

Debolezze ideologiche

Il fascino liberale

Il frutto di una ragione che svolge il suo ruolo in modalità di "scienza", nel senso che noi oggi diamo a tale termine, è l'Illuminismo.

Questo è infatti una posizione di rigetto di un Razionalismo secolare, antico e medievale, per cui il ricavato logico, in quanto indotto o dedotto infine da concetti di essenze di base e in virtù della sua stessa natura discorsiva, valeva a prescindere dal confronto coi dati empirici, ed era a tal punto valido da poter essere imposto come criterio etico o quale fonte di esso.

Ma il percorso per giungere ad un'impostazione del genere è durato alcuni secoli. E tutto è iniziato, ovviamente, nel periodo rinascimentale.

Il Razionalismo classico era una visione delle cose che coglieva un parallelismo tra le strutture del reale e i criteri della ragione, una corrispondenza in virtù della quale l'uomo godeva del privilegio della comprensione esatta e della ricostruzione logica della realtà.

In quest'ottica, la stessa ragione che per un moderno si configura solo come uno strumento di elaborazioni formali, i cui risultati richiedono sempre conferme empiriche, si offriva a tutti gli effetti alla stregua di un mezzo cognitivo diretto. E ciò che era elaborato razionale diveniva così ipso facto reale, ontologicamente consistente.

Il sistema aristotelico si fondava sulla tesi che le dieci categorie dell'Essere fossero riflesse nei concetti funzionali dell'intelletto; e che le proposizioni da quest'ultimo su quelli generate fossero elementi base di un gioco razionale, induttivo e deduttivo, di per sé produttivo di scienza.

Platone concepiva l'idea, ovvero l'essenza di origine metafisica, schema di una realtà sensibile o matematica o ancora meta morale, pure come un'entità intelligibile impressa nell'anima con scopi cognitivi o pratici; ed assegnava all'intelletto la capacità d'intuirla, alla ragione la facoltà dialettica di delimitarla linguisticamente, di definirla e connetterla scientificamente alle altre idee.

La medesima impostazione razionalistica penetrò nel Medioevo e nella filosofia cristiana, a partire dalla speculazione patristica fino alla stagione della Scolastica persino posteriore alla rivoluzione nominalista del frate francescano inglese Guglielmo di Occam, vissuto tra il XIII e il XIV secolo.

Nella gnoseologia scolastica, di matrice aristotelica, si considerava ancora la conoscenza intellettuale una comprensione concettuale, e si lasciava alla percezione sensibile la determinazione del particolare di una sostanza naturale, cioè di quei tratti specifici, che a questa venivano dalla commistione della forma con la materia, l'elemento appunto, nel "sinolo", individualizzante.

Nella stessa filosofia medievale il gioco poi di induzioni e deduzioni della ragione sui concetti intellettivamente astratti dalle entità di natura, faceva il resto: costruiva cioè quel complicato e piramidale impianto di nozioni astratte e tuttavia ritenute reali, dal punto di vista ontologico fondate, gli "universalì", culminante nella determinazione linguistica dell'idea di Dio.

Riguardo al modo in cui secondo gli scolastici la ragione opererebbe dimostrazioni di Dio, basti pensare ad esempio come, sempre sulle orme dello Stagirita, Tommaso D'Aquino inducesse che ogni sostanza è mossa da un'altra, deducesse poi che al culmine della serie di sostanze e movimenti anche l'intera natura, la sostanza universale, la più estesa, doveva a sua volta ricevere la propria quantità di moto, e concludesse infine che, richiedendo di per sé il movimento un principio e presentandosi il nulla oltre l'universo, la causa del moto di quest'ultimo era cosa altra dalla natura e priva di ulteriori motrici: ciò che poteva essere agevolmente chiamato "Dio (Summa Theologiae, I, q.2, a.3) .

Così, al di qua dell'a posteriori determinata e suprema idea di Dio, i concetti di base dall'intelletto astratti, le nozioni logicamente desunte a partire da essi e ad incremento di comprensione semantica, inclusi i concetti delle leggi naturali, integravano una completa filosofia della natura extraumana ed umana.

In Aristotele la giustificazione del sistema dei concetti risiedeva nell'idea che le singole sostanze da questi indicate scaturivano di fatto dalla situazione in cui Dio, forma pura e atto puro, passivamente catalizzava lo specificarsi della materia coesistente in un complesso di realtà destinate a un moto ciclico, in un eterno tentativo da parte di quella di adeguarsi alla perfezione divina e data la resistenza ad esso opposta da ciò che è materiale.

Ma tale fondamento dell'articolazione concettuale era ovviamente metafisico e le innumerevoli elaborazioni formali della ragione alla base di essa, non rispondevano inoltre a tutta una serie di altrettanto logici dubbi, dall'esperienza stessa emergenti.

In questo contesto di idee si intendeva sostanzialmente la scienza come "deduzione delle cause necessarie ed eterne delle sostanze", ovvero quale ricerca logica delle quattro cause, materiale, formale, efficiente, finale di un ente di natura qualsiasi. Essa era dunque il risultato di un sillogismo, le cui premesse erano però intuizioni, principi primi solo intelligibili e di fatto "intelletti".

E' nota infatti la soluzione aristotelica del problema di premesse non confermabili dall'induzione, data l'inesperibilità di tutti i casi virtuali, tali così da essere derubicate ad "intuizioni", frutti immediati dell'intelligenza.

Vediamo così un esempio classico di deduzione scientifica, prima aristotelica poi, nel Basso Medioevo, accolta da Tommaso D'Aquino.

Ogni sostanza naturale è percepita per il tramite dei sensi come individuale; tuttavia insieme

di sostanze naturali manifestano tratti comuni. Ora "se le analogie di una realtà con altre entità di natura sono attribuibili ad un'identità di forma" e "se ogni realtà è combinazione di quest'ultima e di materia" e "se essa rimane ai sensi comunque un *unicum*", allora "la sua singolarità empirica deve scaturire dall'elemento materiale".

Sulla base di un ragionamento del genere, Aristotele trovava la causa necessaria dell'individualità della sostanza naturale nel dato materiale di essa. E dice San Tommaso "Materia signata est principium individuationis in substantiis compositis" (*Summa Theologiae*, I, q.29, a.1).

Intendiamoci. La scienza che noi oggi concepiamo e veneriamo, cioè quella al contrario induttiva e sperimentale, è da sempre esistita, anche nella Grecia classica ed ellenistica, quella della grande stagione filosofica. Nessuno avrebbe potuto ad esempio costruire navi o fortificazioni o palazzi o armi, privo di conoscenze scientifiche esatte, a cominciare da quelle di statica, dinamica o termodinamica, idraulica.

E quando un tecnico o un artigiano ha bisogno di nozioni indispensabili a progetti validi e sicuri, tali dati non possono che essere scientifici in senso moderno. Devono cioè nascere da misurazioni dei fenomeni, prendere corpo in ipotesi sulle leggi di questi guida, rese in formule matematiche, essere garantiti da verifiche sperimentali o almeno decorsi matematico-deduttivi. C'è poco da fare.

Vitruvio, il famoso architetto romano del I secolo a.C., nel suo trattato "De Architectura", evidenzia come l'architetto dovesse padroneggiare geometria, ottica, acustica, idraulica e persino medicina.

La differenza dunque tra il mondo antico o medievale e quello moderno rispetto a quella che oggi si dice "scienza", sta solo nel fatto che quest'ultima costituiva un indispensabile strumento dei tecnici e non viveva di vita propria e autoconsapevolezza. Così, quanto alla spiegazione autonoma dei fenomeni naturali, ad essa provvedeva solo razionalmente e concettualmente la sezione della "filosofia della natura" di complessivi sistemi filosofici.

Senonché nel 1906 viene alla luce un'operetta sul "Metodo", in cui il matematico e fisico greco Archimede di Siracusa, vissuto in età ellenistica nel corso del III secolo a.C., delinea i processi che dal suo punto di vista condurrebbero all'elaborazione di leggi sull'andamento degli eventi naturali, ovvero alla produzione di quella che per noi è oggi scienza.

Archimede siracusano scrisse opere di geometria e calcolo, ma pure di statica. Di queste ultime ci sono pervenute "Sull'equilibrio dei piani" e "Sui corpi galleggianti". E ad Archimede, com'è noto, si deve il famoso principio di idrostatica, secondo cui "qualsiasi solido più leggero di un fluido, se collocato nel fluido, si immergerà in misura tale che il peso del solido sarà uguale al peso del fluido spostato".

Il modello di attività scientifica propugnato da Archimede non prevede ancora la verifica

sperimentale di intuizioni, per i moderni cardine del metodo di scienza. Archimede dice infatti di indagini su fatti naturali, come ad esempio quelli coinvolgenti i principi della "leva" e della "massa", poi della stesura per via induttiva di leggi matematiche che li descrivano, quindi di dimostrazioni di quelle non empiriche, ma altrettanto rigorose poiché effettuate mediante la narrazione dei fenomeni secondo gli schemi della geometria euclidea.

Tant'è vero che sono in molti a reputare Archimede e non Galileo il vero "padre della scienza moderna", con diciotto secoli di anticipo.

L'epoca ellenistica di Archimede, è vero, è un periodo nuovo da tutti i punti di vista, anche da quello filosofico. I filosofi non elaborano più sistemi completi, spesso finalizzati alla determinazione delle giuste formule costituzionali. La vitalità politica della città-stato è infatti venuta meno con l'assorbimento di quest'ultima nei più ampi e autocratici regni ellenistici. Il regresso nel privato dei cittadini dominati ormai da lontane corti, porta pensatori che si limitano a proporre etiche e tutt'al più meditano in aggiunta metafisiche che morali particolari giustifichino. E' il caso dell'aTomismo, dello scetticismo e della riflessione stoica.

Altre menti si riducono addirittura alla sola analisi matematica e fisica. E sono queste ultime, personalità come Euclide e, appunto, Archimede, che cominciano a spostare ora il concetto di "filosofia della natura" dall'indagine filosofica a quella coinvolgente la matematica e la geometria, in termini più semplici dalla riflessione razionale sul fenomeno alla misurazione e alle dimostrazioni matematiche su di esso.

In questo clima è possibile pure l'esposizione di un metodo di analisi sulla natura, che non sia più concettuale; l'edizione di un volumetto concernente le modalità matematico-deduttive dell'investigazione naturale, che neanche Galilei avrebbe in fin dei conti mai scritto. E' noto infatti che i cardini del procedimento sperimentale moderno furono dallo scienziato pisano solo indicati in ordine sparso in diverse sue opere.

La città greca dell'età classica era uno stato etico. Socrate, vuoi perché accusato di mancato culto degli dei tradizionali, vuoi in quanto portavoce di un "aristocraticismo" del governante, non gradito a mediocri democratici che risorgevano dalla catastrofe della sconfitta contro Sparta e dalla fine dell'oligarchia dei "Trenta", vuoi per il suo richiamo filosofico a ridefinire tutto, oltre le nozioni veicolate dalla tradizione, venne allora condannato a morte.

Ma ciò accadde poiché egli diffondeva attivamente la sua visione del reale. I filosofi successivi, autori di filosofie "totali", vissero da semplici intellettuali e non vennero perseguitati.

Gli sparuti tentativi di intrusione della filosofia nella vita dello stato fallirono, come dimostra la tragicomica vicenda di Platone, che avrebbe invano e a più riprese proposto riforme politiche a Dioniso I, tiranno di Siracusa, finendo in un caso, molto probabilmente, venduto pure come schiavo sul mercato di Egina e solo dopo un certo tempo riscattato.

I tecnici dell'epoca poi, pur esperti di scienza nel senso moderno del termine, dal canto loro si limitarono a servirsi delle nozioni scientifiche acquisite, in vista della realizzazione di concreti progetti di pubblica o privata utilità. Ed essi non proposero mai una teoria della natura, alternativa a quella di complessi speculativi, nei quali l'indagine naturale, a costo di penose falsità fattuali, si integrava però con i preliminari di ampie costruzione metafisiche.

Lo squarcio che l'Ellenismo aveva aperto nel quadro chiuso delle connessioni e delle distanze fra filosofia, scienza e tecnica del mondo classico, si sarebbe comunque presto ricomposto. Anzi, con l'avvento del Cristianesimo la tradizione religiosa avrebbe indistintamente imposto l'allineamento di tutte e tre i settori.

La diffusione della religione cristiana sarebbe stata da subito accompagnata dall'opera della Patristica, dalla costruzione cioè di un sistema di concetti, di una dottrina, di una filosofia del nuovo credo a partire da insegnamenti e parbole evangelici, precetti e imperativi veterotestamentari, i quali una volta consolidatisi avrebbero segnato il bando dalla Chiesa di ogni proposta speculativa diversa. Metafisica, ma anche, per quel che ci riguarda, fisica.

Già tra il IV e V secolo Agostino di Ippona, in diversi concili, avrebbe perseguitato le tesi manicheiste, donatiste e pelagiane, ma senza comunque trascurar di combattere ad esempio, in ambito geofisico, la cosiddetta "Teoria degli antipodi". Essa infatti postulava l'esistenza di un emisfero opposto al nostro e al di là degli Oceani, quindi di ulteriori terre abitate da individui di fatto irraggiungibili da un messaggio, che Cristo avrebbe voluto invece diffuso a chiunque.

D'altronde, basta l'analisi dell'attività degli apologisti in difesa del primo Cristianesimo da paganesimo, religioni e filosofie varie, per esempio lo Gnosticismo, a provar la nascita, nel recente universo posteriore a Gesù, di una fusione inestricabile di tradizioni selezionate e dottrina.

Ma i secoli dell'Alto Medioevo sono quelli di una religione cristiana, ormai dominante in Europa e nel Mediterraneo, di impronta agostiniana e per conseguenza anche platonica.

Nell'indagine sul rapporto tra fede e ragione, rapporto che segna l'interesse fondamentale dei pensatori cristiani medievali, Sant'Agostino conclude che è la fede a prevalere. Essa precede l'operato della ragione ed è necessaria ad indirizzarla; e la ragione che esamina ciò che davvero serve a capire finisce per confermarla, anche nel senso etimologico del verbo, vale a dire "rafforzarla". E cosa comprende l'analisi razionale?

Che l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, in virtù di una struttura tripartita dell'anima corrispondente all'essenza trinitaria di Questi; che egli vive inoltre secondo principi morali universali, i quali non vengono così dalla storia cui appartiene, ma gli sono propri a priori.

Così un uomo che "è", "conosce" e "ama", come Dio è "Padre" nell'essenza, "Pensiero/Logos", quindi intervento amorevole nel mondo e nella storia, ossia "Spirito Santo", un uomo fatto appunto "a immagine e somiglianza" di Dio, può intendere le verità su Quest'ultimo già

studiando le dinamiche della propria anima.

E ancora: a un uomo che diviene consapevole che i suoi valori etici basici ritornano a tutte le latitudini e longitudini, basta esplorare i suoi intenti di fondo per ricostruire la morale umana. Quella che per il vescovo di Ippona Dio istillerebbe direttamente nell'anima individuale, secondo la nota "Teoria dell'illuminazione".

Se dunque per un verso la struttura tripartita dell'anima riflette la trinità divina e suggerisce così le verità teologiche, per un altro la legge morale è dono universale di Dio, la filosofia cristiana di Sant'Agostino è a tutti gli effetti una forma di Innatismo, una prosecuzione del Platonismo classico. Anche se con l'aggregazione delle nozioni del Dio Padre e Bene trascendente, del suo Logos che si incarna in vista di un sacrificio redentore del peccato e di un insegnamento su come trar frutti da esso, nonché di un battesimo a catarsi dell'anima dal peccato delle origini macchiata e da ripristinare nella facoltà di scelta del Bene.

Resta comunque il fatto che la fede da cui muove correttamente la ragione, e che si ritrova infine più salda che prima di tale movimento, è fede nel messaggio evangelico e nella narrazione veterotestamentaria. E ciò significa che qualsiasi nozione metafisica e fisica non trovasse in alcun modo giustificazione nel dettato biblico, dovrebbe essere a priori rigettata.

Stando così le cose, nell'età a cavallo tra l'antichità e l'età di mezzo i risultati cui approdarono gli analisti della natura continuarono ininterrottamente e comodamente ad esistere a titolo di sapere pratico, utile, ma non nobile e interessato a cogliere solo l'essenza, il fondamento fisico del fatto, tenuto invece ancora a vagare sul terreno tecnico, a non emergere in tesi autonome di contrasto alla filosofia dominante o ufficiale.

In tal modo, la nobiltà del termine "scienza" spettò anche allora ad una speculazione di tipo metafisico, per lo più di tipo neoplatonico nei primi secoli del nuovo millennio, di matrice invece aristotelica dall'anno mille in avanti.

Per la verità, anzi, il primo filosofo che introdusse il termine "scienza" ad indicare l'attività capace di universalizzare a partire rigorosamente dall'esperienza, sarebbe stato Kant, sul finire del Settecento.

Galilei, Bacon, persino Newton, parlavano al plurale di "scienze", in riferimento ai differenti ambiti dello studio sulla natura, al singolare di "filosofia della natura". E filosofo e matematico, nel "Dialogo sui massimi sistemi", si definiva ancora Galileo.

In ogni caso, l'assenza finale nel mondo antico, alessandrino e romano, di dottrine filosofiche ufficiali, spiega la libertà nei casi di ricerca fisica indipendente. Ci fa comprendere allora che, per esempio, i limiti della "Naturalis Historia" di Plinio il Vecchio, in cui l'analisi scade spesso nella superstizione e nella fantasia, sono intrinseci al tipo di studio pliniano. Non vengono da intrusioni metafisiche nelle conclusioni dello scienziato.

Esattamente l'opposto di quanto si ricava dalla lettura delle teorie scientifiche e scolastiche esposte nella Commedia dantesca. Perché?

Perché nei secoli dell'Alto Medioevo, l'autorità di Sant'Agostino ha fatto della Bibbia fonte di spiegazione fisica; ma l'Aristotelismo abbracciato dalla Scolastica, la speculazione cristiana bassomedievale, ai tempi del "fiorentino" ha già imposto a interpretazione dei fenomeni la filosofia della natura del filosofo greco di Stagira.

Nel suo sistema cosmologico il "sommo poeta" vede una terra sferica, suddivisa in due emisferi, quello delle terre, che sta in basso e reca al centro il sito di Gerusalemme e, in contrapposizione, quello delle acque.

In questo modo Dante aderiva all'idea fisica aristotelica di un elemento terrestre comunque più pesante dell'acqua; risolveva al contempo a suo modo la già menzionata e secolare questione di terre agli antipodi, la quale era nata in concomitanza con l'ipotesi della sfericità del pianeta.

Aristotele sosteneva che "la vera scienza deve essere contemplativa". Così quella che gli antichi determinavano come "scienza", era dunque una meditazione razionale, su dati di base già concettuali, i cui risultati erano in ogni caso metafisici, il cui scopo dichiarato era la scoperta dell'essenza delle cose.

Cioè il "fondamento" di queste, non il loro "andamento", quello che interessa invece alla scienza sperimentale.

Se infatti torniamo all'esempio precedente sulla causa dell'individualità nelle sostanze, ci rendiamo conto come nel sillogismo ricordato di fisico ci sia la sola realtà sensibile del "sinolo"; giacché la forma e la materia di esso, inesperibili, erano nozioni razionali relative a principi metafisici: la prima derivando direttamente dall'atto con cui da Dio la materia delle origini si configurava nelle sostanze di partenza, poi causa delle successive; la seconda appartenendo alla materia totale, all'universo preesistente, a Dio stesso coesistente.

Il rinvenimento logico del "principium individuationis" della sostanza naturale nella materia era dunque una conclusione metafisica.

Su queste basi, la scienza dei filosofi e quella che noi oggi definiremmo con termine secco "scienza", finirono per ignorarsi per secoli.

E' fu una pace imposta e voluta. Ma fragilissima. Data l'assoluta incongruenza delle differenti teorie filosofiche sulla natura; a cominciare dalle peripatetiche, quelle che a un certo punto, per secoli prevalse.

