, la perfetta circolarità di tutte queste¹⁰; e che, d'altra parte, appariva vocata, *realiter*, a stridere, con sempre maggiore intensità, rispetto alla insopprimibile (e in proposito parallelizzabile) sporgenza del 'vitale' -; l'ammissione a ciò connessa del ruolo del volgo, ricordata qui su, e la complicazione che tali motivi subiscono in virtù dei dilemmi dischiusi dalla fase storicamente determinata, configurantesi in intreccio all'indebolirsi del vincolo tra moderno ed Europa, dell'oltrepassamento della figura dello Stato-Nazione; concludendo, poi, col battere, in definitiva, sull'inveramento della medesima endiadi aristocrazia/volgo in foggia di limite ed esiziale fattore inficiante della proposta del filosofo abruzzese. Limite designante il pernio, del resto, delle indagini del Montanari in proposito.

2. In tal senso appare assai giovevole la ricostruzione di alcuni aspetti del percorso dell'autore di Pescasseroli dal 1908 al 1924, specie per quanto riguarda il motivo del circolo fra sfera teoretica e sfera pratica.

⁸ Marcello Montanari, *Politica e storia*, cit., p. 85.

⁹ Benedetto Croce, *Il primato del fare*, raccolto in Id., *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, 1948, pp. 3-13.

¹⁰ Cfr. su questo aspetto Michele Ciliberto, *Approssimazione alla "Storia come pensiero e come azione"*, raccolto in Id., *Filosofia e politica nel novecento italiano - da Labriola a "Società"*, De Donato, Bari, 1982, pp. 250-62.

Nella terza sezione della prima parte della *Filosofia della pratica*, intitolata *L'unità del teoretico e del pratico*, Benedetto Croce – ha osservato il Chielli – utilizza la metafora del circolo per sintetizzare la relazione che intercorre tra la sfera teoretica e la sfera pratica, nesso che, come la stessa intestazione evidenzia, consiste in una completa corrispondenza fra le due semisfere dello spirito. Entrambe, infatti, oltre a non essere l'una l'opposto dell'altra, perché l'opposto è interno a ciascuna di essa, non possono parimenti essere concepite secondo il rapporto "d'individuale a universale, di finito a infinito, il primo dei quali termini condiziona il secondo e ne è condizionato solo in modo implicato", perché ciascuna forma è insieme nesso di finito e infinito, di individuale e universale. La perfetta corrispondenza tra le due forme, teoretica e pratica, rende del tutto oziosa e inutile la diatriba sulla prevalenza [...] dell'una sull'altra, in quanto esse costituiscono una unità dualità di pensiero ed essere, di soggetto e oggetto¹¹.

Chielli ha cercato di lumeggiare come l'approccio di Croce appaia slittare progressivamente dall'asserzione del primato della attività conoscitiva 'in sé e per sé' su quella prettamente pratica a quella, appunto, dell'incontro (e del vincolo) fra le due, ma anche come un'accurata indagine della *Filosofia della pratica* medesima conduca a complessificare l'immagine di un 'pacificato' approdo del genere (e non solo per quanto riguarda l'ambito temporale da lui considerato). Ne è di riscontro il 'taglio' dell'impostazione della relazione tra conoscenza e volizione in corrispondenza a quella tra 'condizionante' e 'condizionato'¹². Essa

non deve essere pensata alla stregua di un rigido determinismo tanto che, posta la condizione è posto, contemporaneamente, il condizionato; la condizione non è la potenza del condizionato, così come quest'ultimo non è la condizione in atto. Questo è l'errore dei deter-

¹¹ Angelo Chielli, *La volizione dell'irreale - 'Legge' e 'Stato' nella filosofia politica di B. Croce dalla "Filosofia della pratica" agli "Elementi di politica"*, PensaMultimedia, Lecce, 2008, p. 11.

¹² Scrive Croce: «se non scatta quella scintilla, che è la volizione, il materiale della conoscenza non s'infiamma e non si converte in alimento della pratica. Ma quella conoscenza è la condizione, e senza la condizione non nasce il condizionato: nel qual ultimo significato è vero che azione è conoscenza e che la volontà e la sapienza, cioè che volere e operare, com'è ben chiaro, suppongono conoscere e sapere» (*Filosofia della pratica*, Laterza, Bari, 1908, p. 45).

ministri che, a parere di Croce, concepiscono la volizione come semplice duplicazione del dato di fatto.

Al contrario egli ritiene che «la volizione non è il mondo circostante, questa iniziativa è iridata dai colori delle cose che l'uomo ha percepito come spirito teoretico prima di operare come spirito pratico». All'altezza della *Filosofia della pratica*, dunque, appare affermato, ad ogni modo, il ruolo precorrente del momento teoretico e l'«assimilazione della volizione al nuovo»¹³. E c'è di più:

L'atto pratico come iniziativa e creazione e non ripetizione dell'esistenza; la concezione che solo la volontà opera sulla volontà [...] costituiscono due capisaldi di una interpretazione del rapporto tra sfera pratica e sfera teoretica, tra azione e conoscenza, che vanno in direzione diversa da quella che Croce afferma di voler percorrere¹⁴.

Considerato ciò, si può ritornare all'argomento del grado di antecedenza dell'atto teoretico interrogandosi sui requisiti conoscitivi della volizione. Se, in alcuni passi della *Filosofia della pratica*, la conoscenza storico-percettiva viene restituita come precedente dell'atto pratico, possiamo riferirci soprattutto alla considerazione crociana per cui

La conoscenza che si rende per l'atto pratico non è solo la conoscenza dell'artista e neppure quella del filosofo, o meglio, è anche queste due, ma solo in quanto si ritrovino entrambi quali elementi cooperanti nella conoscenza ultima e compiuta, che è quella storica. Se la prima si chiama intuizione, la seconda concetto e la terza percezione, e si fa della terza il risultato delle prime due, si dirà che la conoscenza occorrente all'atto pratico è la conoscenza percettiva. Di qui il detto comune che loda nell'uomo pratico il colpo d'occhio sicuro: di qui anche lo stretto legame che si pone tra senso storico e senso pratico e politico¹⁵,

d'altra parte essa non s'istituisce quale premessa logico-temporale necessaria dell'azione.

¹³ Angelo Chielli, *La volizione dell'irreale*, cit., p. 13.

¹⁴ Ivi, p. 15.

¹⁵ Benedetto Croce, *Filosofia della pratica*, cit., pp. 44-5.

Si rammenti – nota il Chielli – quanto già affermato a proposito della relazione tra condizione e condizionato e si concluderà che la conoscenza storica non è la volizione [...]. Certo la conoscenza storica costituisce l'antecedente teoretico dell'atto pratico, ma non nel senso che la prima contribuisca alla costituzione del secondo, che lo rende, in definitiva, possibile: è lo sfondo, la scena all'interno della quale la volizione prende corpo e giammai una parte costitutiva di tale corpo. In definitiva» – conclude il ragionamento in oggetto – «in Croce sembra aprirsi uno iato tra teoria e prassi, l'una e l'altra sono poste senza alcuna mediazione, nessun passaggio garantisce una qualche forma di continuità tra le due sfere dello spirito, tanto che l'unità di quest'ultimo appare incrinarsi irrimediabilmente¹⁶.

Il tema della relazione tra conoscenza storica e volontà rinvia direttamente alla riqualificazione di quella fra *tempo* e *concetto*, – che tanto impegnò già Kant ed Hegel¹⁷ –, all'insegna della crisi radicale della concezione lineare e cumulativa del tempo storico registratasi pienamente, ed in maniera esplosiva, fra la fine dell'Ottocento ed i primi del Novecento. L'usura dell'idea di un piano isomorfismo tra tempo e concetto («Il tempo, inteso come contenitore vuoto in cui si rispecchia l'essenza della totalità, si frantuma e ciascuna sfera dello spirito incorpora un proprio tempo, incommensurabile ad un'unica misura») è avvertita da Croce, ma 'tocca da vicino' la nerbatura interna della sua opzione di 'filosofia dello spirito'.

In Croce la sovrapposizione tra la crisi della relazione tra conoscenza storica e volontà e quella tra tempo e concetto è rinvenibile nella dottrina, da lui stesso criticata, dei concetti e giudizi pratici. Questa postula che tra il giudizio storico e la volizione s'interpone una nuova classe di giudizi e concetti, detti appunto pratici, e solo essa renderebbe possibile la realizzazione dell'azione. E questa sua capacità di essere l'artefice della volontà dipenderebbe dal fatto che quella classe di concetti e giudizi intenziona una dimensione aperta al futuro.

¹⁶ Angelo Chielli, *La vita e il vivere*, cit., pp. 15-6.

¹⁷ Cfr. in proposito, entro la panoplia degli studi a ciò dedicati, Biagio De Giovanni, *Contraddizione e tempo fra Kant ed Hegel*, in "Il Centauro", n. 4, 1982, pp. 40-67.

Giusto sulla «possibilità dei giudizi e concetti pratici d'incarnare una dimensione aperta al futuro s'incentra la riputazione crociana di questa dottrina»¹⁸.

Emersa la individuazione nella conoscenza storica dell'«antecedente» dell'atto pratico, discriminandola, però, dal ruolo di «precedente» necessario dell'azione, occorre dire che la saldatura di intuizione e concetto nella conoscenza percettiva non si staticizza nelle forme (benché vi siano molti aspetti del discorso crociano inclini all'incongruenza rispetto alla modulazione di siffatta saldatura), ma segna un ritmo comunque denso perché corrisposto al mutamento, plasmando su di esso anche l'atto volitivo. Il Chielli ha insistito sul fatto che una simile consapevolezza, – intesa come consonante, tra l'altro, con la sensibilità del Simmel di *Die Grosstädte und das Geistesleben* –, volta alla critica della teoria dei giudizi pratici, e l'assunzione della inconoscibilità del futuro si tengono l'una con l'altra raccogliendosi vicendevolmente sul terreno della affermazione della difficoltà di discriminare, a questa altezza, in sostanza, giudizi pratici medesimi e giudizi teoretici, i quali, nel complesso, non assumono la funzione di *pattern* tra conoscenza e azione, seguendo, altresì, la volizione; ed importando, viepiù, una curvatura tensiva 'forte' al contatto tra teoria e dimensione temporale. D'altro canto, è in proposito rintracciabile anche una ben definita linea di continuità con la *Memoria* del 1893, presentata all'Accademia Pontaniana, *La storia ridotta sotto il concetto generale dell'arte*. Occorre sottolineare, inoltre, come nella *Filosofia della pratica*, mostrando riconoscibili influenze neokantiano-windelbandiane, – pur non assumendo la distinzione tra oggetto di teoria e oggetto concreto –, (nonché prekantiane), la teoria, ricondotta alla funzione di ordinare i criteri di governo delle azioni in forma di pensieri universali, si trovi designata in quanto 'improduttiva' (tale tesi esigerebbe di essa problematizzata nei riguardi della ampia elaborazione del paradigma analitico *post festum* nell'alveo degli scritti di revisione del marxismo), il tutto coestesamente, però, ad una «comunque forte» (e sempre mantenuta, aggiungiamo) «nostalgia della sintesi» declinantesi nella riproposizione del parallelismo tempo-concetto in quel senso per cui «a quest'ultimo è riservata la semplice

¹⁸ Ivi, p. 16.

funzione di ricapitolare, nel pensiero, la realtà concreta: uno stesso tempo regge e governa la storia e la ragione». A questo punto, si consuma, dunque, una significativa articolazione del quadro: la conoscenza storica si specifica in quanto «visione dell'accaduto»¹⁹ separatamente dalla discriminazione tra sfera pratica in quanto, in ultima istanza, coscienza spontanea e sfera teoretica in quanto coscienza riflessiva²⁰. Insorge, così, il grande 'problema aperto' della razionalità dell'atto volitivo, il quale può essere inteso, nel suo principiativo contenuto di manifestazione della impetuosa capacità creativa della volizione-azione, come in qualche modo raccordabile al travagliato confronto della maturità crociana con il motivo del 'vitale' e con le metamorfosi della questione dell' 'utile' e della volizione economica.

Indagando la struttura del discorso svolto in *La filosofia della pratica* è possibile evidenziare, insomma, come Croce, - e ciò si può constatare rifrangersi ampiamente sul complesso del suo pensiero -, spencoli fra l'acquisizione, da un lato, dell'incidenza incomprimibile della volizione-azione, esibente il rilievo dinamico della dissimmetria teoria-concetto, e la riproposizione del relativo parallelismo, dall'altro; parallelismo risolvendosi, tuttavia, nella predominanza concetto sul tempo. Il concetto sussume entro il proprio presente atemporale il tempo²¹, e la cosa è coglibile in un'opera in cui, - in termini tensivi, se ci si colloca dall'angolatura della stessa, periodicamente contigua, *Filosofia della pratica* -, troviamo riarticolato il ragionamento svolto nella memoria del 1904-1905 (i *Lineamenti*), cioè la *Logica*²², ove, per esempio, leggiamo:

Dall'intuizione, che è individuazione indiscriminata, si sale all'universale, che è individuazione discriminata; dall'arte alla filosofia, che è storia. Il secondo grado, appunto perché secondo, è più complesso del primo; ma questa complessità non importa che esso sia come spezzato in due minori gradi, filosofia e storia. Il concetto, con

¹⁹ Ivi, p. 21.

²⁰ In proposito Chielli (Ivi, p. 22) ha fatto correttamente riferimento, soprattutto, alle osservazioni di Giovanni Sartori in *Studi crociani*, I, Il Mulino, Bologna, 1997, p. 152.

²¹ Cfr. sul tema le importanti indicazioni presenti in Marcello Montanari, *Saggio sulla filosofia politica di B. Croce*, F. Angeli, Milano, 1987, pp. 158-68.

²² Cfr. Michele Maggi, *La logica di Croce*, Bibliopolis, Napoli, 1994.

un sol colpo d'ala, afferma sé stesso e si impadronisce della realtà tutta, che non è diversa da lui, ma è lui stesso²³.

