

Istituto Italiano per gli Studi Filosofici

In questo Corso, per la seconda volta in Avellino, si fa uso della scheda di valutazione dei Relatori e Borsisti.

La scheda è stata ideata e proposta dagli organizzatori:

Rita Melillo e Benito Scopa.

ETICA E POLITICA OGGI

a cura di *Rita Melillo*



Pro Press Editrice

Ogni parte di questo libro può essere riprodotto liberamente

Associazione Culturale Pro Press Editrice
Casella Postale 10 – 83024 Monteforte Irpino (AV)

INDICE

Prefazione di Rita Melillo p. 5

RELAZIONI

GIROLAMO COTRONEO, <i>Diritti e doveri alla fine del secondo Millennio</i>	p.15
ALDO MASULLO, <i>Il tempo e l'etica</i>	p.27
GIUSEPPE CACCIATORE, <i>Percorsi e problemi della filosofia Pratica e civile nella tradizione filosofica italiana</i>	p.49
OTTAVIO DI GRAZIA, <i>Percorsi dell'etica contemporanea</i>	p.69
RENATA VITI CAVALIERE, <i>Il giudizio «individuale» nel pensiero di Hannah Arendt</i>	p.89
RITA MELILLO, <i>L'etica professionale: manager o filosofo?...</i>	p.105
GIUSEPPE CANTILLO, <i>Etica e Politica</i>	p.119
GIUSEPPE LISSA, <i>Etica e responsabilità</i>	p.127

CONTRIBUTI DEI BORSISTI

LUCIA CAVALIERE, <i>L'apprendimento degli atteggiamenti nella condizione post-moderna</i>	p.137
ANTONIO CIRILLO, <i>Bernard de Mandeville: un'etica controversa</i>	p.149
MARINELLA CIRILLO, <i>Brevi cenni sulla comunicazione</i>	p. 165
MARIA LIBERO LO RUSSO, <i>Osservazioni intorno agli Irpini in età sannitica</i>	p. 169
MADDALENA MEOLI, <i>Ipotesi per una definizione delle</i>	

<i>Idee di quiete e di movimento nel</i> Sofista di Platone	p. 177
Notizie sui relatori.....	p. 187
Indice dei nomi.....	p. 193

Prefazione

Siamo finalmente giunti alla pubblicazione degli *Atti* della Scuola estiva di Alta Formazione (come l'avv. Gerardo Marotta l'ha voluta chiamare) *Etica e Politica Oggi*, tenuta ad Avellino dal 18 settembre al 14 ottobre 1995. La "Scuola" è stata presentata al pubblico con un manifesto raffigurante la *Scuola di Atene* dipinta da Raffaello e conservata nella stanza della Segnatura al Vaticano. Può sembrare a qualcuno osare troppo paragonare la nostra piccola scuola con quella di Atene, ma perché no?, con l'intento naturalmente non di superbia bensì di sprone ad imitare quel glorioso e prestigioso modello. Del resto, non è stata forse la cosiddetta Magna Grecia sito d'elezione di quelle città dove fu trapiantato e fiorì il pensiero filosofico della madre patria?

Solo se sappiamo riappropriarci delle nostre radici culturali saremo capaci di costruire il nuovo. Rifiutare il proprio passato è la cosa più sciocca che si possa fare, o meglio tentare di fare, perché nella libertà che profondamente ci costituisce possiamo persino ribellarci al nostro passato, ma mai riusciremo a disfarcene: sarebbe come voler saltare al di là della propria ombra, che è, come ben si comprende, impresa destinata al fallimento.

Il passato che immancabilmente ci condiziona, non deve però essere la puerile scusa alla nostra inattività, perché è vero che quello che è stato non si può modificare, ma ci lascia pur sempre la possibilità di modellare il nostro presente in vista di un futuro migliore. Conoscere il passato ci è indispensabile per comprendere i processi operativi che ci hanno condotto alla situazione attuale, nella quale dobbiamo intervenire con la nostra azione per modificarne il corso, o anche per continuarlo. Proprio l'antica scuola di Atene ci ha lasciato un monito sempre attualissimo che è: «Conosci te stesso», perché «in te - aggiungerà Sant'Agostino - alberga la verità»! Evidentemente ciò non significa stare, come Narciso, perennemente con gli occhi fissi alla propria immagine, bensì implica un tenace lavoro di scavo interno ed attorno a noi per impadronirci della conoscenza di tutti quegli elementi che ci fanno essere esattamente ciò che siamo: è un'analisi che anziché essere interminabile e fine a

sé stessa come avviene in qualsiasi psico-terapia, è fase preliminare per poter poi ricostruire la propria identità individuale e di gruppo. Molto bene il termine tedesco *Bildung* rende tale concetto e di solito viene tradotto in italiano con il termine *cultura*.

Se “la Scuola di Atene” significa tutto ciò, sia la benvenuta anche qui in Avellino. E noi abbiamo fatto del nostro meglio con l’Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli per tenere alta questa tradizione di studi umanistici organizzando il ciclo di seminari su *Etica e Politica Oggi* che ha suscitato molto interesse. D’altro canto, alle soglie del 2000 riteniamo che questa sia una tematica di particolare urgenza. «Improvvisamente, ciò che è semplicemente dato, assunto come scontato, non pensato in vista dell’azione, vale a dire che esistono uomini e vita e un mondo per loro, viene illuminato dalla minaccia del nostro agire. Proprio in questa luce appare il nuovo dovere. Generato dal pericolo, spinge per forza di cose e in prima istanza verso un’etica della conservazione, della salvaguardia, della prevenzione e non del progresso e della perfezione. (...). A questo riguardo dovremo adesso ribadire alcune cose, per note che siano. Il pericolo scaturisce dalle smisurate dimensioni della civiltà tecnico-scientifico-industriale. Quel che possiamo definire il programma baconiano, ossia orientare il sapere verso il dominio della natura utilizzando quest’ultimo per migliorare il destino umano, non ha fin da principio goduto nella sua attuazione capitalistica né della razionalità né della giustizia con cui sarebbe stato di per sé compatibile; ma la dinamica del suo successo, destinata a determinare una produzione e un consumo smisurati, avrebbe travolto presumibilmente ogni società (infatti nessuna è composta di saggi), a causa della relativa miopia delle finalità umane e della reale imprevedibilità delle dimensioni del successo» (H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un’etica per la civiltà tecnologica*, Giulio Einaudi Editore, Torino 1990, *Prefazione*, p. XXVII). Tutto ciò pone l’accento sulla necessità di ridefinire la nostra etica, ripensare il suo rapporto intimo con la politica e cercare una nuova strada da seguire per correggere gli errori fatti in passato. Ciò è possibile, ma nella misura in cui saremo capaci di riflettere e di riconoscere che la nostra ragione non si identifica nel freddo e calcolatore intelletto, bensì riposa su un piano ben più elevato, come lo stesso Kant ci ha

superbamente insegnato soprattutto col sottolineare che la nostra ragione si fonda sulla possibilità di scelta che noi abbiamo e quindi sulla libertà: siamo intimamente liberi! Se così non fosse non potremmo compiere la più piccola delle nostre azioni, ma - attenzione! - liberi di compiere il nostro dovere: la razionalità si lega a filo doppio con l'eticità. Noi non siamo esseri isolati, racchiusi nel proprio sé, bensì siamo un sé che si riconosce soltanto in un altro sé, anzi che racchiude in sé l'altro come sua parte costitutiva. Tutto ciò ci obbliga a riflettere sul fatto che abbiamo bisogno di una *leadership* ben diversa da quella che ha dominato negli ultimi anni e che ancora non è scomparsa. Tuttavia, siamo fermamente convinti che il potere della nostra mente sia dovuto alla possibilità di tradurre il pensiero in azione e ciò non significa altro che l'implicazione della moralità. «Ma la vita promuovono tutte le forme dell' attività spirituale con le opere loro, opere di verità, opere di bellezza, opere della pratica utilità. Per esse si contempla e si comprende la realtà, e la terra si copre di campi coltivati e d'industrie, si formano le famiglie, si fondano gli stati, si combatte, si sparge il sangue, si vince e si progredisce. E che cosa mai aggiunge a queste opere belle, vere e variamente utili la moralità? Si dirà: le opere buone. Ma le opere buone, in concreto, non possono essere se non opere di bellezza, di verità, di utilità. E la moralità stessa, per attuarsi praticamente, si fa passione e volontà e utilità, e pensa col filosofo, e plasma con l'artista, e lavora con l'agricoltore e con l'operaio, e genera figli ed esercita politica e guerra, e adopera il braccio e la spada» (B. Croce, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1973, 1^a ed. 1938, p. 44).

Nella prima giornata dei lavori è stata presentata la mostra su Francesco De Sanctis, che ci ha tenuto compagnia per tutta la durata del corso. Abbiamo voluto dare ai giovani irpini una riprova che non bisogna andare tanto lontano per trovare eroi degni della loro ammirazione. Molto spesso li abbiamo sotto gli occhi e non li vediamo. Con ciò intendiamo dire che oggi c'è la moda di leggere quasi esclusivamente scrittori stranieri su temi che sembrano tanto nuovi, eppoi scopriamo che sono gli uomini delle nostre terre che hanno lottato perché si affermassero i valori della giustizia e della libertà. De Sanctis è uno di questi, che ha testimoniato con le dure

lotte ed il carcere sopportati dall'uomo gli ideali di onestà intellettuale e i principi teorici dello studioso.

Nella stessa giornata ha avuto luogo anche l'inaugurazione della locale sezione della SFI (creata proprio da noi dell'Associazione Culturale Pro Press Editrice), alla quale sono intervenuti, oltre ai relatori che hanno animato i seminari dei giorni successivi, l'avvocato Gerardo Marotta (Presidente dell'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici), il Sindaco Antonio Di Nunno, il Presidente della Provincia Luigi Anzalone, e persino il Vescovo Sua Eccellenza Antonio Forte, il quale ci ha voluto dare un segno di incoraggiamento prendendo la parola ed esprimendo di viva voce il Suo plauso per l'iniziativa. Per la verità, abbiamo ricevuto varie lettere di auguri, da parte del Presidente della SFI Prof. Enrico Berti, da parte dei Senatori Aldo Masullo e Nicola Mancino (oggi Presidente del Senato), ma una in particolare ci ha toccati nell'intimo e la proponiamo per intero all'attenzione del lettore. La lettera è di Vittorio Enzo Alfieri, uno dei primi allievi di Benedetto Croce scomparso nello scorso mese di agosto. La nostra scelta vuole essere, dunque, anche un meritato omaggio alla Sua memoria.

Ai giovani che si riuniscono a costituire la Società Filosofica in Avellino ed ai loro maestri (*in primis* a Rita Melillo) giunga il saluto e l'augurio di un veterano di questi studi, impossibilitato, per ragioni di età, ad essere fisicamente tra loro.

Chi vi manda questo saluto non ha più oggi quasi nessuna risonanza nel campo degli studi filosofici e letterari, ma un privilegio almeno può vantare: la fedeltà a un maestro che fu maestro ed educatore dei maestri vostri e dell'Italia intera per tutta la prima metà di questo secolo, ossia Benedetto Croce. Sia lecito dunque ad uno dei pochi superstiti della prima generazione crociana, di quando il regime dittatoriale e la sorveglianza poliziesca rendevano pericoloso il frequentare palazzo Filomarino o tenere contatti personali con lo studioso principe rinnovatore della cultura italiana, trarre dai propri ricordi antichi il monito tuttora valido: proporsi nella vita un ideale e restare fedeli all'idea e agli uomini che la incarnano. Anche i discepoli di Socrate rischiavano e così pure quelli di Platone, e più tardi rischiarono e pagarono di persona Giordano Bruno e Campanella; e

Mazzini diede un sublime esempio di una vita tutta spesa «tu sol, pensando, o ideal, sei vero».

Non lasciamoci adescare dalle sirene che nel mondo attuale, tutto riversato all'esterno, ci fanno trascurare quella cura della nostra anima che per Platone era il compito essenziale dell'uomo. Troppo spesso la gioventù odierna, incapace di reggere alla solitudine, accusa un senso di vuoto e di tedio e chiede agli altri, alla società, soddisfazioni e piaceri che poi si rivelano inappaganti. Il cicaleccio della gente frivola, lo schiamazzo dei volgari gaudenti, la ossessionante distruzione procurata dai mezzi audiovisivi, non debbono sconfortare quei veri *happy few* che scelgono la nostra strada, la cultura e la meditazione.

A una gioventù sfaccendata non contrapporremo il brontolio dei vecchi *severiores*, bensì l'appello alla cultura, da cui trarre la consapevolezza delle nostre radici e insieme l'incitamento a riconoscere il dovere con cui dare un senso alla nostra vita: il monito agostiniano «*noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas*» è la spiegazione sempre valida del significato del filosofare.

Milano, settembre 1995

Vittorio Enzo Alfieri

Nell'ultima giornata del corso, invece, è stato presentato il volume degli *Atti* della Scuola estiva di Alta Formazione tenuta ad Avellino nel settembre 1994 dal titolo, *Momenti di riflessione sul pensiero di Benedetto Croce* edito dalla Pro Press Editrice e dedicato dall'avv. Gerardo Marotta ai giovani dell'Irpinia. Lo hanno presentato i Prof.ri: Giuseppe D'Errico, Mario Gabriele Giordano e Giuliano Minichiello.

Possiamo sbagliarci naturalmente, ma la nostra viva impressione è che questi lavori siano stati molto seguiti sia per l'alto numero delle presenze fisiche (sono intervenuti numerosi anche dalla lontana provincia) sia per gli interessanti ed accesi dibattiti che sono seguiti alle lezioni. Ciò ci riempie il cuore di gioia, perché testimonia che abbiamo ragione, e cioè che la nostra ridente cittadina ha una posizione geografica felice (immersa nel verde, ma allo stesso tempo non lontana dal mare; inoltre, è vicina alle università di Salerno, Napoli, Benevento, Caserta e persino Roma) per indurre l'animo alla meditazione ed agli studi.