Per esempio, la legge fondamentale delle leve, secondo cui due pesi sono in equilibrio quando sono inversamente proporzionali alle loro rispettive distanze dal fulcro, non ha, diversamente da quanto si pensa, la paternità di Archimede: essa era già nota ad Aristotele, il quale la fondava razionalmente su certe peculiarità attribuite nella sua fisica al moto naturale.

Archimede avrebbe però dato al fenomeno spiegazione scientifica, individuandone la legge che lo governa grazie a considerazioni puramente matematiche e derivate dal principio di fondo, per cui condizione dell'equilibrio di una leva è la simmetria dei pesi rispetto al fulcro.

Già nell'XI secolo il rapporto oggetto della speculazione dell'intera filosofia medievale, quello tra fede e ragione, iniziò a manifestare dunque i primi segni di mutamento della forma ad esso impressa dal pensiero agostiniano. Essi procedettero dal sopravvento di una speculazione di matrice invece aristotelica.

L'Aristotelismo, si sa, è razionalismo etico. Intende cioè la morale quale frutto di deduzioni operate su dati comportamentali da quella virtù teoretica specifica che è la "saggezza", postula così una morale di origine naturale, antropologica, non metafisica, ed ammette pure la necessità pedagogica dell'insegnamento dell'etica da parte dell'esperto, del maestro che l'abbia prima determinata.

Infatti, mentre Platone si impegnava in politica, insistendo sul dovere di affidare lo stato a pensatori e contemplativi, tesi da sé alla determinazione o attivazione delle matrici perfette di cose e valori presenti nell'anima, Aristotele accettò l'invito ad educare il giovane Alessandro, da parte del padre Filippo II il Macedone, che lo convocò allora a Pella.

Il signore del Basso Medioevo si assume così il compito di garantire i modelli filosofici ed etici e il retto insegnamento di essi a un fedele, reintegrato ora col battesimo nella facoltà di usare appieno la ragione, prima ancora che in quella di credere in Dio: alla cui esistenza egli arrivava anzi, non un con atto di fede, bensì ancora come in Aristotele per dimostrazione razionale.

Ciò era possibile, come si è già detto, se si partiva dall'idea di una ragione quale mezzo di ricostruzione di forme e concetti a partire da quelli "intelletti" al livello della conoscenza empirica fino, appunto, al concetto sommo di Dio; ossia di determinazione di tutta la serie intermedia e gerarchica delle nozioni a catena discorsivamente dedotte e costituenti l'ossatura logica di mondo e natura.

Nel "De Monarchia" Dante sostiene che l'Impero sia guida alla conquista della felicità terrena secondo ragione, la Chiesa al raggiungimento della beatitudine eterna, mediante sacramenti.

La nuova cultura bassomedievale saldava in tal modo l'attività di stato e Chiesa: quest'ultima impartendo il battesimo liberava la ragione dalla ferita invalidante del peccato; il principe si incaricava di permettere un'esistenza razionale, di filosofia e educazione, portatrice di felicità e di un'idea di Dio dedotta; la Chiesa ancora, mediante la sequenza sacramentale, conservava in quella fede infusa dallo Spirito Santo e capace d'atteggiare solo nell'uomo felice, di ragione.

Così la Chiesa stessa, che col battesimo liberava ragione e coi sacramenti conservava fede, all'inizio e alla fine del processo di salvezza, meritava riverenza da parte del potere politico.

In questi termini, il rapporto intimo tra religione, filosofia e filosofia della natura, inaugurato nel Mediterraneo e nel Continente cristiani dall'opera dei Padri della Chiesa, a partire dall'anno mille si sarebbe ulteriormente rinsaldato.

Nei secoli dell'Alto Medioevo, la stessa prevalenza di un'impostazione agostiniana e platonica nella riflessione teologica e morale aveva escluso la nascita di apparati repressivi a tutela della dottrina cristiana: se infatti le verità teologiche e morali sono reperibili nell'anima, esse non decadrono mai e sarebbe solo sufficiente valutare la singola posizione di colui che le ignorasse o volontariamente travisasse.

Non per nulla nel corso dei secoli in questione, aggiungendo ad essi per analogia di dinamiche anche l'ultimo periodo dell'Impero romano, le condanne di eretici scaturirono da una sommatoria di ragioni religiose e politiche e da autorità temporali vennero sentenziate ed effettuate. Da quegli stessi poteri che lungo una tradizione risalente a Costantino convocavano concili e partecipavano all'elaborazione e alla difesa delle linee ortodosse della fede cristiana.

Se pensi infatti che Dio e morale alberghino nella tua anima e che ti basti solo descriverli, anche se laico, puoi rivendicare il diritto di pronunciarti quanto l'ecclesiastico.

Quando si passò all'idea di una dottrina di Dio e dell'etica prodotta razionalmente da esperti e perlopiù da questi connessa ai cardini della Rivelazione e confermata, e poi ancora divulgata, allora l'esigenza di proteggere da varianti un'elaborazione umana a posteriori si fece stringente.

E in concomitanza con l'insegnamento di tesi validate dal crisma della razionalità, si sviluppò l'organizzazione tribunalizia, religiosa ma con valenze anche civili, dell'Inquisizione. In Italia e in tutta l'Europa cristiana.

Lo testimonia la nascita, dalla fine del XII secolo, dei tribunali inquisitori diocesani o legantini o papali. Ne sono prima e terribile prova la ventennale crociata contro gli Albigesi, palesemente indetta e organizzata da Innocenzo III, e la macabra distruzione dell'intera civiltà provenzale tra il 1209 ed il 1229.

E stavolta, in concomitanza con la nuova idea di una Chiesa quale istituzione superiore, condizione e custode di verità di ragione sempre avallate dal Testo Sacro, la giustizia di quei tribunali fu in mano a ecclesiastici. Con l'autorità civile tenuta per accordo a fornire il "braccio secolare" di quella giustizia, sotto pena di scomunica o interdizione.

Il sistema concettuale già descritto e relativo ai rapporti paralleli tra ragione e fede, potere politico e spirituale, concepiti nei secoli successivi all'anno Mille, quell'apparato di nozioni derivante ora dal contatto con la filosofia peripatetica, trovarono la loro più compiuta espressione nella speculazione di San Tommaso.

Intorno alla metà del Duecento, Tommaso D'Aquino rivide in modo compatibile con la dottrina cristiana la speculazione aristotelica recepita dai commentatori arabi, dando origine ad una

metafisica, ad un'antropologia, ad una morale razionalistiche e al contempo cristiane; ma soprattutto consacrò la tesi già circolante in ambito scolastico, relativa a un Dio e alla sua azione tali da manifestarsi al cuore tramite la Rivelazione, alla ragione mediante la natura.

In sintesi: in un'ottica del genere la ragione, i cui percorsi erano a priori affidabili in quanto essa opera divina, diveniva capace di ricostruire, a partire dalla natura e a prescindere dalla fede, un concetto di Dio, del mondo, dell'etica pedissequamente confermati dal Testo Sacro.

Sono notissime le cinque vie a posteriori indicate da San Tommaso a dimostrazione dell'esistenza di Dio, cioè le "ex motu/causa/contingentia/gradu/fine", nonché le altre due vie, "causalitatis" e "eminentiae", intraviste dal pensatore al fine di definire appunto la divinità. Nella "Summa Theologiae" a un certo punto Tommaso cita San Paolo, il quale nell'"Epistola ai Romani" (1, 20) sostiene che: "Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue (cioè "di Dio") perfezioni invisibili – la sua eterna potenza e divinità – vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute, perciò essi sono inescusabili."

In tal modo il tragitto si era arricchito e complicato.

Nel Razionalismo classico i criteri della ragione era adeguati alla conoscenza del reale. In quello scolastico i risultati logici trovavano pure conferma nei testi sacri. Era così che San Tommaso si illudeva di comporre gli eventuali dissidi fra verità di fede e verità di ragione e di dare magari spiegazioni logiche persino ai dogmi fino alla sua epoca fissati dalla Chiesa.

In realtà, la mancata coincidenza dei due livelli finiva per creare ancora più misteri della fede, di quanti la riflessione non fosse convinta di razionalizzare. Per esempio, non si riusciva ad ammettere l'ira in un Dio, il cui concetto la ragione delineava a partire dai limiti del creato e delle creature come di essere invece ricco di ogni perfezione, tra cui pure quella morale. Si pensi appunto alla già citata definizione tomistica di Dio "via eminentiae".

Questo è il passaggio chiave in proposito nella "Summa Theologiae" (I, q.3, a.2, ad.2): 'In Deo non est ira, sed dicitur iratus metaphorice, inquantum se habet per modum irati, inquantum punit.'

L'Aquinate si era dunque curato dell'elaborazione di una metafisica e di un'antropologia di matrice peripatetica, ma aggiornate al messaggio cristiano.

L'adeguamento di Aristotele alla Bibbia non era stato poi così complicato. Al fine di difendere crezionismo e trascendentalismo, dottrine già sancite dai Padri della Chiesa a cominciare da Agostino, Tommaso proponeva un Dio che fosse perfetta coincidenza di "essenza" ed "esistenza" e fonte dell'esistenza negli enti, i quali allora sarebbero stati sì destinati ad un passaggio dalla potenza all'atto, estraneo invece a Dio, ma ad un'attualizzazione totale di materia e forma e non della sola materia preesistente in una data forma, come nel caso della metafisica e della teologia aristotelica.

A questo punto il gioco era fatto: enti già sinolo di materia e forma, la cui esistenza è solo logica e nella mente di Dio, da Questi ricevono l'esistenza reale, da San Tommaso chiamata anche "essere", divenendo così creature; in questo senso esse sono partecipi di Dio "come il tizzone brucia per il fuoco che ha ricevuto, non essendo il fuoco stesso"; sempre tra di esse l'uomo soltanto ha una ragione, limitata, che tuttavia può discernere leggi di natura, partecipando così della legge divina; la scelta di comportamenti in linea con quelle leggi, cioè virtuosi, lo rende felice; la fede che allora gli spetta, infusa dallo Spirito Santo, in quanto individuo umano che ha usato ragione e attinto il benessere della virtù, completa la sua visione delle cose, suggerendogli un'ultima dimensione in cui la felicità terrena si sublimerà in beatitudine eterna.

Ma se la ragione può discorsivamente e a partire da forme basiche intellettivamente astratte da sostanze individuali sia risalire a Dio sia determinare le linee morali dell'agire umano; e se tutti i risultati di livello in livello da essa raggiunti troverebbero corrispondenza nel Testo Sacro: allora non può esistere dottrina della natura oltre quella di ragione.

Da esperti teologi prodotta passo per passo nel confronto con la Scrittura; e da essi stessi insegnata e, come abbiamo visto, ufficialmente imposta.

San Tommaso era un frate domenicano. Ma la sua dottrina metafisica, antropologica ed etica, sarebbe divenuta nella sostanza il sapere ecclesiastico ufficiale, in età moderna diffuso e imposto dai Gesuiti nelle proprie scuole e alle corti d'Europa da essi frequentate, nel tentativo di preservare la civiltà cattolica da protestantesimi ed eresie varie. Perché?

Perché alla seconda metà del '500, il Concilio di Trento, nella sua opera di sistematizzazione definitiva della dottrina cattolica, si rifece ad Agostino quanto alla possibilità del battesimo di liberare l'anima dal peccato originale ereditato, ma rispetto all'opera da compiere da parte di una ragione dal battesimo stesso reintegrata nella sua primordiale facoltà d'analisi e scelta, fece propria la ricostruzione razionale di Dio e della morale a partire da dati di natura, proposta da San Tommaso.

E finì così per accogliere la tesi scolastica e tomistica, dell'assenza di "schizofrenia" nel progetto divino, il quale non poteva stridere nel rapporto tra i suoi due canali rivelatori, ovvero mondo e Testo Sacro, né tra gli strumenti di analisi di questi ultimi, rispettivamente ragione e cuore, quest'ultimo nel senso meglio di "intelletto".

Si pensi allora a tal proposito all'opera ed all'attività di un gesuita come lo spagnolo Franzisco Suarez. Costui, per via delle tesi con vigore sostenute nelle sue "Disputationes Metaphysicae", fu il principale rappresentante del ritorno al Tomismo da parte della filosofia ufficiale della Chiesa.

Ad Aristotele si sarebbero comunque fermati i padri conciliari di Trento, per ciò che concerne invece la filosofia della natura e la complessiva visione dell'universo. Essi avrebbero cioè

avallato, contemplandole facilmente con la dottrina e la riflessione cattoliche ufficiali, le teorie geologiche ed astronomiche della scienza razionale e contemplativa antica.

Trovava infatti decisive conferme nel dettato biblico della Genesi l'idea aristotelico-tolomeica di un mondo unico, chiuso, finito, fatto di sfere concentriche, geocentrico e costituito di due parti di qualità diversa: i cieli di etere, di una sostanza dal moto circolare e uniforme, e il mondo "sublunare" di fuoco, acqua, aria e terra, elementi dal movimento rettilineo centrifugo o centripeto, sistemati nello spazio secondo il loro peso.

Ed altrettante quella visione ne otteneva, in quanto completata dalla tesi, tipicamente aristotelica, dell'assenza del vuoto dentro e fuori l'universo. Tesi che giustificava un'elegante distinzione tra Dio e mondo in termini di dimensioni, cioè come distanza tra essere ed esistere.

In questo clima, qualsiasi parere metafisico, fisico, psicologico, etico, civile, divergente dalle costruzioni logiche peripatetiche e scolastiche, nelle signorie, nei principati, negli stati in cui il Cattolicesimo era l'unico culto possibile, la sola dottrina metafisica e naturale professabile e rispetto alla quale il potere politico aveva precisi doveri nei confronti del fedele, si profilò come reato.

Il potenziamento della struttura del Tribunale dell'Inquisizione tra il '500 e il '600, non avvenne tanto contro i protestanti, quanto piuttosto con l'intento di colpire filosofi e scienziati eretici, a prescindere dalla loro fede, talvolta addirittura atei.

Nel 1542 Papa Paolo III, al secolo Alessandro Farnese, aveva istituito il Sant'Uffizio dell'Inquisizione Romana, un tribunale centrale, in cui sarebbero dovuti convergere i processi più seri e delicati dei tribunali delle singole diocesi.

Ciò consentì al pontefice di debellare rapidamente i focolai di Protestantesimo accesi in Italia e con la sola eccezione di quelli delle "Valli Valdesi" in Piemonte, causa la posizione geografica e il conseguente facile sostegno internazionale. Va da sé però che i vescovi e i sacerdoti perduti, il che significa anche il territorio europeo ormai protestante, erano fuori dall'autorità inquisitoriale.

Per questo, alla fine, la macchina dell'Inquisizione Romana, finì per accanirsi contro i naturalisti e i primi veri filosofi della scienza, che abitavano le diocesi cattoliche.

Finquando Giordano Bruno si tenne lontano dall'Italia, per esempio a Parigi, visse relativamente tranquillo. A Venezia, il Mocenigo, lo stesso patrizio da cui aveva ricevuto la richiesta di insegnamento della mnemotecnica e della magia naturale, lo denunciò all'inquisizione diocesana locale. Che a sua volta lo trasmise al tribunale romano.

E a Roma il filosofo venne arso vivo nel febbraio del 1600.

Il filosofo monista, sostanzialista e panteista Spinoza, già scomunicato, espulso e ufficialmente "maledetto" dalla comunità israelitica d'origine, nella pur tollerante Olanda,

perseguitato dalla Chiesa protestante e dalla cattolica, riuscì a pubblicare in vita, col suo nome, una sola opera: i "Principi di filosofia cartesiana. Pensieri metafisici". Era il 1663.

Quanto al caso di Galilei, bisogna sottolineare che esattamente trent'anni prima di questa data, lo scienziato pisano era stato processato e costretto all'abiura della sua astronomia, non solo in quanto sostenitore di una teoria naturale eterodossa, ma anche per aver di fatto "spaccato" la storia in due ere. Una volta dimostrato che è impossibile identificare nella stessa realtà l'oggetto della metafisica e quello della fisica.

E che dunque, per esempio, su una pietra il metafisico discute il "perché", il fisico effettua misurazioni alla ricerca d'un "come".

Tali tesi, commentate nelle cosiddette "Lettere copernicane", costituivano l'"inizio della fine" dell'era della venerazione del filosofo, del pensatore dell'essenza sovrastante uno scienziato ridotto a tecnico, ne aprivano un'altra, la nostra, la quale nel corso dei suoi secoli ha fatto del secondo sorgente di sapere verace, del primo una persona forse affascinante, ma infine priva di conclusioni utili all'esistenza.

Il contrasto tra Cattolicesimo ed eresia fu quindi estremamente proficuo. Poiché provocò la rivolta, la presa di coscienza e la rivalutazione all'esterno di una scienza sperimentale, per la prima volta consapevole dell'impossibilità d'emergere, poiché imbrigliata nell'obbligo del rispetto di stranezze concettuali, nella fattispecie di genere teologico e di marca scolastica.

Gli inglesi avevano già mostrato allora il loro pionerismo anche in questo frangente, sebbene dal loro punto di vista, ovverosia con l'Empirismo di Occam.

Questi, a seguito della derubricazione di ogni concetto dal rango ontologico a quello di semplice strumento logico, ritornò all'indebolita nozione della possibilità di adesione a Dio per sola fede.

Il Naturalismo rinascimentale riprese proprio l'idea occamiana della sola realtà del particolare. E considerò la conoscenza di quest'ultimo alla stregua di una consapevolezza dell'anima dell'alterazione della cosa prodotta su di sé per il tramite dei sensi.

Un'idea cognitiva del genere, secondo la quale si conosce solo l'individuale ed esso non è che una traccia di origine sensibile nella mente, era all'avanguardia. Ed è estremamente moderna. Nel mondo antico la sostenne solo Epicuro nella sua "Canonica", la sua teoria della conoscenza.

Ma questo filosofo apparteneva ad un'epoca, la alessandrina, in cui la convinzione di una realtà predicabile solo ed esclusivamente di ciò che fosse razionale, ormai scemava. Democrito, per esempio, il fondatore dell'Atomismo, nel V secolo a.C., ossia nell'età classica della grecità, si affrettò a sostenere che i frutti di sensazione e intelletto erano infine apparenza, che reale restava ancora il prodotto concettuale di una ragione su dati empirici operante.

Tuttavia, quanto all'apparato di concetti-valori, capaci di indicare ciascuno modelli

comportamentali nelle vicende singole, il Naturalismo in questione sfociava in un novello Platonismo.

Non si può diversamente pensarla di fronte all'idea campanelliana o bruniana di una sorta di religione di natura, ovvero di ragione, data l'essenziale natura razionale ascritta da tali pensatori all'anima umana.

Qualsiasi uomo, a qualunque latitudine e longitudine, possiederebbe, secondo la maggior parte dei filosofi rinascimentali, e non solo italiani, come dimostra il caso dell'inglese Thomas More, una medesima idea di Dio, nonché un insieme di concetti identici intorno ad essa ruotanti.

Posta in questi termini la cosa, le religioni positive non sarebbero che manifestazioni tradizionali, folkloristiche, nei casi peggiori addizioni rispetto ad un ricorrente zoccolo duro di convinzioni teologiche; e di conseguenza, i valori cui l'individuo informa riflessione e comportamento, apparirebbero già determinati o perlomeno limitati dai tratti di nozioni supreme e innate riguardo Dio.

Questo nuovo modo di vedere le cose, battezzato successivamente con la definizione di "teismo", rappresentò il fondamento della condanna delle guerre di religione; ed aprì la strada al Giusnaturalismo.

Infatti la richiesta di un diritto universale fondato su certe presunte istanze della natura umana, faceva il paio col dato della religione naturale, postulando anch'essa la razionalità dell'anima umana e un bagaglio di pensieri e affetti sempre identico a se stesso, di uomo in uomo, e dominato dal tratto della reciproca articolazione logica.

Alla luce di queste considerazioni, ritenere il pensiero dell'età moderna alla stregua di un'evoluzione ininterrotta, la quale si apre con la fine dell'Aristotelismo di stampo scolastico e culmina nella nascita della mentalità illuministica e liberale, è impossibile.