La egemonia del concetto avente statuto extratemporale tende a coincidere, secondo codesto risvolto del pensiero crociano, con il movimento delle forme dello spirito, il quale, nella sua compresenza al 'primato' del fare umano, - alla cui cognizione (approfondita, poi sino a *La storia come pensiero e come azione* e oltre) è stata prodromica e, insieme, si è collocata asimmetricamente, in un determinato senso, la riflessione sul nesso e sulla distinzione tra sfera teoretica e sfera pratica (con tutta la difficoltà che, *realiter*, assume la loro mediazione in guisa di semisfere di un unico circolo), lueggiate pure la reattività della conoscenza a codesta ultima afferente -, pone *in nuce* un elemento di attrito rinviante alla difficoltà della autonomizzazione, fallacemente 'inerte' o meno, del cosiddetto 'negativo' che il motivo dell' 'utile' e, poi, del 'vitale' esprime, esigendo, tuttavia, in fin dei conti, in certa maniera, la 'commisurazione' proprio al movimento delle forme. Si designa, così, l'oscillazione tra il corno di un dinamismo dello spirito tale da far sì che «il *nuovo*» prorompa «sulla scena senza alcuna mediazione teoretica» e quello afferente ad un'immagine di esso ove viga la riproduzione di un solido e definito meccanismo di mediazione.

Allo spencolamento (e al contrasto) appena approssimato si connette, - come già, in qualche maniera, adombrato -, in chiave vigorosamente problematica, la tematizzazione matura del motivo del 'vitale'.

3. Ecco come il Cacciatore restituisce la funzione del 'vitale' entro la complessità del pensiero crociano:

La rivendicazione fortissima di una filosofia storicistica, insieme a una considerazione della dialettica che non fosse mai astrattamente separabile dalla realtà storica del mondo umano, la concezione delle categorie come potenze del fare spirituale non riducibile a una unità mistica e panlogistica, quand'anche potessero essere state offuscate e sacrificate nei momenti in cui più urgente poteva essere l'esigenza sistematica, restano a caratterizzare il permanente sostrato di un'ispirazione di fondo che non fa apparire come totalmente estranei i

²³ Benedetto Croce, *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari, 1909, p. 193 (*corso nostro*).

concetti di vita e di vitalità che prepotentemente si impongono alle tarde riflessioni crociane. Proprio richiamando questo aspetto originario del suo filosofare, Croce può giustificare l'attenzione che, fin dalla costruzione del sistema, egli aveva portato all'utile, come una delle forme dello spirito, ma anche legittimare il motivo per cui egli lo definirà vitale, giacché è la vitalità, e non altro, a costruire la radice comune che, in un modo o nell'altro, è sottesa alla politica, al diritto, all'economia [...] la vitalità è talmente essenziale alla vita dello spirito da costituire non soltanto l'elemento integratore e armonizzatore fra le sue varie forme, ma la molla continua che produce irrequietezza e genera nuovi problemi. Non v'è dubbio che la novità appare evidente e radicalmente rivoluzionaria, giacché, sebbene Croce tenti di riportare la vitalità nei limiti di quella forma categoriale dello spirito propria della volizione individuale, alla fine essa diventa non più solo forma autonoma che, nella circolarità dello spirito, può diventare materia per altre forme, ma anche, ed essenzialmente, il decisivo involucro originario. Se così non fosse [...] tutte le altre forme "resterebbero senza forma e senza gesto, impotenti ad esprimersi". Questo forse è il punto massimo, oltre il quale Croce non può andare, e che mi fa restare convinto» - considera ancora il Cacciatore - «di una seria incrinatura e di un consapevole ripensamento della sua filosofia precedente, ma non di una sua completa dissoluzione. Infatti, la vitalità primordiale [...], la forma avvolgente di tutte le altre, non può spingersi sino all'estremo di un'ontologia del negativo. E' ancora la dialettica hegeliana, interpretata nel suo originario slancio [...] realistico [...] a correre in aiuto di Croce che, dinnanzi alla sconvolgente ipotesi dell'assoluta esistenza del male e del negativo, guarda ancora alla funzione, oltrepassatrice e conservatrice, superatrice e conservatrice della dialettica²⁴.

Le fini considerazioni del Cacciatore esibiscono adeguatamente come la matura tematizzazione del 'vitale' configuri una torsione del sistema crociano ma non l'annebbiamento degli assi centrali di esso, suscitando ulteriori quesiti. Giacché si tratta di considerare se l'ammissione delle estreme conseguenze della formulazione di tale motivo conduca esclusivamente al cono d'ombra di una 'ontologia negativa', oppure se possa consentire di riarticolare diversamente i vari contorni dell'opzione dello 'storicismo assoluto'. Sarebbe, cioè, opportuno e

²⁴ Giuseppe Cacciatore, *Il concetto di vitalità in Croce*, in Id., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Rubettino, Soveria Manelli, 2005, pp. 68-9.

stimolante interrogarsi se tra i due estremi della precipitazione *tout court* sul fronte del 'negativo', quasi rischiando di totalizzarlo o autonomizzarlo, o, ancora, di destituirne il costitutivo dinamismo, da un lato, e della iscrizione - *realiter* attuata da Croce - del portato scaturente della 'vita' nel pieno del circolo delle forme dello spirito, senza mutarne l'ordine di mediazione-riproduzione, da un altro lato, sia possibile avanzare l'indicazione del percorrimto di una strada in cui divenga attuabile raccogliere l'istanza crociana dell'oltrepassamento della mistica della 'vita' - da un certo aspetto del pensiero di Simmel (autore nei riguardi del quale Croce può essere posto, come accennato, in interlocuzione critica) a Bergson -, enfatizzando, però, la possibile valenza rifondativa della vita stessa rispetto alle forme²⁵ (senza, d'altra parte, prospettarne la contrapposizione, pena ricaduta in tale mistica) in ordine alla rimodulazione della mediazione. Con ciò, il rischio di assecondare in qualche senso l'inclinazione verso l'astrattismo nella concezione delle forme dello spirito verrebbe definitivamente sedato, 'mettendo a frutto' - aggiungiamo - numerosi, produttivi spunti presenti in quella che è, forse, la fase di maggiore vicinanza alla effettività del dialettismo hegeliano da parte di Croce (anche se i segni di essa andrebbero studiati pure in opere in cui l'influenza hegeliana non si appalesa né pacificamente né linearmente, coniugandosi a suggestioni e motivi di chiara ascendenza kantiana: pensiamo, primariamente, alla trattazione della medesima *Filosofia della pratica*). Comunque sia, questo non avvenne, ma vale la pena di continuare ad approssimare certune implicazioni riconnettibili al crogiuolo arroventato dalla tematica del 'vitale'. Esse riguardano prevalentemente - e con estrema sintesi - il piano etico, e si rendono ricongiungibili, tra l'altro, al criterio di iscrizione 'livellatrice', se così si può dire, entro il circolo delle forme della 'vita', specie in riferimento non solo al dispiegamento della suddetta tematica nelle *Indagini su Hegel*, ma anche alla precedente, e già richiamata, *Storia come pensiero e come azione*, laddove la 'negatività' del 'vitale' si 'positivizza' in un quadro in cui, con anche risvolti fortemente produttivi, lo spirito non è altro dal 'fare' (coesteso alle categorie in quanto sue 'potenze'), - il che importa giusto

²⁵ Sta in ciò, appunto, uno degli epicentri della prospettiva indicata da Marcello Montanari in *Saggio sulla filosofia politica di Benedetto Croce*, cit., pp. 168-76.

la finalizzazione del 'vitale' stesso al superamento del 'non fare' -; privandosi tendenzialmente di sostanziale tensione interna in virtù giusto dell'assorbimento entro la saldatura tra forme e attività morale considerata, alla presente altezza, - così determinando ulteriori interrogativi in relazione all'effettività del sistema crociano -, quale categoria garantente lo svolgimento unitario²⁶.

4. In ordine al motivo del 'vitale' Pio Colonnello ha osservato come sia necessario

interrogarsi sulla molla dell'azione individuale, perché se è vero che grazie all'azione morale, rivolta all'*elevamento della vita* e al *dispiegamento della libertà*, l'individuo 'perfeziona se stesso', è anche vero che la *conditio sine qua non* della morale è proprio la vitalità. Dunque interessano in particolar modo le connessioni tra la vitalità e il concetto di crisi come scelta o opzione individuale - non esclusa ovviamente l'individualità collettiva - tra condizioni che contrastano tra loro e che possano perciò condurre a soluzioni antitetiche²⁷.

Non è chi non veda come simili accentuazioni si leghino, a loro volta, alla generale direttrice di rielaborazione crociana della 'coscienza europea' e della portata conoscitiva del tragico imporsi e consumarsi, in certo senso, delle alternative del moderno. Per intensificarne l'indagine di Colonnello argomenta:

Ripercorriamo [...] le osservazioni che il Croce andava svolgendo sul tema della vitalità nel volume su Hegel del 1952. L'esigenza di chiarire il "modo categoriale" del vitale risultava con maggiore intensità l'indomani del secondo conflitto mondiale: il filosofo, che aveva teorizzato la "religione della libertà", indicava, ancora una volta, l'oggetto proprio dell'azione morale, che è sempre rivolta al "dispiegamento della libertà". Ma cosa imprime nuova vita al circolo spirituale, trasformando la barbarie in progresso (e questa in una nuova forma di barbarie)? Quale la modalità costitutiva della 'crisi', che ha sempre dinnanzi a sé una duplice, contrastante alternativa? Il motivo

²⁶ Cfr., fra gli altri, il volume su questo tema, da collocarsi in un esiguo quadro - certo - di forte problematizzazione delle sue tesi, di Annino Bruno, *L'ultimo Croce e i nuovi problemi*, Angeli, Milano, 1990, pp. 70-2.

²⁷ Pio Colonnello, *Croce, l'individuo e la 'crisi di civiltà'*, raccolto in Id., *Percorsi di confine. Analisi dell'esistenza e filosofia della libertà*, Luciano, Napoli, 1999.

occasionale, per tali riflessioni, veniva offerto al Croce dalla rilettura del saggio kantiano *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, incluso nella *Metafisica dei costumi* del 1797, dove risulta la distinzione dei doveri morali in doveri dell'uomo verso sé stesso e doveri dell'uomo verso gli altri uomini; ma i doveri morali, commentava il Croce, risultano di eguale misura sia verso se stessi, sia verso gli altri, perché l'azione morale tende all'elevamento di quell'umanità comune a se stessa e agli altri. Il dovere morale non si rivolge al mero 'se stesso', perché quel mero 'se stesso' è la vitalità [...] Allora, quali i rapporti tra la moralità e la vitalità? Per rispondere a questa domanda» – prosegue Colonnello – «dobbiamo riflettere sulla dialettica interna alla teoria crociana dei gradi e sulla funzione di stimolo che la vitalità assume nel circolo categoriale²⁸.

Verrebbe di qui a stagliarsi una sorta di analogia tra 'vitalità' e 'moralità' (concepita nel suo ruolo unificante):

Anche la moralità, in alcuni luoghi della matura speculazione crociana, si configura come un "modo categoriale" [...] che non si identifica con una singola forma della vita spirituale, dal momento che non presiede solo ad una distinta categoria di opere, le azioni buone, ma rende possibile l'affermazione dell'attività dello spirito, ovvero della bellezza, della verità, del bene sulla negatività, cioè sulla bruttezza, sull'errore e sul male.

D'altra parte,

tra moralità e vitalità, per quanto appaiono confluire suggestivamente le loro funzioni dinamiche, non vi è identità, né tantomeno coincidenza totale o costante. La vitalità, infatti, di per sé è "affatto morale" e il suo incontro con la categoria morale non esprime altro che lo stesso moto dialettico della storia. Vero è che la vitalità, che pur aveva spronato [...] ad assolvere i doveri [...] diverge dalla moralità e ridiventa senso, passione e forza primordiale tale da dover essere controllata dalla stessa moralità²⁹.

Sintetizzando il compito dell'emergere della 'vitalità', intesa quale forza originaria, nel suo precisarsi in funzione di base di attrito costitutivo del circolo delle forme, il Colonnello mette in luce come il tratto

²⁸ Ivi, pp. 76-7.

²⁹ Ivi, p. 77.

prevalente del confronto crociano con il problema morale si sottragga al rischio del formalismo in virtù della centralità dell'incontro di essa con la categoria morale per entro il dialettismo storico-reale, conferendo, sì, alla 'vitalità' una missione indispensabile, - anche se mai 'scontata' - , riguardo al passaggio (tutto da questionare) dalla 'barbarie' al 'progresso' (e, aggiungiamo, viceversa), ma, insieme, configurando una sorta di parziale alternativa, - i cui contorni sono già da stringersi in opere che precedono la riflessione matura intorno a codesta tematica: dalla *Filosofia della pratica a Etica e politica* -, all'etica fondazionalistico-razionalistica kantiana, incardinata sulla istituzione della virtù opposizionalmente al giuoco delle passioni. Certo: in Croce i modi portanti del discorso mostrano una condizionante ambiguità, giacché se il 'vitale' assume un compito scaturente entro il dinamismo circolare dello spirito (procedente attraverso i momenti dell' 'elevazione' e del 'decadimento'), d'altra parte, viene 'oltrepassato' per entro la scansione spirituale. Su tale punto ci pare di dover avanzare, forse, una diversa valutazione rispetto alla interpretazione del Colonnello in merito al compito di riproduzione della mediazione in cui si esplica il movimento delle categorie - senza mutarne la dimensione precipua³⁰. E', infatti, proprio l'approfondirsi della oscillazione tra assunzione del ruolo del 'vitale' e mantenuta presentificazione dell'orizzonte 'riassorbente' definito dallo scorrere delle forme dello spirito, - donde si rende ricavabile una determinata accezione della *mediazione* -, la quale testimonia, d'altra parte, la costante incidenza dell'eredità kantiana, sicuramente in compresenza all'aspetto del guadagno della universalità concreta in quanto avente non già uno statuto di antecedenza al molteplice ma in quanto scaturita dalla vicendevolezza delle connessioni ove si staglia il vincolo di unità-distinzione tra 'essere' e 'pensiero', - attesi, appunto, nel loro carattere di *universalità* e di *distinzione*, donde appare ricavabile la strategicità, entro l'ottica crociana, del respiro mediativo del concetto (la cui capacità di coinvolgimento integrale pur può, in qualche maniera, venir declinata formalisticamente), avente il limite di costituirsi attraverso termini 'fissi' di riproduzione

³⁰ In proposito sono rilevanti le considerazioni di Marcello Montanari, *Saggio sulla filosofia politica di Benedetto Croce*, cit., pp. 158-67.