Non possiamo non cogliere l'occasione per ringraziare tutti i relatori per il testo scritto della loro relazione: il Prof. Anzalone, è l'unico ad aver dovuto rinunciare con molto rammarico alla possibilità di essere incluso in questi *Atti*, perché gli inesauribili impegni istituzionali non gli hanno dato la tranquillità d'animo indispensabile per scrivere con serietà scientifica il suo interessante saggio (il titolo dei suoi seminari è *Dall'utopia alla politica*) sulla speranza in Ernst Bloch! Ci auguriamo, però, che presto egli possa portarlo a termine, perché le sue riflessioni rappresentano una felice intuizione ed una singolare prospettiva sull'argomento. Ringraziamo con affettuosa ammirazione l'avv. Gerardo Marotta, che ci ha dato la possibilità concreta di realizzare il nostro intenso programma. Un ringraziamento particolare ci sentiamo di dover esprimere al segretario generale dell'Istituto, Prof. Antonio Gargano, il quale ha voluto insieme con noi la pubblicazione di questo volume nella convinzione che bisogna tendere una mano ai giovani per aiutarli "a formarsi", e questa è una riprova della sua profonda sensibilità per i problemi che essi devono affrontare. Ringraziamo il Prof. Arturo Martorelli per la sua presentazione della mostra, non solo accurata ma soprattutto stimolante al punto da superare perfino la distrazione dei giovani intervenuti che l'hanno molto apprezzata. Ringraziamo di cuore tutto lo *staff* (e *in primis* il Preside Giuseppe D'Errico) dell'Istituto Magistrale «P. E. Imbriani». Naturalmente, ringraziamo tutti coloro che hanno seguito con viva partecipazione (anche polemica!) il corso di perfezionamento post-laurea, perché ci hanno dato la convinzione che abbiamo visto giusto: cioè, che al di là dei pregiudizi, che non mancano mai in quanto li succhiamo con il latte materno, vi sono però numerosi giovani preparati e desiderosi di iniziative e programmi seri, i quali davvero sono degni di tutte le nostre speranze e dei nostri sforzi migliori diretti a non deludere il loro desiderio che le cose finalmente prendano a fluire non più secondo opportunismi personali, bensì secondo gli alti principi etici che se è vero che si debbono calare nella quotidianità è auspicabile che lo facciano secondo lealtà, giustizia e verità.

I giovani borsisti del corso, poi, hanno dimostrato di apprezzare molto l'opportunità che è stata loro concessa di parlare in pubblico e dobbiamo riconoscere che hanno dato una brillante prova delle loro

capacità: hanno accettato la possibilità di misurare sé stessi con animo sereno e sincera ammirazione reciproca. D'altra parte, nei giorni precedenti avevano avuto la singolare possibilità di esprimere, attraverso l'uso di una scheda di valutazione, il loro "giudizio" sui vari relatori: ci è sembrato molto utile nell'economia del nostro discorso invertire le parti e far sì che fossero loro adesso ad essere valutati, non solo, ma anche che avessero la possibilità di rendersi conto dell'impegno che il parlare in pubblico comporta. Non si meravigli, dunque, il lettore se oltre alle relazioni dei Professori troverà nella seconda sezione degli *Atti* anche quelle dei borsisti che hanno accettato la sfida. Questa è la testimonianza che la Scuola è stata una vera "novità" per l'interazione ed il dialogo che si è instaurato tra relatori, borsisti e uditori.

Siamo convinti che queste nostre attività si inseriscano a buon diritto nella cornice della tradizione umanistica che, dunque, ci accompagna da lungo tempo e che solo abbiamo di tanto in tanto obliato per stordirci nell'ebbrezza del quotidiano avvertendo poi ancora più prepotente il bisogno di riflessione, o di ozio contemplativo, ma della migliore specie, cioè quel tipo di ozio che è fervida ricerca interiore.

Monteforte Irpino, 22 maggio 1997

R. M.

Tutti i progressi civili per mezzo dei quali l'uomo compie la propria educazione, hanno per fine di applicare le conoscenze e le abilità acquistate all'uso del mondo; ma l'oggetto più importante nel mondo, a cui egli può applicarle, è l'uomo, perché l'uomo è fine a sé stesso.

Immanuel Kant
Antropologia pragmatica

RELATORI

GIROLAMO COTRONEO

Diritti e doveri alla fine del secondo millennio

In tutti i dizionari, come è noto, le voci sono indicate al nominativo singolare. Ve ne è però almeno una -quella che ci interessa: la voce del “diritto”- che si può incontrare, e nei dizionari specialistici la si incontra sempre in entrambi i modi, sia al nominativo singolare che a quello plurale, dove assume un significato diverso. Sappiamo tutti che cosa intendiamo nel primo caso: anche se esistono altre specificazioni, come, ad esempio, ‘diritto consuetudinario’ o ‘diritto comune’, nell’eccezione corrente intendiamo il ‘diritto positivo’, sarebbe a dire le leggi scritte, i codici, le sentenze, che regolano la vita di una società. La parola ‘diritti’ - che appartiene al linguaggio giuridico, politico, ma anche a quello comune, a pieno titolo, non soltanto come plurale di ‘diritto’ - ha un significato diverso, come tra poco vedremo, e soprattutto un’origine piuttosto recente: si potrebbe persino dire che sotto il segno dei ‘diritti’ è nata la ‘modernità’, il cui *terminus a quo* può essere situato nel momento in cui la società europea (alla quale soltanto, ovviamente, mi riferisco) ha sostituito i ‘doveri’ dei sudditi con i ‘diritti’ dei cittadini. Basta pensare, per avere un punto di riferimento storico sicuro, alla famosa *Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino*, approvata il 26 agosto 1789 dall’Assemblea Nazionale Francese. Pur essendo la più famosa, quella *Dichiarazione* non era però la prima: nel 1689, durante la seconda rivoluzione inglese era stato proclamato il celebre *Bill of Rights* e nel 1776 le colonie americane ribellatesi all’In-

ghilterra proclamavano i loro *Bills of Rights*, dai quali soprattutto la *Dichiarazione* francese sarebbe poi discesa.

L'età in cui i 'diritti', sia come concetto che come indicazione pratica, maturano, è quindi compresa tra il XVII e il XVIII secolo, l'età in cui si sviluppò la "gran disputa", come la chiamava Giambattista Vico,

dalla quale i migliori filosofi e i morali teologi ancora contendono con Carneade scettico e con Epicuro (né Grozio l'ha pur inchiovata); se vi sia diritto in natura, o se l'umana natura sia socievole, che suonano la medesima cosa.

Non è certo il caso di estendere il discorso ai termini specifici del dibattito sul diritto naturale, che investiva il problema della natura stessa dell'uomo; un dibattito alla cui origine stava la visione aristotelica - che si incontra nel primo libro della *Politica* - secondo cui «la città appartiene ai prodotti naturali», e «l'uomo è un animale che per natura deve vivere in una città»; per cui «chi non vive in una città per la sua propria natura e non per caso o è un essere inferiore o è più che un uomo». Ad esso parteciparono sostenendo o negando l'esistenza dei 'diritti naturali', dichiarando l'uomo socievole o insocievole per natura, i grandi pensatori di quei due secoli, da Grozio a Vico, da Hobbes a Spinoza, da Rousseau a Kant, il quale parlava della 'socievole insocievolezza' dell'uomo; una disputa che doveva concludersi - starei per dire indipendentemente dal fatto se fossero o meno 'naturali' - con l'affermazione dell'esistenza di alcuni diritti definiti 'inalienabili'. Un esempio assai significativo di questo punto di approdo - di là della 'classificazione' o della semplice indicazione di quegli stessi diritti - può essere trovato, oltre che in Rousseau, anche nel giovane Fichte, per il quale nessuna legge potrebbe espropriare un cittadino dei suoi diritti fondamentali, la cui origine si troverebbe - come già per Grozio - nella 'ragione' stessa, *in forum conscientiae* si potrebbe dire. Nella *Rivendicazione della libertà di pensiero* del 1792, il futuro autore della *Dottrina della scienza*, così indicava quali, a suo parere, erano i soli termini possibili del 'contratto sociale':

Io faccio rinuncia all'esercizio di uno dei miei diritti a condizione che l'altro faccia del pari rinuncia all'esercizio di uno dei suoi. Tali diritti che si possono alienare nel contratto possono essere soltanto i diritti ad *azioni esterne*, non a *sentimenti interiori*. /.../ La *società civile* si fonda su tale contratto di tutti i membri con uno, o di uno con tutti, e non può fondarsi su nessun'altra cosa, poiché è assolutamente contrario al diritto lasciarsi imporre leggi da un altro invece che da se stesso.

Ma già prima della comparsa della *Rivendicazione* fichtiana, cominciava a prendere corpo, oltre la (o accanto alla) dottrina dei 'diritti', una dottrina dei 'doveri', di cui, qui in Italia, il testo più significativo e più citato, sarebbe nel secolo successivo quella di Giuseppe Mazzini, i *Doveri dell'uomo*. Ma assai prima di quest'opera, sostanzialmente modesta, si incontra, a ben più alto livello, la dottrina che costituisce il momento decisivo del trasferimento dell'interesse della cultura europea dai 'diritti' ai 'doveri', il cui testo fondamentale è la kantiana *Critica della ragion pratica* del 1786. Accanto a questa si collocano un celebre scritto di un interlocutore di Kant, Benjamin Constant, dal titolo *Le reazioni politiche*, apparso nel 1797, e dedicato appunto al problema dei 'doveri', e successivamente alcuni passaggi dei *Lineamenti di filosofia del diritto* di Hegel, del 1821, dove, nell'aggiunta al paragrafo 261, veniva ripresa l'affermazione di Constant secondo cui «gli schiavi non hanno doveri perché non hanno diritti, e viceversa».

Vale la pena osservare più da vicino questi testi e concetti, segnalando per prima la visione kantiana secondo la quale il 'dovere' non è più tale, non ha cioè alcun contenuto etico, quando viene compiuto, come appunto accade con gli 'schiavi', in seguito a una pressione esterna. Quanto profondo fosse su questa materia il sentire kantiano lo provano queste parole appassionate, distanti dal suo abituale linguaggio scientifico:

Dovere, nome grande e sublime, che non contiene nulla che lusinghi il piacere, ma esigi sottomissione; né, per muovere la volontà, minacci nulla che susciti nell'animo ripugnanza o spavento, ma presenti unicamente una legge, che trova da se stessa accesso all'a-

nimo, e tuttavia ottiene a forza venerazione (anche se non sempre obbedienza); una legge davanti a cui tutte le inclinazioni ammutoliscono, anche se, sotto sotto, lavorano contro di essa.

All'interno di questa visione si colloca la celebre distinzione tra 'moralità' e 'legalità', che si incontra nelle pagine della *Critica della ragion pratica*.

L'essenziale di ogni valore etico delle azioni sta in ciò: che la legge morale determini *immediatamente* la volontà. Se la determinazione della volontà avviene, bensì, conformemente alla legge morale, ma solo attraverso la mediazione del sentimento, di qualunque specie esso sia, e tale sentimento va presupposto affinché la legge divenga un motivo determinante sufficiente della volontà; se quindi la determinazione non avviene per la legge, l'azione conterrà bensì legalità, ma non moralità.

Appare qui con estrema chiarezza la convinzione di fondo di tutta l'etica kantiana che prevede la perfetta coincidenza tra 'morale' e 'dovere'. Il quale ultimo costituirà anche nella filosofia hegeliana il sentimento in forza del quale l'individuo si libera dalle pulsioni naturali, dalle passioni che costituiscono un ostacolo al raggiungimento della libertà. Nel paragrafo 149 dei già ricordati *Lineamenti* così infatti si legge:

Il dovere vincolante può apparire come *limitazione* soltanto di fronte alla soggettività indeterminista o libertà astratta, e di fronte agli impulsi della volontà naturale, o della volontà morale determinante sulla base del suo arbitrio il suo bene indeterminato. Ma l'individuo ha nel dovere piuttosto la sua *liberazione*, /.../ dalla dipendenza nella quale esso sta nel mero impulso naturale /.../. Nel dovere l'individuo si libera alla libertà sostanziale.

Da quanto ho detto finora, appare chiaro che tra la fine del Settecento e l'inizio del secolo successivo, la cultura europea ha visto nascere e svilupparsi due scuole di pensiero: da una parte l'Illuminismo francese, che ha elaborato soprattutto una teoria dei diritti, dall'altra quella tedesca (ma anche quella francese dell'età della Restaurazione: si pensi al già ricordato Benjamin Constant) che

ha soprattutto proposto una dottrina dei doveri: con essa venivano rifiutate sia l'immagine rousseauiana dello stato di natura come regno della libertà, sia la visione dell'utilitarismo inglese, alle quali veniva opposta, come abbiamo rapidamente visto, una visione del dovere come azione disinteressata, come sforzo - 'conato', avrebbe detto Vico - per superare i condizionamenti naturali, il determinismo animale, le passioni.

Fatta questa premessa, il problema di cui vorrei dare ragione è soprattutto quello di individuare e definire un nuovo rapporto tra diritti e doveri, i quali, in alcuni casi, non appaiono sempre distinti e separati come nel passato. Ciò è accaduto a seguito del recente sviluppo scientifico, e soprattutto da alcune sue inattese conseguenze, che sembrano richiedere una nuova generazione di doveri: questa, però, si caratterizza in maniera piuttosto singolare, non soltanto perché - come cercherò di dire - accanto a quelli antichi e noti ne son sorti altri affatto nuovi, ma soprattutto perché questi ultimi vengono chiamati 'diritti' ove invece, a mio parere, non possono essere definiti come tali; e questo equivoco, per così chiamarlo, vorrei soprattutto chiarire.