Quest'ultima, infatti, nella sostanza si contraddistingue più per il fatto di non recare ormai traccia alcuna di Platonismo, che per il suo rifiuto di un Razionalismo di recente marca Scolastica, nel quale, alla maniera della visione aristotelica, il soggetto universalizzi solo a partire dall'osservazione e dalla concettualizzazione della natura.

Non dimentichiamo che la facoltà regina per gli illuministi è lo stesso strumento di elaborazione logica di Aristotele, cioè la ragione; e il sommo valore aristotelico, la felicità, una sorta di pieno benessere psico-fisico, è il fine in vista del quale la ragione stessa, anche nell'ottica illuministica, lavora. Non chiamavano tanti illuministi la ragione "strumento di felicità"?

Come sappiamo in Platone, l'attività razionale o "dialettica" è solo paragonabile al movimento del ragno, quando esso ripercorre sapientemente le connessioni tra i fili di una tela già impostata. La ragione platonica, cioè, non produce concetti e valori già impiantati a priori nell'anima, semplicemente li porta alla luce con definizioni da metodo diairetico e ne coglie le

analogie logiche.

E' anche vero però che neanche la scienza deduttiva aristotelica parte da premesse empiriche, dal momento che essa agisce su proposizioni esprimenti induzioni o intuizioni che correlano forme al livello più basso astratte con l'intelletto da sostanze di natura.

Così la vittoria della scienza sperimentale su quella Scolastica segnerà la strada della filosofia moderna anche oltre la fase del Platonismo cinquecentesco e rinascimentale; influirà cioè sulle culture passate da decidere pure il prevalere dell'Empirismo sui residui di Innatismo insiti in concezioni quali quelle di Teismo e di Giusnaturalismo.

E suggerirà ai filosofi del primo Settecento quell'impostazione in combinazione empiristica e razionalistica, che costituisce l'essenza dell'Illuminismo e della sua più compiuta espressione filosofica che è il Criticismo kantiano.

Non per nulla, dal punto di vista illuminista l'idea di Dio e il diritto costituiranno il frutto di una progressiva indagine razionale, su fenomeni antropologici e storici, non si fonderanno cioè sulla delimitazione e lo studio di presunte istanze eterne del pensiero e del sentimento.

Analogamente al metodo investigativo di un qualsiasi scienziato seicentesco, l'analisi illuministica nei vari settori della vita umana prenderà allora le mosse dall'osservazione concreta degli eventi naturali e civili, avanzerà in merito ad essi delle ipotesi o ne dedurrà delle conclusioni, rispetto alle quali cercherà ancora il maggior numero di conferme empiriche possibili nello stesso mondo fisico ed umano di partenza.

E' ovvio allora che gli illuministi lasceranno lo studio delle leggi di natura alla scienza newtoniana. E parecchi fra essi si limiteranno quindi ad assumersi solo la responsabilità dell'inferenza metafisica dell'esistenza di un Dio, razionalmente dedotto quale necessario artefice di quel meccanismo perfetto, quella sorta di orologio fisico che è appunto la natura. Tuttavia, il tratto a tutti gli effetti sperimentale fondante la riflessione illuministica condurrà comunque il filosofo della corrente in questione fuori dalla nozione di Provvidenza divina.

Voltaire e altri "philosophes", tireranno infatti in ballo il terribile terremoto di Lisbona del 1755, scioccante evento contemporaneo, nel quale sarebbero morti di fatto e indistintamente uomini e donne, vecchi e bambini, onesti e delinquenti, buoni e cattivi.

Il Dio del cosiddetto "deismo" illuminista, rimane allora fuori dalla storia. Ma la sua assenza non è mancanza.

Egli avrebbe dunque creato un mondo naturale perfetto, collocandovi l'uomo, al quale avrebbe donato subito una natura sociale. E la concezione di quest'ultimo sarebbe stata del tutto gratuita ed incondizionata, nel senso che ogni vicenda individuale, appena dopo la sua nascita, non riguarderebbe più il creatore stesso.

Ma presso gli illuministi, la sconfinata bontà divina è pure un dato incontrovertibile. Ed

essa si manifesterebbe in continuazione nel dono a ciascun soggetto di uno strumento adeguato ad arginare il dolore, anzi a convertirlo in una vita felice: la ragione.

L'anima razionale degli illuministi coinciderebbe innanzitutto con le doti induttive e deduttive, indispensabili alla comprensione logica dei "come" della natura umana e non, persino all'avanzamento di plausibili tesi riguardo il perché di essa, fra le quali pure la già denunciata congettura di Dio. Fin qui, per esprimersi aristotelicamente, la "ragione contemplativa".

Ma la razionalità umana, a detta dei "philosophes", conoscerebbe pure un momento attivo; essa si potrebbe infatti anche manifestare alla stregua di una tendenza verso valori collettivamente vitali e costruttivi, non mortiferi.

Questo secondo aspetto dell'anima si identificherebbe cioè con una spinta spirituale verso scelte indirizzate sì al prosieguo dell'esistenza individuale, tuttavia tali da produrre sempre e al contempo un analogo arricchimento materiale e spirituale del prossimo, un miglioramento del mondo circostante.

Probabilmente le logiche economiche utilitaristiche e concorrenziali del capitalismo industriale dei secoli successivi a quello dei lumi, hanno adombrato la nozione appena vista di una ragione di per sé vitale ed altruista. Nel senso che il liberismo economico del mondo contemporaneo si sarebbe appropriato di un solo aspetto attribuito dagli illuministi alla ragione attiva: vale a dire del lato relativo alla tendenza all'iniziativa con fini di sopravvivenza e interesse personali. Per poi affermare in sola seconda battuta il vantaggio indiretto e comunitario dell'intraprendenza soggettiva.

In realtà, il Razionalismo illuminista avrebbe dato la stura ad un concetto di "liberalismo" molto più nobile di quello adottato dalla politica nelle epoche seguenti. Un concetto di sicuro legato all'etimologia dell'aggettivo "liberale", il quale è di origine latina e significa nella sostanza "generoso".

Infatti, nell'ottica illuministica, il dovere di lasciare campo libero all'espressione di qualsiasi uomo è in verità il corollario di un assioma, relativo a una ragione soggettiva in grado di intendere l'intera realtà e di agire all'occorrenza in essa, valorizzandola nel complesso.

Prendiamo Voltaire. Esiste per questo filosofo ed attivista dell'Illuminismo una differenza netta tra Dio e l'uomo. Dio sarebbe razionalità completa, dunque assoluta libertà. L'uomo una commistione di natura razionale e passionale. Perciò la libertà di quest'ultimo non sarà mai, sostiene il filosofo, incondizionata.

Ciononostante, in virtù del dono in esclusiva della ragione da parte di Dio, l'uomo in quanto tale sarebbe contraddistinto dalla sola tendenza alla razionalità, cioè ad un comportamento di portata sociale opposto ad atteggiamenti individualisti, ad una condivisione di vantaggi estranea all'egoismo, ad un rispetto dell'operato altrui contrario alla prepotenza, in breve: alla vita a scapito

della morte.

In effetti, dal punto di vista di Voltaire Bene e Male sono solo i risultati di condotte di vita rispettivamente liberali e distruttive, razionali e irrazionali. E da questo punto di vista potremmo aggiungere che parlare di "utilitarismo" a proposito dei fini ultimi intesi dalla morale di Voltaire non sembra scorretto.

Data infatti la natura sociale, collaborativa, distributiva segnata per l'uomo dai limiti imposti alla libertà da parte di istinto e corpo, la vita del prossimo mio è anche vita mia propria. Col contributo che da quella può infatti venire a questa e che quella può reciprocamente a sua volta ricevere da questa.

Esisterebbe allora un ruolo di Dio al riguardo di tali dinamiche sociali? Forse più che negli altri illuministi il Dio di Voltaire ha creato il mondo, quindi l'uomo, ha dato a quest'ultimo la facoltà della "liberazione" dal male passionale, appunto la ragione, ed ha concluso il suo compito.

E tuttavia, nell'"Ingenuo" Voltaire lascia dedurre al lettore il controverso tema, tipico della tradizione morale illuminista, della fonte sociale e non individuale del Male. Cosicché in tale opera egli finisce paradossalmente per dipingere un uomo in balia di un Male, verso cui egli, da sé, non tenderebbe.

Ciò che si evince infatti dall'"Ingenuo" è che chiunque, se non limitato, se non ingannato dalle ipocrisie, dalle distorsioni tradizionalistiche del reale, da quelli che gli illuministi francesi chiamavano "préjugés", pregiudizi, sarebbe spontaneamente portato a fornire alla propria comunità un suo contributo disinteressato di cultura, ad uno o più livelli, economico, politico, artistico, speculativo e via dicendo. Un'idea, questa, dell'uomo, tra le più suggestive, se non la più suggestiva.

Nell'opera in questione il protagonista, una sorta di "ignorante innocente", è in possesso di una visione asettica delle cose, tale da permettergli di afferrare meglio che a qualunque "colto", quella che per Voltaire si configura come una sorta di violenza della civiltà sul singolo: un sistema di rapporti sociali ed umani, ormai solido e portatore di ogni genere di iniquità, dalla protezione della prostituzione e dell'amore calcolato contro l'amore libero fino alla generale smania del misero compromesso a scapito della bellezza dell'integrità.

Eppure, se anche una condizione comunitaria del genere sia secondo Voltaire alla sua epoca del tutto evidente, di essa, nell'opera in questione, il filosofo non è in grado di indicare diretti responsabili o promotori, ragion per cui essa sembra costituire l'esito di una specie di inconsapevole e subdola e progressiva corruzione degli animi di tutti o della maggior parte della gente.

In termini analoghi e solo a prima vista divergenti, Jean-Jacques Rousseau avrebbe riproposto il motivo della naturale bontà dell'uomo e dell'assenza connessa di individuabili

responsabilità personali nei vari casi di decadimento morale.

Nel pensiero di Rousseau la naturale liberalità umana sarebbe istintiva, non razionale. Anzi, la ragione costituirebbe il pericolo più grande per degli impulsi naturalmente costruttivi.

E ciò a causa della sua spinta intrinseca, maligna, ad approfittarsi nella persona di qualcuno delle spontanee capacità altrui di condivisione dei beni, di compromesso e accordo, di fattiva partecipazione sociale, per produrre ad un certo momento della storia il diritto alla proprietà, tutelato da leggi e tribunali e così, a catena, tirannie a difesa della legge tutta e delle sue corti.

Cosa che dovunque, prima o poi e come la storia stessa dimostrerebbe, di fatto accadrebbe.

In realtà è agevole la percezione di una coincidenza tra l'istinto al Bene rousseauiano e la tendenza umana alla lucida razionalità, propugnata da Voltaire con l'"Ingenuo"; quindi tra i fattori impidienti sia il primo che quest'ultima, ossia la tradizione bersaglio dell'ironia di Voltaire e i tratti positivi di leggi, processi e istituzioni tiranniche, posti sotto accusa da Rousseau.

Ma la persuasione in un intrinseco intento morale e benigno dell'uomo, troverebbe in fondo espressione filosofica persino nel Razionalismo etico kantiano.

Il fondamento dell'etica, secondo Kant, risiederebbe nel fatto che l'uomo si viene a trovare in posizione intermedia fra Dio e l'animale.

Con quest'ultimo l'uomo spartirebbe la sensibilità e l'istintualità, ma se ne distaccherebbe in virtù della sua possibilità di tendere verso la santità, condizione che comunque non riuscirebbe in nessun caso ad attingere pienamente nell'esistenza terrena. Proprio a causa del limite rappresentato dalla sfera affettiva.

La santità, condizione costante in Dio, si identificherebbe con la razionalità assoluta, e in sostanza nell'uomo sarebbe una solo ipotetica vittoria totale sull'egoismo dell'istinto, ovvero un'auspicabile fase di generosità e liberalità perfette. Pur con la parzialità dei suoi risultati nel mondo, secondo il filosofo prussiano la morale si presenterebbe comunque fonte di valori positivi, realizzandosi in ogni caso nel superamento di impulsi personalistici. E anche nel Kantismo l'idea di un etica consapevolmente indirizzata in senso egoistico e malvagio non è contemplata.

La morale kantiana si configura cioè alla stregua di una scelta razionale, incondizionata, disinteressata e la volontà che la attiva costituirebbe l'unica istanza benigna dell'uomo; sarebbe cioè quella "volontà buona", la cui purezza verrebbe accresciuta dalla fatale violenza limitativa della norma esercitata su una sensibilità, solo desiderosa dei suoi oggetti.

Non per nulla la norma etica assume in Kant l'aspetto del "dovere" e prende il nome di "imperativo", quindi quello dell'incondizionatezza e della formalità, per cui quest'ultimo è detto poi "categorico".

Il Male nella visione kantiana non è così scelta morale, bensì effetto della prevalenza del lato umano affettivo, la quale si manifesta con propositi calcolati, legati all'esperienza e conducenti

ai cosiddetti "imperativi ipotetici": norme non etiche e nella forma linguistica base di "Se ..., allora".

La morale kantiana è quindi sempre benefica, franca, persino dolorosa. E l'uomo immaginato da questo filosofo, che oltre a non essere divino, non è neppure bestia, è allora un essere razionale e potenzialmente etico, un tipo di creatura non molto diversa dai personaggi puri dei contes philosophiques di Voltaire e dai "selvaggi buoni" degli scritti di Rousseau.

Con il Male di cui, anche in quest'ordine di idee, non viene chiarito perché debba in tanti casi oscurare la volontà buona.

Ora, è paradossale, ma nel Cattolicesimo si riscontra un'impostazione etica simile.

Ciò accade in quanto, sin dal Concilio di Trento, la psicologia, intesa in senso etimologico di dottrina della "psyché" cioè dell'anima, l'antropologia e l'etica adottate dalla Chiesa furono di matrice tomista, e per San Tommaso l'anima è razionale e alla razionalità tende e non al Male.

Secondo i cattolici, dunque, l'anima produrrebbe solo virtù di ragione, cardinali, ossia prudenza, giustizia, fortezza, temperanza, se solo non fosse indebolita dalla ferita del peccato originale, deviata dalla tentazione, disinformata nell'ignoranza. Da qui il ruolo essenziale del sacerdote cattolico, il quale la guarisca con la grazia del battesimo e la istruisca col suo magistero.

Una situazione diversa è quella prospettata invece dalla teologia protestante, per cui i fattori di volontà e consapevolezza nella scelta sbagliata degli uomini della fase paradisiaca sono determinanti. E centrale è l'idea di un Dio che nella massa indistinta dei dannati della dimensione terrena salvi chi da un punto di vista proprio e imperscrutabile meriti la fede e i successi che ne derivino.

La fase contemplativa della ragione illuminista culmina però nell'elaborazione di spiegazioni fisiche ed antropologiche diverse da quelle estraibili dalla lettura diretta del Testo Sacro, propugnata dall'Evangelismo.

Innanzitutto, come insegnava la scienza newtoniana, la natura tutta e così anche quella umana sono soggette a leggi che le rendono meccanismi perfetti. Questo si evince pure nel caso di un'analisi scientifica dei principi della vita affettiva e spirituale dell'uomo, cioè dei dati oggetto d'indagine di quella disciplina nel Settecento allo stato ancora embrionale, e che sarebbe stata nella seconda metà del secolo successivo la moderna "psicologia".

Ma se il mondo fisico manifesta segni di razionalità, lo stesso non può dirsi della storia, la quale nell'ottica illuminista sfugge a disegni provvidenziali o in generale logici e lascia spazio, senza avviso alcuno, a involuzioni civili o più in concreto a disgrazie e catastrofi naturali di ogni genere, tali da non risparmiare alcuna categoria di genti sulla base di selezioni etiche.

Dio è così, nel "deismo" illuminista, l'artefice a buon diritto ipotizzabile della magnificenza naturale. Ma la storia va da sé, poiché la divinità ha concluso la sua geniale e impeccabile opera

d'arte solo fornendo l'uomo di ragione: ovvero dello strumento di riflessione e d'azione, in grado di metterlo in guardia e condurlo alla vittoria sull'egoismo passionale, in vista della felicità comune, tanto nei momenti propizi quanto in quelli tragici.

Angeli salvifici su demoni distruttivi sono quindi per il "philosophe" la fuorviante tradizione cristiana, cattolica, ortodossa, protestante, oppure ebraica o ancora islamica, che in Europa e sulle sponde del Mediterraneo ha distorto i principi puri di una religione razionale. La fede nella Provvidenza gli appare come una di quelle bugie, destinate a creare solo illusioni sul dolore.

Così il Male, dal suo punto di vista, deriva sempre e comunque dal cieco interesse affettivo, in qualsiasi frangente dell'esistenza di un uomo.

Scomparsi allora i tradizionali agenti cristiani del Male, spiriti tentatori e tentati in carne e ossa, venuta meno l'origine metafisica dell'errore, nel nuovo contesto in cui l'uomo non valuta e non sceglie più tra desiderio e generosità, ma quando libero tende dritto verso il prossimo suo, la motivazione del potenziale distruttivo che alligna nell'animo umano, e si propone pure nella maggior parte dei casi, non c'è più.

Neppure è contemplato il conflitto devastante, tradizionale, teatrale, tra ragione e passionalità.

L'animo del singolo è inteso tale e quale a quello di un bimbo, che si dispone a priori a giocar con chiunque, senza dover scegliere se farlo o meno; privo del bisogno di vincere ritrosie, diffidenze, gelosia.

L'aporia illuminista sta dunque tutta in questo. Nell'impossibilità di spiegare l'irrazionalismo con le sollecitazioni di una tradizione contesta di pregiudizi e tuttavia sempre incombente e deviante, ma di cui non è chiara la fonte: della quale non sarebbe cioè responsabile Dio, estraneo alla storia, né il moralmente buono individuo singolo: nobile, generale, ecclesiastico, funzionario, giudice, cortigiana, abate, balivo, gesuita, artigiano, frate, monaca, contadino e chi più ne ha più ne metta, che esso sia.

D'altronde l'abominevole "tradizione" illuminista ha connotati pressoché identici agli effetti di quella realtà, il cui concetto, appena qualche decennio dopo, avrebbe proposto e difeso la speculazione hegeliana.

La filosofia hegeliana avrebbe infatti offerto il proprio fondamento a qualsiasi forma di tradizionalismo e nazionalismo.

L'idea di un "essere" di per sé razionale, sprezzante del miglioramento, del "dover essere" qualcosa di meglio, di una sorta di Dio di civiltà in civiltà sempre più manifesto e oltre la storia impensabile, così perfetto da non aver modelli al di fuori di sé e da disvelarsi solo a se stesso progressivamente e sotto forma di "spirito" nel pensiero dello schiavo, del suddito, del cittadino di

un'epoca, costituisce la spiegazione e la giustificazione di qualunque concreta cultura positiva.

La tradizione detestata dal "philosophe" si configura allora alla stregua di una fantomatica rete di concetti e principi etici e civili particolari, di cui nessuno è in fin dei conti autore, ma che affiora ad ogni angolo del mondo vissuto, in tutti gli attimi dell'esistenza, a regalare comunque errori e dolori, col suo carico di ipocrisia.

La menzogna della tradizione verrebbe dallo stesso contrasto tra la sua pretesa di validità universale e il suo esaurirsi oltre i confini nazionali. La sua presa immediata sulla passione seguirebbe poi la subitanea intuizione di un comodo uso di essa a giustificazione di obiettivi infine personali, ciechi ai bisogni del mondo. E l'egoismo da essa consentito promanerebbe dunque dal privilegio dai suoi valori accordato ai suoi ipocriti cultori e a scapito delle esigenze degli uomini veramente liberi e creativi.

Ma l'uomo illuminista non è quello pensato da Hegel: che se si illude di cambiare il corso del mondo, di quel corso è in realtà pedina. Egli è liberamente e razionalmente creativo di un destino, in cui quell'irrazionale corso storico valori sommi emendino per sempre. E questo insieme inesauribile di menzogne che è l'odiosa consuetudine, stando a lui, da qualcuno avrà allora e da qualche parte avuto origine, da altri in qualche momento avallo: pur concependo egli a priori sia il primo che i secondi incapaci in partenza di cattiveria.