–, è proprio la suddetta oscillazione – dicevamo – ad acclarare l'intervento dell'aspetto 'metatemporale' della struttura categoriale.

5. La presente disamina concernente la direttrice scorrente dalla insistenza sulla valenza della prassi a quella sul 'vitale' verrà adesso conclusa con la considerazione di un tema che porrebbe, in prima istanza, la relazione di Croce con la lezione di De Sanctis. L'asimmetria in questione, se poggia su un elemento effettivo, può venire subitamente superata considerando come l'accenno a questo argomento possa concorrere a gettare uno sguardo sull'atteggiamento di Croce verso un autore per lui assai significativo, – e decisivo all'interno delle linee percorrenti l'ideologia italiana' –, nell'alveo della complessità del moderno ed in rapporto alla sua penetrazione.

Su un suo saggio del 2005 A. Montano ha approfondito quello che per Croce costituì il vero, unico aggancio rispetto alla sfera dell'hegelismo meridionale, di contro alla linea Spaventa-Jaja-Gentile. Il legame con l'eredità desanctisiana assumeva per il pensatore abruzzese soprattutto il valore di uno strumento per cogliere nella filosofia hegeliana il contenuto di ancoraggio «al reale storico e vivente»³¹.

Argomenta il Montano:

Croce coglie il nuovo presente nella lezione di De Sanctis e lo utilizza per accogliere del sistema hegeliano i due principi che lo collegano all'avvenire: "Il divenire, base dell'evoluzione (*Entwicklung*), e l'esistere, base del realismo". Principi a partire dai quali elabora la sua filosofia. E' proprio la lettura dell'opera di De Sanctis [...] a fornire al suo pensiero quell'orientamento che, seppure in forma sempre più diversa e sempre più matura, sarà una costante della sua filosofia. La elaborazione della quale procede di pari passo con la rivendicazione, forte e talvolta puntigliosa, della propria autonomia dallo hegelismo, da quello 'ortodosso' in maniera particolare.

³¹ Aniello Montano, *Benedetto Croce: "...Io lettore amorevole di De Sanctis"*, *Della duplice radice del neoidealismo italiano*, in Id., *Opsis idea - Figure e temi della filosofia europea da Hobbes a Croce*, Bibliopolis, Napoli, 2005, p. 175. Il brano desanctiano è citato dall'"Appendice" a *Zola e l'Assommoir (1879)*, in Id., *Scritti vari, inediti o rari*, a cura di B. Croce, II, Napoli, 1898, p. 83.

L'aggancio alla eredità desanctisiana diviene, quindi, per Croce una leva efficace per precisare anche a livello della personale genealogia concettuale i termini critici del debito con il filosofo di Stoccarda attraverso strumenti assai diversi da quelli della *vulgata* della 'riforma della dialettica hegeliana' e del mero 'neohegelismo', esaltando, soprattutto, la portata irreversibile della lezione di Hegel 'oltre' «il *caput mortuum* della cosa in sé kantiana»³².

Non è qui l'occasione per approfondire le osservazioni che il Montano ha compiuto in merito ai fattori di distanziamento di Croce dal complesso della formulazione dei temi hegeliani da parte della menzionata linea Gentile-Spaventa-Maturi-Jaja, – della quale, ci permettiamo di aggiungere da par nostro, andrebbe anche indagato uno spiccato legame al kantismo medesimo –, a cominciare dalla questione della discriminazione o meno, a livello di statuto, tra filosofia e scienze particolari, – donde la problematica dello 'pseudoconcetto' –, e della cesura, consumatasi nel '13, fra il filosofo di Castelvetrano e Croce (pensiamo al celebre scritto *Una discussione tra filosofia amici*) ove il secondo tentava di imputare, – non senza qualche equivoco, crediamo opportuno aggiungere –, al primo l'ascendenza spaventiana più che schiettamente hegeliana, la quale avrebbe sortito, a suo dire, l'esito dello slittamento della filosofia nella sfera 'mistica'. Piuttosto, è interessante segnalare come egli lumeggi lo sfruttamento crociano del magistero di Vico e di De Sanctis per scongiurare ogni rischio di intellettualismo e di panlogismo:

Contro il primato della logica, rivendicato da Spaventa (sul cui significato molto ci sarebbe da interrogarsi anche per ciò che riguarda il nesso effettivo con l'eredità del gran Tedesco) Croce, sulle orme di Vico e di De Sanctis, intende realizzare una sintesi tra logica e storia, un'unione di idea e fatto, in modo da evitare i rischi di assolutizzazione dell'astratto, impliciti in una logica sganciata dalla concretezza della vita. A far convergere l'interesse sui 'fatti', sul 'reale', è la consapevolezza della finitezza dell'uomo e la conseguente impossibilità di attingimento di un sapere assoluto, considerato come il punto più alto della vita dello spirito, da Hegel prefigurata secondo un verticalismo unitario ed evolutivo.

³² Ivi, p. 157.

Che si condivida o meno il giudizio unilaterale sul carattere organicistico dell'hegelismo, il Montano ha contribuito ad esibire come la riflessione desanctiana costituisca per Croce un tramite attraverso cui emancipare in una direzione di tal genere i contenuti della filosofia del grande pensatore tedesco, guardando al motivo strategico del concreto, all'attrito palpitante del reale.

Per approdare alla concretezza della vita, Croce aveva bisogno di scardinare l'impianto organicistico e unitario dell'idealismo e, di conseguenza, l'intero sistema della dialettica dello spirito costruita dal filosofo di Stoccarda. E molto di questo lavoro di scardinamento lo trova già bello e fatto nelle pagine del critico irpino. Ripetutamente, infatti, De Sanctis avanza critiche al 'sistema' hegeliano, al suo strutturarsi in un organicismo razionalistico, [...] al suo ispirarsi ad un 'astratto' idealismo³³.

D'altro canto, bisogna rilevare che in proposito il rapporto Croce-Hegel mostra un tratto ancipite, giacché il primo all'aspetto della critica dell'organicismo coniuga il mantenimento, sia pure parziale e sempre ricondotto allo svolgimento circolare delle forme dello spirito, del 'negativo' nella chiave della sua 'positivizzazione' *tout court*, cui abbiamo accennato qui su.

Più precisamente, si potrebbe parlare, ancora, di una sostanziale oscillazione cifrante l'atteggiamento di Croce verso Hegel, tale da collocare nella lezione hegeliana la fonte del recupero di una *coscienza della storicità* ad impianto antidualistico ma anche da produrre un distanziamento da essa in virtù della enfasi sull'aspetto organicistico e 'teologico' di questa che, a nostro parere, ha, in vero, per certi versi, ostacolato il pieno possesso da parte del filosofo di Pescasseroli della nozione di *mediazione*, attesa nella integralità delle sue implicazioni, passibili di venir impiegate proprio in vista del rafforzamento dell'istanza realistica. Certo è che il riferimento a De Sanctis va inquadrato in ordine allo sviluppo di una 'doppia mossa' di sfruttamento dell'hegelismo e di tensione critica rispetto a codesto³⁴. E' su questo versante che, soprattutto, ed egre-

³³ Ivi, p. 195.

³⁴ Sull'aspetto filosofico dell'opera di De Sanctis e sul suo nesso con l'hegelismo cfr., anzitutto, il contributo di F. Tessitore, a cui Montano fa ampio riferimento, *La filosofia di*

giamente, si è soffermata l'analisi del Montano. Lo ha fatto, tra l'altro, con una rapida sintesi della celebre e straordinaria prolusione desanctisiana all'anno accademico 1872-73, *La Scienza e la vita*, laonde la denuncia della fallacia di movenze sistematiche determinate veniva rivolta tanto verso la modulazione dell'hegelismo quanto verso il positivismo, e laonde l'argomento centrale risultava essere quello della inclinazione alla dissimmetria che i due piani, – scienza e vita, giustappunto –, incontravano raffrontandosi reciprocamente e rischiando ambedue l'indebolimento di vigore a fronte della condizione di predominio dell'uno o dell'altro³⁵. Argomento rinviante, d'altra parte, proprio alla necessità di tener saldati *ideale* e *reale* cogliendone l'*intrinsecità*, e dunque non adempiendo ad una semplice riunificazione 'di seconda istanza'. Argomenta in proposito il Montano:

Per il critico non può darsi un ideale scisso dal reale. Ideale e reale sono stretti in un nesso dialettico indissolubile, non soggetti, pertanto, a un superamento nell'unità di un principio logico superiore che li unifichi e li inveri. L'ideale, pertanto, non è superato né avverso al reale, non è *altro* rispetto alla vita e alla storia, vissute e conosciute nella loro concretezza³⁶.

Si tratta, considera Montano, degli «stessi principi cui guarderà con attenzione Croce per l'elaborazione del suo 'storicismo assoluto'»³⁷. Non possiamo qui soffermarci sulla effettività della opzione hegeliana in afferenza agli spunti di convergenza e di divergenza, – a cominciare dallo stesso problema della coincidenza, dell'intreccio o della discordanza fra 'ideale' e 'reale' e dal tentativo di impegno strategico sul piano prettamente logico con cui, comunque sia, il filosofo di Pescasseroli si cimenta –, delineati da De Sanctis e approfonditi da Croce, ma è chiaro che le connotazioni di una simile riflessione sono tutte da compren-

De Sanctis in Id., *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Edizioni di storia e letteratura, Roma, 1997; Sergio Landucci, *Cultura e ideologia in Francesco De Sanctis*, Feltrinelli, Milano, 1964 e Gennaro M. Barbuto, *Ambivalenze del moderno. De Sanctis e le tradizioni politiche italiane*, Liguori, Napoli, 2000, pp. 104-7.

³⁵ Cfr. in proposito le stimolanti considerazioni di Gennaro Sasso in *Tramonto di un mito. L'idea di 'progresso' fra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, 1988, pp. 224-6.

³⁶ Aniello Montano, *Opsis idea*, cit., p. 207.

³⁷ Ivi, p. 208.

dersi all'interno della 'inquietudine' della cultura europea e dei tragitti del moderno di cui venne chiaramente permeata l'opera di questi, ed a cui la recente letteratura critica ha il merito di aver posto mente.

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

Totalitarismo e marxismo nella storia contemporanea secondo Del Noce

Alessandro Fruci

Tra le opere di Augusto Del Noce che offrono un quadro ampio della sua riflessione filosofico-politica e che operano una sintesi dei principali spunti che hanno contraddistinto il suo fervido pensiero, occorre senz'altro annoverare *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo; lezioni sul marxismo*¹, pubblicato nel 1972. Attraverso un'attenta lettura del volume si può apprezzare la sua sorprendente capacità di cogliere con considerevole anticipo la china che avrebbero assunto taluni dettami ideologici e talune vicende politiche. Probabilmente questo suo saper guardare lontano nelle spire del pensiero e della storia, e parimenti negli interstizi dell'essenza umana, lo ha fatto apparire poco in sintonia con il proprio tempo, ma certamente gli ha conferito una veste profetica, confermata dal fatto che molte delle sue elaborazioni ed intuizioni hanno con il tempo dimostrato la loro giustezza. Il clima culturale all'interno del quale egli sviluppa la propria riflessione è quello giunto a maturazione sotto il pontificato di Giovanni XXIII, in concomitanza con il Concilio Vaticano II. In quel contesto il pensiero cattolico era sollecitato ad un confronto con ideologie verso le quali, fino a quel momento, non aveva ritenuto di poter e dover promuovere un dialogo. Tra queste ideologie un posto di primo piano occupava senz'altro il marxismo².

Come è noto, Del Noce aveva aderito per un breve lasso di tempo, nel dopoguerra, alla sinistra cattolica, ma presto ne divenne un critico acceso ed entrò in forte polemica con il marxismo e il processo di se-

¹ Augusto Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo; lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano, 1972.

² Sul confronto fra cattolici e marxismo si veda L. M. Galli, *Momenti di incontro e di scontro tra cattolici e marxisti*, La tipografica Varese, Varese, 1968 e N. Ricci, *Cattolici e Marxismo: filosofia e politica in Augusto Del Noce*, Felice Balbo e Franco Rodano, Franco Angeli, Milano, 2008.

colarizzazione che esso aveva contribuito a promuovere. La sua critica prendeva le mosse da una profonda riflessione sia sui presupposti fissati dalla filosofia moderna, sia sugli effetti da questa prodotti nella storia e nel pensiero contemporanei: il sopraccitato volume è senz'altro frutto di tale riflessione. Del Noce riteneva il contributo di Cartesio lo spartiacque che segnava l'inizio della modernità e di un filone speculativo che giungeva sino a Hegel, Marx e Nietzsche, delineando quell'approccio ateo e nichilista che ha permeato la cultura contemporanea. I cattolici, a suo avviso, si erano ingannati di poter conciliare le loro istanze con quelle marxiste semplicemente rifiutando, come aveva teorizzato Franco Rodano³, il materialismo storico e l'ateismo propugnati dal marxismo e limitandosi ad accogliere di quest'ultimo solo alcuni aspetti depurati dai tratti metafisici e deterministici che esso possiede. In sostanza, secondo Del Noce, il cattolicesimo si era illuso di poter riassorbire il marxismo in una sintesi culturale di tipo superiore⁴. Ma ciò, a suo avviso, non era affatto possibile, perché il filone speculativo che parte da Cartesio ed abbraccia anche Marx non tiene minimamente in conto i limiti della ragione e propone un razionalismo autoreferenziale che tende a negare ogni forma di trascendenza e, quindi, di morale. Del Noce, allora, intendeva dimostrare come il percorso filosofico che si era sviluppato da Cartesio a Marx fosse assolutamente fallimentare e decisamente pericoloso, il che richiedeva necessariamente una rifondazione del pensiero in senso teologico ed in chiave cristiana. Occorreva combattere quell'ateismo a cui il filone razionalista sopra richiamato doveva obbligatoriamente condurre se fosse stato coerente con le sue premesse, anche perché, a suo avviso, si trattava di un ateismo diverso da quello ottocentesco, perché non consentiva lo sviluppo di qualsivoglia forma di morale. L'ateismo di Marx, in particolare, assumeva un carattere decisamente radicale, in quanto non si limitava a negare l'esistenza di Dio,

³ Si veda a tal proposito Franco Rodano, *Sulla politica dei comunisti*, Boringhieri, Torino, 1975; Id., *Questione democristiana e compromesso storico*, Editori Riuniti, Roma, 1977; Id., *Il pensiero di Lenin da ideologia a lezione*, Stampatori, Torino, 1980; Id., *Lettere dalla Valnerina*, La Locusta, Vicenza, 1986; Id., *Lezioni di storia possibile*, Marietti, Genova, 1986; Id., *Lezioni su servo e signore. Per una storia post-marxiana*, Editori Riuniti, Roma, 1990.