Per sviluppare questo tema devo necessariamente tornare indietro, alla questione, appunto, dei 'diritti': e lo farò assumendo come punto di riferimento ciò che Norberto Bobbio ha scritto in un suo volumetto dal titolo *L'età dei diritti*, apparso a Torino nel 1990. Dopo avere detto che i 'diritti', non nascono "tutti in una volta", ma "quando devono o possono nascere", Bobbio ha così proseguito:

Nascono quando l'aumento del potere dell'uomo sull'uomo, che segue inevitabilmente al progresso tecnico, cioè al progresso della capacità dell'uomo di dominare la natura e gli altri uomini, crea o nuove minacce alla libertà dell'individuo, oppure consente nuovi rimedi alla sua indigenza: minacce cui si contravviene con richieste di limiti del potere; rimedi cui si provvede con richieste allo stesso potere di interventi protettivi. Alle prime corrispondono i diritti di libertà o a un non fare dello stato, ai secondi, i diritti sociali o a un fare positivo dello stato.

Dopo questa premessa, che ci ricorda l'origine dei diritti, che essi nascono a seguito di certe mutazioni storiche e sociali che li

richiedono, Bobbio è passato alla individuazione della successione, per così dire, delle diverse stagioni dei diritti, e delle circostanze a motivo delle quali sono stati, appunto, richiesti, per diventare poi irrinunciabile patrimonio comune. La prima generazione dei diritti è stata quella dei 'diritti di libertà', discesa dal travaglio delle guerre di religione (la prima richiesta, per così dire, formale, di un diritto di libertà è stata proprio la libertà di religione), dalle quali è nata l'Europa moderna. In questa stessa generazione possono venire inclusi i diritti politici, nati con il liberalismo e perfezionati quando quest'ultimo, ad opera soprattutto di Alexis de Tocqueville, si è incontrato con la 'democrazia'. Ai diritti di libertà, è succeduta, nell'età della prima rivoluzione industriale, una nuova generazione, quella dei diritti 'sociali', nata dall'incontro - che ha avuto come suo primo teorico John Stuart Mill - tra il liberalismo e il nascente socialismo. A queste due prime generazioni - per la cui individuazione oltre che della ricordata analisi di Bobbio, mi sono servito degli studi di Nicola Matteucci sul liberalismo politico, soprattutto di quelli contenuti nel volume *Il liberalismo in una democrazia minacciata*, pubblicato a Bologna nel 1981 - ne sono seguiti, e saranno queste da ora in avanti al centro del mio discorso, almeno altre due, individuate ancora da Bobbio, che così le descrive:

Oggi sono emersi i cosiddetti diritti della terza generazione, che costituiscono una categoria a dire il vero ancora troppo eterogenea e vaga per consentirci di capire di che cosa esattamente si tratti. Il più importante è quello rivendicato dai movimenti ecologici: il diritto a vivere in un ambiente non inquinato. Ma già si affacciano nuove richieste che non saprei chiamare se non i diritti della quarta generazione, riguardanti gli effetti sempre più sconvolgenti della ricerca biologica che permetterà manipolazioni genetiche di ogni singolo individuo.

Discuterò più avanti il significato di questi 'nuovi diritti' e soprattutto - a conclusione - se è corretto definirli, appunto, 'diritti'. Prima mi sembra opportuno ricordare che oggi si parla soprattutto più che di diritti civili e sociali, quelli cioè delle precedenti generazioni, di 'diritti umani'; di quelli che John Rawls ha definito

“la legge dei popoli”, e che oggi sono riconosciuti e attribuiti «a tutti gli uomini di tutta la terra, anche a coloro che ne ignorano il nome o ne disconoscono il merito», secondo quanto ha scritto qualche anno addietro Vittorio Frosini, in un volume dal titolo *Teoria e tecnica dei diritti umani*, pubblicato a Napoli nel 1993. In esso lo studioso catanese ha sottolineato che nel nostro tempo la maggiore novità nel campo della filosofia giuridica (oltre che in quello della prassi storica),

consiste nella contrapposizione, che si è venuta a stabilire, fra gli antichi diritti naturali, dei quali i giuristi fornivano alcune formulazioni considerate esaustive e definitive, di carattere statico e astorico, e i nuovi diritti umani che sono contrassegnati invece da una loro dinamica storica, da una continua e rapida evoluzione ed espansione, giacché hanno coinvolto nel giro di pochi anni categorie di esseri umani che erano state escluse da ogni possibile rivendicazione specifica dei loro diritti. Si può dire che il diritto positivo abbia proceduto /.../ ben oltre il diritto naturale sul terreno della solidarietà umana.

Come si vede, Frosini antepone a quello ‘naturale’ il diritto positivo, che ha esteso il campo dei ‘soggetti di diritti’ ben al di là di quello indicato, appunto, dal vecchio giusnaturalismo. Ma non è questo il luogo per entrare nel merito del discorso. Più utile, invece, indicare le categorie di esseri umani alle quali sono stati estesi i diritti ‘civili’ (sotto il nome, come prima ho detto, di ‘diritti umani’) sono, ad esempio, le donne, i bambini, gli svantaggiati sociali, i portatori di handicap, i rifugiati politici, e via dicendo. Anche se nella indicazione di queste categorie inizia a profilarsi il problema di cui prima dicevo circa la legittimità della denominazione di ‘diritti’ relativamente a quelli, o ad alcuni di quelli, delle ultime generazioni, non è tuttavia su questi nuovi ‘soggetti di diritti’ che intendo trattenermi. Vorrei invece ritornare a quelli che Bobbio, come si ricorderà, aveva chiamato di terza e forse anche di quarta generazione, quali, ad esempio, i diritti dell’ambiente, o quelli che comporta lo sviluppo dell’ingegneria genetica. Il problema che, di fronte a queste ultime, e nuovissime, generazioni di diritti, ritengo meriti particolare attenzione e motivi di riflessione, potrebbe essere il seguente. Si può,

a proposito, appunto, di quelli della terza o quarta generazione, parlare di 'diritti' in senso proprio?

Sia la cultura filosofica che quella giuridica sembrano dare una risposta positiva. Tuttavia nei testi che si occupano specificamente di questi problemi - tra i quali ne assumerò uno soltanto, in quanto, a mio parere il più significativo e il più adeguato alla risposta che intendo dare a quella domanda - accanto alla parola 'diritti' si incontra assai spesso, se non sempre, una serie di riferimenti alle dottrine morali. In una pagina di quel testo, che sarebbe l'opera di Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, la cui edizione originale in lingua tedesca risale addirittura al 1979, mentre la traduzione italiana è apparsa a Torino nel 1990, e dove il problema dei diritti recenti è posto in maniera assai vigorosa, si leggono questi passaggi:

Ma se la nuova modalità dell'agire umano implicasse che va preso in considerazione ben più che l'interesse 'dell'uomo', che il nostro dovere si spinge oltre e quindi non vale più la limitazione antropocentrica di ogni etica precedente? È quantomeno non privo di senso chiedersi se la condizione della natura extraumana, la biosfera, oggi sottomessa al nostro potere nel suo insieme e nelle sue parti, sia diventata appunto qualcosa che è dato in custodia all'uomo e avanzi perciò nei nostri confronti una sorta di pretesa morale, non soltanto a nostro, ma anche a suo favore, e in base a un proprio diritto. Se così fosse sarebbe necessario un ripensamento di non poco conto dei fondamenti dell'etica. Questo comporterebbe la ricerca non soltanto del bene umano, bensì anche del bene delle cose extraumane, estendendo il riconoscimento dei 'fini in sé' al mondo naturale e includendone la cura nel concetto di bene umano.

Il problema è posto in maniera assai chiara: la tradizione biblica - alla quale proprio su questo punto Jonas fa riferimento - tramanda che Dio diede in custodia all'uomo «il giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse». E se Caino alla domanda: «Che cosa hai fatto di tuo fratello Abele?», potè rispondere di non essere il 'custode' di suo fratello, oggi l'uomo, se Dio gli domandasse che cosa ha fatto della Terra, non potrebbe dare la stessa risposta, in quanto la Terra era stata affidata a lui, perché da essa, con il sudore della fronte, traesse il suo nutrimento; ove invece egli ha creato - o

sta comunque creando - le condizioni che potrebbero un giorno renderla inabitabile.

L'argomento proposto da Jonas ci riporta proprio al tema dei nuovi 'diritti', visto che, come abbiamo sentito, parla di 'diritti propri' della biosfera, e non già, o non soltanto, dei nostri 'doveri' verso di essa. Tutto ciò segna una svolta radicale nella cultura filosofica e giuridica, in quanto si assume che "soggetti di diritti" non sono più soltanto gli uomini, ma che accanto ad essi ve ne siano altri. Alcuni di questi li troviamo indicati in una pagina di Silvana Castignone, la quale sulla scia dell'americano Peter Singer - autore di un'opera dal titolo fin troppo eloquente di *Animal liberation*, apparsa nel 1975 - ha pubblicato un saggio dal titolo *La questione animale tra etica e diritto*, contenuto nel volume *Teorie etiche contemporanee*, apparso a Torino nel 1990. Qui, introducendo il suo argomento, la Castignone ha scritto che oggi

si cerca /.../ di allargare il concetto di soggetto morale e/o giuridico (o di persona morale e/o giuridica) fino a ricomprendervi esseri o addirittura entità che prima ne erano esclusi: ad esempio a) gli esseri umani non ancora esistenti, cioè le generazioni future; b) gli esseri non umani animati e senzienti, vale a dire gli animali; c) gli esseri animati ma non senzienti, cioè le piante, i vegetali; e infine degli esseri inanimati come la terra, il mare, le montagne, il paesaggio, gli ecosistemi e simili.

Appare anche qui, come già nel precedente testo di Jonas, lo stretto legame che, quando si affrontano questi argomenti, collega i 'nuovi diritti' con la morale. Il che consente di riformulare con maggiore precisione la domanda posta in precedenza: siamo davvero di fronte a 'diritti' di questi nuovi soggetti, oppure di 'doveri' nostri nei loro confronti? Come si ricorderà, Bobbio definiva ancora 'vaghi', non del tutto chiariti, i 'diritti' della terza e della quarta generazione. Quella 'vaghezza' nasce dalle difficoltà che presenta il legiferare intorno ad essi. Prendiamo il caso meno facile (quello dei diritti dell'ambiente si ricollega al problema della produzione industriale e della ricerca della fonti energetiche), sarebbe a dire le questioni sollevate dall'ingegneria genetica, dalla biologia mo-

lecolare, le principali tra quelle discusse dalla bioetica. Un argomento che introduco ancora con le parole di Hans Jonas:

In questa sede accenniamo soltanto a questo sogno ambizioso dell'*homo faber*, riassunto nella tesi secondo cui l'uomo vorrebbe prendere in mano la propria evoluzione non soltanto con lo scopo di preservare la specie nella sua integrità, ma anche per migliorarla e trasformarla in base a un proprio progetto. Se ne abbia il diritto, se sia qualificato ad assumere tale ruolo creativo, ecco la questione più seria che possa venire posta all'uomo che si trova improvvisamente a disporre di un simile potere fatale. Chi saranno gli artefici dell'"immagine", secondo quali modelli e in base a quale sapere? Qui si pone altresì la questione concernente il diritto morale di condurre esperimenti su futuri esseri umani. Tali questioni e altre affini, che esigono una risposta *prima* che ci si addentri in un viaggio nell'ignoto, dimostrano nel modo più lampante fino a che punto il nostro potere di agire ci spinga oltre le coordinate di ogni etica precedente.

Tra i motivi che mi hanno indotto a citare questo passaggio vi è l'appello rivolto da Jonas al genere umano, invitato a non andare "oltre le coordinate di ogni etica precedente". Questo appello offre una indicazione precisa: esso ci dice che il grande problema del nostro tempo, quello dei nuovi diritti, va formulato in maniera diversa. Solo artificiosamente, per dare maggior vigore al problema, possiamo parlare di diritti delle future generazioni, della natura inorganica, degli animali e via dicendo: in realtà esistono soltanto i nostri 'doveri' verso di essi. Chi, oggettivamente (e non soggettivamente, perché in questo caso potrebbe sempre acquistarli), non è in grado di rivendicare dei diritti, in realtà non ne ha. I diritti si hanno, o si avanzano, quando si compiono azioni. Ma se chi ancora non c'è, o se c'è non parla, non può rivendicare diritti, esistono però i 'doveri' verso di loro da parte di chi c'è e parla. I 'diritti' della terza e della quarta generazione vanno quindi inclusi nella tabella dei doveri, che si è allargata in maniera affatto imprevista, costringendoci a ripensare i fondamenti stessi della nostra morale. Il rispetto verso chi ancora non c'è, o verso quegli enti di natura che non possono rivendicare diritti è demandato - soprattutto quando non è

possibile o comunque è assai difficile legiferare intorno ad essi - alla coscienza morale individuale e collettiva: ai diritti umani e ai doveri verso noi stessi e gli altri, si affianca oggi quella che potremmo chiamare una nuova stagione dei doveri, la cui comparsa era addirittura inimmaginabile a quella cultura che tra il Settecento e l'Ottocento ha fondato i diritti e i doveri su cui è stata costruita la 'modernità'.

ALDO MASULLO

Il tempo e l'etica

Io posso percepire oggetti, e compiere un' *esperienza* descrivibile mediante un congegno di *significati*.

Per esempio, un'esperienza viene descritta nei celebri versi del Poliziano: «Quando la rosa ogni sua foglia spande, // Quando è più bella, quando è più gradita, // Allor è buona a mettere in ghirlande, // Prima che sua bellezza sia fuggita».

Qui però il gioco dei *significati* non solo descrive un'esperienza, ma circonda uno spazio d'indescrivibilità, un *vuoto di significato* che è un *pieno di senso*. L'urgenza della gioia e la malinconia del suo già imminente svanire.

La potenza della *significatività* linguistica nel circoscrivere l'indescrivibile *insignificatività* di un *senso*, vissuto dal parlante, e nel concentrare su di essa la tesa attenzione di altri soggetti, così che in costoro si suscitino consonanti *vissuti*, letterariamente si configura come «stile». Si tratta di un operare, in cui le parole non hanno funzione di significanti, ma di richiami, sollecitazioni, messe in iscena, insomma di «gesti». Nietzsche efficacemente vi accenna. «*Comunicare* uno stato, una tensione interna di *pathos*, per mezzo di segni, compreso il ritmo di questi segni - questo è il senso di ogni stile [...] *Buono* è qualunque stile che comunica realmente uno stato interno, e che non si sbaglia sui segni, sul ritmo dei segni, sui *gesti*»¹.