E tuttavia l'imperfetto paradigma etico illuminista ha espresso uno specifico ideale politico, notissimo e ambitissimo. Quello di uno stato laico, il quale consenta l'adesione ad un'idea, la coltivazione, manifestazione, propaganda di essa, a patto che tali attività non ostacolino lo stesso diritto negli altri. Il tutto a prescindere dall'ambito di riferimento dell'idea stessa, politico, sociale, etico, religioso, filosofico, economico, scientifico, tecnologico che esso sia.

Una comunità del genere, più che fondarsi su un'idea, sembra poggiare su un insieme di regole di garanzia di libera espressione. In ogni caso la sua impostazione dovrebbe apparire superflua a chi credesse nel tratto naturalmente filantropico e vitale della natura umana.

Perché infatti un illuminista dovrebbe porre limiti politici all'azione di un uomo generoso per ingegno?

In realtà il Liberalismo politico moderno, che si concretizza nell'adozione del modello istituzionale laico e democratico, non è concepito dall'illuminista quale norma a protezione delle iniziative di tutte le menti generose e razionali: poiché esso è pensato all'opposto come finalizzato al rinnovo dello spirito deviato dalla menzogna della tradizione. E ciò in quanto nell'ottica liberale l'anima preda del pregiudizio, avrebbe solo bisogno di quegli spazi di libertà, nei quali recuperare da sé, in un ritorno spontaneo alle sue radici naturali, la sua liberalità.

E' come se un'educazione sistematica al rispetto di uomo e mondo ad esempio in un bigotto, in un mercenario, in un fanatico, in un libertino, ottenessero risultati in ogni caso trascurabili in

confronto a quelli conseguibili nella semplice libertà d'azione, in uno spazio perfetto per il ripristino di un'umanità smarrita fra le convenzioni e tuttavia alle radici sempre benefica.

Il Laicismo e la democrazia sono allora concetti tipicamente illuministici. Sono gli strumenti politici di chi accorda incondizionata fiducia all'uomo e lo lascia fare, anche se vittima di fuorvianti credenze attuali, e lo protegge dai pericoli della violenza partigiana.

Ma se nei suddetti termini risulta comprensibile la scelta politica laica del liberale, appare invece piuttosto difficile amalgamare la medesima opzione con i presupposti di molte fra le stesse culture che di fatto la adottano. Non per nulla l'intolleranza di queste ultime fa di continuo capolino sulla scena politica delle comunità democratiche.

Un socialista ritene che l'uomo viva soddisfacendo esigenze, bisogni concreti, ma pure curiosità intellettive e spinte creative, istanze comunque dovute a natura, non a libera selezione.

Egli è a tal punto convinto di ciò, da considerare qualsiasi atteggiamento apparentemente difforme alla stregua di un puro calcolo su migliori opportunità future d'appagamento delle iniziali e ineludibili richieste di corpo e mente.

Il Materialismo che sta al fondo del paradigma socialista induce allora a rassegnarsi all'idea che l'egoismo umano non vada alimentato. E che innanzitutto il singolo debba essere privato della libertà d'iniziativa in ambito economico; laddove cioè egli finirebbe giocoforza per fare spudoratamente, all'occorrenza anche illegalmente, i suoi solo interessi.

Tuttavia, le concezioni materialistiche dell'uomo, da quella comunista a quella più antica, di matrice inglese ed hobbesiana, attribuiscono all'uomo la facoltà di razionalizzare la sua debolezza e i rischi di anarchia che essa comporta e di risolversi infine per la costruzione di un potere, le cui sole prerogative debbano essere la liberazione del singolo dalla necessità e il mantenimento dell'ordine. Un sistema nel quale l'individuo, imprenditore, impiegato, operaio, contadino, resti sotto controllo. L'unico possibile.

I regimi del comunismo reale si sono così sempre innestati su civiltà di stampo materialista o comunque di indirizzo comunitario, non individualista.

Le stesse che, alla fine dell'esperienza economica statalista, proseguono con economie di mercato paradossalmente gestite dal partito unico, socialista, o da nuove e irremovibili oligarchie politiche.

E' ciò che accade oggi, se cerchiamo un riscontro storico, col capitalismo di stato cinese.

Una simile antropologia spiega allora, ad esempio, l'impossibilità per il socialista di avallare leggi che limitino a favore dell'intervento privato le mansioni di aziende statali, regionali, municipali deputate alla produzione di beni necessari come l'acqua o all'erogazione di servizi essenziali, quali sanità, istruzione, trasporti.

E così, ancorché democraticamente nati, dunque legittimamente indirizzati nel senso dello

sviluppo del mercato, tali provvedimenti divengono spesso e per opera dei gruppi di ispirazione socialista causa di manifestazioni pubbliche di protesta, al limite della violenza o a tutti gli effetti violente.

Il cattolico non è in fin dei conti più liberale. Convinto che l'uomo debba essere istruito a virtù di ragione, a comportamenti vitali confermati dai Testi Sacri, perché conformi alle leggi di una natura dal medesimo Dio rivelato prodotta, egli entra rapidamente in conflitto con qualsiasi disposizione ispirata a principi lontani da quelle virtù.

Un'esame dei fenomeni della natura umana, evidenzia ad esempio l'indispensabilità del partner, cioè il medesimo concetto affermato nella Genesi, al momento del racconto della creazione della donna, o nei capitoli del Vangelo, in cui si dibatte sulla possibilità di risolvere il vincolo coniugale. La stessa analisi razionale mostra ancora, per fare un ulteriore esempio, il valore del riposo, nozione, questa, confermata nei Comandamenti e nello stesso operato del Creatore, il quale il settimo giorno decise per l'inattività.

Il Razionalismo cattolico, che pretende la determinazione logica dai concetti degli eventi naturali e dell'idea di Dio e, in parallelo, di un sistema etico all'uomo di ragione intrinseco, consente allora il dialogo con chiunque si disponga a quel genere di analisi concettuali, nel dibattito interconfessionale ed in quello laico e politico.

Giacché la ragione è dono divino universale. Tale da portare gioco-forza a Dio ed alla sua legge, a prescindere dai testi sacri, in un puro gioco di deduzioni e generalizzazioni.

Ma lo stesso Cattolicesimo si irrigidisce in una qualsiasi discussione laica, che lo costringa a scendere ad un livello più basso, a contatto con antropologie facenti dell'uomo un essere tutt'altro che o diversamente razionale.

Quest'ultimo è ad esempio il caso del confronto con la cultura scientifica sperimentale, portavoce di un'idea differente di ragione, oppure quello del rapporto dei cattolici con civiltà di tipo anglosassone, improntate a visioni empiriste della realtà umana: cioè a concezioni per cui la ragione non è strumento cognitivo, bensì mezzo d'analisi di concetti di origine intellettuva e privi di consistenza ontologica, alcuni dei quali restano semplici segni linguistici, altri, come quello di Dio o i termini ad esso riferibili, ricevono il crisma della realtà solo da un atto di fede.

Lo si vede facilmente nel dibattito sui temi etici inerenti la vicenda del malato terminale. In frangenti del genere il cattolico non accoglie l'impostazione liberale, la quale tutelerebbe anche, fra le altre, la scelta peculiare da lui indicata, ma difende solo il suo punto di vista, che considera l'unico razionale, disconoscendo di fatto lo stato laico.

Così il Cattolicesimo liberale è una chimera e il liberale è diverso dal cattolico.

Dal canto suo il fascista accorderebbe diritti politici ai soli individui che reputasse autentici: cioè a coloro che avrebbero compreso appieno di essere i "portatori sani" dei germi di una

determinata cultura. Dal punto di vista del nazionalista, infatti, l'unica libertà possibile è, in senso hegeliano, la naturale adesione alla civiltà del mondo d'origine. Qualsiasi altra posizione culturale è una sciocca falsità. Una via impraticabile. Un insulto a se stessi, a concittadini e compatrioti.

E persino in quella realtà civile a sé stante che è l'Inghilterra, da sempre reputata culla del liberalismo, ma da sempre pure connotata da una sostanziale matrice culturale empirista, le cose non cambiano sotto il profilo della tutela di un'identità culturale a scapito del modello laico puro.

L'Empirismo inglese è una visione delle cose per cui dalle esperienze, e solo da quelle, l'individuo può maturare razionalmente verità e principi altrettanto determinanti, i quali non lo segnano della nascita, né sono risultati pedagogici ed educativi.

I vari romanzi di formazione della letteratura anglosassone, in cui le diverse figure di trovatelli, i "foundlings", di orfani o bambini abbandonati, propongono soggetti che imparano tutto da zero, aggiungendo all'apprendimento solo l'onestà delle conclusioni logiche, costituiscono la testimonianza letteraria ed artistica di un modo speciale di intendere il mondo.

Moll Flanders, Tom Jones, Oliver Twist, Jane Eyre, David Copperfield, Mowgli, protagonisti di romanzi inglesi, Lord Greystoke, Tom Sayer e Huckleberry Finn, personaggi principali di narrazioni americane, sono individui destinati al raggiungimento della felicità, o almeno di una redenzione finale, al termine di una vita frivola o dolorosa, talvolta estranea alla stessa civiltà, talaltra pure dissoluta e peccaminosa, in partenza comunque sfortunata.

E ciò che si ricava da una letteratura popolata da figure del genere, è l'attestazione di una mentalità disposta ad attribuire all'esperienza lo sviluppo dei pensieri indispensabili all'esistenza, tesa a non credere nell'ereditarietà di formule di vita, poco alla possibilità di riceverle da scuola e famiglia.

Così anche l'Inghilterra manifesta un rapporto imperfetto tra cultura nazionale e Laicismo.

E' vero infatti che sin dal Basso Medioevo il pensiero inglese ha visto nell'esperienza la fonte dei "mattoni" della conoscenza intellettuiva, ovvero le idee semplici. E' vero anche che i concetti razionalmente elaborati a partire dalle idee complesse dell'intelletto, sintesi delle percezioni sensibili, non risultano mai soggettivi; costituiscono un complesso di conclusioni in ogni caso oggettive.

Lo stesso Locke che postulava la libertà di culto, introducendo la nobile nozione dell'assoluta spontaneità della fede, sosteneva pure la "Ragionevolezza del Cristianesimo". Pensava cioè coerenti le idee relative al Dio cristiano, elaborate da una ragione operante però, stavolta, sui dati empirici evangelici e veterotestamentari.

L'empirista ha in mente dunque una precisa filosofia. E la mentalità inglese è da sempre percorsa da concetti peculiari e irripetuti, a partire da quelli dell'individualismo e del dovere dell'esperienza, quindi del pionerismo e della libertà d'iniziativa, fino all'altro insieme di valori

basici, sostanzialmente protestanti, coi quali un inglese fonde facilmente i primi, sulla base dell'idea evangelica della lettura del Testo Sacro diretta e non guidata dalle impalcature concettuali del pensiero cattolico.

E' nelle maglie di questa civiltà e non accanto ad essa che l'Inghilterra ha accolto altre impostazioni, avallando sul finire del Settecento la laicità rivoluzionaria francese.

Il tradizionalismo inglese sta tutto qui. La sua autotutela è assicurata da un sistema giuridico che gira su principi di origine non parlamentare, bensì selezionati in passato e custoditi da organi non eletti e super partes, evidentemente perché le assemblee elette in una situazione democratica li contaminerebbero di pensieri e principi diversi, attraverso leggi pericolosamente eterogenee.

Espressione giuridica e giudiziaria dell'Empirismo inglese è dunque il sistema di "Common Law", fondato sulla "regola del caso precedente" e sullo "stare decisis", e affermatosi in via definitiva intorno alla metà del XIX secolo, quando il paese estese un diritto di voto riservato ai "Landlords" e agli industriali londinesi, pure alla middle-class ed agli operai.

Ora, il sistema di "Common law" prevede sì, empiricamente, l'adozione della cosiddetta norma dettata dal caso analogo precedente, ma anche quella di principi generali di equità e buon senso promananti dalla tradizione e dalla dottrina giuridica inglese in assenza di precedenti, quindi quella di decisioni vincolanti su vicende simili emesse dalle corti superiori.

Il Regno Unito, come è noto, non possiede una costituzione, ma poco cambia a confronto con gli altri paesi, in quanto le decisioni politiche, giuridiche e giudiziarie avvengono comunque in coerenza con valori sanciti da tutta una serie di sofferti e meditati documenti dei secoli passati, consacrati a somme sorgenti del diritto nazionale e restituenti principi etici ispirati infine, come si è già accennato, all'evangelismo continentale.

A quegli indirizzi guardano la sua Suprema Corte di giustizia, quando valuta in ultima istanza ricorsi civili o penali o produce giurisprudenza; la sua Camera dei Lords, in un'opera di revisione qualificata, etica e tecnica, dei provvedimenti non economici o finanziari votati dalla Camera dei Comuni, e di eventuale giudizio sull'azione del governo; il Re medesimo nei suoi contatti e colloqui continui col Primo Ministro. Ma c'è di più.

Il paese in questione possiede ancora nella Camera dei Pari un vero e proprio organo della conservazione: la maggior parte dei suoi membri non sono infatti eletti, ma scelti e nominati tutt'oggi "on merit", nel senso che debbano possedere comunque il requisito del rispetto di valori, forse anche altrove condivisi, di certo patrii, e con esso quelli del contributo e della competenza in settori specifici.

Non dimentichiamo infine che nella prima metà del '500, in concomitanza col dilagare sul Continente del conflitto tra ortodossia cattolica e luteranesimo, le diocesi inglesi ruppero i ponti con il Pontefice e riconobbero la sola autorità della Corona. La quale da allora, secondo una logica

tutt'altro che laica, ascrisse a se stessa il dovere di nominare, nell'evidente rispetto di principi civili, non religiosi, da essa rappresentati, i vescovi del territorio del regno.

Nel vasto mondo protestante del Nord Europa, la democrazia e l'impostazione laica conoscono forse il rispetto maggiore.

L'adesione quasi congenita del protestante ai valori liberali, in realtà pare segnata dall'idea di una salvezza dell'uomo predisposta unicamente da Dio. Infatti, sarebbe una convinzione del genere ad imporgli la tutela preliminare ed universale dei diritti civili e politici di uomini, il cui destino gli sfugge, la cui sorte esula a tal punto dalle sue possibilità d'intervento, da obbligarlo a non sbagliare limitando chicchessia.

Tuttavia, in simili contesti la mentalità protestante riappare con tutti i suoi limiti in atteggiamenti noti. Per esempio nell'attenzione al privato di uomini pubblici, senza scampo bollati di malvagità complessiva e rapidamente liquidati dalle cariche nel caso di eventi personali discutibili, che ne attesterebbero l'indegnità presso Dio; peggio ancora nell'avallo di legislazioni che concretizzano una visione elitaria e verticistica dell'umanità, causa l'interpretazione di ricchezza, titoli e successi quali segni, al contrario, di un rapporto di grazia col Creatore.

L'excursus appena fatto sui rapporti perennemente tesi fra culture non liberali e paradigma istituzionale laico e democratico, è un tentativo di mettere in luce l'esistenza di un vero e proprio compromesso salvifico alla base dei cosiddetti "regimi democratici": di un accordo cioè impossibile sul piano delle idee, sempre storiche e particolari, nella prassi realizzabile solo in virtù di una sorta di vigliaccheria delle parti di fronte a scenari alternativi di ricambi violenti del potere. Tutto qui.

Il risultato di un accordo democratico è allora esito di un dialogo fra sordi "e vili"; una collisione continua di pareri inevitabilmente divergenti, in quanto corollari di assiomi diversi o opposti; un contrasto inoltre produttivo di legislazioni ibride, nel corso del quale, su questo o quel tema, questa o quella fazione cede di volta in volta il passo, a seconda di rapporti di forza solo numerici, scambi e accomodamenti vari.

Finora però si è parlato delle divergenze tra la l'istituzione laica e democratica da un lato, dall'altro la civiltà socialista, quella fascista e la cristiana, espressa da diverse confessioni. Ma le cose cambierebbero rafforzando la prima con le posizioni di fazioni d'ideologia liberale?

L'Illuminismo Settecentesco ha infatti non soltanto portato lo stato laico, democratico, con tanto di divisioni dei poteri, ma pure un complessivo pensiero politico su cui fondare movimenti e partiti attivi nella dialettica politica, da quelle stesse novità istituzionali scandita. Si tratta appunto dei partiti liberali, nella cui visione della realtà l'uomo è creatura naturalmente buona e costruttiva se lasciato libero d'agire, per i quali dunque egli legittimamente detiene ciò che crea e col diritto di usarlo a piacimento.

In sintesi, per il liberale è scacra quella stessa proprietà privata, che un marxista facente dell'uomo un essere mosso da bisogni e non da iniziative a chiunque vantaggiose, considera un furto all'intera comunità per prospettive solo personali.

Intanto allora, i concetti liberali di altruismo, utilità comune, iniziativa, egoismo e via di seguito, restano formali e quindi vaghi. Data l'inevitabile positività e storicità di qualunque valore. Cosicché ad esempio l'altruismo socialista è il soccorso al lavoratore, per il cristiano è amare come se stessi chiunque, qualsiasi classe questi rappresenti. Ma c'è di più.

Neanche i regimi liberali più coerenti con le premesse del pensiero che li fonda, hanno mai assicurato quel gioco democratico, immaginato dalla stessa corrente storica che anch'essi postulò alle origini.

L'ordine liberale vuole così regole di partenza identiche per tutti e per tutti e senza vincoli libertà d'intrapresa, in assenza di interventi pubblici di qualsiasi genere sul singolo. Ciò in quanto chiunque possa contribuire a tal punto in qualche settore, da portare utile in esso anche agli altri.

Ma l'effetto di quest'impostazione, notissimo, è lo sviluppo di potentati economico-finanziari in grado di dominare letteralmente i partiti di uno stato, con la loro capacità economica di sostegno elettorale e nella negazione per principio e per legge alle fazioni varie di qualunque genere di supporto pubblico.

Quali conclusioni trarre dunque dalle meditazioni sui frutti istituzionali e politici del pensiero illuminista?

Semplice. Che persino il Liberalismo calza col Laicismo e il gioco democratico solo in virtù della sua recessione a sogno. Vale a dire grazie a una fantasia relativa alla naturale bontà dell'uomo: cioè a una tendenza costruttiva, corrotta dalla cultura, ma capace di un ritorno alla sua autenticità se lasciata libera d'esprimersi, esattamente come l'onda del mare rientra senza sosta sulla riva, a meno di dighe ed argini.

In quest'ordine di idee, le diverse proposte etiche e civili, dalla socialista alla cattolica, dalla nazionalista all'empirista alla protestante e via di seguito, sarebbero appunto i casi di corruzione dell'anima umana; costituirebbero le malattie dello spirito, guaribili solo con dosi di democrazia e laicità.

Ma passare dall'ipotesi realistica di un uomo imperfetto, il quale deve scegliere fra l'egoismo della passione e la generosità spirituale, all'assioma di un miracolo umano di spontanea bontà, significa realizzare quel parallelismo tra natura e cultura, tipico del Romanticismo. Con delle differenze.

Il Romanticismo lo applica ad individui, campanili e popoli diversi, e lo considera valido anche per i malvagi. Il Liberalismo ingenuo lo coglie nell'uomo di ogni tempo, postulandone solo effetti positivi.

Pensando ad un uomo di per sé buono, da liberare nella mente dalle incrostazioni del Male civile, il Liberalismo acquisisce il fascino del racconto fiabesco. Ma un fascino sorridente, diverso da quello drammatico, da sempre compagno del Romanticismo.

Quest'ultimo, infatti, sostiene pure l'integrità dell'uomo, il quale non può che offrire quello che è, ma la cala in un mondo di persone, genti e nazioni storicamente differenti, in una realtà la cui tragica bellezza è appunto l'insuperabile e variegata gamma di buoni e cattivi, signori e bari, ignoranti e incompresi.