⁴ Su questo punto si veda Rocco Buttiglione, *Augusto del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato, 1991. Dello stesso autore cfr. anche *Augusto Del Noce e il problema della metafisica*, "Vita e Pensiero", 1990, pp. 6-30.

ma giungeva a sopprimere il problema di Dio in virtù della convinzione che la piena realizzazione dell'uomo, una volta raggiunta, avrebbe fatto venir meno il bisogno del divino. Il tema dell'ateismo è stato trattato da Del Noce in maniera ampia in diversi suoi scritti⁵, ivi compreso *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo; lezioni sul marxismo*, ispiratore del presente contributo. Le valutazioni che il filosofo pistoiese effettua sul concetto di ateismo, discendono da un'attenta riflessione sullo sviluppo della filosofia moderna, a partire dalla dissoluzione della Scolastica, in particolare tomista. Egli era convinto che il problema dell'ateismo fosse il punto nodale di tutta la filosofia moderna ricondotta nella chiave del *pari pascaliano*: o il nichilismo o la fede. Ciò si deduce chiaramente dalla definizione di ateismo da lui elaborata:

L'ateismo si presenta come momento terminale di un processo di pensiero condizionato all'inizio da una negazione senza prove della possibilità del soprannaturale e che nei suoi momenti precedenti di sviluppo si dichiara come purificazione dell'idea di Dio, passaggio dal Dio trascendentale al divino immanente. Se chiamiamo razionalismo questa iniziale negazione di possibilità, possiamo dire che l'ateismo ha la funzione di metterne in luce l'opzione originaria, rifiuto senza prove dello *status naturae lapsae*⁶.

Da questa definizione emerge un'interpretazione dell'ateismo come mera scelta, frutto di una negazione "senza prove" che non solo nega Dio, ma travisa la dimensione esistenziale dell'uomo. È un ateismo, quello marxista, che, osserva Del Noce, nulla ha a che vedere con il deismo illuminista che comunque ammetteva un'idea di Dio. Non riconoscendo la condizione esistenziale dell'uomo nello *status naturae lapsae*, tale forma di ateismo, a suo avviso, si abbandona ad un rifiuto "senza prove" del divino inteso nella sua dimensione soprannaturale e nella

⁵ L'opera delnociana in cui il tema dell'ateismo è trattato in maniera più completa è *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna, 1970. Sulla questione si vedano anche i seguenti contributi di Augusto Del Noce: *Le matrici storico-politiche dell'ateismo* in B. Mondin (a cura di), *L'ateismo, natura e cause*, Massimo, Milano, 1981, pp. 69-83; *La metafisica latente nella realtà politica contemporanea*, in AA.VV., *Cultura del fare e dell'essere*, Japadre, L'Aquila-Roma, 1988; *La crisi del marxismo come progetto di liberazione*, in "Città di vita", n. 12 - 1984, pp. 463-74.

⁶ Augusto Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, cit., pp. 355-6.

sua forma rivelata espressa nella Bibbia. Ma le radici di questo approccio, sottolinea Del Noce, sono da rintracciarsi in quel razionalismo moderno cui sopra si faceva riferimento, il quale ha ventilato un'azione purificatrice dell'idea di Dio. Gli scritti delnociani sull'ateismo sono in parte anche una risposta alla cosiddetta teologia della morte di Dio, sviluppata negli anni Sessanta nell'area anglosassone sull'impulso della filosofia analitica⁷. Tale teologia si reggeva sull'assunto che le proposizioni del linguaggio della fede non avessero un valore teorico ma pratico, ossia andassero intese come mere asserzioni aventi una radice emotiva, non ricollegabili ad una realtà oggettiva, ed indicanti unicamente la disposizione del soggetto nei confronti della realtà, in virtù del fatto che "Dio non è verificabile". Inoltre la suddetta corrente teologica invitava ad accogliere parte delle critiche che il razionalismo moderno aveva rivolto all'idea metafisica di Dio ed al linguaggio religioso⁸ e proponeva di considerare la secolarizzazione come via di purificazione per la fede⁹. Tentava, in sostanza, di elaborare un pensiero teologico con categorie consone all'uomo secolarizzato, spinta dalla convinzione che la secolarizzazione avrebbe reso sempre meno comprensibili i concetti metafisici, teologici e mistici tramandati dalla tradizione, il che avrebbe consentito all'uomo di esercitare quell'autonomia che, affermavano i "teologi della morte di Dio", trovava fondamento nella Bibbia stessa. Del Noce, conte-

⁷ Tra i principali esponenti della "Teologia della morte di Dio" troviamo: D. Bonhoeffer, G. Vahanian, J.A.T. Robinson, H. Cox, P. van Buren, W. Hamilton, Th Altizer. Del Noce affronta la questione anche in *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo; lezioni sul marxismo*, cit., pp. 33-4.

⁸ Si pensi all'invito rivolto da H. Cox a non rigettare i criteri della razionalità moderna, ma ad utilizzarli per interpretare le verità di fede non come asserzioni dogmatiche ma come impegni etici cui obbedire per il bene di se stessi e soprattutto del proprio prossimo: dettami, insomma, che portano a vivere come se Dio non esistesse. Cfr. H. Cox, *la città secolare*, Vallecchi, Firenze, 1968.

⁹ Del Noce ritiene che la "teologia della morte di Dio" altro non sia che un tentativo di creare una sintesi tra marxismo e cristianesimo. In *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo; lezioni sul marxismo* (cit.), infatti, scrive: «si discorre molto oggi di "teologia della secolarizzazione"; ora, questa teologia altro non è, nella sua radice prima, che il risultato di una commistione di temi cristiani e di temi marxisti. Sorta nell'intenzione di cristianizzare il marxismo, conclude piuttosto, di fatto, in una ricerca di adeguamento del cristianesimo alla nuova religione marxista; e non è certo casuale che parecchi tra i suoi teorizzatori concludano apertamente nella tesi della "morte di Dio"», p. 34.

stava questo approccio, ed era convinto che la secolarizzazione rappresentasse la più completa e organica forma di ateismo¹⁰. Occorreva, per-

¹⁰ È interessante osservare come sul tema dell'ateismo la posizione di Del Noce si differenzi da quella di un altro grande pensatore cattolico, Jacques Maritain, con il cui pensiero spesso si confrontò. Maritain fu autore di un volume dal titolo *Il significato dell'ateismo contemporaneo* (Morcelliana, Brescia, 1967), nel quale scrive che molte volte coloro «che credono di non credere in Dio» nei fatti «credono inconsciamente in Lui perché il Dio di cui negano l'esistenza, non è Dio, ma qualcos'altro». Maritain, in sostanza, era convinto che molti di coloro che si professano atei, in realtà, negano non il Dio vero, ma un Dio che essi ritengono tale e che nei fatti, invece, non lo è. Occorreva, perciò, a suo avviso, sforzarsi di comprendere che immagine di Dio negassero gli atei, in modo da valutare sino a che punto essa corrispondesse a quella reale. Non solo: come ha evidenziato Gaspare Mura «la conclusione di Maritain è che, preso nel suo insieme, l'ateismo contemporaneo è "assoluto" perché nega Dio, e "positivo" perché coinvolge tutto l'uomo in una lotta contro Dio e la religione. Per la sua carica di intransigente contestazione e la sua richiesta di totale adesione, l'ateismo è una sorta di "fede alla rovescia" che assume il carattere di un "fenomeno religioso": con la sua sincerità e abnegazione, l'ateo autentico ed assoluto non è, alla fine, che un santo mancato e un rivoluzionario fallito» (Gaspare Mura, *L'ermeneutica dell'ateismo in Augusto Del Noce*, in Gianfranco Lami, *Filosofi cattolici del Novecento: la tradizione in Augusto Del Noce*, Franco Angeli, Milano, 2009, p. 34). Del Noce si pone in netto contrasto con queste affermazioni di Maritain ed afferma che «non è la scienza e non è per sé la morale, non è neppure lo scandalo per le infedeltà storiche del mondo cristiano (insomma il processo che porta all'eresia) a poter dare una spiegazione dell'ateismo; esso è invece il punto terminale del processo del razionalismo, successivo alla sua fase metafisica. Disvelante, nel suo carattere postulante, la postulazione originaria che è alla base del razionalismo. La negazione del soprannaturale che si esprime in un primo momento non è già nella negazione di Dio, ma nel rovesciamento del significato del peccato (così la caduta è vista come salutare dal Bruno, perché la moralità dell'uomo non è innocenza, ma conoscenza del bene e del male; nel "Dio che conferma le parole del serpente" in Hegel). Nel processo ulteriore della dialettica che porta all'ateismo, Dio viene visto come il peccato, come la ferita dell'uomo, la cui rinascita può avvenire soltanto attraverso un riacquisto (o una conquista) dei poteri che aveva "alienato" o che aveva dovuto alienare durante il processo storico nella creazione di Dio. Di qui la essenzialità all'ateismo di termini come "surrealtà", come "uomo totale", come "superuomo", designanti un nuovo stadio cui si giungerà attraverso un "salto qualitativo" generalmente detto "rivoluzione"» (Augusto Del Noce, *Il dialogo tra la Chiesa e la cultura moderna*, in "Studi cattolici", 1964, n. 50, pp. 45-50). Gaspare Mura osserva come Del Noce, oltre a rigettare l'interpretazione dell'ateismo di Jacques Maritain, respinge anche la sua interpretazione della filosofia moderna e della concezione della storia che su di essa si innesta: il

ciò, a suo avviso, una ripresa di un genuino pensiero di ispirazione cattolica¹¹, unico antidoto contro il processo di secolarizzazione che caratterizzava la società contemporanea e che era in fondo il prodotto dell'incontro fra l'ateismo comunista e l'ideologia borghese, alleatisi contro la verità della religione cristiana e destinati a condurre l'umanità verso un nichilismo esasperante¹². In questo senso diviene centrale per

pensatore di Pistoia, infatti, non ritiene che l'ateismo sia stato l'elemento purificatore dell'idea di Dio falsata e distorta dalle filosofie del tempo, ma esso, estrinsecandosi oggi in maniera più netta nel marxismo, ha di fatto espresso quella negazione del soprannaturale, ossia del vero carattere di Dio, cui sopra si accennava. «Di conseguenza, l'ateismo si afferma in modo travolgente nella modernità nella forma di una trasformazione di tutta la vita umana in una dimensione assolutamente terrena, che prende la sua forma più compiuta nel marxismo, il quale prima di essere una rivoluzione politica, è, come ha ben visto Gramsci, inverando le tesi di De Sanctis e Labriola, una rivoluzione non solo intellettuale ma soprattutto morale dell'uomo verso valori totalmente immanenti. Per questo l'ateismo marxista è per Del Noce la più completa espressione dell'ateismo, che si pone in sostituzione e in antagonismo radicale alla concezione religiosa e cristiana, e non gli si può in alcun modo attribuire la qualifica di "purificatore" bensì quella di "negatore"» (Gaspere Mura, *L'ermeneutica dell'ateismo in Augusto Del Noce*, cit., p. 36).

¹¹ A tal proposito Del Noce sottolinea come accanto alla linea postcartesiana che giunge sino a Hegel e a Marx vi sia un altro percorso della filosofia moderna che, a suo avviso, da Cartesio porta a Rosmini e Gioberti, passando per Malebranche e Vico. Attraverso questo percorso sarebbe stato possibile recuperare la ricchezza tematica e la forza teorica del pensiero cattolico dell'Ottocento in grado di combattere lo straripante processo di secolarizzazione in corso.

¹² A tal proposito è interessante quanto Del Noce scrisse nel settembre 1975 sul quotidiano *Il Popolo*: «Nell'ultimo quarto di secolo si è svolto quel *Kulturkampf*, cioè quella lotta della cultura contro il pensiero cattolico che Gramsci auspicava [...]. È stata la lotta maggiore che l'Italia abbia conosciuto. È riuscita? Parzialmente, certo: il cambiamento delle valutazioni morali nel costume, che si è avuto in questi venticinque anni, è eccezionale. Non dirò che sia stato sempre negativo e che certe incrostazioni non meritassero di cadere. Tuttavia, bisogna pur riconoscere che non si è trattato di una purificazione del pensiero e della morale cattolici, ma di una loro eversione. Pensare a un "aggiornamento" come a un'adeguazione al nuovo sarebbe una di quelle tante sciocchezze senza pari che conoscono oggi un'incontrollata circolazione. Il successo però è stato soltanto parziale. Non si è formata una nuova coscienza marxista o illuminista o che altro dir si voglia, ma si è determinato soltanto un vuoto degli ideali. Se nella parte cattolica la confusione è oggi eccezionale, non si può però dire che le tendenze neomodernistiche, progressistiche, eccetera, abbiano trionfato: si ha l'impressione, anzi, che stia co-

Del Noce la critica a Gramsci¹³ la cui dottrina, a suo avviso, conduceva inesorabilmente ad un esito nichilista e incarnava appieno l'idea di modernità che egli contrastava, in quanto metteva da parte la lotta di classe a vantaggio della lotta tra la concezione trascendentistica e quella immanentistica della vita.