¹ F. NIETZSCHE, *Ecce Homo*, tr. di R. Calasso, in: *Opere di Friedrich Nietzsche*, ed. ital. parallela dell'ed. crit. ted. a cura di Colli e Montinari, Milano, Adelphi, vol. VI, tomo III (*Il caso Wagner*; [...], *Ecce Homo*, [...]), 1970, pp. 313-314.

Così, nella poesia del Poliziano, la descrizione dell'esperienza si colora di un non descrivibile struggimento, che è l'atto del mio *tempo*, la destabilizzazione *vissuta* dello sfiorire della rosa. Il *sensio* «gioia della vista della rosa in fiore» è fuso col *sensio* «tristezza per il suo imminente sfiorire». I due congegni di *significati*, con cui si rappresentano descrivibilmente la rosa in fiore e la rosa sfiorita, sono distinti l'uno dall'altro, e solo l'immaginazione mi permette di associare la rappresentazione percettivamente presente con ricordi e prefigurazioni. Il *sensio* attuale, invece, quel che per me si sta vivendo, ovvero la tensione di gioia e di malinconia, sono un unico ed unitario evento di *sensio*, indivisibile. Questo è il mio *tempo*, che è *fuori del tempo*. La destabilizzazione materiale del cambiamento percepito vi si converte, vissuta, in destabilizzazione dell'esistere, anzi è l'esistere stesso in quanto tale - l'«esistenza».

Heidegger, nella celebre *Lettera* del 1946, sostiene che «l'e-sistenza» si lascia dire soltanto dell'essenza dell'uomo, cioè soltanto del modo umano di «essere», poiché «e-sistenza [*Ek-sistenz*] significa, nel suo contenuto, star-fuori in vista della verità dell'essere»². Con ciò egli lascia cadere la potente intuizione affiorata nelle sue lezioni degli anni 1919-1923, cioè l'identificazione dell'«e-sistenza» con il tempo vissuto.

Questa identificazione invece va riaffermata. L'essere dell'«e-sistenza» è il continuo uscir-fuori di sé, *trascendersi*, senza mai più rientrare nel sé *da* cui si è usciti, ma sempre ancora uscendo dal fuori, *in cui si* è entrati. «E-sistere» è ogni volta perdersi, continuo uscire fuori di sé, e dal sé da cui si esce restare nella coscienza stessa separati, come il primo Heidegger aveva avvertito, per un'invincibile «opacità [*Diesigkeit*]»³.

Paradossalmente l'ontologia dell'esistere si rovescia così in una ni-ente-logia. L'esistere non è. Esso *diviene*. è *il divenir vissuto* del cambiamento.

² M. HEIDEGGER, Brief über den Humanismus, in: *Wegmarken*, II ed., Frankfurt a. M. 1978, Klostermann, p. 324 (tr. it.: *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1987, Adelphi, p. 280).

³ M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*[1921-22] (*Gesamtausgabe*, vol. 61), Frankfurt a. M. 1985, Klostermann, p. 88 (tr. it.: *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele*, a cura di E. Mazzarella e M. De Carolis, Napoli 1990, Guida, p. 121, dove il termine «Diesigkeit» viene tradotto con «nebulosità»).

Non sono dunque l'«e-sistenza» e il tempo una sola e medesima cosa, il *senso* appunto?

Alcune prestigiose filosofie del Novecento pongono al centro della loro riflessione la questione del *tempo*, o con essa puntigliosamente si confrontano. Attraverso di esse, la raffigurazione «abituale» del tempo come «corrente», *in cui* sono immersi e *da cui* sono trascinati gli eventi, tanto più risulta rafforzata, quanto più le viene contrapposta, come nel gioco di un'inscindibile relazione polare, la nozione di un *tempo sublimato*, ovvero di un sincronico spazio mentale, in cui l'effettiva discontinuità diacronica si contrae e il *cambiamento si sterilizza in idea*.

Secondo Bergson, sotto l'usuale trama del tempo «spazializzato», divisibile e misurabile, della conoscenza fisica funge il tempo autentico. Esso è l'ininterrotto flusso del divenire, la «durata reale», ossia il moto profondo delle cose, sperimentato nella sua metafisica continuità, «vissuto dall'interno», nella sua «indivisibilità», onde il passato fa corpo con il presente, e la realtà cresce su se stessa⁴. Ma il tempo, riscattato così dalla spazialità superficiale del sensibile, risulta identificarsi con la spazialità profonda dell'intelligibile: vi si scorge, come sintomaticamente si esprime Merleau-Ponty, uno «*spazio del di dentro*, un'estensione», l'accogliente matrice dell'essere⁵.

Per Giovanni Gentile, alla storia «che si spiega *nel* tempo», si oppone la «vera storia», «quella che si raccoglie nell'eterno atto del pensiero»⁶.

Lo Heidegger maturo non ha difficoltà ad ammettere che «l'Esserci può essere 'temporale' anche nel senso di essere 'nel tempo'» (in quanto ciò che 'gli' accade, l'Esserci lo esperisce 'nel tempo'), salvo a proclamare che il significato e la misura del «tempo costitutivo dell'intratemporalità [*Innerzeitigkeit*, non 'intratemporalità', *Innerzeitlichkeit*]» «provengono» dalla

⁴ H. BERGSON, *Oeuvres*, cur. da Robinet e Gouhier, Paris 1963, P. U. F., pp. 1395, 1381.

⁵ M. MERLEAU-PONTY, *Signes*, Paris 1960, Gallimard, p. 232.

⁶ G. GENTILE, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, VII ed., Firenze 1987, Sansoni, p. 265.

«temporalità originaria dell'Esserci», ossia dal tempo come struttura ontologica, o forma ideale, e da esso vanno «dedotti»⁷.

In questi tre casi, pur così teoreticamente diversi, il *tempo* è rappresentato sempre come una *struttura* dell'*oggettività* (naturale o ideale, metafisica o trascendentale). Si tratta, comunque, di rappresentazioni concettuali essenzialmente rassicuranti, insomma di vere e proprie «retoriche» del tempo. Opposto a questi modelli è il punto di vista di chi pensa al tempo come ad un'«affezione» della *soggettività*, anche se non ancora come un'«affezione» *affettiva*.

Già Agostino di Tagaste aveva ripreso l'idea aristotelica della soggettività del tempo, inteso come operazione mentale. Il tempo, precisa Agostino, non solo «non è il moto del corpo», ed è invece misurazione, opera dell'anima, ma consiste nel misurare «non le cose che sono passate in modo da produrre», un'impressione nell'anima, bensì la stessa «impressione, che le cose producono, e che rimane quando esse sono passate»⁸. Attraverso il tempo insomma l'anima misura il cambiamento non delle cose, ma di se stessa, nell'avvicinarsi delle sue affezioni ad opera delle cose.

Husserl, cercando antiassociazionisticamente di sorprendere nella *microstruttura del tempo l'«origine» della coscienza*, scopre la potenza della «ritenzione». Questa caratterizza il tempo come il *fenomeno* originario non di un semplice *presente* o di un semplice *assente*, ma insieme, necessariamente, del *presente* e del suo immediato *assentarsi*. «All'essenza dell'intuizione del tempo appartiene di essere in ogni punto della sua durata [...] coscienza dell'*or-ora-passato*, e non soltanto mera coscienza dell'istante presente [...]»⁹. Il tempo è dunque strutturalmente *co-presentazione* del presente e dell'or ora passato, e perciò, in ogni suo elemento, *durata e continuità*.

⁷ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* (*Gesamtausgabe*, vol. 2), Frankfurt a. M. 1977, Klostermann, § 72, p. 49 (tr. it.: *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Milano 1976, III ed., Longanesi, p. 498).

⁸ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, xxiv e xxvii.

⁹ E. HUSSERL, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle 1928, Niemeyer, § 12, p. 26 (tr. it.: *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, a cura di A. Marini, Milano 1981, Angeli, pp. 74-76).

Per Bergson, per Gentile, per lo Heidegger maturo, accanto alla nozione empirico-pratica del tempo fisico, come vicenda degli effettivi e misurabili cambiamenti delle cose, non si danno che *rappresentazioni* astratte di esso come «fondo» metafisico, od orizzonte logico, o struttura ontologica. Pensato invece da Husserl, il tempo è, nella trama di ogni esperienza, non questo o quel fenomeno, ma la fenomenalità stessa del fenomeno, la soggettività come originaria auto-modificazione re-attiva delle modificazioni impressionali inferte nella vivente corporeità dagli effettivi cambiamenti.

La comprensione husserliana del tempo come auto-modificazione della soggettività vivente trova il suo puntuale precedente nel pensiero di Kant.

Kant per primo parlò esplicitamente del tempo come di un'«auto-afezione [*Selbstaffektion*]». «Il tempo, [...] stando come condizione formale a fondamento del modo in cui noi poniamo le rappresentazioni nell'animo, contiene già rapporti di successione, di simultaneità e di ciò che è simultaneo alla successione (il permanente). Ora ciò, che come rappresentazione può precedere ogni atto di pensare qualche cosa, è l'intuizione, e se questa non contiene null'altro se non rapporti, esso è la forma dell'intuizione: tale forma, dato che non rappresenta nulla, se non in quanto qualche cosa viene posta nell'animo, non può essere altro che il modo in cui l'animo viene modificato [*affiziert*] dalla propria attività - cioè da questo porre la sua rappresentazione, e quindi da se stesso [*durch sich selbst*] - ossia non può essere null'altro se non un senso interno secondo la sua forma»¹⁰. In altri termini, il tempo è il potere ordinativo puro delle rappresentazioni, prima e indipendentemente da qualsiasi determinata rappresentazione di qualche cosa. Come tale, cioè pura «forma» e rappresentazione di puri rapporti, esso non può evidentemente venir «modificato» da alcuna «materia» ma soltanto dalla sua stessa «attività».

Il termine «afezione» (dal verbo latino «*afficere*» che vale «modificare») e il suo sinonimo «passione» (dal calco latino della radice greca $\pi\alpha\theta$ indicativa del «subire») nella metafisica tradizionale, e nel linguaggio dotto fino al XVIII secolo, significano: 1) la

¹⁰ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, § 8 B 67 (tr. it.: *Critica della ragione pura*, a cura di G. Colli, Torino 1957, Einaudi, p. 103).

«modificazione subita da una sostanza», un suo «accidente»; 2) dal punto di vista strettamente psicologico, la speciale «modificazione subita dall'anima», ossia il «sentire», tanto come «sensazione» quanto come «sentimento»; 3) ancor più specificamente, quel che noi oggi normalmente intendiamo con «affetto», «passione», ossia ogni fatto proprio della sfera del «sentimento» o dell'«affettività», insomma ogni modificazione *emozionale*.

La costellazione semantica del «senso» come «sentire», con le distinte specificazioni della modificazione, o «passione», dell'anima nella cognitività della «sensazione» e nell'affettività del «sentimento», si mostra esemplarmente in un celebre testo di Tommaso Campanella. Il senso vi è inteso nella doppia valenza di pura *modificazione emozionale* e di complessa *modificazione cognitiva*. «Il senso è passione; ma di due sorti, perché o il sensibile ci diletta o ci dispiace, o non reca passione tale che diletto o dolore rechi, ma ordinaria». Nel primo caso il *sensò* è pura passione, turbamento dell'intero corpo vivente, rottura del suo equilibrio complessivo, *emozione*, ovvero, nel linguaggio di Campanella, modificazione non solo «esterna», meramente meccanica, della corporeità, ma sua «interna infelicità»¹¹.

Nel secondo caso, «il senso non è solo passione, ma si fa insieme con discorso tanto presto che non si scorge». Esso insomma non è una semplice modificazione subita dall'anima, ma insieme vi concorrono certe operazioni, come la «memoria animale» e il «sensitivo discorso». Ne risulta che nell'immediatezza della presentazione oggettiva vengono *rappresentati* i processi della mediazione soggettiva¹². Dunque, la *passione* è condizione necessaria del *sensò*. Ma né il *sensò*, quando si fa *cognizione* («nozione») è soltanto *passione*, né sempre la *passione* è accompagnata dal *sensò*, e ciò capita per esempio nel sogno.

¹¹ T. CAMPANELLA, *Del senso delle cose*, ed. del testo ital. cur. da A. Bruer [1925], Genova 1987, I Dioscuri, libro I, cap. IV.

¹² *Ibid.*, libro I, cap. V.

Con lo sviluppo della modernità matura, i termini «affetto» (piuttosto che «affezione») e «passione», sottratti al vecchio linguaggio metafisico, si stabilizzano nei significati dell'uso psicologico, ma anche qui ulteriormente riducendo il proprio ambito semantico e restando inapplicabili a «modificazioni dell'anima» che non siano *emozionali* o, come anche si può dire, non appartengano alla sfera dell'«affettività».

Esclusa la riferibilità dei termini «affetto» e «passione» alla «cognitività» della *rappresentazione*, è opportuno sottolineare come essi, e l'*emozionalità* cui si richiamano, non designino affatto un'inerte *passività*, ma una vivente risposta ai cambiamenti, la trasformazione di un effetto oggettivamente corporeo nella inoggettivabile originarietà del piacere e del dolore, a partire dalla quale irrompe la soggettività.

L'*emozionale* è il limite estremo e generativo dell'*affettività*. Esso è lo sprofondare delle parti funzionali distinte del cosmo organico nella magmatica esplosione di una totalitaria re-attività inintenzionale, il mutarsi dell'oggettività del *vivente* nella soggettività del *vissuto*.

Certamente nella formulazione kantiana del tempo come «autoaffezione», il sostantivo «affezione» è usato non per significare l'*affettività*, ma quella modificazione specificamente *cognitiva* della soggettività, che è la *rappresentazione*. Ancora nel pensiero di Husserl l'automodificazione, o modificazione della modificazione, a partire da cui si origina la soggettività, consiste nello specificamente *cognitivo* trasformarsi della *ricettività sensibile* nell'*attività di rappresentazione*. Il che peraltro non può evidentemente non richiamare l'idea di Aristotele, che l'anima in quanto «numerabile» (il ritmo) sia percepita dalla medesima anima in quanto «numerante» (ordinatrice); e l'idea di Agostino, che la «misura dell'impressione» sia «prodotta nell'anima dalle cose».