Bibliografia

- **Adorno Francesco**, *Introduzione a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1978.
- **Alatri Paolo**, *Lineamenti di storia del pensiero politico moderno*, Rubbettino Editore, Catanzaro 1992.
- **Aristotele**, *Le categorie*, introduzione, traduzione e note di M. Zanatta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1997.
- **Bottin Francesco**, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo medioevale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Maggioli, Rimini 1982.
- **Cilento Vincenzo**, *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973.
- **Ciliberto Michele**, *La ruota del tempo. Interpretazione di Bruno*, Editori riuniti, Roma 1986.
- **Dante Alighieri**, *La Divina Commedia (Inferno, Purgatorio, Paradiso)*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Le Monnier, Firenze 1983.
- **De Luca Barbara - Grillo Umberta - Pace Paola - Ranzoli Silvana**, *Views of literature, Text, Context and Film, Volume secondo*, Loescher Editore, Perugia 2001.
- **De Negri Enrico**, *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, La Nuova Italia, Firenze 1967.
- **Ernst Germana**, *Tommaso Campanella*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- **Galileo Galilei**, *Le lettere copernicane*, a cura di M. Baldini, Armando Editore, Roma 1995.
- **Gatti Roberto**, *Natura umana e artificio politico. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli 1988.
- **Geymonat Mario**, *Il grande Archimede*, Teti editore, Roma 2006.
- **Giardina Andrea, Sabbatucci Giovanni, Vidotto Vittorio**, *Storia dal 1900 a oggi. Con espansione online. Per le Scuole superiori. Vol. 3*, Laterza Edizioni Scolastiche, Roma-Bari 2010.

- **Kant Immanuel**, *Critica della ragion pratica*, dalla "Collana Scolastica di testi filosofici", introduzione, traduzione e note a cura di G. E. Bariè, Sansoni Editore, Firenze 1986.
- **Id.**, *Critica della ragion pura*, dalla collana "I classici del pensiero", introduzione, traduzione e note di G. Colli, RCS Libri S.p.A., Milano 2004.
- **Hegel George Wilhelm Friedrich**, *Fenomenologia dello spirito*, introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cicero, Bompiani testi a fronte, Varese 2008.
- **Isnardi Parente Margherita**, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Morano, Napoli 1991.
- **La Bibbia di Gerusalemme**, (Testo biblico di *La Sacra Bibbia della CEI* "editio princeps" 1971), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1989.
- **Lugarini Leo**, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- **Mattei Ugo**, *Il modello di Common Law*, Giappichelli Editore, Torino 2004.
- **Moliné Enric**, *I sette sacramenti. Catechesi teologica*, Edizioni Ares, Roma 2002.
- **Mondésert Claude**, *Guida alla lettura dei Padri della Chiesa*, nella collana "Già e non ancora. Pocket", traduzione di A. Ferraris Lobini, Jaca Book, Milano 1981.
- **Mondin Battista**, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1985.
- **Platone**, *Apologia di Socrate*, all'interno del volume *Apologia di Socrate, Critone*, dalla collana "I classici del pensiero", introduzione, traduzione e note di M. M. Sassi, RCS Libri S.p.A., Milano 2004.
- **Prosperi Adriano**, *Il Concilio di Trento e la Controriforma*, nella collana "Teseo", Edizioni U.C.T., Trento 1999.
- **Ravera Marco**, *Invito al pensiero di Spinoza*, Mursia, Milano 1987.
- **Sina Mario**, *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- **Sini Carlo**, *I filosofi e le opere – Antologia filosofica per le Scuole medie superiori*, Principato Editore, Milano 1985.
- **Vannini Marco**, *Invito al pensiero di Sant'Agostino*, Mursia, Milano 1989.
- **Villari Lucio**, *Addio al Settecento. Cultura e politica nell'età dei lumi*, Bompiani, Milano 1985.
- **Villari Rosario**, *Storia medievale*, Collezione scolastica, Editori Laterza, Roma-Bari 1983.
- **Id.**, *Storia moderna*, Collezione scolastica, Editori Laterza, Roma-Bari 1983.
- **Voltaire**, *L'ingenuo*, all'interno del volume *Candido, Zadig, Micromega, L'ingenuo*, per la traduzione di M. Monetti, Editrice La Stampa S.p.A, Torino 2003.

Fiabe marxiane

Dalla metà dell'Ottocento uno specifico indirizzo filosofico sarebbe tornato a farsi strada nell'Europa continentale, un'impostazione proveniente dal mondo antico e che già aveva trovato ampio spazio nel corso dell'età moderna, per esempio nelle speculazioni degli stessi teorici della politica, quali Hobbes e Machiavelli.

Si trattava innanzitutto di una rinnovata negazione delle cosiddette realtà spirituali, quindi della consistenza delle idee di anima e Dio, di conseguenza anche della nozione di un ordine storico, provvidenziale, dalla divinità stessa promanante e di ogni forma di finalismo.

La visione del reale in considerazione si identifica col materialismo di età contemporanea, la cui versione più frequentata sarebbe stata certamente quella di matrice marxiana.

Tale filosofia, stavolta, non faceva però solo i conti col trascendente. Adesso si confrontava pure con la nuova dimensione totale dell'"Assoluto", dagli artisti e dagli intellettuali romantici inaugurata e fatta coincidere con una dialettica fra "Natura" ed "Essere", fase fisica e metafisica, e con gli effetti di essa.

Il più autorevole dei filosofi idealisti, Hegel, denominò il risultato di quel rapporto "Spirito" e lo immaginò realtà dinamica, che si dispiega storicamente e con coerenza attraverso il pensiero degli uomini, in un superamento continuo, progressivo del momento statico, inconsapevole, inferiore delle istanze e man mano dei residui dell'istinto.

Concezione questa, il cui immediato effetto era la considerazione di ogni tappa storica, ovvero di qualsiasi cultura, come di un momento parziale, ma in sé e per sé indispensabile dell'ineluttabile evoluzione civile verso la razionalità totale.

Ma all'esatto opposto delle concezioni idealistiche, nella riedizione contemporanea il materialismo non vedeva armonia tra storia e natura, bensì sfociava nella teoria di un contrasto in cui la natura costituiva la dimensione ordinata degli eventi ricorrenti e dei bisogni calibrati, mentre la storia la fase dell'irrazionalità, del conflitto diffuso per epoche civili mai capaci di soddisfare quelle esigenze.

Così, in virtù della stessa convinzione nell'irregolarità della storia, tale indirizzo rimaneva ugualmente estraneo a posizioni immanentistiche, nonostante il rifiuto di partenza della trascendenza.

Anche in contesti concettuali neganti quest'ultima, è per esempio possibile cogliere un principio che governi l'universo animato e non nell'insieme articolato di leggi normalizzanti i fenomeni, nella "forma" della materia, e giungere in tal modo alla conciliazione del divino col transeunte, di ciò che è eterno con ciò che è soggetto a trasformazione.

Ma l'immanentismo vede razionalità anche nelle vicende umane, non solo nel mondo fisico, sia che assimili quelle agli eventi e gli uomini agli enti di natura, sia che faccia degli uomini stessi realtà eminenti di un assoluto disegno provvidenziale, coinvolgente natura e spirito.

Per questo tale filosofia fa i salti mortali nel tentativo di salvare la libertà umana.

Negazione dunque di trascendenza e immanenza, assunzione delle esigenze naturali come unico stimolo umano, convinzione nella totale imperfezione della storia: ecco i capisaldi del materialismo in questione.

Quanto all'irrazionalità della storia stessa, a giudizio di tale pensiero essa si manifesterebbe innanzitutto nella tendenza degli uomini di ogni tempo a polarizzarsi in classi dagli interessi economici contrapposti e in costante conflitto; quindi nell'evoluzione della civiltà di qualsiasi terra in fasi precise, per lo più dovute alle immancabili innovazioni tecnologiche, e dappertutto caratterizzate da dissidi e gravi disuguaglianze sociali.

Così, sulla scorta di nozioni del genere, il materialismo in questione si autodefinì "dialettico" e "storico". E certificò la sua distanza da quello passato.

Infatti, le filosofie materialistiche moderne e antiche si contraddistinguono più per una nozione univoca di condizione civile concertata. E' tipica di esse l'idea che l'entità statale, a prescindere da periodi e temperie culturali, alla fine sorga e si organizzi secondo consuete, universali modalità, fondamentalmente legate alla stesura di un patto collettivo, e sempre in base ad un identico schema entri in crisi, nel caso di mancato rispetto dell'accordo civile originario.

Ma a fronte di questo quadro l'obiezione è già spontanea. Facendo infatti delle esigenze di natura i soli stimoli dell'uomo e non vedendo poi nella natura sostanziali linee di illogicità, il materialismo marxiano non spiegava nei fatti la produzione di storia e, peggio, di storia "cattiva".

E' questo un errore nel quale non erano caduti i filosofi materialisti del passato, benché anch'essi, persino in secoli dominati dal pensiero religioso, si fossero fatti portavoce di un concetto di uomo, che di questi faceva semplicemente la più dotata e complessa delle creature animate.

Anche le concezioni nelle quali si è articolato l'indirizzo filosofico in esame e antecedenti l'Ottocento, sostennero dunque un'antropologia, secondo cui le istanze soggettive sono in ogni caso d'origine naturale.

Questo non significa però che esse videro nelle motivazioni del comportamento individuale le conseguenze esclusive di esigenze fisiologiche e istintive. Nulla impedisce a rigor di logica al materialista di definire bisogni umani anche quelli più connessi all'affettività; e, lungo questo tragitto, che egli non scorga tra le esigenze sentimentali dell'uomo anche curiosità di genere scientifico, nonché tendenze alla creazione artistica.

Ciò su cui i fautori di una simile visione della persona furono in ogni caso d'accordo, rimase l'idea che il gesto individuale non possa scaturire da qualcosa di diverso dalle tensioni di natura,

vale a dire da eventuali scelte libere da condizionamenti genetici e di matrice quindi spirituale, la cui presenza sarebbe comprovata dalla possibilità del contrasto di esse con le richieste miranti solo al benessere psico-fisico.

In teoria, il pensiero di un uomo sospinto da impulsi, non obbliga tuttavia ad attribuirgli il tratto essenziale dell'amor proprio. Tuttavia, la conclusione sulla natura in ogni caso interessata degli uomini, è empiricamente indotta dall'esame sia della storia, che è alternanza di guerra e pace, sia dello stesso stato civile, il quale risulta ovunque organizzato sulla previsione di delitti, tutelato da un apparato di pene e sanzioni.

E' possibile allora a ragion veduta asserire che mai, in qualsivoglia impostazione materialistica passata, si ipotizza o si postula l'esistenza di uomini, i quali o in condizioni di crisi oppure in quadri armonici di civiltà, disinteressatamente manifestino generosità nei confronti del prossimo.

Nella sua celebrazione dell'amicizia Epicuro, il quale ragiona comunque di un sentimento, non di un cieco istinto, alla fine fa derivar quella dalla maggior quantità di piacere nel dare piuttosto che nel ricevere. Così nel frammento 544 egli afferma che "E' non solo più bello ma anche più piacevole fare il bene anziché riceverlo".

Dunque il suo sarà anche filantropismo, tuttavia sempre fiducia nella "natura" umana.

Il desiderio naturale guida dunque l'uomo. Ma non è organizzato come nell'animale, che vive spontaneamente senza eccessi e difetti.

La sua validità è testimoniata dall'emozione o sensazione del piacere, il quale attesta che la sua soddisfazione alimenta corpo e vita; l'emozione o sensazione di dolore ne indicano invece la pericolosità, segnalando i dannosi effetti fisici del suo appagamento.

Non solo.

Essendo l'uomo impossibilitato ad un'esistenza autonoma, destinato invece ad una coordinata con gli altri e fondata sulla divisione dei compiti, al problema della gestione personale di piacere e dolore si somma quello dell'ulteriore limitazione di certi piaceri, ai fini della possibilità della coesistenza sociale.

Ad un'analisi del pensiero di tali materialisti, si scorge infatti e in tutti i casi una differenza tra la sorte degli uomini integrati in un corpo sociale e civile e l'andamento della loro vicenda in una ipotetica condizione antecedente la civiltà.

Intendiamoci: non è che i materialisti antichi e moderni fossero così sprovvisti da ritenere possibile quello da subito definito "stato di natura". Se c'è l'uomo c'è civiltà. Infatti la condizione naturale venne piuttosto intesa come il rischio percorribile in caso di crisi della civiltà stessa. Quanto accade per esempio in certi teatri di guerra.

Così l'esistenza di bisogni materiali univoci, non soggetti a mutamenti, non forieri di storia,

porterebbe secondo tali pensatori, diritti naturali. Ma l'esercizio individuale, non coordinato di essi, ne segnerebbe l'insoddisfazione.

Il materialismo in esame sottrasse dunque all'uomo qualsiasi tendenza al superamento dei propri impulsi vitali: ma nel lato razionale della sua coscienza vide un mero strumento di calcolo per la sopravvivenza; e concepì allora l'essere umano alla stregua di una creatura capace di egoismo, ma solo fino alla deduzione degli effetti collettivi tragici, deleteri, di un eventuale crollo dello stato civile.

Da qui l'idea della costante cessione di tutti o alcuni diritti derivabili dalle esigenze naturali ad una autorità preposta all'ordinata soddisfazione di quelle.

D'altronde, da che mondo è mondo, persino le più efferate mafie si sono sempre guardate da azioni eversive nei riguardi delle istituzioni.

Ma paradossalmente i filosofi dell'indirizzo in questione ventilarono anche la possibilità di un disagio personale per i singoli componenti le società organizzate, nonostante l'atteggiamento positivo di individui in grado di inferire mediante ragione e linguaggio l'autodistruttività di una libera condizione naturale.

Cosicché l'individuo in possesso di tale consapevolezza sentirebbe ugualmente e con chiarezza quel sentimento di limitazione, proveniente da una ragionata deposizione di alcune delle sue prerogative, per un'indispensabile collaborazione civile col prossimo.

Posto questo, resta così l'altro dilemma relativo ora ai desideri realmente vitali ai fini dell'esistenza privata, e alla connessa gestione, anche in questo caso, dei segnali del piacere e del dolore.

A guardar bene le cose però è la stessa creazione di un organismo civile fondato sul rispetto coattivo di leggi a fornire già, col suo carico di limitazione della libertà del singolo in vista della regolamentazione dei rapporti sociali, una norma calibrata agli istinti basici.

E' evidente infatti che la mancata adozione di regole al proprio desiderio da parte del soggetto, a causa dell'inestricabilità della situazione privata con la pubblica, comporta pure danni collettivi inaccettabili.

Chi infatti non si contiene, oltre ad essere in sé e per sé infelice, perde la dedizione al lavoro, libera aggressività, tende alla prevaricazione, scivola nel parassitismo, ecc...

Prendiamo allora il caso dell'atomista Democrito.

Nel frammento 77 egli dichiara che "... fama e ricchezze senza mente non sono beni utili ...". E nel 233 che "... se si passa la misura, anche la cosa più gradevole ti diventa sommamente sgradevole ...".

Insomma, per il fondatore dell'Atomismo, quindi del materialismo filosofico, esisterebbero uomini in preda a turbamenti ed insoddisfazioni, in quanto sprovvisti della forza o della ragione

necessarie a collocare entro i giusti limiti i desideri.

Ma è il medesimo filosofo a sostenere che da uno stato primordiale, contraddistinto dall'assenza di leggi e dalla soggezione ai fenomeni naturali, gli uomini tutti, "... sotto la pressione del timore ..." si accordarono sull'unione in una società governata da leggi.

Il primo effetto di tale patto sarebbe stato poi, secondo Democrito, il linguaggio, inteso alla stregua di una scelta e di una condivisione di segni convenzionali; ed a seguito di questo le "téchnai", grazie alle quali l'uomo iniziò a proteggersi da animali ed elementi, soprattutto mediante l'edificazione di dimore fisse.

Ed è sempre Democrito, nel frammento 251, ad affermare il carattere complessivamente normalizzante dello stato, laddove ribadisce che "... niente è preferibile a un buon governo, giacchè il governo abbraccia tutto; se si mantiene, tutto si mantiene; se cade, tutto perisce.".

La situazione sembra invece ribaltarsi ad un'analisi del pensiero di Epicuro, il secondo importante materialista della filosofia antica. Nel suo caso infatti il razionalismo etico che pone la necessità del limite di ragione al desiderio, concepisce la regola a gestione di questo per una corretta esistenza privata, anteriore e disciplinante poi, in seconda battuta, pure la dimensione pubblica.

Così Il "láthe biósas" epicureo, lo "stai nascosto, mentre vivi", ovvero la raccomandazione rivolta al "saggio" perché si tiri fuori dal complicato e destabilizzante agone politico, indurrebbe ad attribuire al filosofo di Samo l'idea di una società civile non necessaria o non da chiunque accettabile.

Le tesi etiche epicuree sono arcinote. Le "lettere" del filosofo a Erodoto, Pitocle e soprattutto quella a Meneceo, epistole che possediamo integre, sono d'altra parte sul tema in questione a sufficienza chiare.

Il piacere è sensibile, e, probabilmente in polemica con Aristotele, il quale ammette un piacere di origine razionale, Epicuro sostenne che il piacere dello spirito è immaginabile solo come attesa o speranza di uno sensibile.

All'esatto opposto Aristotele riponeva il culmine della felicità nell'indagine filosofica e questo tipo di felicità considerava poi accompagnata e perfezionata appunto da una sensazione di piacere.

Tuttavia Bene e Male nel pensatore di Samo non sono tout court tratti di vicende rispettivamente conducenti al piacere e al dolore e basta.

Infatti, nel pensiero epicureo il piacere da ricercare, e quindi da individuare mediante "saggezza", è quello "stabile" o "catastematico", la sensazione che cioè si prova nell'appagamento di bisogni naturali e necessari fino e non oltre la soddisfazione di essi.

Così Epicuro considera buono qualsiasi atteggiamento volto al semplice annullamento di

tali esigenze, poiché sua conseguenza è quel tipo di piacere foriero di "aponia" ed "atarassia", assenza cioè di dolore fisico e turbamento psichico.

Al contrario, nell'ottica del filosofo di Samo, sono cattivi il comportamento finalizzato alla soddisfazione di bisogni vani o l'azione volta al prolungamento del piacere, che in tal caso diviene "cinetico", anche se nel superamento di istanze di natura ineludibili.

Il cosiddetto "piacere in movimento" si tradurrebbe infatti e presto in novello dolore.

Questo precisa Epicuro nella "Lettera a Meneceo", par. 131: "... Quando dunque diciamo che il piacere è un bene completo, non alludiamo ai piaceri dei dissoluti o a quelli dell'ebbrezza, ..., ma al non aver dolore nel corpo, né turbamento nell'anima."

Ora, proprio l'ambizione politica, la sete di potere e di ricchezza, il presenzialismo, la vanagloria, sarebbero dal suo punto di vista vanità, il cui culto conduce dritto agli affanni dell'anima ed infine pure a quelli fisici.

Questo spiega perché Epicuro, in ogni caso sostenitore dell'inevitabile approdo degli uomini ad uno stato, le cui leggi comportino l'inestimabile vantaggio di evitare che essi si nuocciano a vicenda, la cui funzione indiretta sia appunto l'assicurare i beni adeguati alla soddisfazione di bisogni vitali, richiami comunque il "saggio" alla dimensione privata.

D'altronde, una delle forme del piacere "catastematico" verrebbe, come abbiamo già accennato, da quell'amicizia, che riporta il soggetto nei limiti di una cerchia di frequentazioni personali.

Occorre ricordare però che a differenze dell'età di Democrito, ai tempi di Epicuro le città greche si ritrovavano ormai soggiogate sotto dinastie ellenistiche e con abitanti ridotti a sudditi, ininfluenti rispetto alle decisioni delle corti. Nella fattispecie, l'Atene in cui Epicuro avviò la propria scuola e visse poi fino alla fine della sua vita, era integrata nel regno ellenistico di Macedonia.

Così la speculazione greca dell'epoca alessandrina mira non più alla determinazione di sistemi e comportamenti politici ottimali, bensì di modelli di saggezza e ideali etici legati alla sfera personale: da quelli conducenti alle già definite "aponia" e "atarassia" epicuree; alle morali dell'"aporia", la vittoria stoica della ragione sulle passioni; alle conclusioni sull'"afasia" dello scettico, che sceglie di tacere su realtà, cui attribuisce instabilità assoluta.