Eppure per un breve periodo Del Noce si riconobbe nel cattocomunismo. La ragione di ciò deve principalmente essere rintracciata nel suo antifascismo: il marxismo gli parve probabilmente l'unica via per conciliare la sua lotta al regime con il suo essere cattolico. Nel suo scritto *Il cattolico comunista* scrive con riferimento alle suggestioni suscitate su di lui dalla filosofia di Marx:

il marxismo esercitava su di me una funzione liberatrice nei riguardi della cultura idealistica, senza incrinare le convinzioni religiose; perché Marx mi appariva come il pensatore che aveva portato più a fondo la critica del mondo borghese, così nella consacrazione idealistica come nella deformazione che necessariamente infliggeva alla religione¹⁴.

In sostanza, in quella particolare fase, Del Noce interpretò la battaglia del marxismo rivolta non alla religione in quanto tale, ma al suo compromesso con la borghesia, la quale si serviva di essa soltanto per raggiungere i propri scopi in un'ottica strumentale. Un ruolo non trascurabile, nello sviluppo della sua riflessione sul marxismo hanno senz'altro avuto due personalità con cui egli entrò in contatto nel 1942: Felice Balbo e Franco Rodano, i quali ai suoi occhi incarnavano perfettamente il suo ideale di antifascismo cattolico. Già due anni dopo, tuttavia, l'atteggiamento di Del Noce sembra cambiato, come testimonia il

minciando un declino della loro fortuna. Ritorno ai principi: questa è la formula di ogni rinascita religiosa [...]. Bisogna tuttavia ammettere che l'intensità dell'attacco ha fatto sì che questi principi si sono, nella coscienza comune, oscurati; abbiano, anzi, subito un oscuramento quale mai precedentemente si era avuto. Penso che possano essere ritrovati solo per via negativa; solo attraverso una critica rigorosamente razionale, dall'interno, delle posizioni avverse; una critica, si intende, che riconosca la loro serietà».

¹³ Del Noce svolge la sua riflessione sul contributo di Antonio Gramsci principalmente nel volume *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano, 1978.

¹⁴ Augusto Del Noce, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano, 1980, p. 51.

suo rifiuto all'invito rivoltogli da Felice Balbo ad entrare a far parte del movimento cattolico comunista¹⁵. Probabilmente tale cambiamento era in parte dovuto allo sconcerto che gli provocò il modo con cui i comunisti condussero la guerra civile italiana nei primi anni Quaranta. Egli, infatti, era favorevole ad una Resistenza esclusivamente di tipo difensivo, che rispondesse agli ideali di non violenza espressi dal suo amico Aldo Capitini¹⁶. È ragionevole affermare, perciò, che l'adesione al cattocomunismo fu per Del Noce una breve parentesi, nella quale egli si era convinto che alcuni assunti filosofici del comunismo marxiano e la sua dottrina sociale potessero incontrarsi con alcuni fondamenti del pensiero cristiano. In particolare Del Noce condivideva la tesi marxista dell'inconciliabilità della religione con la società borghese ed esprimeva un severo giudizio sulla mistificazione che quest'ultima aveva svolto nei confronti della religione al fine di tutelare i propri interessi di classe. In quella fase egli arrivò ad affermare che

mentre nessuna collaborazione è possibile tra i cattolici e le due forze liberali (perché nel p. d'az. la base ideologica soverchia quella economica e l'ideale del partito d'azione è di formare un'élite culturale) un'assai più attiva collaborazione è possibile tra i cattolici e i comunisti; e solo pensando le critiche comuniste sarà possibile stabi-

¹⁵ Egli stesso, con riferimento al suo rifiuto ad entrare nel movimento cattolico comunista, afferma quanto segue: «le mie idee erano già radicalmente mutate, per una più attenta considerazione del rapporto tra filosofia e politica nel marxismo, e, soprattutto, per l'attenzione che avevo portato alla prassi etico-politica comunista e alle sue implicazioni filosofiche». Ivi, p. 52.

¹⁶ Del Noce conobbe Capitini presso l'istituto magistrale Ruggero Bonghi di Assisi nel 1934, dove entrambi in quell'anno insegnarono e giudicò la sua opera *Elementi di un'esperienza religiosa*, Laterza, Bari, 1937, come il momento più alto dell'antifascismo italiano. A tal proposito Cfr. *Storia di un pensatore solitario, intervista con A. Del Noce*, a cura di M. Borghesi-L. Brunelli, "30Giorni", 4 (1984), ora in AA.VV., *Filosofia e democrazia in Augusto Del Noce*, a cura di G. Ceci e L. Cedroni, Roma 1993, p. 229. Vale la pena ricordare che Capitini ebbe un ruolo importante nella maturazione dell'ideale antifascista di Del Noce. Ecco, infatti, cosa scrisse quest'ultimo in un appunto personale del settembre 1943: «Principio della non violenza: Capitini, l'uomo che mi ha convertito all'antifascismo». Cfr. Augusto Del Noce, *Considerazioni sulle cose d'Italia dal 25 luglio al 25 settembre 1943. Appunti dal diario, testo manoscritto inedito del 1943*, ora in Augusto Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, a cura di T. Dell'Era, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2001, p. 43.

lire quale deve essere la posizione del cattolico oggi rispetto ai problemi che l'esperienza moderna oggettivamente gli presenta¹⁷.

L'idea di una possibile alleanza tra comunisti e cattolici venne meno in Del Noce già a partire dal 1944, non appena egli si soffermò ad analizzare con maggiore attenzione i caratteri dell'ateismo marxista e le ragioni per cui molti pensatori cattolici del tempo erano convinti che l'ideale comunista non dovesse necessariamente coincidere con l'accettazione di una prospettiva ateistica. A suo avviso i cattolici filomarxisti ritenevano che il comunismo si ponesse in posizione anticristiana solamente perché registrava una commistione fra il cristianesimo e gli interessi della borghesia, ma se correttamente incanalato esso si sarebbe potuto trasformare in quella forza purificatrice cui sopra si faceva riferimento e avrebbe potuto creare uno scollamento fra il cristianesimo e le istanze della borghesia. L'idea di questi cattolici era che «il comunista [fosse] in fondo un cristiano inconsapevole» e perciò sarebbe stato «possibile trasformare la sua volontà di ateismo in volontà di Dio»¹⁸. A loro avviso il comunismo non era di per sé ateo, ma aveva assunto questa connotazione come reazione all'alleanza tra il cristianesimo e i ceti borghesi dominanti. Del Noce, chiusa la sua parentesi di adesione al catotocomunismo, contestò questa impostazione, ritenendo che essa non cogliesse appieno il senso della dottrina marxista. Come si evince anche dalla lettura de *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo; lezioni sul marxismo* che ha ispirato il presente saggio, precisamente nella sezione dedicata alle *Tesi su Feuerbach*¹⁹, il pensatore pistoiese riteneva che Marx avesse effettuato un capovolgimento del discorso feuerbachiano sull'alienazione religiosa, in quanto aveva affermato che fosse l'alienazione economica a causare l'alienazione religiosa e non viceversa. Per chiarire questo concetto, Del Noce riteneva necessario illustrare il carattere assoluto ed integrale dello storicismo marxista²⁰ che interpreta

¹⁷ Ivi, p. 184.

¹⁸ Ivi, p. 195.

¹⁹ Cfr. Augusto Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo; lezioni sul marxismo*, cit., parte II: "La filosofia di Marx. Commento alle tesi su Feuerbach", pp. 87-233.

²⁰ Per un'approfondita illustrazione dello storicismo marxista da parte di Del Noce cfr. ivi, pp. 77-81. Egli sottolinea come sia «impossibile trattare del marxismo indipendentemente dalla sua realizzazione storica, proprio perché esso non può porre il suo crite-

il pensiero umano alla luce dei fatti storici entro i quali si è prodotto. Il concetto di fondo è che «le nostre idee hanno origini per così dire impure, dell'impurità della praxis, coprono sempre una reazione del nostro sentire rispetto al mondo cosale»²¹. Data questa premessa, l'esigenza di ricercare una verità oggettiva fuori dalla prassi²² perde di significato, così come non ha senso porsi il problema della verità o falsità della religione, essendo anch'essa un prodotto umano relativo ad una fase storica ormai superata. Perciò

all'emancipazione economica e sociale deve seguire l'emancipazione dalla religione, ovvero l'ateismo che si presenta come una conseguenza del processo di liberazione dall'alienazione economica e produttiva. La posizione comunista nei confronti della religione differisce, oltre che da quella di Feuerbach, anche da quella del pensiero anarchico dell'800 che, opponendo tragicamente la libertà umana alla libertà divina, si proponeva di espellere l'idea di Dio da ogni attività umana. La coscienza comunista è al contrario *religiosamente indifferente* in quanto il problema di Dio, appartenendo a situazioni storiche ormai tramontate, ha perso il suo significato²³.

Ora i cattolici comunisti sostenevano che se il marxismo ortodosso considerava, dal punto di vista teorico, inevitabile il legame fra ateismo e processo di emancipazione umana, diverso era il discorso, se ci si spostava sul piano storico, per quanto riguardava il programma economico e sociale comunista che considerava l'ateismo una mera tappa intermedia, la quale, prima o poi, sarebbe stata superata in quanto intesa come semplice sovrastruttura. L'ateismo, in questa chiave, diviene allora una conseguenza non necessaria del programma sociale di emanci-

rio di verità altrove che nella sua verifica storica. [...] La singolarità della filosofia di Marx sta nell'essere non già una filosofia *post factum*, come consapevolezza (autocoscienza) di una realtà già realizzata, ma invece, una filosofia, per così dire, *ante factum*, come realizzazione di una totalità» (*Ibidem*).

²¹ Augusto Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, cit., p. 196.

²² Del Noce sottolinea come il rovesciamento politico e sociale operato da Marx sia possibile solo con un rovesciamento filosofico. «Esso consiste nel passaggio dalla filosofia speculativa alla filosofia della prassi». Si veda *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo; lezioni sul marxismo*, cit. p. 39.

²³ N. Ricci, *Cattolici e marxismo: filosofia e politica in Augusto Del Noce, Felice Balbo e Franco Rodano*, cit., p. 41.

pazione del marxismo, ma questa strada poteva essere intrapresa solo con l'intervento dei cattolici. Su queste considerazioni si innestò la critica di Del Noce, il quale espresse la convinzione che l'ateismo fosse un elemento connaturato con il programma politico e sociale e non un fattore esterno che potesse essere eliminato. Era proprio la prassi marxista, a suo avviso, che implicava un'idea di uomo in contrasto con i principi e i valori cristiani.

Per il cristianesimo - egli affermava - l'uomo non è soltanto in relazione con la storia, ma anche con Dio. È questa relazione con Dio che forma, insieme con la sua trascendenza nella storia, la sua libertà. Educare l'uomo vuol dire ravvivare in lui quell'idea di Dio presente in ogni coscienza²⁴.

L'uomo marxista, invece, è in relazione soltanto con la storia e la sua educazione è legata alla realizzazione di un nuovo ordinamento sociale. La conclusione di Del Noce, perciò, era che

non solo nel comunismo marxista vi è un nesso necessario tra comunismo e ateismo, ma che vi è un nesso necessario tra il comunismo considerato nella sua essenza e l'ateismo. Per cui 1° grande merito filosofico di Marx sarebbe l'aver messo in luce questo nesso; 2° non soltanto l'espressione di marxismo cristiano ma anche quella di comunismo cristiano (di un altro comunismo differente da quello marxista) è in sé contraddittoria mentre invece ha pieno senso quella di socialismo cristiano²⁵.

Con quest'ultima precisazione Del Noce intendeva esaltare il ruolo riformatore e non rivoluzionario che ascriveva al pensiero cristiano. La rivoluzione²⁶, con l'inevitabile carica di violenza che porta con sé,

²⁴ Augusto Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, cit., p. 198.

²⁵ Ivi, p. 200. per violenza si deve intendere la riduzione di un individuo umano a "essere per altro", o, come più generalmente si dice, [...] mezzo e soltanto mezzo. Quando questo "altro" è un individuo o un gruppo umano, si ha la violenza comune di cui nessuno discute il carattere immorale; quando invece questo altro non è qualcosa che "è" (ha un'esistenza di fatto) ma "deve essere", è cioè un valore, si ha la violenza politica, sul cui carattere morale la discussione è possibile²⁵.

²⁶ In Augusto Del Noce, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo; lezioni sul marxismo*, cit., è dedicato ampio spazio al tema della rivoluzione: si vedano le pp. 8-31.

assumeva ai suoi occhi un carattere irreligioso e il modo in cui la Resistenza fu condotta dai comunisti lo rafforzò in questa sua convinzione. Osservava che

per violenza si deve intendere la riduzione di un individuo umano a "essere per altro", o, come più generalmente si dice, [...] mezzo e soltanto mezzo. Quando questo "altro" è un individuo o un gruppo umano, si ha la violenza comune di cui nessuno discute il carattere immorale; quando invece questo altro non è qualcosa che "è" (ha un'esistenza di fatto) ma "deve essere", è cioè un valore, si ha la violenza politica, sul cui carattere morale la discussione è possibile²⁷.

E aggiungeva che «la violenza politica ha il carattere specifico di colpire una persona proprio nel suo essere "onesta", nel credere ai valori che professa, e colpirla per la sua possibilità di persuadere»²⁸. Per cui, secondo Del Noce, la violenza politica e, nello specifico, quella rivoluzionaria, risulta essere peggiore della violenza comune. Si tratta di considerazioni che ci aiutano a comprendere le motivazioni che sono alla base del suo mutamento di opinione riguardo la possibilità di un incontro fra il cattolicesimo e il marxismo. Ed interrogandosi sulle ragioni dell'egemonia culturale che il comunismo aveva assunto, si convinse che essa si era potuta sviluppare in virtù del fatto che sia i cattolici, sia i laici non rivoluzionari, avevano sottovalutato la forza del pensiero filosofico di Marx, la cui filosofia, infatti, osservava Del Noce, partendo dal desiderio di contemplazione e comprensione della realtà, giungeva a trasformarsi in rivoluzione, ossia in un progetto destinato a mutare totalmente l'andamento della storia umana. Ma ogni impianto rivoluzionario, e quindi anche quello marxista, ha a cuore unicamente un obiettivo politico e perciò inevitabilmente relega le idee metafisiche, religiose ed etiche a semplice strumento del progetto *regnum hominis*, oppure, ancor peggio, le rigetta del tutto, giudicandole un impedimento alla realizzazione della nuova realtà che si intende costruire. Secondo Del Noce non è possibile per il comunista pensare ad una verità trascendente da cui poter emettere un giudizio sul processo e sugli esiti dell'azione rivoluzionaria. I cattolici, a suo avviso, dovevano comprendere che la filosofia di Marx esigeva l'annientamento del cristianesimo e perciò dovevano

²⁷ Augusto Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, cit., p. 233.