L'auto-modificazione, comunque, variamente pensata dagli antichi e dai moderni, può dirsi anche un'*autoaffezione*, ma in un'accezione non *affettiva*.

Il termine «autoaffezione» viene da Kant espressamente usato per indicare la modificazione determinatrice di una *forma* ad opera di

un'altra, dall'«interno» della *trascendentalità* del soggetto. Come tale, essa è pura *rappresentazionalità* e dunque *cognitività*.

Heidegger, nel «ripetere» la tesi kantiana, intende l'autoaffezione del tempo come originaria «apertura», dunque *rappresentazionalità* (benché senza significato di *rappresentanza* ma solo di *presentazione*) e *cognitività* (sia pure non *teoretica* ma *ermeneutica*). Se infatti l'«io penso» come «io rappresento» è il render *presente*, il dischiudere l'orizzonte trascendentale della *presenza*, cioè il *presentarsi* del presente, del passato e del futuro, allora «il tempo e l'«io penso» non stanno più l'uno di fronte all'altro come elementi eterogenei e inconciliabili, ma sono la stessa cosa». Anzi «il tempo, in quanto formazione originaria della triplice unità di futuro, passato e presente in generale», è la stessa immaginazione trascendentale, la comune radice della sensibilità e dell'intelletto. Il tempo non è un ente, ma una «intuizione pura nel senso che preforma, da sé, la veduta della successione e la tiene, come tale, *diretta su di sé*». Perciò esso *a priori*, prescindendo dall'esperienza, scevro da modificazioni empiriche, si espone con la sua *ricettività* alla sua stessa *attività* immaginativa, e intuisce sé, si *rappresenta* nella sua purezza. «Il tempo è, per essenza, affezione pura di sé», e «in tale sua qualità forma la struttura essenziale della soggettività»¹³.

* * *

Non può certo cercarsi nel cognitivo l'«originarietà» come assoluto *inizio* del *fatto* della soggettività, il primo lampo della coscienza, l'irrompere dell'«esistenza».

Nel *fatto* della soggettività, l'elemento cognitivo (*esperire*) è sempre e soltanto un punto di arrivo. Se il conoscere fosse un *inizio*, l'innatismo o l'associazionismo con tutte le rispettive inestricabili difficoltà critiche sarebbero inevitabili.

«Inizio» può essere solo l'*emozione*, l'esplosione dell'affettività, cioè dell'avvertimento di sé (*sensus sui*) del corpo vivente. Con il

¹³ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], IV ediz., Frankfurt a. M. 1973, *Kant e il problema della metafisica*, tr. it. di M. E. Reina, Roma-Bari 1981, Laterza, § 33.

vissuto appunto si originano il piacere e il dolore, esplode la tensione dell'anima. A partire da esso, la coscienza come mediazione corporea «dileguata» si ritrova senza presupposti, cioè senza passato e senza causa, come creata dal nulla. L'emozione è l'inizio, perché essa non si dimostra e neppure si esperisce, ma semplicemente «si vive»: *fatto non dato* e *coscienza non intenzionale*, insomma assoluto *pathos*, pura *affettività*. Il tempo, come *emozione* che ad ogni momento sempre da capo irrompe, è vera e propria *passione* che non dà respiro.

Il corpo è il vivente luogo d'intersezione di molteplici cambiamenti. Il suo stato, come la biologia avanzata sottolinea con forza, «cambia da un'ora all'altra del giorno, da un giorno all'altro dell'anno, e con gli anni che fanno invecchiare e con le migliaia di avvenimenti che riempiono la vita quotidiana. Esso è simultaneamente il tutto e la parte degli'insiemi e dei sottoinsiemi che lo costituiscono. A cambiare sono proprio quelle stesse cose che nella visione classica assicuravano la costanza dell'ambiente interno [...] Tutta un'infinità di dati in movimento dai quali dipende se il soggetto, verme o uomo che sia, non sarà in nessun momento identico a quello che era un minuto prima»¹⁴.

L'originario autentico, l'inizialità dell'emozione, il *pathos* assoluto appunto, è il trauma dell'anima per la perdita, attraverso cui il cambiamento *destabilizza* il vivente. Il cambiamento, quando viene *vissuto* nel suo effetto di destabilizzazione, come accade nell'uomo, è il *tempo*, cioè a cui la vita della coscienza si alimenta.

L'elemento del *tempo* è la psiche nel suo primo avvertirsi, universo di centripeti stimoli e di centrifughi impulsi reattivi, che dal magma fusionale vengono concentrandosi intorno al nucleo di un umbratile sé, nel cui aurorale fantasma il vitale desiderio di autoconservazione dell'unità vivente si allucina.

L'antropologia psicoanalitica, sulla base della concordanza tra «i dati antropologici» e «le interpretazioni delle osservazioni cliniche», rileva che «il tempo per il lattante sta a significare separazione dalla madre», e «il passaggio del tempo sta a simboleggiare il periodo della

¹⁴ J.-D. VINCENT, *Biologia delle passioni*, tr. it. di F. Bianchi Bandinelli, Torino 1988, Einaudi, p. 150.

separazione»¹⁵. I termini «significare» e «simboleggiare» qui attestano i limiti semanticocentrici e rappresentazionistici dei saperi psicologici e, a fronte dell'intrinseca emozionalità e incognitività del *vissuto*, la radicale difficoltà linguistica di descriverlo. In effetti, il *tempo, come patimento* originario, non «significa» o «simboleggia» ma «è» la separazione. Questa non sarebbe *e-sistenzialmente* tale, se non *fosse patita*, ovvero non fosse un'emozione.

Due celebri pensieri, sotto molti aspetti assai lontani tra loro, presentano una singolare simmetria.

Agostino in una pagina celebre denuncia l'inquietante enigma: «Che cosa è il tempo? Se nessuno me lo domanda, lo so. Se voglio spiegarlo a chi me lo domanda, non lo so più»¹⁶.

Freud a sua volta ammette che, per quanto riguarda «il significato delle sensazioni di piacere e dolore, le quali tanto potere hanno su di noi, si tratta della plaga più oscura e inaccessibile della vita psichica»¹⁷.

Così, di fronte al paradosso dell'intimamente *noto*, che è anche l'irriducibilmente *sconosciuto*, si trovano nella medesima posizione il tempo e il sentir piacere o dispiacere. Si tratta non di un'occasionale coincidenza, ma della profonda solidarietà dei due termini. Il tempo e il sentir piacere o dolore si coappartengono nell'*affettivo*.

L'agostiniana ammissione dell'impossibilità di spiegare, nell'intersoggettività del discorso, *significazionalmente* «pesante», cosa sia il tempo, ovvero di darne *ragione*, e la freudiana denuncia dell'inaccessibilità concettuale del *significato* del sentir piacere o del sentir dolore, cioè della loro non risolvibilità nella relazione linguistica attraverso cui appunto darne *ragione*, attestano che tanto il tempo quanto il sentir piacere o dolore sfuggono alla competenza *cognitiva*.

Questa inafferrabilità cognitiva del sentir piacere e del sentir dolore dipende non da qualche strutturale o solo accidentale impotenza

¹⁵ E. BURGLER e G. ROHEIM, *Psicologia della percezione temporale*, in: AA. VV., *Il tempo in psicoanalisi* (a cura di A. SABBADINI), Milano 1979, Feltrinelli, p. 207.

¹⁶ AGOSTINO, *Confessiones*, XI, xiv.

¹⁷ S. FREUD, *Al di là del principio del piacere* [1920], tr. it. di A. M. Marietti e R. Colorni, V impr., Torino 1986, Boringhieri, p. 18.

della mente, ma dalla radicale *fattualità* del *senso* come *affettivo* originario.

Il tempo appare, alla fine, come la costitutiva *autoaffezione* dell'*affettività*, la soggettività stessa *statu nascentis*, insomma quella originaria automodificazione del *sensus sui*, in cui consiste la reattiva modificazione delle modificazioni impressionali inferte nella vivente corporeità dai cambiamenti effettivi.

Certo, l'atto del tempo non è l'elementarità di un'eccitazione piacevole o dolorosa, il semplice scattare della scintilla della psichicità nel buio dei processi materiali della vita, ma il complicarsi delle affezioni elementari in autoaffezione *affettiva*. Il dolore è vivere il piacere perduto del libero gioco delle potenze funzionali del corpo. Il piacere è vivere un dolore fugato. Il tempo non è l'immobile avvertimento del cambiamento materiale, non è la semplice eccitazione, immobile perché chiusa nell'immisurabilità del piacere e del dolore, bensì il trapassare di tale immobilità in un'immisurabilità qualitativamente misurante, dal cui assoluto centro la prima immobilità viene *sentita*, cioè *affettivamente vissuta*, come «momento» del movimento vitale.

Non è allora evidente che la stessa *irreversibilità* del tempo appartiene alla fattualità dell'«e-sistere»? Il vissuto di un vivere non può darsi «prima» cioè in assenza del vivere. La coscienza del corpo non può avvenire «prima» cioè in assenza del corpo. L'*autoaffettività* non può irrompere «prima» cioè in assenza dell'evento affettivo. Insomma, il *vissuto* viene «dopo» il *vivere*, non perché stia «nel» tempo. Piuttosto, il *tempo* c'è, sol perché si dà il *vissuto* del *vivere*: esso anzi lo è.

È chiaro che, se il cambiamento può essere oggettivamente descritto nei termini di un qualche codice di *significati*, il tempo invece può essere solo soggettivamente vissuto come *senso*, in cui qualsiasi per quanto logicamente sofisticata operazione soggettiva mantiene la propria radice vitale, ed in cui soltanto tutte le possibili variazioni affettive hanno la propria inesauribile fonte. Al cambiamento (o al «tempo» abitualmente confuso con il cambiamento) ci si apre attraverso l'«esperienza» e consiste nell'idealità della *rappresentazione*. Il tempo originario, il trauma soggettivo del cambiamento, è invece l'affettività del «vissuto», la fattualità dell'*emozionale*. Proprio perciò paradossalmente il tempo patico, al

pari di tutte le tonalità di *vissuto*, di cui esso è l'originaria scaturigine, non è *nel* «tempo», non scorre, non *passa*. O è, o non è.

Il *tempo* appunto è *passione*: non una passione come un'altra, ma la *passione* senza di cui nessun'altra passione è possibile. Il suo cambiare dall'essere al non essere non è un *passare*, ma un cessare senza che nulla resti, neppure come presenza di un «passato»: insomma è un annientarsi, non un semplice «essere stato», un «non più», ma proprio un niente, un «non esser *mai* stato», dunque neppure immaginabile.

Altrettanto, il suo passare dal non essere all'essere è un repentino irrompere, un *inizio* assoluto. Hermann Hesse poeticamente avverte: «ogni inizio contiene una magia»¹⁸.

Hannah Arendt, utilizzando la nozione agostiniana di creazione, pone nella discontinuità l'essenza stessa dell'«ontologia» come orizzonte di senso. Per lei il tempo, in cui l'uomo consiste, è la rottura del tempo mondano come *continuum*, poiché appunto nella «natalità» dell'uomo sta la sempre riaprentesi possibilità dell'«inizio». «La capacità stessa di cominciamento ha le sue radici nella *natalità* e non certo nella creatività, non in una dote o in dono, ma nel *fatto* che gli esseri umani, uomini nuovi, sempre e sempre di nuovo appaiono nel mondo in virtù della nascita»¹⁹.

* * *

Ogni quadro antropologico è caratterizzato dall'incombenza di particolari minacce, evocate dalla «visione del mondo» e dalle forze culturali che lo costituiscono. L'etica è, ogni volta, un sistema di strategie per fronteggiare queste minacce e per «salvare» da esse.

¹⁸ H. HESSE, *Il gioco delle perle di vetro*, tr. it. cur. da E. Pocar, Milano 1955, Mondadori, p. 410.

¹⁹ H. ARENDT, *La vita della mente*, ed. it. cur. da A. Del Lago, Bologna 1987, Il Mulino, p. 546. K. HELD (*La tonalità emotiva fondamentale dell'Europa*, in «Paradigmi», a. X, n. 30, sett. -dic. 1992, pp. 531-552), parlando della natalità e della mortalità come «tonalità emotive fondamentali [*Grundstimmungen*] », richiama «l'intuizione precorritrice» della Arendt, secondo cui «la natalità e il poter cominciare sono costitutivi del mondo politico», e la contrappone a Heidegger, che ha «trascurato la natalità dell'esistenza a vantaggio della sua mortalità».

Perciò, messa in moto da un riflesso di difesa, è essenzialmente *reattiva*. L'etica, in altri termini, mostra di muoversi nel cerchio storicamente circostanziato del «bisogno» e della sua costitutiva soddisfacibilità, e non nell'aura del «desiderio», il quale, intrinseco al *tempo*, è, come tensione di fondo verso l'impossibile ripristino dell'ogni volta perduta pienezza di vita, l'anima *statu nascentis*, al di qua di ogni storia.

L'etica, come *reattiva* risposta al bisogno di una strategia di protezione contro le minacce indotte da una determinata cultura, e perciò come «salvezza» dell'individuo integrata nella «difesa» di una società storica, non può che consistere in qualche sistema di stabili e interiorizzate regole dei comportamenti, cioè in un sistema di ripetizioni («abitudini [εθνη]»).

In sostanza, l'etica *reattiva* vuole come nuovo ancora il vecchio, e non il veramente nuovo.

La straordinarietà della nostra situazione di «postmoderni» sta nel fatto che adesso la «salvezza» dell'individuo non è più integrabile nella «difesa» delle oggettività istituzionali (funzioni pratiche e fondazioni teoriche), dal momento che nelle oggettività stesse dei saperi sempre più precisamente si definisce la negazione di qualsiasi nota salvifica ed emerge l'inquietante conferma dell'assenza di qualsiasi ragione e reversibilità della perdita di sé, in cui il viversi della vita e il suo originario *sensu* consistono.