Nel mondo mediterraneo ellenistico l'Epicureismo si spartisce dunque il campo della speculazione e delle scienze con altri importanti indirizzi, quali lo Scetticismo e soprattutto lo Stoicismo. Dal periodo dell'Impero Romano in poi, i tardi epigoni di quelle filosofie si confronteranno invece col dilagante Cristianesimo, e per un certo tempo, a partire dall'età tardoantica, pure col Neoplatonismo.

Così il pensiero materialista si riaffaccerà in Europa solo dopo l'ampia parentesi medievale,

dominata dalla filosofia cristiana.

La sua riedizione più convinta coinciderà con il meccanicismo totale di Hobbes.

Hobbes pensa ad un uomo che sia dotato di capacità razionali e dimostrative grazie al possesso del linguaggio, ovvero di un sistema di concetti, che in tutta la natura si rivela essere una sua esclusiva.

Il ragionamento, di tipo sillogistico, si configurerebbe come una somma o sottrazione di nozioni generali. E poiché l'universale è di per sé in grado d'indicare esemplari affini non solo già esperiti, ma pure eventuali, la mente che deduce è capace di previsioni.

Queste affermazioni, nella filosofia del pensatore inglese, si incrociano con le sue ipotesi meccanicistiche in ambito fisico e persino etico.

Tutto, a parere di Hobbes, è corpo e movimento; parlare di qualcosa di incorporeo vuol dire dibattere del nulla; la qualifica dell'incorporeità, la quale oggettivamente esiste nella dimensione linguistica, indicherebbe piuttosto l'aspetto più raffinato e gradevole della materia; l'anima stessa è materiale, poiché qualsiasi sentimento o percezione sensibile o sensoriale altro non è se non "movimento", cioè "mutamento" cagionato in quella da questo o quel fattore esterno. Secondo un punto di vista per altro già epicureo, poi tipico del naturalismo rinascimentale.

Stando a queste premesse, le reazioni di un uomo sono determinate dai rapporti di questi col mondo; può esistere al limite la libertà d'azione, ma solo se le condizioni oggettive o individuali una spontanea condotta non consentano; non si può parlare invece e in generale di volere libero, perché anche quando le opzioni comportamentali sono molteplici, è sempre una causa esterna, prevalente, a generare la scelta.

Così, nel suo "Leviatano", pure Hobbes reputa l'istinto egoistico e comune, il calcolo previsionale degli effetti di quest'ultimo e il conseguente timore dell'autodistruzione collettiva, i soli fattori implicati nella nascita della società civile, da un caotico e pericoloso stato di natura originario.

Nel clima d'ansia della condizione naturale gli uomini rinunciano dunque agli impulsi basici al prelievo su quanto possano raggiungere e alla necessaria difesa personale, come a prerogative che essi, pur a rischio di un esiziale conflitto generalizzato, si sono fino a quel momento arrogati, e le loro istanze si predispongono ad affidare ad un'autorità totale, la quale promani dalla loro stessa comunità e si assuma il compito di soddisfare secondo legge e senza interferenze tutte le esigenze individuali.

La situazione rimane analoga nei pensatori francesi dell'Illuminismo ateo e materialista. Costoro sono fautori del Sensismo, spesso sono anche medici, e per essi la parola "anima" è alla fine vuota di significato.

In questo caso siamo di fronte ai rappresentanti di una concezione, secondo cui si

spiegherebbero in termini di alterazioni della materia del corpo umano, nella fattispecie cerebrale, non solo i dati sensibili e sensoriali, bensì pure realtà per convenzione ascritte a ciò da sempre definito "spirito". Sentimenti, dunque, ma anche pensieri, ricordi, fantasie, immaginazioni e via di seguito.

Nel suo "Homme machine" La Mettrie vede nell'essere umano un vero e proprio congegno regolato dalle stesse leggi che animano i corpi delle altre creature, che come queste ultime tende al piacere ed è infine mosso dalla medesima fondamentale istanza ovunque agente, individuabile nella ricerca della felicità.

Tale legge naturale di base si manifesta con specificità a seconda degli esseri naturali che governa.

E nell'uomo si configurerebbe come uno spontaneo e progressivo insegnamento di ciò che non deve fare, il quale passerebbe per la presa di coscienza di quello che egli non vuole gli sia fatto.

E' vero dunque che, in base a quanto La Mettrie ci tiene a sottolineare, tale evoluzione dell'anima sarebbe naturale e non il frutto di opere educative o legislative o della fede in rivelazioni religiose, ma dalle pagine di questo autore è altrettanto evidente come una trasformazione del genere si sviluppi attraverso un calcolo dei mali subiti e sgraditi, si risolva infine in una relativa disciplina del piacere sfrenato, sulla quale soltanto impostare l'armonico vivere in società.

D'Holbach conclude il suo "Système de la nature" con un esaltazione dell'ateismo, inteso come scelta dell'uomo che non si è nascosto e non è caduto vittima della superstizione metafisica, ma ha raggiunto la conoscenza della natura e delle sue leggi e sa esattamente cosa questa gli imponga.

Ma anche D'Holbach, il quale fa ancora coincidere il bene col piacere e fa di quest'ultimo l'unico vero oggetto d'amore, finisce per parlare di "piacere ragionevole", di una sensazione cioè non attinta a danno d'altri.

Così lo stesso sostiene che il legame sociale è possibile nella misura in cui prevale questo ultimo genere di piacere, auspicando dunque governi i quali, mediante un sistema di premi e castighi, inducano alla predilezione di desideri sì soggettivi, ma al contempo collettivamente utili.

In un terzo materialista dell'Illuminismo francese, Helvétius, il discorso non cambia. Nel suo trattato, "De l'esprit", il pensatore in questione asserisce che la legge del movimento è alla base dell'universo fisico, quella dell'"amor proprio" e dell'"interesse" contraddistinguerrebbe invece il mondo morale umano.

Dal punto di vista di Helvétius noi chiamiamo "probo" solo ciò del comportamento altrui a noi stessi vantaggioso. In questi termini ci appare virtuoso non colui che domina il suo istinto, bensì il soggetto la cui passione predominante è socialmente utile, se non addirittura indispensabile.

Ed anche in questo filosofo riscontriamo la soluzione politica proposta da D'Holbach: un governo capace di legare l'interesse particolare con quello pubblico, attraverso la promessa di piaceri sensibili, che fungano da compenso a determinati sacrifici individuali.

Cosiccome avveniva, ad esempio, a Sparta, dice Helvétius, dove la virtù militare veniva premiata con l'amore delle donne più belle.

Come vediamo, dunque, negli illuministi appena studiati il problema dell'origine dello stato rimane in secondo piano rispetto a quello delle soluzioni da adottare per il mantenimento del corpo sociale.

Ma ancora, nel pensiero di tali filosofi risultano agenti di coesione sociale la consapevolezza individuale dell'inconciliabilità di piacere libero e comunità, l'istinto di sopravvivenza e il calcolo dei limiti da imporre alle proprie istanze naturali, la spontanea soggezione finale ad un potere coordinante le singole azioni.

E se La Mettrie è portavoce dell'idea, originale ed ottimista, di un istinto prima o poi conducente alla prevalenza di quei fattori nell'animo del soggetto, gli altri due illuministi ripongono la fiducia nella possibilità di uno stato nell'abilità di quei governanti, i quali riescano a incoraggiare con successo innanzitutto le richieste private di valenza e ripercussioni pubbliche.

Nella seconda metà dell'Ottocento, una posizione in merito alla natura del sociale imprerniata ancora sulle nozioni di desiderio di sopravvivenza, calcolo del termine da fissare al piacere, alienazione di almeno alcuni tra i diritti personali all'autorità costituita, rappresenterà una parte, pur

marginale, degli studi del medico fondatore della psicanalisi: Freud.

Che la teoria psicanalitica di quest'ultimo possa essere inscritta nel cerchio più ampio della filosofia materialista, è fuor di dubbio.

Freud ritiene che una delle componenti essenziali alloggiate nella nuova dimensione psichica ipotizzata, cioè l'inconscio, sia appunto l'energia di tipo sessuale, motrice del comportamento, ossia la "libido".

Freud ne era così convinto, che al fine di spiegare le ragioni alla base degli atteggiamenti delle età prepuberali, elaborò un'intera dottrina della sessualità neonatale e infantile.

Ma la propulsione libidica è secondo il medico austriaco fondamentalmente egoistica e distruttiva. Tant'è che egli postula l'esistenza di un livello cosciente che la ordini sulla base dei valori "introiettati", con terminologia dello stesso studioso, nel rapporto con le figure genitoriali.

E tra tali limiti etici, nel complesso costituenti la sfera morale della psiche, accanto alle fasi inconscia e cosciente, sono da annoverare pure i principi che contengono la libido nella misura e nei modi adeguati alla tutela della convivenza comunitaria.

Perciò, nello scritto "Il disagio della civiltà", quest'ultima appare a Freud alla stregua di una

vera e propria forma di frustrazione necessaria: un male in ogni caso minore di quelli cui l'umanità andrebbe incontro, se libera di agire secondo le aggressive pulsioni libidiche.

Ma se fino a questo momento ci siamo imbattuti in forme di materialismo, le cui conclusioni e le cui soluzioni a superamento dei limiti di un uomo sconsolatamente costretto nella materia, sono comunque coerenti con gli assunti di partenza, è al contrario obiettivamente difficile avallare certe deduzioni del materialismo di provenienza marxiana.

Si ritorna in tal modo a riflettere su quel pensiero ancora oggi alla base della maggior parte delle culture incapaci di scorgere nell'uomo forme di razionalità o di spirito oltre la natura: cioè, per farla breve, di quell'ideologia socialista, mai tramontata dal momento della sua invenzione, l'inizio dell'Ottocento, soggetta invece al cosiddetto perfezionamento "scientifico" da parte di Marx, già nella seconda metà del medesimo secolo.

Nel marxismo almeno le nozioni di base sembrerebbero precise: l'uomo figurerebbe come un essere di natura, teso alla soddisfazione di sole esigenze. Il primo dei tratti rivendicati dagli stessi Marx ed Engels alle loro tesi è appunto quello del "materialismo".

E tuttavia, forse per la prima volta nella storia del pensiero materialistico, in questa filosofia tra le necessità umane, oltre a quelle di genere in senso stretto fisico, ci sono pure altre di dimensione sociale.

E' quanto rivela, per esempio, il Marx dell'"Ideologia tedesca".

L'uomo è diverso dall'animale per tutta una serie di fattori, per esempio la coscienza o la religione.

Ma differenze del genere sarebbero solo marginali, se non addirittura esteriori. E neanche risulterebbero possibili, col resto della sua esistenza, se egli non riuscisse a "lavorare": se cioè non trasformasse la materia grezza, offerta dalla natura stessa, in prodotti finiti, nei suoi mezzi di sussistenza.

E' il lavoro dunque a segnare il limite tra l'uomo e gli altri esseri animati. Esso ne rappresenta l'essenza, tant'è che Marx lo considera oltre che una concreta attività, pure un bisogno individuale di portata sociale, addirittura una tendenza creativa, che trasforma la materia secondo progetti prestabiliti e il cui esercizio è indispensabile al medesimo equilibrio psico-fisico della persona.

Se non fosse dunque per il lavoro, nei fatti l'uomo rischierebbe di coincidere con l'animale, poiché con quest'ultimo egli spartisce la variegata gamma delle esigenze di tipo fisiologico ed istintivo e in quanto, proprio alla stregua della bestia, dovrebbe avere in sé le caratteristiche adeguate all'uso diretto degli elementi naturali rozzi.

Ciò che identifica il genere umano per Marx sarebbe allora il bisogno del lavoro. E poiché il risultato di tale attività non rimane a chi lo ha ottenuto, ma entra nel circolo della distribuzione, il

lavoro è un'esigenza di genere sociale, ovvero una spinta che collega l'uomo all'uomo in un rapporto di spontanea e volontaria interdipendenza, data anche l'inevitabile specificità di attitudini, attività produttive e prodotti.

E fin qui il ragionamento non fa una grinza.

Fermo restando che nella nozione di uomo marxiana, l'etica non scalza la natura. Cosicché la condizione ideale di un lavoratore appieno soddisfatto, quanto ai suoi bisogni primordiali, quanto alle proprie istanze sociali, sarebbe ancora raggiungibile solo in virtù di una mera razionalizzazione delle esigenze umane e della scelta di strategie adeguate all'appagamento di esse.

A fronte di quest'impalcatura concettuale, occorre però già evidenziare come Marx non scorga mai nella storia una collettività nella quale l'essenza dell'uomo, ovvero il lavoro, abbia ottenuto rispetto; e come anzi la storia stessa egli concepisca alla stregua di un conflitto tra gruppi sociali, costantemente polarizzato tra sfuttatori del lavoro e lavoratori sfruttati. Dal mondo antico, lungo l'età di mezzo, fino al mondo moderno.

E' questa, in sintesi, la nota tesi marxiana della "lotta di classe", la cui esposizione più retorica e serrata è rinvenibile nello stesso "Manifesto del partito comunista".

Tuttavia, nel delineare un quadro storico del genere, il filosofo non spiega mai l'origine degli sfuttatori di lavoro e lavoratore. Come cioè sia possibile che di epoca in epoca, tra uomini tutti esigenti lavoro, sia in vista di realizzazioni sociali e personali che per abbattere in concreto bisogni fisici, non manchino mai pochi soggetti particolari, i quali per modalità varie si accaparrino il controllo del mezzo produttivo, terra o macchina che esso sia, al nuovo fine d'arricchirsi, relegando pure masse di lavoratori ad una duplice e tragica condizione: di "sfruttamento", sotto il profilo economico; d'"alienazione", dal punto di vista psicologico e sociale.

Di quest'ultima situazione del lavoratore estraniato dalla gestione di lavoro e merce, ridotto in sostanza alla sola soddisfazione dei bisogni materiali che lo accomunano invece alla bestia, nei "Manoscritti economico-filosofici" il pensatore in questione dà anzi una descrizione nel dettaglio, relativa ai diversi aspetti e alle possibili implicazioni di essa.

Poiché Marx, soprattutto il Marx più romantico ed ideologico del "Manifesto", nello spiegare le relazioni umane, oltre che nei termini neutrali di "classe" e "interesse" si esprime pure in quelli soggettivi di "sfruttamento" e "furto", si sarebbe allora indotti a credere al disegno di un uomo capace invece le scelte di operarle.

Evidentemente però il nuovo quadro concettuale contraddirrebbe l'idea di uomini sospinti da esigenze e cambierebbe l'antropologia fin qui delineata.

Se si parla di una facoltà umana oltre la natura, alla stregua, ad esempio, della ragion pratica kantiana o dell'anima cattolica, e consistente nella possibilità di una libera opzione, allora si ammette pure la distinzione tra comportamenti reputati vitali e buoni o, al contrario, azioni intese

come deleterie e cattive.

Il discriminio morale tra Bene e Male, giuridico fra Diritto e Delitto, è infatti automatico all'introduzione della nozione di libertà arbitrale, cosicché se tale realtà venisse ipotizzata nell'uomo "marxiano", essa rimarrebbe gioco-forza ad alimento della vita, se a rispetto di diritti connessi alle esigenze naturali e sociali del lavoratore, viceversa a promozione di morte e dolore, nel caso in cui quelle prerogative ostacolasse.

D'altronde, è lo stesso filosofo tedesco a dire più volte del lavoro come dell'unico fattore di garanzia della "dignità" umana.

Chiarite dunque le conseguenze di una possibile interpretazione etica dell'idea marxiana d'individuo, occorre chiedersi se esse sono in linea col sistema intero del materialismo in questione.

Conosciamo la "filosofia della prassi" marxiana.

Essa prende le mosse dalla riflessione della cosiddetta "sinistra hegeliana", di quel gruppo di pensatori, i quali interpretarono in senso dinamico e non conservatore e statico il sistema del filosofo di Stoccarda.

Nell'ottica dei seguaci di sinistra, il reale immaginato da Hegel sarebbe sì perfetto, ma tale perfezione acquisirebbe solo grazie ad un'intervento consapevole dell'uomo. In questo caso, dunque, quest'ultimo non sarebbe un fattore inconscio, spontaneo di storia, ma piuttosto un attore perspicace di essa, date le sue doti di razionalizzazione e conseguente correzione dei difetti di civiltà.

Sull'idea di una realtà perfettibile e non già in sé e per sé razionale, Marx innestò appunto, sin dalla tesi di laurea, guarda caso, sulla "Differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro", la sua filosofia della "prassi".

Essa indicava le linee di una rivoluzione di tipo comunista, violenta o per riforme che fosse, la quale veniva proposta come logico superamento delle incongruenze reali, e seguiva ad un'analisi scientifica della storia e all'individuazione dei limiti insiti nelle strutture caratterizzanti di essa.

Queste ultime sarebbero infatti di genere economico e da sempre classiste; responsabili cioè della tensione tra pochi titolari dei mezzi produttivi ed il resto di un'umanità, per un verso o per l'altro e senza la giusta contropartita, costretta alla resa ai primi. Infine, la recente impalcatura economica della società borghese, a differenza delle precedenti, sarebbe di sostegno ad un capitalismo, per le sue interne contraddizioni prossimo all'implosione, invece che ad ulteriori evoluzioni.

In questo contesto, la rivoluzione proletaria avrebbe dovuto restituire all'operaio "sfruttato" e "alienato" il diritto di soddisfare appieno le sue esigenze sociali e concrete attraverso la collettivizzazione della macchina: obiettivo indispensabile ai fini della partecipazione del lavoratore e ad un processo produttivo consapevole e alla proprietà del prodotto e alla spartizione

di un eventuale "plusvalore" della merce, nel capitale da esso derivante.

Per concludere, occorre aggiungere come nella visione del filosofo di Treviri, la "dittatura del proletariato", ovvero la fase totalitaria successiva all'evento rivoluzionario, necessaria a stroncare rigurgiti reazionari, si sarebbe potuta sublimare persino nella scomparsa del potere di controllo e di polizia statali, grazie al trionfo di un mondo comunista privo di classi, capace di rasserenare le menti con l'appagamento universale dei bisogni.

Queste le tesi marxiane sull'irrazionalità del reale e le strategie dal filosofo indicate per ricondurlo nei binari di logica e vita.

Ma già se si procede dall'idea che gli sfruttatori storici siano i "cattivi" fra gli uomini, dovrebbe sorgere il timore che persino la finale era perfetta, dei bisogni tutti appagati, vaticinata da Marx, correrebbe ugualmente il rischio di partorire "malintenzionati", pronti a riprendersi terra e macchina e a ricapitalizzare a danno di ulteriori subordinati.

Cosa che potrebbe avvenire pure in un'antecedente "dittatura del proletariato", per ragioni di opportunità e sicurezza protratta persino a tempo indeterminato. D'altra parte, l'esistenza di un regime totalitario non è mai al riparo dal dissenso e dalla resistenza.

E' vero allora che secondo una focalizzazione etica del genere, la realtà sociale, contraddistinta ovunque dal conflitto tra detentori del mezzo e lavoratori sfruttati e alienati, si potrebbe senza discrepanze configurare alla stregua di un ininterrotto scontro tra cattivi e buoni.

E sarebbe anche lecito scorgere in questi ultimi dei soggetti, che avrebbero a un certo punto e ad opera di alcuni illuminati raggiunto loro presa di coscienza e si predisporrebbero al ribaltamento della situazione in vista della creazione di una società comunista, priva d'alienati e immiseriti.

Ma il problema sta nel fatto che nessuno stabilisce mai chi siano i buoni e i cattivi, quali i loro numeri e i tempi degli uni e degli altri, ragion per cui anche in presenza di un mondo di "soddisfatti", accanto al governo finale di semplice amministrazione ipotizzato da Marx, dovrebbe pure esistere una centralina etica di educazione, controllo, sanzione o repressione.

E se le cose stanno in questi termini, in ogni caso un'inattesa generazione di corrotti basterebbe a spazzar via persino la solidale e filantropica società comunista.

Tuttavia, la tesi marxiana della tranquillità di una società, che soddisfi le esigenze di tutti, ci allontana dall'idea di un uomo "etico", ossia da quell'idea deducibile dagli aggettivi e dai sostantivi già citati, quali "sfruttatori" e "sfruttati" e "furto" ed "usurpazione".