²⁸ *Ibidem*.

stare ben attenti a non cadere nell'ingenuità di distinguere un lato buono del marxismo, ravvisabile nella proposta di rinnovamento sociale, e un lato cattivo, corrispondente al corollario ateo. Egli rimarcava con forza che l'ateismo, nella dottrina marxista, non è affatto un fattore di cui ci si possa disfare, perché ne permea fino al midollo il programma, dall'inizio alla fine. Per Del Noce il marxismo rappresentava il punto di arrivo del razionalismo europeo, un razionalismo che, come già detto, ignora il problema di Dio e respinge senza una giustificazione ragionevole il dogma del peccato originale. Di contro, eleva la politica a religione, giungendo ad istituzionalizzare il culto idolatrico di una umanità divinizzata, pretendendo di costruire attraverso un processo rivoluzionario "il Regno della libertà". Ma tale rivoluzione, osservava Del Noce, dovendo fare tabula rasa di tutto quanto, è destinata a creare attorno a sé un deserto, e quindi a gettare le basi del suo stesso fallimento²⁹.

L'inevitabile confronto del nostro filosofo con il fascismo ed il marxismo, lo ha spinto a riflettere in maniera profonda sul concetto di totalitarismo³⁰. A suo avviso esso si realizza nel momento in cui

la forza politica capace di determinare ed influenzare il potere dello Stato non è più frazionata in fattori o enti irresponsabili, posti fuori dell'organizzazione e del controllo statale, come i partiti, i trusts, i cartelli, e via dicendo e neppure polverizzata nella folla dei singoli individui costituenti la massa elettorale; ma è concentrata nello Stato, in quanto tutte le organizzazioni o enti, cui spetta un determinato compito sociale, sia esso di natura economica o di natura morale, educativa e culturale sono non soltanto controllati dallo Stato, ma, per nesi più o meno diretti, collegati e quasi ingranati nell'organizzazione statale vera e propria: onde può dirsi che non esista più alcuna serie di rapporti sociali che non sia sottoposta all'autorità dello Stato e quindi non esista più alcuna categoria di sentimenti e di attività che non sia influenzata dal senso dello Stato³¹.

²⁹ Cfr. Augusto Del Noce, *Il suicidio della rivoluzione*, cit. Utile all'approfondimento di questi temi delnociani è il saggio di Giuseppe Riconda, *Augusto Del Noce (1910-1989): pensiero tradizionale e attualità storica*, in G. Cuzzo e G. Riconda, *Le due Torino*, Trauben, Torino, 2008, pp. 257-71.

³⁰ L'analisi dei fenomeni totalitari effettuata da Maritain ha certamente esercitato in Del Noce una suggestione particolare.

³¹ Augusto Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, cit., p. 38.

Del Noce sembra aver assorbito capillarmente l'interpretazione del totalitarismo di Maritain, il quale, nella sua celebre opera *Umanesimo integrale*³², definisce come totalitaria ogni concezione in cui la comunità politica

rivendica a sé tutto intero l'uomo, o per formarlo, o per essere il fine di tutte le sue attività, oppure, per costituire l'essenza della sua personalità e della sua dignità³³.

Il totalitarismo, nella visione maritain-delnociana, concepisce lo Stato come dominatore assoluto della vita degli individui, le cui energie morali e intellettuali devono essere utilizzate per la realizzazione dei suoi fini. Tratti che Del Noce ritrovava sia nel fascismo che nel comunismo: entrambi, del resto, a suo avviso, rappresentavano un tentativo di sanare la ferita venutasi a creare con la dissoluzione di ogni forma di unità spirituale, esito inevitabile di ogni civiltà liberale e individualistica. Ora, analizzando in modo particolare i fondamenti del fascismo, egli si domandava se lo spiritualismo da esso dispiegato potesse mai essere in grado di costruire adeguatamente uno Stato etico. Si tratta di un interrogativo fondamentale nel percorso filosofico di Del Noce sul finire degli anni Trenta, al quale egli dava una risposta negativa. Si rafforzava in lui la convinzione di dover scindere in maniera netta fascismo e cattolicesimo. Solo la Chiesa cattolica doveva rimanere custode spirituale dell'essenza più elevata dell'umanità e garante dei presupposti cattolici dello Stato etico. Superata l'esperienza fascista, egli continuò a temere il pericolo dell'elevazione dello Stato a valore assoluto: si scagliò contro ogni forma di attivismo scollegato dai valori, intraprendendo un'azione che lo portò a condannare l'azionismo e, come abbiamo visto, il comunismo. Come è stato osservato,

contro lo "spirito totalitario" che tendeva a far d'ogni valore uno strumento statale, e ad asservire la cultura a mero strumento del Potere, Del Noce ora mira a stabilire, in nome di un'attitudine critica non dogmatica, un nuovo spirito, una nuova dimensione spirituale

³² Jacques Maritain, *Umanesimo integrale*, Studium, Roma, 1947.

³³ Ivi, p. 191.

che sappia coinvolgere sino in fondo i singoli, e tale coinvolgimento può essere opera solo del cattolicesimo³⁴.

È utile tuttavia osservare che egli era convinto che «il totalitarismo non ha la sua radice in una volontà malvagia, ma si produce come aspetto necessario di determinate posizioni politiche»³⁵ nel momento in cui viene messa in discussione la libertà come valore assoluto. In ciò, a suo avviso, si ravvisa quel carattere fondamentale del totalitarismo che ha cancellato il confine fra vita pubblica e privata e che si concretizza nell'azione diretta a conformare e a plasmare gli individui sin nelle più intime relazioni private. Come ha lucidamente sottolineato Francesco Saverio Festa,

Del Noce ha la felice intuizione che il totalitarismo è la definitiva abolizione delle condizioni di ogni forma di politica fra gli uomini, infatti nota che il totalitarismo ha origine nella *elevazione della politica a religione*, fenomeno nuovo nella storia. Anzi la politica determina la morale, ragion per cui Del Noce giunge alla conclusione del fondamentale *ateismo* di ogni forma totalitaria, persino dei totalitarismi di destra, che applicano sovente valori religiosi, ma non certo per la loro "universalità", bensì quali valori di una determinata civiltà, di solito europea ed occidentale, così che una determinata nazione od una determinata razza si pongono come *distinte* dalle altre, perché in possesso di determinati valori a cui le altre sono estranee³⁶.

Occorre perciò, secondo il nostro filosofo, privilegiare una politica improntata al cristianesimo che sappia «rivendicare nell'uomo un principio spirituale indipendente della società»³⁷: è questa, a suo avviso, la «sola via per cui si potranno evitare i totalitarismi»³⁸ e il solo mezzo per ricongiungere la divaricazione fra pubblico e privato, tra la sfera interiore spirituale e quella esteriore dell'individuo, che i totalitarismi, di destra e di sinistra, hanno creato e poi solo artificialmente riunito.

³⁴ Francesco S. Festa, *Augusto Del Noce tra spiritualismo e totalitarismo*, in Gianfranco Lami (a cura di), *Filosofi cattolici del Novecento: la tradizione in Augusto Del Noce*, cit., p. 216.

³⁵ Augusto Del Noce, *Scritti politici*, cit., p. 101.

³⁶ Francesco S. Festa, *Augusto Del Noce tra spiritualismo e totalitarismo*, cit., p. 216.

³⁷ Augusto Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, cit., p. 103.

³⁸ *Ibidem*.

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

DISCUTIAMO...

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

A proposito della lezione della natura di Pietro Ciaravolo

Paola Ruminelli

L'uomo appartiene al cosmo, vivente tra i viventi partecipa della natura, che si esprime in una pluralità di irripetibili singolarità. Tutto ciò che è vivente è una miriade di bellezza e di armonia, risultato della creatività inesauribile della natura, madre di forme infinite, che si determinano nell'ambito di strutture comuni alle diverse specie, in cui le individualità si inseriscono. Anche ciascun uomo, proprio perché frutto della natura, è un essere unico e irripetibile, che condivide con gli altri esseri della sua specie una comune struttura.

La peculiarità della specie umana è quella che lo fa essere cosmico e metacosmico insieme, per cui egli sporge sul cosmo, in cui si radica, e lo trascende, diventando capace di indagarne i segreti anche in relazione al suo stesso esistere. Il potere dell'uomo di sovrastare con la sua intelligenza il cosmo è tale che egli può costruire un nuovo livello di realtà mediante i prodotti della sua mente. Egli può aprirsi ad una dimensione sovrasensibile: l'idea dell'essere, il sentimento dell'infinito e dell'eterno, che informano continuamente il suo pensare ed agire, lo fanno capace di scienza, di arte, di filosofia, di religione. Può interagire con la natura mediante la scienza, può trasferire la realtà nella dimensione del suo spirito creando il mondo meraviglioso delle arti, può cogliere il divenire alla luce dell'essere nella filosofia, può volgere il suo sguardo oltre l'infinito e l'eterno che albergano nel suo animo, per ravvisare la presenza enigmatica dell'Alterità divina. Ciascun uomo, nella sua irripetibile singolarità, può innalzare la sua personale esperienza a livello etico, superando la naturale tendenza alla conservazione di sé nella cura per l'altro o nel sacrificio per un ideale.

L'uomo come vivente tra i viventi, come dice Pietro Ciaravolo, è caratterizzato da una " pluridimensionalità", che l'attuale materialismo si sforza di reprimere in una astratta visione scientifica, rendendolo simile ad un meccanico robot. Se, aristotelicamente, di anima si può parlare anche a proposito degli animali e forse anche in riferimento alle piante, in quanto l'anima è principio vitale, che unifica l'organismo, or-

ganizzandolo secondo una legge di misteriosa razionalità, per l'uomo non si può non ammettere che l'anima, oltre che principio di vita, è anche principio di un'ulteriorità, da intendersi non come negazione della realtà fisica in cui esso è inserito, ma come apertura di una profondità, che la natura non sa cogliere.

Se giustamente oggi si afferma la necessità del rispetto della natura sia da parte degli ambientalisti che degli animalisti, non bisogna dimenticare, nella considerazione dei diritti umani e delle leggi che regolano la vita associata e la politica, la specificità dell'uomo, "mostro" incomprendibile, diceva Pascal, per la grandezza del suo sentire e la miseria della sua debolezza, ma anche essere spesso capace di efferati egoismi. L'individualità di ciascuno deve confrontarsi sempre con la condivisa tensione all'assoluto, che non vanifica la personalità, ma la compie nell'universale.

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

RECENSIONI

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

MANLIO CORSELLI,
Max Weber. Salvezza e rigenerazione politica,
Carlo Saladino editore, Palermo 2011, pp. 214.

Questo di Manlio Corselli costituisce il secondo volume della collana di studi «Teoria Politica e Giuridica» del Dipartimento D.E.M.S. dell'Università degli studi di Palermo, diretta da Giuseppe Barbaccia e Giovanni Fiandaca. Con questa monografia l'A. completa la sua trilogia weberiana: *Sin e Kultur. Studi sul pensiero di Rickert e di Weber*, Enchiridion, Palermo; *Max Weber. Ordinamenti e qualità umane*, Ila Palma, Palermo 2006; e la presente. La tesi di fondo di Weber è che l'etica della responsabilità e il rinnovamento della *Kultur* di senso politico sono capaci di portare la salvezza politica alla comunità statale per mezzo della ricostruzione dei suoi valori e la rigenerazione della sua politica. Senso e cultura, ordinamenti e qualità umane, salvezza e rigenerazione politica riassumono i concetti fondamentali della sua filosofia politica rappresentandone i pilastri teorici. Salvezza e rigenerazione politica costituiscono per i soggetti politici idonei insieme tensione e vocazione ad operare salutarmente, grazie

alle loro qualità professionali, per i costruendi ordinamenti politici.

In questa monografia Corselli articola il suo discorso weberiano su cinque idee fondamentali, che ne consentono una rilettura attualizzata: le speranze di salvezza politica, il superamento dell'epigonismo politico vano e nostalgico, le riforme costituzionali, la rigenerazione politica e la fiducia nella rinascita della vita politica. Sono queste le idee portanti che Weber fonda sull'umana e mondana tensione ad operare salutarmente in conformità alla vocazione politica dei soggetti umani dotati dello specifico talento che li rende idonei, per le loro qualità professionali, alla costruzione e alla gestione degli ordinamenti politici.

Le speranze di mondana storica salvezza politica poggiano innanzitutto sulla scienza dell'economia posta al servizio della comunità nazionale. La prima portante idea politica weberiana è lo stato come nazione, che costituisce la prima fondamentale via di salvezza per la comunità nazionale, grazie al fascino della libertà che è il fondamento delle varie nazionalità. La borghesia e il proletariato hanno specifici doveri nazionali

nei confronti del salutare futuro della nazione, che non poteva provenire dalle promesse di felicità di un sistema politico paternalistico. L'epigonismo politico, cioè il seguire e l'imitare le mistificazioni del benessere e della felicità di massa, produce un falso appagamento e l'adattamento ad un ordinamento che spegne la tensione politica; esso rappresenta l'antitesi della salute della nazione.

Le speranze di salvezza politica oltre che nell'epigonismo politico non possono ricercarsi nella politica di vanità né in quella dei letterati, ma nella politica di riforma costituzionale liberal-democratica a carattere nazionale. In particolare è da considerare esiziale la politica di vanità nazionale che va contro gli stessi interessi della nazione. La politica di vanità è propria dello stato autoritario incompatibile con il parlamentarismo democratico ed essa s'intreccia con la retorica dei letterati politici. La politica di potenza nazionalista è frutto di inquietanti idee che aggrediscono e attaccano la democrazia. Un'autentica passione civile rifiuta la politica di potenza basata sulla brutalità della forza delle armi. Per salvare lo stato bisogna democratizzare e parlamentarizzare la vita politica, che

è l'unica via per evitare i conflitti armati. La salvezza e la rigenerazione politica consistono nella democratizzazione della nazione vista come terra dei figli, dando centralità politica ai parlamenti.