A questo punto, un'etica *reattiva* e ripetitiva, espressione della volontà di potenza, che è volontà del vecchio sotto la specie del nuovo, avvitanandosi nella spirale del distruttivo strapotere della tecnica, è evidentemente fuori posto. La volontà di potenza è impotente a salvare.

Consumate e ormai impraticabili appaiono le strade delle motivazioni reattive, incapaci d'immaginare il nuovo se non come maschera del vecchio o, in più alti termini speculativi, come disoccultamento e liberazione dell'antico, secondo il modello, per esempio, del «ritorno all'essenza» o all'«origine» [ein Zurückgehen in das Wesen, in dem Ursprung], nell'interpretazione che Heidegger dette della nietzscheana «volontà di potenza».

Ormai, motivazione dell'etica non può esser più la «salvezza» dell'individuo integrata nella «difesa» delle oggettività istituzionali, né la soddisfazione di bisogni storicamente determinati nel cerchio

dell' indefinita ripetizione, né insomma l' organizzazione di «abitudini» collettive, ossia di costumi stabiliti per proteggere contro le minacce indotte dalle circostanze socio-culturali.

A questo punto, il tradimento «postmoderno» del cielo delle *idee*, non più costellato di rassicuranti e protettive finzioni, è forse l' evento decisivo perché l' etica cerchi direttamente nel fatto del suo nascere la sua ragione.

Nel lessico si trovano suggestive indicazioni per la comprensione del senso dell' «etica». L' espressione τὸ ἠθικόν (le «cose etiche», l' «eticità»), usata da Aristotele, deriva non da ἔθος «abitudine» e «costume»), bensì da ἄκος («dimora» e, solo secondariamente, «abitudine», «costume», «carattere»). Aristotele stesso, mentre sembra preoccuparsi di legare i due termini, sostanzialmente ne rimarca la distinzione: «la virtù etica [ἠθικὴ] nasce dall' abitudine [ἠθικὴ ἀρετή], donde ha tratto anche il nome, mediante una piccola modificazione di questa parola»²⁰.

Jacques Lacan in uno dei suoi celebri «seminari», tenendo ben presente la distinzione, rileva che i movimenti delle cose possono essere indefinitamente ripetuti, ma soltanto l' uomo «prende l' abitudine», ossia modella la sua libertà e si costruisce un «carattere». In ciò appunto, com' egli chiarisce, consiste «l' ἔθος e questo ἔθος si tratta di ottenerlo conforme all' ἠθικόν, ossia ad un ordine che, nella prospettiva logica di Aristotele, va riassunto in un sommo bene»²¹. Insomma l' ἔθος, soggettività stabilmente disciplinata e risolta in «carattere» dal governo della ragione, è cosa diversa dall' ἠθικόν, oggettiva configurazione della sfera psichica o sociale. Solo quando l' ἠθικόν designa l' oggettività non di un' empirica abitudine del costume ma di un ideale sistema di valori, è il caso di dire che l' ἔθος deve essergli «conforme».

²⁰ ARISTOTELE, *Eth. Nic.*, II, 1, 1103a, 17-18. Al significato di ethos come «dimora», e di «etica» come ricerca impegnata nel «comprendere in qual modo l' uomo si mantenga in questa dimora», è attento HEIDEGGER (*Heraklit* [1943-4], *Gesamtausgabe*, 55), Frankfurt a. M. 1979, Klostermann, pp. 205 e 214; tr. it. di F. Camera, Einaudi, Milano 1993, Mursia, pp. 136 e 142.

²¹ J. LACAN, *Le séminaire VII. L' éthique de la psychanalyse*, Paris 1986, Seuil, pp. 30-31.

Il «sommo bene», secondo Aristotele, è la felicità [eÜdaimon...a, il benessere dell'anima]», intrinseca all'«attività contemplativa», «la più continua» ed «autosufficiente», libera di particolari interessi ed affari, compimento dell'umano, pienezza di senso. La felicità certamente non è svincolata dal cambiamento che, incessantemente colpendoci con la sua destabilizzazione, è il principio del male. L'uomo accede alla felicità e vi si mantiene, solo alla condizione d'impegnarsi con tutte le sue forze nell'attività governata dalla ragione e quindi virtuosa, fermamente attraversando il cambiamento e la passione del tempo. La felicità è il punto d'arrivo di un difficile cammino. Essa, pur dipendendo da operazioni che si svolgono nel corso della vita umana, generandosi entro il flusso del cambiamento, è la sola possibilità di salvezza dalla minaccia della perdita e della morte.

La felicità, come atteggiamento contemplativo, conclude Aristotele, consente all'uomo di «diventare immortale [£qanat...zein]»²².

Così la «dimora», cui l'ἴqoj originariamente si riferisce, nel discorso dell'«etica» significa il *luogo* proprio dell'anima: il *luogo* ideale, dove l'anima, non più divisa da sé, ma finalmente al sicuro, liberata dall'angosciosa rovina del cambiamento, si ritrova *presso di sé* e gode nell'immutabilità del pensiero.

A questo punto, se si coglie il suggerimento aristotelico, si scopre che l'*etica attiva* non è se non la *cura* di collocare l'uomo nella sua «dimora».

La «dimora» propria dell'uomo è la dimora del nomade, non una sede abituale e stabile, non un luogo fisso, ma lo spazio, tutto lo spazio che il suo cammino è capace di esplorare. Il nomade non ha luogo, ha solo *tempo*.

La dimora propria dell'uomo è il tempo.

Non potrebbe, a questo punto, sembrare contraddittorio che il luogo, dove l'anima è destinata, dimorandovi a stabilizzarsi, sia quel che in genere viene considerato come il principio stesso dell'instabilità, il tempo?

²² ARISTOTELE, op. cit., X, 7, 1177b, 34.

Cazeneuve, ricordando l'osservazione di Saint-Exupéry che «i riti sono nel tempo ciò che la dimora è nello spazio», aggiunge che «essi permettono all'individuo di fissarsi, di stabilirsi in una dimora, cioè in una condizione umana»²³. È evidente che in questa osservazione è implicita l'«abitudine» di identificare il tempo con il cambiamento. Da questo punto di vista, il tempo può diventare *dimora* dell'uomo, soltanto se viene fatto giocare l'artificio di una sua apparente fissità e la fantasia collettiva lo immobilizza nella formalizzazione ripetitiva del «rito».

Ma, attraverso le analisi svolte finora, il *tempo* è risultato cosa ben diversa: non cambiamento bensì «ritmo», «misura» *affettiva* del cambiamento, *senso* della destabilizzazione, «patire» come pena per la vita che, ogni volta, si perde, e come desiderio di riaverla tutt'intera, per sempre al riparo dal cambiamento.

Dimorare nel *tempo* dunque non è un illusorio scampare alla rapina del cambiamento, trovando riposo in una magica immobilità, ma il calarsi a fondo nell'*e-sistere*, ossia nella destabilizzazione stessa, incessantemente vissuta.

Tutti gli enti naturali sono immersi nel cambiamento, anzi sono cambiamento, e l'uomo come ogni altro. L'uomo però, pur pervaso dal cambiamento, può «dimorare» nel tempo. Solo scegliendo di abitare il *tempo*, l'uomo si trova finalmente *presso di sé*, restituito interamente al suo non occasionale soffrire discontinuità e repentino, al suo originario «patire», alla sempre nascente coscienza del cangiante universo, di cui egli è l'unico portatore e «responsabile». Il cuore della *Logica* hegeliana è l'arduo nesso del concetto e del vivente. Vi si osserva che «il dolore è il sentimento della contraddizione del concetto vivente». Ne consegue il terribile apoftegma: «il dolore è il privilegio delle nature viventi»²⁴.

²³ J. CAZENEUVE, *La sociologia del rito*, tr. di S. Veca, Milano 1974, Il Saggiatore, p. 382. Il testo di A. de SAINT-EXUPÉRY è: *Citadelle*, Paris 1948, Gallimard, p. 27.

²⁴ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, in: *Werke*, cur. da E. Moldenhauer e M. Michel, Frankfurt a. M. 1969, Suhrkamp, 6, II, p. 481; tr. it.: *Scienza della logica*, tr. da A. Moni, riv. da C. Cesa, Bari 1968, Laterza, vol. II, p. 874.

Si potrebbe aggiungere che il privilegio esclusivo dell'uomo è il *tempo*.

Se, pur essendo a rigore impensabile, «nel dolore del vivente la contraddizione è un'esistenza reale», altrettanto il non meno impensabile cambiamento, di cui la contraddizione del vivente è solo un caso, si dà in esistenza reale nel *tempo* cioè nell'originaria *patività* dell'uomo.

L'etica *reattiva* in molteplici modi ha tentato analgesie e anestesie, per strappare l'uomo all'incessante dolore della perdita, al martellante trauma della destabilizzazione, insomma al *tempo*. Ma così, cacciandolo dalla sua «dimora», esiliandolo dal suo illimitatamente percorribile spazio, per imprigionarlo nel cerchio angusto bisogno-soddisfazione, nella ripetizione e nell'«abitudine», insomma nell'œqoj lo ha alienato; ha ridotto la sua vita ad una «perdita di tempo [diatriba]». Per distrarlo dal rovinoso rumore del tempo, lo ha reso sordo, lo ha stordito nell'insensibilità, sospingendolo con dissimulata perversità e inesorabile protervia a lasciarsi accecare dal potere e inebbrinare dalla guerra. Nell'antropologia «postmoderna», non v'è posto per motivazioni *reattive* dell'etica.

Dinanzi all'universo fisico segnato dall'assoluta contingenza e dalla radicale irreversibilità del cambiamento, non vi sono più margini di sopravvivenza per la «ragione pigra», richiamata da Leibniz. A questo punto, poiché dall'orizzonte delle rappresentazioni sono scomparsi miti e razionalizzazioni utilizzabili per protettive rassicurazioni, l'etica non ha più alibi per restare compiaciuta prigioniera di riflessi di difesa da lei viziosamente acquisiti.

L'etica finalmente ritrova la sua primaria motivazione, che è una motivazione *affettiva*, ossia la *cura* di ricollocare l'uomo nella sua «dimora», e di lasciarlo adagiarsi nel disagio del *tempo*. Essa non consegna l'uomo prigioniero all'œqoj, ma lo libera per l'accesso all'Ïqoj.

Un'etica *reattivamente* motivata pretende di conservare l'uomo, tenendolo lontano dalla sua «dimora».

La motivazione *attiva* dell'etica è, invece, conservare l'uomo nella sua originaria *inconservatività*, nell'irriducibile «inquietudine» del suo *tempo* dolente e desiderante.

Gl'interessi quotidiani dell'uomo sono le mille occasionali «distrazioni», tutte le particolari e provvisorie cure per i bisogni, di cui la natura carica l'individuo, e per le «maschere», come l'onore e il potere, che le istituzioni plasmano e gl'impongono.

In questi angusti cerchi, progettando comandi e divieti, attraverso ripetizioni e «abitudini», si muove l'etica *reattiva*.

Ben altra è la motivazione *attiva* dell'etica: non questo o quel transitorio interesse, non questa o quell'esauribile cura, ma l'*inter-esse* unico, l'assoluta Cura. Nell'*inter-esse* («aversi a cuore», «andarne di sé», «trovarsi vitalmente in gioco») si esprimono la potenza destabilizzante del cambiamento, *patita*, ovvero la *sofferta* perdita dell'or ora passato, insomma il puro *vissuto* del *tempo*.

L'etica *attiva* è la cura che, attraverso la ragione, la Cura consapevolmente assume di sé, cioè della «salvezza» dell'uomo, del suo aversi a cuore. La Cura non reprime l'e-sistere, anzi lo libera a sé.

L'*inter-esse* non nasconde il *tempo* che si è. Non tenta di mascherare il senso del cambiamento e la pena della perdita. Riconosce, con l'irreversibilità dei processi, la vanità del desiderio ma non, per questo, ne rifiuta il vitale impulso, né disincantandolo lo riduce al paranoico ripristino del perduto, cioè del vecchio e già voluto. Insomma, non teme le perdite future cedendo al timore, desiste dalla speranza.

Così, soltanto, l'uomo che si accorge che, proprio *patendo* il cambiamento, il quale da ogni parte e dal suo stesso interno lo assedia e percuote, egli nasce a sé, e il tempo è il suo stesso venire alla coscienza.

Potrebbero ripetersi, con altro spirito, le parole di Fichte: «Se solo guardi come ti sorge il tempo, vedi come tutto ti nasce»²⁵.

Ogni perdita di vita, *sentita*, è un nascere. Nel paradossale *senso* del «morendo nascere» consiste il *tempo* come originaria *paticità*.

²⁵ J. G. FICHTE, *Wissenschaftslehre 1798 «nova methodo»*, in: *Nachgelassene Schriften*, vol. II, cur. da H. Jacob, Berlin 1937, Junker/Dunnhaupt, p. 536; tr. it.: *Dottrina della scienza 1798 «nova methodo»*, cur. da A. Cantoni, Milano 1959, Ist. Tip. Cis., p. 190.

Roberto Sebastian Matta efficacemente nota che «l'origine è adesso», e «in ogni momento si nasce»²⁶.

Con la cura, che di sé la Cura persegue, nell'etica *attiva*, l'uomo si «salva», rovesciando il suo abituale *senso* del *tempo*, vivendolo non come perdita e morte, ma come dono e (ri)nascita.

Se attinge questa salvezza, l'uomo può forse da *homini lupus* diventare *homini deus*, e liberare la sua storia dalla coazione a ripetere le proprie crudeltà.

Va detto peraltro con forza che la «salvezza» dell'individuo non può essere strumentalmente integrata nel progetto di «difesa» di una determinata società storica, come il moderno aveva teorizzato. Il moderno aveva preteso la priorità della «difesa», conservativa e più spesso innovativa, «utopica», dell'ordine politico rispetto alla «salvezza» dell'individuo.