Essa rimanda invece ad individui di sola materia, i quali, se paghi di ciò di cui sentono il bisogno, non si scatenano in tensioni e agitazioni varie e violenze in senso lato.

Anche così, però, sempre se si guarda al pensiero marxiano totale, l'antropologia non trova nelle riflessioni sul sociale o sull'economia delle estensioni, bensì delle belle e buone

contraddizioni.

Infatti, come notato in precedenza, poiché le società che necessariamente si susseguono nella storia sarebbero tali da fare di quest'ultima la cronaca di un'eterna lotta di classe, da tale visione delle cose emergerebbe allora un dato incongruente: l'immancabile presenza di individui sospinti da bisogni diversi da quelli colti da Marx, ossia tendenze al dominio e all'arricchimento incontrollato a scapito d'altri.

I soggetti in questione, essendo anch'essi uomini e figurando a qualunque livello di civiltà, in un contesto antropologico rigorosamente materialistico testimonierebbero allora due precisi fattori: la prevalenza finale nell'uomo di spinte all'incetta di beni e denaro, fino al salto di qualità del controllo dei mezzi che a questi portano; la semplice superiorità per intelligenza e forza degli individui di quell'appropriazione indebita capaci.

E a partire da tali deduzioni, se non la fase rivoluzionaria, leggibile pure come il sussulto degli sfruttati sugli sfruttatori, già il seguente periodo della "dittatura del proletariato" sarebbe gioco-forza inimmaginabile.

Esso infatti non potrebbe che costituire la nuova piattaforma storica di scontro tra soggetti mossi più dall'istinto di accumulo di ricchezza e potere, che dai bisogni pensati da Marx.

Senza considerare che, se si combinano tali esiti antropologici, che non vedono abusati e profittatori, ma vincitori e vinti, con la tesi marxiana sui limiti del capitalismo, nel "Capitale" descritto appunto come sistema per natura destinato a implodere, si dovrebbe meglio ammettere che la medesima, dolorosa fine, accomunante borghesi e operai, più che alla rivoluzione dovrebbe condurre a un accordo corale.

Esattamente quanto postulato ad esempio dal già citato Hobbes, a proposito del potenziale sfacelo sociale, insito in quello scontro generalizzato che sarebbe lo "stato di natura".

A riprova di quanto sinora osservato, sta allora il semplice fatto che i medesimi regimi del Socialismo reale non sono mai stati il risultato della ribellione di oppressi contro speculatori, bensì il compimento di un moto rivoluzionario gestito da una fazione agguerrita e minoritaria, la quale ha trovato solo inizialmente appoggio nelle popolazioni immiserite e poi, anche a danno di queste ultime, ha imposto e difeso dall'alto, se necessario con violenza e propaganda, uno schema di società comunista molto simile a quello caldeghiato da Marx.

Insomma, il Socialismo storico è una vittoria etica, non l'inevitabile approdo strutturale di collettività usate e frustrate. E non avrebbe potuto che essere così. Il marxismo è innanzitutto assurdo già sotto il profilo dell'antropologia.

Se gli uomini sono creature di natura esigenti solo la soddisfazione di certi bisogni, nei quali starebbe appunto la loro stessa essenza, allora i due corni della questione: o tali istanze sono spontaneamente costruttive, tali comunque da non cagionare mai, in quanto conducenti

all'affermazione di un dato equilibrio tra i componenti la comunità, l'autodistruzione di quest'ultima, e ciò è quanto accade nelle società animali; oppure le stesse spinte si offrono all'opposto egoistiche, interessate, prevaricanti, motivo insomma di inevitabili catastrofi collettive.

Ma un crollo sociale annunciato e del genere non esige rivoluzione. Semmai un patto che lo scongiuri grazie alla posizione di relazioni utili tra gli individui. La rivoluzione è il mezzo di cui si serve la compagine che rivendica diritti conculcati, non la soluzione di un imminente collasso comune, dovuto all'interesse illimitato di chiunque.

E lungo questa strada si giunge allora ad una duplice conclusione.

Innanzitutto, che l'unica impostazione materialistica coerente è quella a-storica, antica e moderna: gli uomini per natura si derubano e si aggrediscono reciprocamente sino al limite dell'autodistruzione; possiedono però un istinto più forte, quello alla sopravvivenza, quindi una ragione opportunamente calcolatrice; si accordano dunque intorno a un potere comune per non scomparire; si predispongono ad insegnare tutto ciò alle generazioni future, che non ne faranno esperienza diretta.

Quindi che l'alternativa a tale indirizzo è il riconoscimento della dimensione etica.

Che cioè l'uomo "non vive di solo pane", che non possiede un complesso di affetti e pensieri determinanti, che è dunque di continuo costretto a giustificarsi e di conseguenza il capitalismo o il feudalesimo o qualsiasi altro sistema socio-economico sono scelte di cultura, esattamente come è un'opzione ideologica quella da cui è derivato il comunismo nella storia, laddove esso è stato costruito.

Così gli esempi del cosiddetto "socialismo reale" si sono rivelati drastiche trasformazioni di società praticamente agricole, non esiti pressocché inevitabili del capitalismo industriale; spesso si sono colorati di venature nazionalistiche, in opposizione alle aperture al colonialismo ed all'imperialismo straniero da parte dei regimi locali abbattuti; sono stati la vittoria di minoranze estremamente ideologizzate, determinate, armate, talvolta finanziate da altri socialismi, inizialmente appoggiate da popolazioni contadine vessate dai conservatori, spesso costrette pure ad imporre a queste ultime, con la forza, risultati rivoluzionari non esattamente migliorativi delle loro condizioni.

E quando si dice che i comunisti hanno fatto più morti che i fascismi, si dice il vero.

Anche se il morto comunista si giustifica dall'obiettivo di un'uguaglianza, estranea all'odioso darwinismo della mentalità fascista.

D'altronde, la prova netta della natura ideologica ed etica dei regimi comunisti storici è fornita dall'immancabile culto della personalità dei leader rivoluzionari e persino dei loro successori.

Stalin, Mao, Che Guevara, Pol Pot, Ho Chi Min, Kim Il-Sung e via di seguito, sono divenuti

tutti esempi delle virtù rivoluzionarie d'ostacolo allo sfruttamento imperialista, di rispetto pieno dei valori di parità e solidarietà sociali ed economiche. Tutti, insomma, "santi" del Socialismo.

Così, se si vuol partire con un esempio per pubblicità eclatante, nei fatti analogo agli altri, occorre in via preliminare osservare che la presa del potere dei Khmer rossi di Pol-Pot in Cambogia, nel 1975, soddisfece innanzitutto le speranze cinesi e sovietiche relative all'eliminazione del regime repubblicano di Lon Nol.

Nata cinque anni prima da un colpo di stato ai danni della monarchia di Sianouch, tesa a consegnare il paese all'influenza economica e politica statunitense, tale repubblica si era pure schierata con gli Stati Uniti nella contemporanea guerra vietnamita.

I Khmer rossi sterminarono allora e rapidamente servitori del regime precedente e collusi con esso. Quindi misero in moto il loro progetto.

Obiettivi del nuovo ribaltamento politico cambogiano furono l'interruzione immediata, violenta, dei primi passi verso rudimentali forme di industrializzazione ed occidentalizzazione del paese, quindi la realizzazione, di punto in bianco, di una società basata su un'idea di comunismo agrario totale.

In essa fu abolito il denaro, i templi buddisti e qualsiasi istituzione culturale vennero distrutti, infine si avviò un'operazione di travaso, da un giorno all'altro, di enormi contingenti di popolazione urbana nelle campagne, la quale provocò la morte per fame, stenti e violenze varie di circa un milione e mezzo di persone.

Nella Cuba della fine degli anni Cinquanta, Fidel Castro e i guerriglieri "barbudos" posero termine ad una vergogna coloniale, consentita agli statunitensi da vari "caudillos" locali. Di essi Fulgencio Batista, il dittatore messo in fuga nel capodanno del 1959 dalle truppe dello stesso Castro, fu l'ultimo esemplare.

Anche in questo caso, l'economia dell'isola liberata era nettamente agricola, fondata sulla monocultura della canna da zucchero. Tale coltivazione era appunto controllata dal capitale statunitense, dunque organizzata e gestita da stranieri, evidentemente insensibili alle esigenze della popolazione contadina indigena.

Il nuovo governo rivoluzionario collettivizzò l'agricoltura, statalizzò industrie, banche e servizi; infine strinse un'alleanza politico-militare ed economica con l'Unione Sovietica.

Il contenuto dell'accordo economico stava in sostanza nello scambio della maggior parte dello zucchero con forniture di petrolio da un lato, finanziamenti e aiuti militari dall'altro.

Inoltre, il partito unico assunse il controllo di cultura e informazione, diede inizio ad una politica di indottrinamento della gente al Socialismo, quindi al culto degli eroi della rivoluzione, tra i quali un posto di rilievo spettò da subito al defunto in guerra, dunque martire, Ernesto "Che" Guevara.

Su queste basi, nonostante l'embargo, ideologico e strategico, sgradito all'ONU, da parte degli Stati Uniti, Cuba conobbe presto un netto miglioramento delle condizioni della sua popolazione in tutti i settori, da quello alimentare a quello scolastico.

I nodi della dipendenza dall'URSS sarebbero venuti al pettine all'inizio degli anni '90, al momento cioè del crollo dei regimi socialisti dell'Est europeo, quando il paese perse gli aiuti sovietici, i mercati del Comecon nei quali era inserito, essendo anche privo delle risorse per il riavvio, su altre basi, di un'economia di fatto subalterna e mai decollata.

La crisi economica avrebbe allora acuito il dissenso e alimentato ulteriormente la fuga dall'isola e verso gli USA di gruppi di profughi, il numero dei quali, dal 1959 ad oggi, ha raggiunto all'incirca il milione e mezzo.

Anche l'esempio cinese è allora emblematico del semplice uso ideologico, ad opera di determinate fazioni rivoluzionarie, di quella che Marx concepiva come una teoria scientifica, relativa a uomo e storia.

Sul finire degli anni '20 del XX secolo, Mao Zedong, Ciu teh e tutti gli altri comunisti sopravvissuti al tentativo di cancellazione del partito da parte delle truppe del Kuomintang, organizzarono la resistenza nel Sud della Cina, nella regione montuosa del Kiang-si.

Qui nacque un'entità politico-militare a base contadina, di ispirazione appunto socialista, sotto la guida del cosiddetto "esercito rosso".

Infatti, il generale Chiang Kai-shek, segretario del Kuomintang e presidente della repubblica, in concomitanza con la sottomissione dei "signori della guerra", i riottosi governatori militari delle province, si era prefisso pure la più dura repressione anticomunista.

L'azione ostile e continua degli eserciti conservatori indusse allora i comunisti a lasciare il Sud in direzione Nord-Est, verso un'area più adatta al progetto rivoluzionario, quale era lo Shen-si.

La cosiddetta "lunga marcia" avvenne a piedi tra l'autunno del '34 e quello del '35, coprì all'incirca 12000 chilometri e coinvolse un'ampia compagnie di uomini, donne e bambini, di circa 130000 individui, predisposta e organizzata alla guerra sia negli uomini che nelle donne.

Essa si concluse infine sì con l'arrivo alla metà prestabilita, ma a seguito di un massacro che decurtò la massa armata di più di un centinaio di migliaia di persone.

Tuttavia, lungo il tragitto, l'opera di istruzione, aiuto, propaganda fra le popolazioni contadine del cuore della Cina, immiserite e vessate dai funzionari e dai soldati del Kuomintang, avrebbe contribuito non poco a gettar le basi della rivoluzione futura.

Infatti, dopo la parentesi collaborativa fra maoisti e nazionalisti nella guerra contro l'invasore giapponese, dal '37 al '45, nel triennio successivo Mao organizzò e condusse a termine il moto rivoluzionario contro i conservatori del Kuomintang, cui non rimase che rifugiarsi nella prospiciente isola di Taiwan.

Nasceva allora la Repubblica Popolare Cinese.

Nel frattempo Mao aveva elaborato la cosiddetta "via cinese al comunismo", attagliata alla realtà agricola e povera con la quale egli si era confrontato. La sua idea di Cina comunista esigeva dunque equalitarismo e comunitarismo, ma anche la diffusione di un puritanesimo di tipo contadino, essenzialmente fatto di frugalità e rispetto dei mezzi e dei risultati del lavoro.

Ma già dall'inizio della sua attività rivoluzionaria, Mao aveva manifestato un personale modo di intendere il comunismo. Che egli vedeva sottoforma di una continua predisposizione alla lotta contro nemici esterni ed interni.

Così era stato ai tempi dell'"esercito rosso" e del conflitto col Kuomintang; la stessa cosa sarebbe avvenuta nella Cina comunista a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta. Laddove Mao, benché fuori dalla presidenza della repubblica sin dal '58, in quanto capo del partito promosse la "rivoluzione culturale".

Si trattava di una strategia della "guardia alta" contro involuzioni borghesi, per esempio burocratiche o partitocratiche, nell'amministrazione del paese. Una sorta di assidua "dittatura del proletariato", che Mao sancì con la costituzione del '75 e che in concreto si articolò in una serie di proteste giovanili e popolari, suscite e asseconde dallo stesso leader, contro oppositori e fautori di un modello considerato immobilistico e di tipo sovietico.

Sommesse sistematicamente culminanti in umiliazioni pubbliche e feroci persecuzioni dei dissidenti; sicuramente causa di centinaia di migliaia di morti.

Nel Vietnam del 1945, dopo il crollo della potenza giapponese e con la sola presenza francese nella penisola, Ho Chi Min, fondatore del movimento vietnamita anticolonialista e di ispirazione comunista del "Viet minh", proclamò unilateralmente l'indipendenza di tutto il paese, dal Tonchino alla Cocincina, da Nord a Sud, dando origine alla Repubblica Popolare del Vietnam.

Il Viet minh prima, i Vietcong dopo, sarebbero stati allora i protagonisti di una lunga guerra di liberazione, la cui prima tappa sarebbe stata la cacciata dei francesi nel '54, il secondo successo quella degli americani, con la presa di Saigon del '75.

Da quel momento in poi il paese sarebbe stato riunificato mediante un vero e proprio riassorbimento del Sud nel Nord e sotto un regime di intransigente comunismo, almeno alle origini in prevalenza agrario.

Ma addirittura, entrato nella sfera d'influenza dell'URSS e con l'ambizione di un ruolo egemone in Indocina, il Vietnam degli anni successivi avrebbe a sua volta invaso la Cambogia, stato anch'esso comunista, e progettato pure il controllo indiretto del Laos.

E la recessione dal proposito imperialista sarebbe arrivata solo sul finire degli anni '80, causa il crollo dell'URSS e a seguito di un persistente stato conflittuale con la Cina popolare, intervenuta a sostegno della sovranità cambogiana, già nei primi anni della crisi.

Quando, nell'aprile del 1917, con partenza dalla Svizzera e dopo un rocambolesco viaggio lungo l'Europa centrale infiammata dalla Grande Guerra, Lenin giunse a San Pietroburgo, la maggioranza nei soviet non era bolscevica, e il socialrivoluzionario Kerenskij rappresentava il soviet di Pietrogrado presso il governo L'vov, cioè il risultato borghese e democratico della Rivoluzione di febbraio, la quale aveva messo in fuga lo Zar ed il resto dei Romanov.

Ma i bolscevichi avevano le idee chiare: pace unilaterale, immediata, senza indennità ed annessioni; rivoluzione socialista di operai e contadini. Anche se le condizioni socioeconomiche russe erano estremamente arretrate, come possono essere quelle di un paese non solo non capitalista, ma pure dal punto di vista agricolo anni luce lontano dalle tecnologie e le innovazioni agronomiche adottate nel resto d'Europa.

Ma la sicurezza e la determinazione ebbero alla fine la meglio.

La conversione in un'ulteriore sconfitta dell'offensiva russa in Galizia nell'estate dello stesso anno e il ruolo determinante svolto dai bolscevichi medesimi nel bloccare tentativi di colpo di stato reazionari, che puntavano al ritorno all'assolutismo, ingrossarono le fila della fazione estremista, anche sotto il profilo della rappresentanza nei soviet.

E ne accrebbero il credito presso la popolazione.

Così, mentre la rivolta già dilagava nelle campagne contro nobili proprietari e odiati Kulaki, i bolscevichi organizzarono la Rivoluzione d'Ottobre, la quale si concluse con la presa dell'allora capitale russa, appunto Pietrogrado, e la fine del governo altoborghese di febbraio.

La loro aggressività fu allora determinante nell'annichilimento delle altre forze politiche in soviet e congressi vari e persino in quella che sarebbe stata l'Assemblea Costituente.

Dunque furono costoro ad assumere la guida del cambiamento, il quale, grazie a una serie di immediati provvedimenti, si indirizzò verso la nascita di uno stato socialista e nel quale con abilità gli estremisti riuscirono a gestire pure le novità rivoluzionarie delle campagne, di cui non erano stati protagonisti.

Il resto delle vicende è noto.

La rivoluzione non si esaurì con la presa bolscevica di San Pietroburgo e con la saldatura tra l'azione dei soviet e le innumerevoli rivolte contadine.

Come era prevedibile, pur non potendosi permettere l'invio a profusione di contingenti filozaristici, a causa dell'opposizione interna di sindacati e partiti socialisti, le nazioni europee intervennero a favore delle "armate bianche", gli eserciti reazionari presto costituitisi sul vasto territorio russo, con finanziamenti e forniture d'armi.

Ciò provocò il cosiddetto "comunismo di guerra", ossia l'organizzazione di un'intera nazione in vista della vittoria nel conflitto con i conservatori, la quale richiedeva, per farla breve, il mantenimento e il rafforzamento dell'"armata rossa", l'immenso esercito messo in campo dai

comunisti con questo obiettivo.

Miseria già prodotta dalla guerra, blocco ed embargo delle nazioni ostili, frequenti requisizioni di beni di prima necessità, repressione sistematica di ogni protesta condussero allora alla morte di milioni di uomini nelle campagne, prima che il pericolo controrivoluzionario fosse per sempre scongiurato.

E tuttavia, al fine di realizzare veramente un sistema socio-economico socialista, il paese dovette passare per la NEP, la nuova politica economica, la quale lasciava sì spazio a limitate attività produttive e commerciali private e sotto la sorveglianza statale, ma venne riconosciuta come unica strada percorribile per l'accantonamento degli ingenti capitali indispensabili al decollo dell'industrializzazione, alla diffusione delle stesse tecnologie agricole.

Così nell'URSS, l'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche, nata col patto del 1922, il comunismo si sarebbe perfezionato solo negli anni trenta, cioè dopo la morte di Lenin e sotto lo stalinismo.

Il governo di Stalin si contraddistinse per tre fattori.

Il primo fu l'abbandono dell'idea leniniana della "rivoluzione permanente", da esportare nelle altre nazioni capitalistiche; il secondo, l'avvio a marce forzate dell'industrializzazione e della collettivizzazione agraria, che pesarono enormemente sulla popolazione contadina; il terzo, la repressione del dissenso, da quello relativo all'interruzione del moto rivoluzionario a quello contro la brutale drasticità del processo di crescita industriale e di costruzione del Socialismo nelle campagne.

Stalin, com'è noto, ebbe allora scarsa pietà per gli oppositori, rapidamente falcidiati nelle cosiddette "purghe". E a lui si deve l'introduzione in Russia del culto della personalità del leader, dell'indottrinamento già scolastico all'ideologia comunista.

In ogni caso, bisogna sottolineare come, pur comportando ingenti costi, anche umani, soprattutto fra le masse rurali, la dura politica economica staliniana fece dell'URSS la seconda nazione più ricca del tempo e un paese nel quale la disoccupazione era inesistente, il tasso di analfabetismo crollava, l'assistenza sanitaria diveniva garantita a chiunque.

Il caso più "strano" di regime comunista è però rappresentato dalla Repubblica Democratica Popolare Nordcoreana.