La terza idea fondamentale del discorso weberiano è la riforma costituzionale per scongiurare il logorio del sistema politico e la paura di una democrazia senza parlamentarismo. Le proposte weberiane di riforma costituzionale mirano all'attuazione di un completo regime parlamentare attraverso modifiche costituzionali ed elettorali. Corresponsabilità politica tra parlamento e governo, collegialità di governo, democrazia rappresentativa, competizione tra i partiti e collegamento tra governo e parlamento, eletto a suffragio universale, attraverso la responsabilità collegiale del governo di fronte al consesso della rappresentanza popolare, sono i principi della democrazia parlamentare. Ed è il potere d'inchiesta parlamentare che suggella la scelta della democrazia parlamentare. Il primato del parlamento si basa sulla fiducia nella bontà della rappresentanza parlamentare. La parità di destino e gli uguali diritti elettorali, che accomunano tutti i membri di una nazio-

ne, sono una conseguenza necessaria delle istituzioni democratiche; la cittadinanza propria dello stato contemporaneo è la traduzione operativa dell'idea di comunità nazionale di uguali. La quarta idea è la rigenerazione politica il cui tempo è già venuto. Tutte le nazioni possono far parte degli stati parlamentari del mondo e sono esse che decidono delle loro forme di stato. Si impone però una salutare discontinuità tra la nazione terra dei padri e la stessa nazione terra dei figli, tra vecchio regime e nuovo ordinamento costituzionale. La strada della salvezza politica passa attraverso un patto repubblicano che è anche una rottura costituzionale, una discontinuità guidata dalle forme politiche storicamente sperimentate e legittimate dalla rivoluzione borghese, che ha riposto la sua fiducia nella opzione statale repubblicana. Il nuovo stato nazionale costituzionale è ricapitolabile in quattro punti, gli urgenti compiti del costruendo stato repubblicano, le differenti forme costituzionali possibili, un nuovo ordinamento istituzionale ed amministrativo e il rinnovamento dei partiti. La pace internazionale andava fondata sulla rinuncia ad ogni proposito imperialistico a favore di un

ideale di pacifismo nazionale che rappresentasse anche il passaggio ad un sistema militare puramente difensivo. Riprendendo il tema dei poteri istituzionali, Weber realisticamente opta per una soluzione federalistica, che la monografia di Manlio Corselli esamina sia sotto il profilo del rapporto tra il presidenzialismo e la stabilità di governo che sotto quello del rapporto tra l'amministrazione unitaria di governo e il presidenzialismo a suffragio popolare.

La quinta idea weberiana, che la monografia di Corselli mette a fuoco, è la speranza fiduciosa di rinascita della vita politica. Il mantello della sovranità popolare ricoprirà la figura che incarnerà il cesarismo democratico, quella del presidente del *Reich* votato dal corpo elettorale. Le attese di rinascita politica dovevano essere soddisfatte da una certezza di salvezza specifica dal dominio dei politici di professione senza vocazione. La vocazione politica è una chiamata alla salvezza umana e un invito a considerare e valutare le pretese etiche dell'agire politico. Weber vuole offrire una direzione di salvezza politica alle soggettività civili la cui stessa salvezza è indissolubilmente legata alla salvezza della patria,

conseguentemente la loro condotta deve essere conformata all'etica della responsabilità politica. E' necessaria però una paziente vigilia nelle tenebre della politica perché non si conosca la durata della notte della patria. Le regole di etica politico-civile di questa impegnativa vigilia sono riassumibili nel compimento del proprio ufficio, nell'affidamento del successo del proprio operare alla diretta responsabilità e nel perseguimento fino in fondo del proprio dovere.

La salvezza e la rigenerazione politica patriottiche e democratiche riassumono la speranza, la fede e la fiducia nel futuro politico della comunità nazionale. Le delusioni politiche possono e debbono essere intese come liberazione dalle illusioni per potersi dedicare, nelle forme e nei modi più intellettualmente liberi, all'agire politico per il risanamento del corpo politico e sociale. Il futuro della patria dipende dalla volontà popolare di ricostruire l'edificio nazionale, di tracciare il percorso della responsabilità politica, di rifuggire dalle facili felicità sociali e di produrre una rinnovata fede nella comunità nazionale. Ancorché sfregiato dalla stupidità della vana gloria e dalla brutali-

tà della forza bisogna far rifiorire il senso patriottico della libertà e della doverosità in un disciplinato ordinamento di partecipazione politica responsabile.

La lettura della monografia di Manlio Corselli mette in luce sia la volontà di azione politica di Max Weber che il suo atteggiamento di contrasto del catastrofismo storico-politico europeo. L'A. ha il merito di riproporre all'attuale dibattito il tema della vocazione politica delle persone dotate di specifiche attitudini per le loro qualità professionali a ricostruire gli ordinamenti politici. Nella riflessione filosofico-politica sono centrali i concetti di comunità, di bene, di istituzione, di potere e di autorità e, nell'ambito di questi, quelli di salvezza e di rigenerazione politica.

I politologi e i filosofi politici si interrogano in questo primo scorcio del ventunesimo secolo sullo stato nazionale e sul suo ruolo di tutela dell'identità culturale e politico-comunitaria. Cosa significa oggi salvezza della cosa pubblica e quale prospettive di sicura salvezza essa ha? Quali prospettive hanno oggi la storia e la politica europea? Beni essenziali, che si aspettavano dalle comunità politiche europee e dai loro stati, sono corrosi

da un continuo processo di evanescenza per cui si riproporrebbe il tema della ricostituzione dei loro valori.

Oggi la salvezza e la rigenerazione politica della comunità degli stati dell'Unione Europea si ripropongono con una certa analogia con quelle prospettate da Max Weber circa un secolo addietro. Anche oggi le nazioni o gli stati dell'Unione Europea debbono andare oltre la politici-cadi vanità, la politica da letterati e l'epigonismo politico per ritrovare valori comunitari nazionali ma all'interno di uno spazio europeo di libertà e di partecipazione responsabile. La rilettura weberiana dell'A. risulta di particolare attualità quando sono focalizzati i concetti politici di pacifismo nazionale, di nazionalità autonomistica, di pace internazionale e di dignità internazionale e quando osserva come lo stesso Weber avesse ipotizzato una Società delle Nazioni partecipata, una smilitarizzazione radicale ed un passaggio ad un sistema militare puramente difensivo. Il libro di Manlio Corselli insomma pone una particolare attenzione ad alcuni temi della riflessione politica di Max Weber e sviluppa una linea di discorso che con puntualità, competenza, originalità e

attualità, mette in luce insieme la sua volontà di azione politica e il suo atteggiamento di contrasto contro le catastrofi della storia e della politica europea attraverso la rigenerazione della *Kultur* di senso politico e della ricostituzione dei valori della comunità politica.

Giuseppe Barbaccia

PAVEL A. FLORENSKIJ,
Stupore e dialettica, a cura di
Natalino Valentini, **Quodlibet**,
Macerata, **2011**,
pp.120.

Il pensiero è linguaggio e il linguaggio è pensiero: Florenskij riconosce la loro inscindibile unità. Il compito del linguaggio in generale è descrivere; la spiegazione è a suo avviso solo una modalità descrittiva, spiegare significa descrivere in un determinato modo, come fa la scienza, che si assume il compito di spiegare i fatti che descrive. La scienza non potrebbe spiegare qualcosa senza una descrizione di fondo, così che ogni spiegazione è anche descrizione, seppure «una descrizione particolare, di particolare densità, di profonda concentrazione, una descrizione amorevolmente riflessiva» (p. 36). Tutto questo è possibile attraverso il linguaggio, che è pensiero. La scienza è

un tipo particolare di linguaggio, caratterizzato da una particolare densità. Se compito della scienza è quello di spiegare, nel senso di fornire una descrizione simbolica o teoria molto più ampia e profonda di qualsiasi descrizione del senso comune, la filosofia non si pone al di sotto della scienza, ma sopra di essa; infatti la filosofia è la sola in grado di aspirare a spiegare la realtà nel vero senso della parola. La filosofia interpreta il significato più alto della spiegazione, giacché «tende a una conoscenza totalmente coerente e unitaria della realtà» (p. 37). La comprensione che della vita ha il senso comune è priva di metodo, di coerenza, di unità, di oggetto preciso. Il senso comune mescola tutti i punti di vista, senza ordine, in modo arbitrario e volubile, offrendo un risultato che si caratterizza per la sua indeterminazione. La scienza reagisce a questa assenza di ordine, a questa incoerenza, delimitando una ben definita cerchia di oggetti, imbrigliando l'attività dello scienziato, concentrando la sua attenzione e proibendogli traslazioni da un campo all'altro. Tutto questo comporta una scissione invalicabile tra i vari campi della scienza, l'assenza di legame tra le scienze, sempre più specializzate. Non esiste una scienza, ma mol-

te scienze, che hanno in comune solo la reciproca negazione, infatti ciascuna si presenta e si dichiara incompatibile con gli oggetti di ogni altro campo disciplinare. Ma la vita stessa a un certo punto manda in frantumi la teoria che pretende di immobilizzarla costringendola entro l'artificio di un costrutto teorico ritenuto imm modificabile. Una scienza che vuole sopravvivere dovrà allora aggiornarsi, modificarsi per tenere conto dei nuovi eventi. Ma una volta eseguite le correzioni necessarie, la scienza si chiude di nuovo nella pretesa di poter comprendere l'intera vita. In realtà però la vita continua a mutare la scienza, costretta a mutare anche radicalmente pur di seguire la vita stessa. La storia della scienza diventa quindi una «rivoluzione permanente». Della scienza non rimane quasi nulla, tranne «la sua esigenza di metodo, il suo esigere l'immutabilità e la limitatezza» (p. 41). La scienza pretende di essere sempre uguale a se stessa, anche se vediamo che la vita continua a scorrere come una corrente inarrestabile che trascina con sé le costruzioni appena terminate.

Considerando il caos della vita, la sua ricchezza disordinata, si deve concludere che né le concezioni del senso comune, né le scienze possono vantare

una vera spiegazione della realtà, dal momento che nella riflessione di Florenskij "spiegare" equivale a fornire una descrizione esaustiva. Eppure l'esistenza della filosofia dimostra che la vita può essere descritta. La filosofia va oltre la rigidità mortifera della scienza e permette di conciliare la coerenza con la completezza. Il Tempo, scrive, Florenskij, smaschera la non verità della scienza; la filosofia dice di sì alla vita e al tempo stesso elabora un pensiero vivo e vitale. Riprendendo la leggenda riferita da Socrate nell'*Eutifrone*, per cui Dedalo sarebbe stato il primo a scolpire statue con gli occhi aperti e le gambe staccate - statue che quindi venivano legate perché non fuggissero - Florenskij mostra come la dialettica alle sue origini illustri la negazione della scienza da parte della filosofia: la filosofia mette in questione qualsiasi proposizione, concetto, presupposto, proprio perché essa consiste nella negazione inesausta delle forme immobili, delle categorie immutabili, dei dogmi presunti. Lo sforzo della filosofia protesa allo scioglimento e superamento di ciò che sta fisso e immobile non ha altro nome che *Eros*. «Nella contrapposizione del pensiero che "sta" fermo e "immobile" col pensiero che "scappa e non vuol restare

fermo dove lo si pone", c'è tutta l'ostilità tra Scienza e Filosofia» (p. 45). L'opposizione di scienza e filosofia è la stessa che tra schiavitù e libertà, morte e vita. La scienza, nemica della vita, pretende di irrigidire, mummificare la vita stessa in schemi senza accorgersi che la vita li travolge e li oltrepassa continuamente. La filosofia nega questa negazione della vita rappresentata dalla scienza stessa. La filosofia, il pensiero che cerca di inseguire la vita della natura e ama entrare nei meandri delle passioni umane, non può quindi sentirsi in una posizione di inferiorità rispetto alla scienza, al contrario considera proprio compito quello di infrangere ogni posizione teorica acquisita, ogni dogma consolidato tipico della scienza. Florenskij non dice che l'opposizione tra filosofia e scienza coincida con quella tra filosofi e scienziati; essa consiste nell'opposizione originaria tra due metodi, come se la filosofia avesse da sempre la funzione di mandare in frantumi le certezze e gli schemi immobili della scienza, man mano che questi si formano nel corso del tempo.

A differenza della scienza, opera di una élite, la filosofia è per natura popolare e non si accontenta della descrizione effettuata, essa mira a una completezza sempre maggiore, e

sceglie liberamente di volta in volta diversi punti di vista proprio perché mobile come la vita. La filosofia si fa meditazione della vita attraverso il linguaggio; essa non coincide con una sola descrizione, ma consiste in una pluralità di descrizioni in movimento. La filosofia è dramma; essa è la stessa dialettica, se con questo termine intendiamo il movimento del pensiero che cerca di raggiungere una concezione sempre più profonda. Solo la filosofia dunque spiega veramente e autenticamente la realtà, poiché solo il movimento della dialettica rappresenta la vera coerenza rispetto alla mutevole e sterminata ricchezza della vita in divenire. Solo la filosofia si conforma incessantemente all'oggetto della conoscenza, perché solo la dialettica è «relazione viva con la realtà» (p. 49). Il pensiero filosofico non è astratto, ma concreto e sperimentale, giacché non si ferma ai simboli e non lavora su di essi come la scienza, ma si serve dei simboli per penetrare la realtà stessa. La scienza, sulla base di uno o pochi esperimenti, costruisce uno schema e lo utilizza applicandolo meccanicamente ai fenomeni; la filosofia non si accontenta di questo costruito, consapevole del fatto che nessuna risposta a una domanda può mai essere la rispo-

sta ultima. La filosofia non nega, né respinge il movimento della vita, al contrario vive in esso. La filosofia è meraviglia che si rinnova con la vita stessa, il suo metodo è stupore inesausto, mentre la scienza «pensa solo a consolidare schemi e immagini che già più non turbano, ormai scontati, ormai spenti» (p. 52).