I tragici e catastrofici fallimenti, anche recentissimi, delle agguerrite «difese» di ordini socio-politici ideali violentemente realizzati, ammoniscono che è impossibile una società «nuova» fatta di uomini «vecchi». Kant avverte: «Sono pur sempre *uomini* quelli che devono realizzare l'educazione verso il meglio, e quindi tali che devono essere essi stessi educati»²⁷. Perciò è indispensabile «salvare» innanzitutto gli uomini, avviandone processi di sia pur difficile liberazione dal perverso rapporto con se stessi, con l'originaria *paticità* del *tempo*. Solo emancipando l'umanità profonda degli individui, il loro *inter-esse*, si rende possibile la «difesa» del nascere e del vivere di un ordine nuovo. Del resto, come s'è visto, il nuovo né la ragione lo immagina, né la volontà lo vuole. La ragione immagina, giocando a costruire figure con vecchi pezzi di conoscenza. La volontà non riesce a volere se non ciò che, già voluto, essa ha perso.

Nella teoria psicoanalitica freudiana, audacemente ripensata da Norman O. Brown, la ricerca del nuovo appare come il morboso

²⁶ R. S. MATTA, *L'origine è la trasformazione*, in: AA. VV., *La narrazione delle origini*, a cura di L. Preta, Roma-Bari 1991, Laterza, p. 227.

²⁷ I. KANT, *Se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio* [1798], § 10; in: *Scritti politici*, tr. da G. Solari e G. Vidari, ed. post. cur. da Bobbio, Firpo e Mathieu, rist. Torino 1971, U. T. E. T., pp. 227-8.

effetto della cultura, mentre nella naturale normalità del vivente la volontà non vuole se non l'eterno ritorno.

«Nell'uomo, l'animale nevrotico, l'istintiva coazione a ripetere si muta nel suo contrario, la ricerca di novità», ma «l'inconscia meta di tale ricerca è la ripetizione». La ricerca del nuovo non è che un effetto della repressione, la quale «differenzia gli uomini dagli animali», trasformando il naturale «desiderio di una piacevole ripetizione» in una coatta ricerca di cambiamento della vita della propria specie, cioè cambiando «l'istintiva coazione a ripetere, che è fuori del tempo, nella dialettica della nevrosi, che si sviluppa nel tempo e che è la storia». A questo punto, se si ammette il già ricordato teorema freudiano dell'atemporalità dei processi istintuali dell'inconscio, non si può evitar di pensare che «solo la vita repressa si svolge nel tempo, mentre la vita non repressa sarebbe al di fuori di essa, nell'eternità». Brown propone perciò di avanzare coerentemente oltre Freud. «Se studiassimo seriamente la possibilità di una coscienza non soggetta alla repressione, una tale coscienza per definizione non sarebbe nel tempo ma nell'eternità». Dunque, a condizione di supporre possibile «un'attività (vita) che sia anche riposo», diventerebbe praticabile «non più la sostituzione della morte alla vita ma una riconciliazione di vita e morte»²⁸.

È qui evidente che neppure la psicoanalisi riesce a scoprire il *tempo* come *pathos* primigenio, e resta perciò sospesa tra il «tempo», *entro cui* vive la coscienza repressa, e l'«eterno» dell'inconscio e di un'auspicata coscienza non repressa. Brown, anche quando richiama il legame, concepito da Kierkegaard, tra «il senso del tempo nell'uomo e il suo uso della morte» come «relazione fra tempo e angoscia», tratta pur sempre del «senso del tempo», non del *tempo* come *senso*, intende cioè l'«esperienza» del tempo identificato con il cambiamento, e non il tempo come originario «vissuto» di perdita o, anche, d'inaudita rinascita²⁹.

²⁸ N. O. BROWN, *La vita contro la morte*, tr. it. di S. Besana Giacomoni, Milano 1968, Mondadori, pp. 145-9.

²⁹ *Ibid.*, p. 167.

In conclusione, se il cambiamento è irreversibile, né la ragione né la volontà possono avanzare a ritroso. Esse in effetti non avanzano in nessun senso. Si lasciano il più spesso trascinare verso il futuro come grumi di passato non ancora sciolti, come i «complessi» inconsci o i «rimorsi» dei fallimenti. Credono di progettare e volere il nuovo, ma non progettano e non vogliono se non, magari sotto l'apparenza del nuovo, ancora il vecchio, l'«eterno ritorno».

Di questo inganno la poesia ci avverte. Si ascolti Rilke. «Inasaporato // ti pare ciò che viene. E quel che a te // è già spesso avvenuto ti sembra prossimo // a venire come Nuovo. Sempre l'hai sperato e mai l'hai tu afferrato. Esso ti ha preso»³⁰.

L'immaginazione e il desiderio sono prigionieri del passato. Noi non sappiamo rappresentarci come nuovo se non il vecchio. Però, contro la nostra illusoria aspettativa di un vecchio camuffato da nuovo, il vecchio non torna mai. Ogni volta il nuovo irrompe. E sempre inaspettato ci giunge. Ci sorprende, ci coglie a tradimento.

Il cambiamento, per sua natura, frustra ogni apparente prossimità. In fondo, «tutto è lontananza- e in nessun luogo il cerchio si chiude»³¹.

Il nuovo, il veramente nuovo, è sempre e soltanto evento, contingenza e dunque *gratuità*. La lontananza è la vita.

Perciò, come la poetica intuizione di Char ammonisce, «sopprimere la lontananza uccide»³².

Nei momenti più alti della «storicistica» esaltazione dell'agire come potenza del nuovo, pur si è ammesso che «lo spirito batte alle porte del presente», ossia che (fuor della metafora hegeliana e del suo sottinteso «provvidenzialismo») il nuovo irrompe indipendentemente dalla volontà degli individui. Al pensiero perciò,

³⁰ R. M. RILKE, *I sonetti a Orfeo*, parte II, son. XXV, vv. 5-8 (tr. it. di F. Rella, Milano 1991, Feltrinelli, pp. 120-1): «Jenes so oft // dir schon Gekommene scheint dir zu Kommen // wieder wie Neues. Immer erhofft, // nahmst du es niemals. Es hat dich genommen».

³¹ *Ibid.*, parte II, son. XX, v.) (pp. 110-1): «Alles ist weit -, und nirgends schliesst sich der Kreis».

³² R. CHAR, *L'age cassant*, in: *Oeuvres complètes*, Paris 1983, Gallimard, p. 767: «Supprimer l'éloignement tue».

come si legge in una vecchia pagina di Droysen, viene assegnato di orientare l'azione, non perché il nuovo «non verrebbe, se non lo si volesse», ma soltanto per evitare che esso, se «non voluto», venga «come un ladro nella notte, oppure con la violenza delle forze elementari»³³.

Il nuovo è «grazia».

La ragione, quando se ne rende conto (e in ciò appunto consiste la sua funzione critica), si attiva. Scopre e spietatamente denuncia gli errori e i torti del vecchio, comunque camuffato, ne delegittima il tradizionale e fallace prestigio, frantuma i conformismi delle «abitudini», si disincanta dagli autoinganni. Non soltanto lotta contro la resistenza del vecchio, preclusiva dell'avvento del nuovo, ma lavora per ridurre le probabilità della «disgrazia», ossia di un minaccioso, inauspicato nuovo. Mostra in ogni modo di non essere affatto *pigra* dinanzi alla contingenza, così come non si rassegnò ad esserlo dinanzi alla necessità. Anzi, *solerte*, operosamente e «responsabilmente» prepara la «grazia».

L'attivata ragione insomma è, in se medesima, volontà che non si riduce, autoingannandosi, a volere il già voluto, ma, senza l'impossibile pretesa di volere il nuovo, ne vuole almeno tolti gl'impedimenti.

Così l'infinito desiderio, destinato altrimenti a perdersi al di là di ogni concreto volere finito (che fatalmente è volontà del vecchio), si potenzia trasfigurandosi nella «speranza» e alimentando di sé la ragione, la quale soltanto ci sa disporre all'ascolto dell'*inter-esse*, unico non egoistico interesse dell'individuo.

³³ J. G. DROYSEN, *Politische Schriften* [1857], ed. da F. Gilbert, MünchenBerlin 1933, p. 106. G. CANTILLO (*L'eccedenza del passato. Per uno storicismo esistenziale*, Napoli 1993, Morano, p. 153), discutendo di Droysen filosofo della storia, ne traduce, da un testo del 1847, il passo che qui viene citato.

GIUSEPPE CACCIATORE

Percorsi e problemi della filosofia pratica e civile nella tradizione filosofica italiana

Al centro dell'esposizione intendo porre un tentativo di individuazione (ma anche, naturalmente, di interpretazione e di discussione critica) delle più significative elaborazioni sistematico-concettuali e delle più rilevanti espressioni storiche-filosofiche che il pensiero italiano - tra Settecento e Novecento - ha prodotto in ordine ai temi e ai problemi generalmente riconducibili alla genesi e alle modificazioni della filosofia pratica.

L'aver collocato in un contesto di analisi della filosofia pratica autori come Vico e Croce risponde anche a un non nascosto intento di rivalutare l'originalità e la specificità dei percorsi etico-politici ed etico-filosofici della cultura filosofica italiana. Tali percorsi, incentrati intorno alla secolare tradizione etico-civile del pensiero italiano possono contribuire - insieme agli orientamenti che oggi sembrano prevalere, cioè quelli americano e tedesco - a una chiarificazione teoretica e storiografica delle categorie fondanti e degli esiti problematici di alcune delle questioni cruciali della filosofia politica e dell'etica contemporanea.

Quando faccio riferimento alla tradizione etico-civile italiana non penso soltanto alla eredità del pensiero umanistico e rinascimentale che non può obbligatoriamente non rientrare - considerati i non pochi processi di rielaborazione e reinterpretazione che essa ha saputo costruire intorno a concetti centrali come prudenza, virtù, sapienza, etc. - in un quadro ricostruttivo della genesi della filosofia pratica

moderna. Mi riferisco, piuttosto, a quella linea di svolgimento del pensiero italiano che, almeno da Vico in avanti, ha gettato le basi di una rinnovata visione antropologica e etico-politica della filosofia e che ha sempre guardato al nesso stringente tra la storia e la filosofia, tra la storia e il diritto, tra la filosofia e le scienze umane e politiche, tra la filosofia e la vita pratica nelle sue dimensioni innanzitutto sociali e politiche.

Quando si usa la dizione “civile” per designare uno dei tratti peculiari della tradizione filosofica italiana, il riferimento, almeno nella mia interpretazione, non va immediatamente nella direzione di una filosofia politica, che pure ha avuto i suoi momenti di esplicitazione e costituzione, come teoria e metodologia delle tecniche di governo o dei modelli di Stato. Ancora una volta il richiamo è allo stretto legame che si instaura tra la determinazione di un principio filosofico (la vichiana individuazione, ad esempio, dell’oggetto della filosofia nuova nel processo di incivilimento delle nazioni e, dunque, anche della nazione “italica”, o, ancora, la crociana definizione di storia etico-politica come modello certamente teorico di un rinnovato discorso filosofico sulla storia, ma anche come paradigma ermeneutico-ricostruttivo della storia italiana nel suo percorso dal Rinascimento al Risorgimento e nel suo specifico approdo ad una filosofia, ad una letteratura, ad una cultura, ad una vita civile, insomma, della “Nuova Italia” e il suo radicamento in una determinata tradizione storico-culturale. In questo senso va, a mio avviso, intesa la lunga tradizione della filosofia pratica italiana, che non è, ripetiamolo, o solo fondazione di filosofie morali teoreticamente pensate o solo elaborazione di tecniche di comportamento e di condotta di vita. I grandi temi dell’ermeneutica e del suo valore pratico, della comunicazione e della retorica, del nesso tra etica prescrittiva ed etica “narrativa”, della storicità e della determinatezza dell’azione, dell’alterità e dell’individualità, della relazione tra norme fondative e contenuti della vita pratica sono rinvenibili nei processi filosofici di Vico, negli sviluppi della tradizione illuministica italiana e del vichismo primo-ottocentesco, nella filosofia civile di Cattaneo, nella stessa inflessione etico-politica dell’hegelismo italiano, nella particolare curvatura storicistica del marxismo nostrano, nella riformulazione crociana della filosofia della pratica.

Nelle riflessioni che seguono - limitate soltanto ad alcuni di questi itinerari - si tenterà, appunto, di dare avvio a questa ricognizione, per verificare se e in quale misura alcuni esiti della tradizione civile ed etica della filosofia italiana possono ancora servire ad orientare il dibattito contemporaneo sui contenuti, sui metodi, sugli sviluppi della filosofia pratica.

1. *Vico e la filosofia pratica* *

Il tema della filosofia pratica di Vico e, in particolare, quello delle cosiddette “pratiche della scienza nuova”, ha dato luogo a numerose occasioni di analisi e discussioni nell’ambito della letteratura critica. Qui, per evidenti motivi di spazio, mi limito soltanto a segnalare alcuni tra i più significativi contributi risalendo agli ultimi decenni: Hennis (1963 e 1977); Kuhn (1974); Fisch (1976); Pons (1976); Mooney (1979); Nuzzo (1984-85); Botturi (1991 e 1994). Su di essi (e anche su altri interventi) non posso in questa sede soffermarmi, riservandomi di farlo in una più ampia e definitiva misura di questa ricerca. Perciò qui mi limiterò a delineare i tratti essenziali della riflessione vichiana, basandomi soltanto sulla letteratura primaria, anch’essa, però ridotta ad alcuni essenziali riferimenti.