Dal 1948 la Corea del Nord è retta da un regime socialista a partito unico, a capo del quale è avvenuta la successione dei membri di una vera e propria dinastia: il nonno, Kim Il-Sung, morto nel 1994, il figlio, Kim Jong-Il, deceduto di recente nel 2011, il nipote, Kim Jong-Un, attuale presidente dello stato e segretario del partito.

Il primo dei "dinasti" e padre della patria, Kim Il-Sung, vi organizzò il Socialismo.

Egli infatti nazionalizzò l'industria pesante e nelle campagne realizzò progressivamente

sistemi di conduzione agricola cooperativa, articolata in grandi e medie aziende.

Ma fu anche lui a dettare le linee ideologiche del partito, le quali si risolvevano in un impasto di maoismo, nazionalismo, autarchia e culto della personalità del leader.

Il nazionalismo e l'autarchia non hanno impedito ai coreani di ricevere petrolio e aiuti finanziari dalla Russia, quindi importazioni alimentari e di concimi dalla Cina almeno fino alla metà degli anni '90. Fino a quando cioè le due potenze non hanno conosciuto un momento di crisi e transizione.

Questa fase d'interruzione di quell'import, associata a periodi di siccità e inondazioni, ha condotto il paese a pesanti carestie. E condizioni del genere, tra gli anni '90 e i 2000 lo hanno avvicinato ad una cooperazione economica con Corea del Sud e Stati Uniti.

Ma breve sarebbe stata la durata di tali relazioni.

Infatti, ritenendo di rischiare attacchi o destabilizzazione civile dalle vicine nazioni occidentalizzate, dagli inizi del terzo millennio la Corea del Nord ha avviato un programma di costruzione di testate nucleari ad uso bellico. E le conseguenti, dure sanzioni dall'UE e dagli USA sono diventate anche negli ultimi tempi motivo di rinnovate carestie tra la popolazione del paese.

C'è un pensatore dell'Ottocento, da cui Marx ha attinto a piene mani.

L'accusa di "misticismo logico" mossa ad Hegel, di ribaltamento della tradizionale relazione tra pensiero e realtà, quindi del parallelo rapporto linguistico di soggetto e predicato, come è noto, sono già infatti posizioni di Ludwig Feuerbach.

In verità Marx assomiglia a Feuerbach anche in quanto ne ricalca le contraddizioni in merito alla nozione di uomo. Così l'antropologia feuerbachiana offre il fianco alle stesse riserve sollevabili alla marxiana.

Feuerbach rovescia i cardini dell'hegelismo facendo della cultura un prodotto della natura, quindi del pensiero una costruzione di contenuto religioso, frutto della consapevolezza e dell'angoscia del proprio limite, dominanti in ogni uomo.

Inoltre, a differenza del filosofo idealista, egli vede nella storia il ripetersi delle stesse dinamiche civili, data l'assunzione della natura, cioè di una realtà invariabile, come fonte di ogni esempio di cultura.

Per il Feuerbach dell'"Essenza del cristianesimo" e dell'"Essenza della religione", Dio è infatti sempre e comunque il risultato di una proiezione di ciò che ciascun uomo vorrebbe e non riesce ad essere; un nucleo concettuale che raccoglie così le caratteristiche della specie umana tutta, la quale, in confronto ad esemplari dotati solo di alcune fra tutte le sue potenzialità, si presenta invece onnipotente.

Ma quest'uomo di "carne e sangue", così timoroso da porsi sotto la protezione di una divinità che egli stesso ha creato, da inventarsi di regione in regione della terra lo stesso

rassicurante pensiero metafisico, è pure una creatura sociale.

Egli è infatti persuaso che realtà e verità esistano solo in quanto rispettivamente percepite e pensate da più persone. Perciò sarebbe stato dotato da madre natura di quell'"amore", che lo spinge spontaneamente a stringere rapporti con gli altri, ad instaurare col prossimo indispensabili relazioni.

Ora, questa creatura di natura che sarebbe appunto l'uomo, in base ai "Principi della filosofia dell'avvenire" del medesimo filosofo, dovrebbe allora ritornare a se stessa, sconfiggere la cosiddetta "alienazione" religiosa, abbracciare l'ateismo e dedicarsi al miglioramento delle sue condizioni materiali, dal momento che le sue stesse facoltà mentali sarebbero condizionate dalla sua fisiologia.

Dovrebbe cioè effettuare un'improvvisa scelta etica, spirituale. La stessa che egli, trascendendosi, avrebbe già fatto.

Bibliografia

- **Alatri Paolo**, *Lineamenti di storia del pensiero politico moderno*, Rubbettino Editore, Catanzaro 1992.
- **Bedeschi Giuseppe**, *Introduzione a Marx*, Laterza, Roma-Bari 1981.
- **Boffa Giuseppe**, *Storia dell'Unione Sovietica*, Mondadori, Milano 1976-79.
- **Cerroni Umberto**, *Teoria della crisi sociale in Marx*, De Donato, Bari 1970.
- **Epicuro**, *Lettere sulla fisica, sul cielo e sulla felicità*, nella collana "I classici del pensiero", introduzione, traduzione e note di N. Russello, RCS Libri S.p.A., Milano 2004.
- **Gott Richard Willoughby**, *Storia di Cuba*, nella collana "Oscar storia", traduzione di M. G. Bosetti Mazzola M. Sala M., Mondadori, Milano 2008.
- **Hobbes Thomas**, *Il pensiero etico-politico, antologia*, nella collana "Pensatori antichi e moderni; 88", scelta, introduzione e note di Arrigo Pacchi, traduzioni di N. Bobbio e A. Pacchi, La Nuova Italia, Firenze 1989.
- **I presocratici, antologia di testi**, a cura di Antonio Capizzi, La Nuova Italia, Firenze 1973.
- **Marx Karl, Engels Friedrich**, *Il manifesto del partito comunista*, nella collana ET Saggi, note di B. Bongiovanni traduzione di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino 2005.
- **Mugnai Massimo**, *Il mondo rovesciato. Contraddizione e "valore" in Marx*, Il Mulino, Bologna 1984.
- **Naville Pierre**, *D'Holbach e la filosofia scientifica del XVIII secolo*, traduzione di L.

Derla, Feltrinelli, Milano 1976.

- **Riotto Maurizio**, *Storia della Corea. Dalle origini ai nostri giorni*, nella collana "Storia paperback", Bompiani, Milano 2005.
- **Rogerone Giuseppe Agostino**, *Controilluminismo, saggio su La Mettrie ed Helvétius*, Milella, Lecce 1976.
- **Schram Stuart**, *Mao-Tse-Tung e la Cina moderna*, traduzione di A. Valori Piperno, Il Saggiatore, Milano 1968.
- **Terzani Tiziano**, *Fantasmi*, nella collana "Saggistica TEA", TEA, Milano 2009.
- **Tomasoni Francesco**, *Feuerbach e la dialettica dell'essere. Con la pubblicazione di due scritti inediti*, La Nuova Italia, Firenze 1982.
- **Villari Lucio**, *Addio al Settecento. Cultura e politica nell'età dei lumi*, Bompiani, Milano 1985.
- **Villari Rosario**, *Storia contemporanea*, Laterza, Bari 1984.
- **Young Blatt Marilyn**, *Le guerre del Vietnam. 1945-1990*, nella collana "Oscar storia", traduzione di R. Contestabile, Mondadori, Milano 2007.

Liberal

Il nuovo Fascismo non passa per alcuna forma di nazionalismo.

Anzi, al giorno d'oggi, rispetto alla sua capacità di intolleranza e propaganda, il nazionalismo risulta essere puro folclore da film in costume. Colore contro numero. Parola in confronto a fatto.

Il Fascismo odierno è "liberal". Ed è di sinistra; poiché riesce mirabilmente a conciliare borghesia e cultura corrente con solidarismo.

Un "liberal" infatti non è mai povero, è aggiornato, l'idea democratica e laica ne segna forme espressive e criteri di giudizio e ha sempre un occhio su chi è in ritardo sul terreno sociale.

Di questa inquietante entità politica, inesistente negli anni di comunisti contro fascisti e fascisti contro comunisti cristiani centristi, le origini vanno forse ricercate nell'emersione del villaggio globale e nella lenta, conseguente avanzata dei precetti appunto liberali e laici delle legislazioni transnazionali, a regolamento di contatti e contratti.

Ma la categoria in questione è davvero recente? O rappresenta un'esemplificazione solo odierna di un atteggiamento dello spirito già manifestatosi nella storia?

Se si ripercorre forse la sequenza più dettagliata delle posizioni di quello nel cammino della

filosofia tutta, ovvero la nota "fenomenologia" hegeliana, l'interpretazione della realtà operata dal "liberal" sembra già esservi contemplata. Vediamo allora quando in quella vasta indagine dei sistemi di valori umani e perchè.

Com'è noto Hegel non ammette scissione tra logica e reale e vede il secondo intimamente regolato dalla prima. In conseguenza di ciò due coscienze non si incontrano sulla base di principi che le trascendano, semplicemente si oppongono dolorosamente fino a riconoscersi fattori combinati di un'epoca con un certo grado di spiritualità e una cultura assegnante loro ruoli precisi.

Ma prima di sentirsi espressioni integrate di un'identica civiltà, le due anime si confronterebbero assumendo posizioni diverse, parziali e insoddisfacenti, in un tentativo più volte reiterato di spiegazione e risoluzione del conflitto.

Intanto, nell'ottica del filosofo tedesco, non essendoci accordo su irreali principi metastorici, ogni coscienza non può che puntare al riconoscimento di sé da parte dell'altra e così affrontarla, fino a soccomberne o dominarla.

Quindi, e l'anima prevalente e quella asservita vagherebbero alla ricerca del superamento

della reciproca dipendenza, per le tappe e le soluzioni soggettive e imperfette di cui abbiamo detto.

La filosofia stoica per esempio, quella della vittoria della ragione sulle passioni e del conseguente riallineamento del soggetto col "logos", il principio guida del reale, non li annulla, semplicemente reprime l'invidia della coscienza dominante sull'abilità acquisita dalla sottoposta, quindi l'odio in quest'ultima causato dal suo stato di soggezione.

Ugualmente incapace di un superamento dei dolori è la proposta scettica, per la quale signore e servo si accontenterebbero delle proprie, rispettive condizioni per puri motivi di convenienza e utilità, negando infatti essa valori stabili, sulla base dei quali rigettarle o meno.

L'idea giudaico-cristiana costituirebbe addirittura per Hegel un additivo di infelicità per entrambe le anime, indicando il superamento del contrasto nella fede in una perfezione, appunto Dio, affatto estranea al mondo: perfezione che darebbe già benessere in vita al rispetto di comandamenti nel caso ebraico; la pienezza del contatto eterno con essa dopo la morte in quello cristiano e a patto dell'applicazione in terra dell'universale legge della pietà.

Le successive posizioni della coscienza esaminate da Hegel, quanto a consapevolezza delle proprie condizioni da parte delle anime, risulterebbero un salto di qualità rispetto alle precedenti.

Le coscienze infatti in esse inizierebbero a giustificarsi come componenti di una logica che le spiega. Il punto è che ancora esse non comprendono di che genere sia il quadro di regole in cui si inserirebbero.

In un caso, esse pensano di rispondere ad una ragione di tipo naturale. Ed è questa la situazione di chi ad esempio accredita e coltiva la psicologia, scienza che attribuisce all'uomo un

insieme articolato di esigenze e facoltà di natura, il mancato esaurimento delle quali comporterebbe stati mentali patologici.

In questo contesto di idee il rapporto tra coscenze dovrebbe essere comunque tale da soddisfare istanze diverse e tuttavia tutte d'origine fisica, e accostanti quindi l'uomo all'animale.

L'alternativa a questa impostazione è allora una posizione attiva dell'anima, la quale vedrebbe ora nella logica in cui si scorge gioco-forza inquadrata solo un proprio e soggettivo prodotto. In questo senso si transiterebbe dall'oggettività della psicologia alla parzialità di un'etica, intesa come complesso di valori individuali, eletti a forma della propria vita e pretesi pure dalle esistenze altrui.

E qui Hegel individua tre categorie di morali, espresse da coscenze ora in relazione sulla base di principi affatto personali: l'estetismo e la legge del raffinato piacere fisico e mentale, cioè un'idea che tuttavia non reggerebbe rispetto alla gestione di un'esistenza disseminata di prosaici bisogni e pessimi guai; l'idealismo di chi al contrario combatte fino al martirio per una causa che vorrebbe assoluta, ma che non può che scontrarsi con rivendicazioni altre della stessa origine e anch'esse, dal proprio punto di vista, meritevoli di categoricità; infine il razionalismo di chi intenderebbe correggere presunte storture del mondo, il cui andamento prosegue invece indifferente a suoi sforzi, perché normato da ciò che egli non vede.

Oltre queste mancate soluzioni al rapporto tra coscenze che ormai si riconoscono pedine di un piano metaumano, il filosofo di Stoccarda individua una concezione che farebbe dell'uomo in quanto uomo l'origine di un sistema di valori da razionalizzare ed elevare a criteri per la propria e a metro di giudizio per l'altrui esistenza.

Stavolta però gli obiettivi etici non sarebbero suggeriti dalla o da una presunta naturalità dell'uomo, come in certe posizioni già riportate, bensì dai tratti che al di sopra della natura quello elevano, a cominciare dalla razionalità, dall'essenza di creatura razionale.

In un primo caso l'individuo farebbe dei compiti e dei doveri strettamente personali i principi cui guardare nel dirigersi e nel relazionarsi. Cosa che a diversi pensatori ha fatto identificare questa figura del percorso dello spirito con la bassa mentalità borghese.

Una fase differente di tale visione tutta razionale dei valori umani, coglierebbe invece questi ultimi in prerogative affatto universali, oggi paragonabili ai diritti eterni all'uomo attribuiti dalle legislazioni internazionali.

Ma esattamente come non si vive del proprio egoismo, non si sa neppure che strada di volta in volta intraprendere, nel corso di una vita fondata su concetti puri e inadeguati all'amministrazione della singolarità del caso.

In una situazione del genere, la necessaria implementazione della prerogativa universale nel fatto vissuto, riduce quella a norma accidentale, soggetta a una scelta e quindi a un giudizio. Ne

scaturisce un'ulteriore atteggiamento della coscienza, che ora si farebbe appunto giudice delle possibilità d'applicazione di forme eterne ad eventi particolari.

Comportamento che destituirebbe però le stesse prerogative vagliate del crisma di valori e quest'ultimo sposterebbe sui criteri di valutazione a monte, a loro volta pure di problematica individuazione.

Sarebbe allora proprio a fronte di quest'ultima resa, che la ragione si lascerebbe andare all'accettazione dei valori spontaneamente ispiranti le istituzioni statali del contesto in cui è calata, i quali essa condividerebbe naturalmente con le coscenze consorelle e che intrinsecamente normerebbero, prima ancora d'essere intuiti dall'artista, simboleggianti nelle liturgie del culto, razionalizzati dalla mente filosofica, i rapporti reciproci tra anime.

Ora l'ottica del "liberal", grancassa delle nobili, universali istanze dell'uomo in quanto uomo, dei sacri titoli del giusnaturalismo, potrebbe esser ricondotta al penultimo della carrellata degli insoddisfacenti esiti della coscienza postulati da Hegel, quello dal filosofo denominato della "ragione legislatrice": cioè della ragione per sé adottante leggi pensate per l'uomo in assoluto e dunque fuori da spazio e tempo. Ma perché?

Intanto, stando alla riflessione in esame, non essendo approdato alla soluzione storicistica, che trova i principi del vivere nell'etica di un mondo e di un periodo, nel livello momentaneo di emersione dello spirito dall'inconsapevolezza e dalla brutalità dei bisogni di natura, anche il "liberal" dovrebbe sentire disagio ed essere destinato a piegarsi prima o poi all'unica realtà possibile, che è storica.

Dovrebbe. Per adesso però coloro che vengono chiamati "liberal" appaiono lontani da municipalismo, campanilismo, regionalismo, nazionalismo, insomma dagli atteggiamenti politici di chi difende predilezioni e tradizioni del contesto positivo in cui è civilmente integrato.

Inoltre, sempre prendendo le mosse dall'analisi hegeliana, il "liberal" non sarebbe capace di venire a capo di un'esistenza improntata a concetti ovunque suggeriti dalla razionalità umana, scolpiti nelle legislazioni transnazionali, incantati, ma così formali da risultare inutili alla gestione del caso spazio e temporalmente determinato.

Eppure il "liberal" sopravvive anche ai divisamenti del filosofo in questione, in quanto, e in questo finisce anche per confermarlo, non si comporta invero sulla base del diritto di ragione fatto proprio.

Il "liberal" è infatti una strana entità perfettamente adattata da un lato a fare il proprio tornaconto, coincidente con un mix di posizione in società e adesione alla cultura ufficiale, stavolta storica, della sua epoca; dall'altro a conciliare la sicurezza e la partecipazione al dibattito pubblico ottenuti, col contributo attivo, diretto o indiretto, al superamento del disagio nel caso sofferto da date categorie sociali.

Egli è insomma una sorta di borghese solidale, buono. Ma allora cosa c'entra con i diritti fondamentali, costituzionali della persona umana?

Semplice: se ne serve non alla stregua di regole di vita, ma, una volta messa al riparo quest'ultima, solo come criteri di giudizio sul prossimo. E in questo puntando con diabolica malizia sull'universale credito che la massa accorda a leggi, la cui semplice enunciazione appare poesia.

Ma va da sé che in caso di possibile lesione dei propri intenti e interessi, il "liberal" non pratica pietà né giudica più secondo concetti puri. Allora glissa, sparisce, parla d'altro.

Se invece tutto procede per il verso giusto, il "liberal", degli enunciati razionali fa clava contro l'opinione e l'istanza storica: contro socialisti e comunisti, che farebbero ancora di privato e proprietà fonti di guai, contro i nazionalisti patrioti forieri di discriminazione e razzismo, contro gli arretrati cattolici e gli evangelici oscurantisti, gli spietati liberisti e via di questo passo.

Un "liberal" gioca coperto. Egli è un componente dell'amministrazione pubblica e, se privato, fedele iscritto di qualche ordine, lobby, consorteria, partito, sindacato, setta, corporazione, congrega. Così difficilmente sente crisi, ammortizzate dal contesto d'inclusione; inoltre la trasversalità della sua presenza sociale gli rende possibile orchestrare campagne, interessando al contempo diversi ambiti del vivere comunitario, fra i quali alcuni determinanti come cultura e informazione.

Su queste basi sociali la figura politica in questione opera non appena le è possibile un collegamento tra questo o quel concetto astratto delle legislazioni universali e l'interesse al momento curato dalla sua ramificata fazione; e del primo si serve non per normare il secondo, cosa impossibile datane l'indeterminatezza, bensì come randello sugli oppositori di quest'ultimo, subito accusati per uno o un altro motivo d'oscurantismo e barbarie.

Infatti, la retorica che segue ai cosiddetti diritti eterni della persona umana è tale, che chiunque ritenga opportuno saltarli in certe condizioni, in linea di massima finisce non solo legittimamente e democraticamente contestato, bensì giudicato come nemico della stessa tenuta democratica e del genere umano tutto.

Il quadro appena tracciato spiega quindi perché in Europa, nel luogo in cui la categoria "liberal" è importante se non dominante, e la sua presenza conspicua negli ordini e nelle lobby a capo dei settori culturali e mediatici, frequenti risultino le operazioni disinformatorie e discriminatorie contro gruppi o singoli, che osino contestare il carattere solo pretestuoso di questo o quel diritto perfetto, da quella subito riesumato a ispirazione di chissà quale obiettivo in realtà pratico e interessato.

Il tutto secondo una modalità dell'agire politico dal sapore più amaro che aspro, poiché Fascismo non conclamato, tradizionale, di matrice nazionalista, ma effetto delle peggiori ipocrisia e malizia.

Inoltre, se il "liberal" ti perseguita quando ha la ventura di brandirti contro un valore eterno al momento e per caso utile alla tutela di interessi propri ma di portata nazionale, figurarsi ciò che non è in grado di combinare manipolando i nobili principi umani nelle questioni isolate e socialmente ininfluenti, nelle occasioni della cronaca ghiotte per attacchi rapidi, privi di rischi e tutti, come sempre, ideologicamente infondati!