Gli iniziatori della filosofia sono stati sempre consapevoli che la dialettica è "stupore organizzato", secondo l'espressione di Florenskij, per questo l'educazione filosofica non mirava alla trasmissione di teorie o schemi dogmatici, quanto invece alla comprensione della vita nella sua mutevole varietà, nelle novità che essa presenta a ogni istante. La filosofia ha sempre avuto, secondo Florenskij, in quanto filosofia autentica, la capacità di stupirsi e commuoversi dinanzi alla continua e inquieta creazione della vita stessa. Rievocando la parole di Socrate nel Teeteto, laddove sostiene che il filosofo in quanto tale è pieno di meraviglia, Florenskij vede in Socrate il filosofo capostipite che, con rinnovata ironia, si dichiara ignorante, giacché il vero sapere, nel movimento dialettico, è ancora sempre da venire. Di qui la tensione di un eros dialogico con cui «Socrate punta al cervello per schiudere le sorgenti dello stupore affinché la realtà

più profonda possa presentarsi all'intelletto come una muta di serpente, con una sensibilità rinnovata verso l'esistenza» (p. 55). E tutti i filosofi successivi hanno visto nello stupore l'origine della filosofia: «la sorgente della filosofia è un'uscita mistica da se stessi, è l'estasi dell'aver raggiunto il prodigio, è esperienza metapsicologica» (p. 57). Da Goethe a Schopenhauer, da Cartesio a Kant, insomma, presso tutti i pensatori è presente l'idea che ogni grande pensiero nasce dal brivido della meraviglia. Anzi, Florenskij avverte come il concetto di stupore sia presente tra i filosofi indipendentemente dal loro orientamento. Cartesio, analizzando le passioni dell'anima, avrebbe considerato sei stati dell'anima come originari: ammirazione, amore, odio, desiderio, gioia, tristezza. Ma la passione primigenia rimane l'ammirazione, la prima di tutte le passioni secondo Cartesio. Stima e disprezzo, ad esempio, sono forme di ammirazione, a seconda che ammiriamo la grandezza o la piccolezza dell'oggetto stimato o disprezzato. Dal disprezzo di se stessi può derivare l'umiltà; e così via. Florenskij trova in Kant la considerazione più profonda sullo stupore, che fa derivare dalla contemplazione di una finalità oggettiva. L'impossibilità

di conciliare una rappresentazione e la regola da essa fornita con i principi già acquisiti genera uno stupore che si alterna al dubbio. Ma lo stupore si rinnova anche quando il dubbio è superato. Florenskij riporta una citazione della *Critica del giudizio*: «Ne consegue che l'ammirazione è un effetto del tutto naturale delle finalità che osserviamo nell'essenza delle cose (in quanto fenomeni) e che non può essere biasimata» (p. 66). Sulle orme di Kant Florenskij individua un nesso fondamentale tra stupore, bellezza e perfezione. La finalità delle cose in Kant non è che la bellezza, posta alla base di un giudizio oggettivo e quindi rivelatrice di una certa perfezione della cosa stessa. L'apostolo Tommaso appare a Florenskij la figura simbolo della filosofia. Tommaso non è scettico, ma pieno di stupore. Tommaso, ricercatore di Verità, non chiede per negare o mettere in dubbio, ma per rafforzare. A Tommaso si deve l'attestazione della verità della resurrezione corporale del Cristo e l'attestazione della verità dell'ascensione corporale di Maria, Madre di Dio. Con la sua esigenza di attestare, certificare, verificare, Tommaso diventa un campione della contemplazione spirituale, lasciando la sua fede quale grande eredità. Giovanni

evangelista ha visto in Tommaso, scrive Florenskij, un principio a sé affine: «La contemplazione dello Spirito si fonda sulla prova, la prova nasce dallo stupore» (p. 69). E dallo stupore di Tommaso nasce anche la sua fede. Lo stupore quindi genera la prova e consolida la fede. Infatti la fede esiste in Tommaso prima della prova, ma vuole essere verificata. Tommaso che esige di toccare le piaghe di Cristo sarebbe così una metafora del procedimento filosofico, che tutto mette in discussione e nulla accetta per acclarato definitivamente, ovvio, indiscutibile. (Florenskij vede una certa assonanza tra lo stupore, *thauma*, e *thomas*, che appare ancora più rilevante se si considera che nel dialetto ionico *thauma* si pronuncia come *thoma*. Tommaso però è un nome aramaico; l'antica interpretazione ricordata da Florenskij gli conferisce il significato di *burrone*, *profondità imperscrutabile* e anche *gemello*). Il linguaggio, se usato in modo autentico, si rivela dialettico per natura; la parola viva non è che il ritmico alternarsi del domandare e del

rispondere, dell'uscire da sé e del ritornare a se stessi.

La dialettica insegna ad argomentare con formule che non hanno valore in se stesse, ma solo in rapporto contestuale alla realtà diveniente che di volta in volta è presa in esame. Il ricorso a formule assolute, a giudizi validi per qualsiasi contesto, è il modo di procedere della scienza e del dogma, ed è agli antipodi della filosofia e della dialettica. L'obiettivo del pensiero deve essere quello di comprendere la realtà viva nella sua attualità, non quello di sovrapporre schemi rigidi, astratti, impersonali, alla realtà in se stessa. Florenski considera la dialettica il solo metodo autenticamente cristiano, che mira alla verità e non ad altro (alla menzogna per amore del potere, ad esempio). «L'unica via cristiana, scrive Florenskij, via umile del ragionamento, è la dialettica: io affermo ciò che ora, nella data combinazione di giudizi, nel dato contesto del discorso e di rapporti, è vero, senza avere altre mire» (p. 93).

Claudio Tugnoli

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

ABSTRACTS

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

FIAMMETTA RICCI, *Tra utopia e ideologia*: L'opera di Orwell ci interroga ancora oggi profondamente, e ci mette in guardia da quelle forme di propaganda che si avvalgono di strategie di impoverimento e di adomesticamento del pensiero attraverso la comunicazione. In 1984, è possibile individuare il contaminarsi tra utopia (o distopia) e ideologia attraverso l'intervento del potere politico del Partito sulla lingua, e più profondamente sul linguaggio. Orwell aveva acutamente colto lo stretto rapporto tra pensiero e parola nella costruzione, o nella distruzione, della libertà e della identità di un popolo. Nel quadro narrativo e concettuale del romanzo, si intende focalizzare come il programma di rieducazione del popolo ad opera del Partito passi attraverso uno snodo psicopolitico che è appunto la creazione di una lingua artificiale. I regimi totalitari del XX secolo hanno mostrato chiaramente che la propaganda più efficace è quella che fa forza sulla capacità, di chi detiene il potere, di mostrarsi infallibile, e dunque di esibire una onnipotenza che tutto comprende, tutto vede e prevede, dando l'idea che la storia si pieghi o si allei con *quel* disegno politico. Ma anche in tempi di democrazia, la "distopia" di 1984 ha molto da insegnare e su cui far riflettere.

GIOVANNI COGLITORE, *Kant: Cristianesimo come impegno morale*: La filosofia kantiana segna il primato della Ragion Pratica e come mediante questa si può addivenire alla conoscenza del mondo, come mondo della libertà: dell'io tramite il postulato dell'immortalità dell'anima, e di Dio, tramite un postulato basato sempre e comunque su una prova morale, che non ha valenza oggettiva ma soltanto soggettiva. La ricerca si occupa del problema della religione in Kant, che è vista solo come religione nei limiti della mera ragione, resa possibile dall'etica. Di tale problematica Kant tratta principalmente ne *La religione entro i limiti della sola ragione*, in cui esplicita, a forti tinte, come si deve intendere la religione per quanto riguarda la mera ragione fondata su una fede religiosa pura, ossia il Cristianesimo come fede razionale. Questa e non altra è l'unica religione che per Kant deve costituire il fondamento di tutte le religioni rivelate.

LUCA BASILE, *Il circolo delle forme dello spirito*: Rassegna di alcuni recenti scritti sulle forme dello spirito in Benedetto Croce. L'Autore discute le interpretazioni del rapporto conoscere-fare negli scritti di Marcello Montanari (*Il primato del fare e la religione della libertà*), Angelo Chielli (*La volizione dell'irreale- Legge e Stato nella filosofia politica di*

Benedetto Croce), Giuseppe Cacciatore (*Il concetto di vitalità in Croce*), Pio Colonnello (*Croce, l'individuo e la crisi della civiltà*), Aniello Montano (*La filosofia di de Sanctis*). Spazia così dal primato del fare, alla relazione tra conoscenza storica e volontà, al rapporto tra tempo e concetto, alla essenzialità della vitalità che costituisce elemento di armonizzazione delle forme dello spirito e contemporaneamente genera nuovi problemi.

Alessandro Fruci, *Totalitarismo e marxismo in Augusto del Noce*: Del Noce era convinto che il problema dell'ateismo fosse il punto nodale di tutta la filosofia moderna ricondotta nella chiave del pari pascaliano: o il nichilismo o la fede. Per il filosofo l'ateismo è un elemento connaturato con il programma politico e sociale proposto dal marxismo e non un fattore ad esso esterno che potesse facilmente essere eliminato, come, in un primo tempo, egli aveva creduto. Era proprio la prassi marxista, a suggerire un'idea di uomo in contrasto con i principi e i valori cristiani. Condividendo l'interpretazione di Maritain che definiva come totalitaria ogni concezione in cui la comunità politica "rivendica a sé tutto intero l'uomo, o per formarlo, o per essere il fine di tutte le sue attività, oppure, per costituire l'essenza della sua personalità e della sua dignità", egli intendeva il totalitarismo come quella visione che concepisce lo Stato come dominatore assoluto della vita degli individui, le cui energie morali e intellettuali devono essere utilizzate per la realizzazione dei suoi fini. Ogni totalitarismo è la definitiva abolizione delle condizioni di ogni forma di politica fra gli uomini e, che sia di destra o di sinistra, si caratterizza per un sostanziale ateismo

DISCUTIAMO...

PAOLA RUMINELLI, *A proposito della lezione della natura*: Le individualità umane sono tra loro diverse e irripetibili, ma tutte le accomuna l'universale capacità di trascendere il cosmo, che rende l'uomo uomo. A tale universalità ciascuno deve commisurarsi per essere pienamente sé stesso '.

Ricordo di Mario Alcaro

La scomparsa di Mario Alcaro, avvenuta a Cosenza nel giugno scorso priva il nostro Centro e la cultura di un intellettuale che ha saputo coniugare lo studio della filosofia con l'impegno politico. Membro del direttivo del nostro Centro professore ordinario di Storia della filosofia nell'Università della Calabria, come studioso di filosofia Mario Alcaro si era formato alla scuola di Galvano della Volpe e i suoi primi studi sono stati dedicati principalmente a John Dewey (*La logica sperimentale di John Dewey*, 1972; *John Dewey. Scienza, prassi democrazia*, 1997), e alle epistemologie post-positivistiche (*La crociata anti-empiristica*, 1981; *Filosofie democratiche. Scienze e potere in Dewey, Russell, Popper*, 1986; *Bertrand Russell*, 1990). E' degli anni novanta una svolta del suo pensiero che lo porta a porre al centro del suo impegno il tentativo di diffondere una visione non stereotipata del Mezzogiorno e ad occuparsi del tema della Natura (*L'essere inquieto. Misteri e prodigi della natura*, 1994 e *Filosofie della natura. Naturalismo mediterraneo e pensiero moderno*, 2006, e, a sua cura, *L'oblio del corpo e del mondo nella filosofia contemporanea*, 2009). In quest'ambito si colloca il suo interesse per l'antica filosofia della Calabria e di tutta la cultura del Mediterraneo. Quasi a suggello di questa ricerca, di recente ha curato una *Storia del pensiero filosofico in Calabria da Pitagora ai giorni nostri*, Rubbettino editore.

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

LIBRI RICEVUTI

Massimo Borghesi, *Augusto Del Noce. La legittimazione critica del moderno*, Marietti, Milano, 2011, pp. 366;

Santino Cavaciuti, *Il pensiero teologico e religioso di Maine de Biran. La Coscienza morale nel pensiero di Maine de Biran Parte VII/2*, Franco Cesati Editore, Firenze, 2011, pp. 322;

Giulio M. Chiodi, *La coscienza liminale. Sui fondamenti della simbolica politica*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 286;

Manlio Corselli, *Max Weber, salvezza e rigenerazione politica*, Carlo Saladino Editore, Palermo, 2011, pp. 214;

Giuliano De Marco, *La bioetica in redazione. Dalla cronaca alla filosofia: quando i quotidiani si interrogano sull'uomo - 1996-2010*, Cantagalli, Siena, 2011, pp. 1006;

Marianna Esposito, *Oikonomia: una genealogia della comunità: Tönnies, Durkheim, Mauss, Mimesis*, Milano, 2011, pp. 241;

Maria Teresa Giuffré, *Per vie di mistero. Angelina Lanza Damiani e la scrittura di sé. Novecento rosminiano in Sicilia*, Edizioni Studium, Roma, 2012, pp. 397;

Gianluca Vagnarelli, *La democrazia tumultuaria. Sulla filosofia politica di Jean-Paul Sartre*, ed. Un. Macerata, Macerata, 2010, pp. 209;

Raffaella Sau (a cura di), *Reivooal religioso relativismo populismo, Opportunità o sfide per la democrazia?*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 150;

Maria Felicia Schepis, *Colui che ride. Per una ricreazione dello spazio politico*, Franco Angeli, Milano, 2011, pp. 157;

Diana Thermes, *Innovazione metodologica e revisionismo storiografico nella Storia delle dottrine politiche*, Rubbettino, Catanzaro, 2011, pp.141.

Bozza 1
formato mm 170x240 b/n
allestimento brossura fresata

Finito di stampare nel mese di Settembre 2012
con tecnologia *print on demand*
presso il Centro Stampa "Nuova Cultura"
p.le Aldo Moro n. 5, 00185 Roma
www.nuovacultura.it
per ordini: ordini@nuovacultura.it

[Int_9788861349209_17x24bn_01]