Già nella prima della *Orazioni Inaugurali* (1699) Vico enuncia un principio che non avrebbe, neanche in seguito, mai smentito. Nell’esortazione, rivolta ai giovani studiosi dell’Università napoletana, ad amare gli studi e la cultura, vi è certamente il ricorso all’uso di tradizionali argomenti della tradizione classica (e, primo fra tutti, al delfico *Temet nosce*), ma vi è anche la prima delineazione di un concetto di *Sapientia* che è virtù certamente acquisibile attraverso il disporsi della mente umana alla conoscenza di se stesso. Ma la mente dell’uomo, attraverso l’analogia con l’onnipotenza della mente divina (giacché, come Vico afferma, se Dio è «naturae

* Si tratta della versione italiana della comunicazione *Vico und die praktische Philosophie* tenuta al IX Internationaler Kongress zum Zeitalter der Aufklärung, tenutosi a Münster il 23/29 luglio 1995.

artifex», l'animo umano lo è delle arti), non è soltanto «divina vis cogitandi», non possiede soltanto straordinarie funzioni di percezione, sintesi e distinzione, essa possiede anche una attività operativa, una straordinaria «dexteritas et solertia» (termini che opportunamente il traduttore rende con «duttilità e forza creatrice» (VICO, 1982, pp. 80-81). Vico si muove qui ancora in consonanza con le conclusioni della filosofia cartesiana, con la consapevolezza dell'indubitabile esistenza di una *res cogitans* e tuttavia, già sono evidenti fin da adesso alcuni motivi peculiari, come ad esempio, le osservazioni sulla fantasia e sulla metafora (ivi, pp., 82-85), che costituiscono una parte consistente delle più mature critiche alla filosofia e gnoseologia cartesiane. Ma è altrettanto evidente una disposizione di pensiero che guarda alla cultura e alla filosofia - ed ancor più alle istituzioni civili demandate alla trasmissione del sapere e all'educazione dei giovani alla sapienza e alla prudenza - nella loro funzione "pratica", cioè a quelle facoltà e capacità in base alle quali «haec civitas fundata ad bene beateque vivendum ordinaretur» (ivi, p. 72).

Dunque, il fine della scienza, degli studi, della "repubblica delle lettere", deve mirare al «communi civium bono» (cf. *Oratio* IV, ivi, p. 150). Anzi, è soltanto nell'esercizio delle facoltà più elevate dell'intelligenza umana, che è possibile considerare legate in un unico plesso la *honestas* e le ragioni della *utilitas*. La scienza e la cultura perseguono così un fine nobile: essere di aiuto al maggior numero possibile di propri simili. Alla *honestas* che ciascuno si prefigge di conseguire, si affiancano altri fini altrettanto utili: «ut quis sit principum ornamento, nationum decori et, ut uno absolvam verbo, rei publicae necessarius» (ivi, p. 160). È necessario, allora, indirizzare le *Litteras* al *bonum commune*, che diventa così non soltanto fine, ma anche ed essenzialmente principio ordinatore tanto di ogni condotta di vita, quanto di ogni azione politica: «principes eas honorant artes ac studia, quibus iuvatur res publica, et graviora rerum publicarum mala, avaritia luxuriaque, coercentur» (ivi, p. 164).

Se è vero che per Vico il complesso dell'umano sapere, delle arti e delle scienze, ruota intorno alla conoscenza, alla virtù e al linguaggio - «certo scire, recte agere, digne loqui», è anche vero che

questi tre fondamentali compiti della sapienza, nel momento stesso in cui combattono l'ignoranza e l'errore, giovano in modo fondamentale alla società umana (cf. *Oratio* VI, ivi, p. 197). La conoscenza delle cose divine, l'esperienza delle cose umane, unite all'eloquenza, concorrono alla formazione di quei sapienti capaci di trar fuori l'uomo dalla solitudine egoistica e di condurlo «ad coetus» cioè alla socievolezza, «ad humanitatem colendam (...), ad industriam». E questo decisivo ruolo della sapienza si esplica in modo ancor più netto sul piano etico-pratico, giacché essa è all'origine di quel processo che conduce «ab effrena libertate ad legum obsequia» e che, in base all'eguaglianza dettata dalla ragione - «rationis aequabilitate» - induce i forti e i violenti a convivere con i deboli (ivi, p. 197).

Diventa, così, sempre più netto il peculiare profilo della filosofia pratica e “civile” di Vico. Il recupero e la trasfigurazione della tradizione classico-umanistica e dell'eredità aristotelica consentono al filosofo napoletano di costruire una visione filosofica di ben ampio respiro rispetto ai dominanti modelli contemporanei (specialmente del cartesianesimo). Alla conoscenza delle cose divine e naturali, alla metafisica, alla teologia e alla scienza si affianca un consapevole richiamo alla «humanarum rerum prudentia», cioè a quella indispensabile condizione «ut quisque officium faciat suum, et ut homo et ut civis». La «teologia morale» è certo per Vico innanzitutto ossequio ai dettami della religione, ma essa si basa anche sui principi della filosofia morale e civile. «Hominem probum moralis, sapientem civem doctrina civilis instituit» (ivi, p. 198). E tutte poi sfociano nella *giurisprudenza*, che è sì conoscenza pratica delle leggi, ma anche ed essenzialmente conseguimento del fine della giustizia.

È ben noto come Vico fondi la sua “nuova” visione filosofica innanzitutto sulla necessità di delineare - in chiara antitesi con il predominio affidato alla sola astratta critica razionale - un metodo adeguato, per così dire, alla complessità antropologica della natura umana. Dal metodo e dall'ordinamento degli studi, dunque, non possono essere espunti - pena l'ottundimento della fantasia e la repressione degli ingegni - i *verosimili*, cioè i prodotti del *sensus communis*. Qui, naturalmente, non è il caso di riprendere in dettaglio

il centrale tema vichiano della *topica*, insieme a tutto ciò che esso implica sul piano della gnoseologia e della fondazione stessa della “nuova” scienza dell’umanità e delle nazioni civili. Quel che interessa segnalare in questa sede è che la specificità del metodo per l’analisi della natura umana si riverbera ancora una volta significativamente sulla dimensione pratica. «Nam adolescentibus quam primus sensus communis est conformandus, ne in vita agenda aetate firmati in mira erumpant et insolentia» (VICO, 1990, I, p. 105). Quel che già nel *De ratione* emerge con chiarezza non è solo, dunque, il profilo di un metodo adeguato all’intelligenza di un mondo considerato nella sua inscindibile unità di natura e storia, sensibilità e razionalità, verità e fattualità, ma anche la pregnanza di alcune categorie (il *sensus comune* e la *prudenza*) che possono certamente considerarsi al centro di una consapevole filosofia pratica. Il *sensus communis* non, soltanto dà luogo a forme peculiari (e non per questo inferiori) di conoscenza, ma costituisce il mezzo più appropriato a che l’uomo non solo sappia riconoscere l’utile, ma sia anche in grado di progredire, grazie alla prudenza, nella pratica della vita. Per questo non deve stupire che gli strali acuti della polemica vichiana verso gli eccessi del metodo critico si incentrino sul danno che può venire dal trascurare o considerare inferiore, rispetto al mondo delle verità scientifico-naturali, quello della vita morale e, in particolare, di quella parte «quae de humani animi ingenio eiusque passionibus ad vitam civilem et ad eloquentiam accomodate, de propriis virtutum ac viciorum notis, de bonis malisque artibus, de morum characteribus pro cuiusque aetate, sexu, conditione, fortuna, gente, republica, et de illa decori arte omnium difficillima disserit» (ivi, p. 130). Il mondo umano, delle cose della vita pratica (*vitae agenda*), proprio perché resta legato alle contingenze, alla circostanza, non può essere misurato con i criteri della scienza del vero, «ex ista mentis regula, quae rigida est». Occorre, piuttosto, quella capacità di adattamento al mondo circostante, quella flessibilità, quella consapevolezza di una molteplicità di cause - tra cui bisogna saper orientarsi sulla base dell’analogia e della congettura - che sono proprie della *prudentia*.

Sono questi gli argomenti che Vico, in maniera più sistematica, riprende, com'è noto, nel *De Antiquissima*. Un metodo, come quello geometrico, che pretendesse di proporsi con validità assoluta per tutto l'ambito del sapere, non farebbe altro, alla fine, che impedire proprio l'accesso alla natura della vita pratica e dell'agire umano. Nessun giovamento può venire, infatti, dal metodo propugnato dai cartesiani, al fine di orientarsi «in vitam agendam», in un mondo nel quale dominano «libido, temeritas, occasio, fortuna» (VICO, 1971, p. 119). Come è mai possibile credere di poter utilizzare il metodo geometrico nelle cose della politica? Cioè in una dimensione in cui, come in ogni altra manifestazione dell'umana prudenza, tendono a prevalere l'ingegno, l'arte inventiva, le somiglianze, il senso comune?

Sono in tal modo fissate le linee di fondo - dal *De uno* (1720), al *De constantia* (1721), dalla *Scienza nuova* del 1725, fino all'ultima redazione del 1744 - di un complesso sistema filosofico che pur muovendo dal tradizionale compito della determinazione metafisico-teologica del principio primo, si articola in una peculiare teoria della conoscenza (basata sulla convertibilità di *verum* e *factum*) e su un tentativo di formulazione di una antropologia che guardi certo all'analisi della natura umana finita e corrotta (il *nosse, velle, posse finitum* che tende a quell'infinito che è soltanto in Dio), ma proprio con l'intento di delimitare l'orizzonte della *ratio* tanto sul versante della provvidenza, quanto su quello della volontà umana e delle sue «virtù», sia intellettive che morali. Sulle «tre parti della virtù», come le definisce Vico, si fonda la «ragione umana abbracciata dalla volontà» che, alla luce dell'uso regolato della «prudenza, temperanza e forza», riesce ad essere *virtù* in quanto combatte la cupidità e *giustizia* in quanto è in grado di misurare le utilità (VICO, 1974, p. 5).

Quando Vico decide finalmente di porre mano alla «meditazione di una scienza nuova», dal momento che fino ad allora nessun'altra arte o disciplina aveva affrontato il problema dei principi dell'umanità delle nazioni, egli certamente si volge, per così dire, alla parte sistematica, all'individuazione dell'*acmé* a partire dalla quale si potessero poi misurare i gradi attraverso i quali ogni «umanità delle nazioni» nasce, si sviluppa e decade. Ma Vico è

anche perfettamente consapevole che la nuova scienza, accanto alla individuazione e definizione della norma, deve anche costruire le procedure di intendimento e comprensione delle «*pratiche*», cioè dei modi storici attraverso cui «l'umanità d'una nazione, surgendo, possa pervenire a tale stato perfetto, e come ella, quindi decadendo possa di nuovo ridurvisi» (VICO, 1990, II, p. 985). Se è ben vero che Vico non mette in discussione l'impianto metafisico che colloca il primo principio nella provvidenza come «architetta di questo mondo delle nazioni» (ivi, p. 1008), è altresì vero che Dio ha dato all'umanità una «regola della sapienza volgare», la quale non può assumere a suo referente se non il mondo della storia, i particolari sensi comuni delle nazioni, che, da un lato, vanno a costituire le regole della «vita socievole» e, dall'altro, concorrono a formare, per così dire, un generale complesso di «utilità» che confluisce nella «sapienza del genere umano». Anche il «fabbro del mondo delle nazioni», cioè l'arbitrio umano, viene alla fine determinato dalla «sapienza del genere umano con le misure delle utilità o necessità umane uniformemente comuni a tutte le particolari nature degli uomini» (ivi, p. 1009).

Già, dunque, nella *Scienza nuova* del 1725 il problema delle «pratiche» non è assunto in maniera estrinseca e semplicemente didascalica e descrittiva, cioè come una sorta di appendice esemplificativa dei principi. Esso, piuttosto, si inquadra nell'ambito della già salda nozione di «storia ideale eterna sulla quale corra in tempo la storia di tutte le nazioni». La «normativa» del diritto naturale delle genti (la sua eternità e universalità) nasce insieme ai costumi dei popoli, alle pratiche proprie della natura umana. Ecco perché la nuova scienza di cui Vico si fa banditore non può che basarsi sul reciproco rinvio di filosofia e storia. «In guisa che - osserva Vico - la prima parte ne spieghi una concatenata serie di ragioni, la seconda ne narri un perpetuo o sia non interrotto sèguito di fatti dell'umanità in conformità di esse ragioni» (ivi, p. 1032). Proprio per questo la nuova scienza può giungere a concepire una «morale del genere umano» che fissa i termini e le modalità, per così dire storico-antropologiche, attraverso le quali si articolano i costumi delle nazioni (secondo quelle famose movenze che Vico già indica

nel testo del 1725 e che poi verranno riprese nelle Dignità LXVI e LXVII della *Scienza nuova* del 1744).

L'universalità della norma e l'eternità dei principi non possono che essere osservati e "narrati" «in questa gran città del genere umano». Di esse possono essere, così, scoperte non solo le «eterne proprietà», ma anche le «guise del loro nascere», le «forme del loro progredire e decadere», le loro «mitologie» ed «etimologie» che sono alla base di ogni «scienza delle origini delle cose». Per questo Vico può parlare di «due pratiche» della nuova scienza, una, per così dire, storica e critico-filologica - «che ne serva di fiaccola da distinguere il vero nella storia oscura e favolosa» -, l'altra etico-pragmatica - «la quale, regolandoci con la sapienza del genere umano, da esso ordine delle cose dell'umanità ne dà i gradi della loro necessità o utilità e, in ultima conseguenza, ne dà il fine principale di questa Scienza di conoscere i segni indubitabili dello stato delle nazioni» (ivi, pp. 1169-1170).

Nelle correzioni e aggiunte manoscritte alla *Scienza nuova* del 1730 si trovano quelle pagine che vanno sotto il nome di *Pratica della scienza nuova* (e che il Nicolini, con decisione che oggi viene pressoché generalmente ritenuta discutibile, stampò come appendice alla sua edizione del testo del 1744). Vico è consapevole del rischio che la sua opera possa essere considerata come una «mera scienza contemplativa d'intorno alla comune natura delle nazioni», possa cioè essere valutata esclusivamente in una dimensione di teoria sistematico-filosofica della politica. Perciò egli sente l'esigenza quasi di colmare un vuoto, quello, cioè, di completare l'ambito di esplicazione della nuova scienza in direzione della "pratica", di quel territorio, insomma, che deve essere proprio di quelle scienze che il filosofo napoletano definisce «attive» e che hanno ad oggetto quelle materie «le quali dipendono dall'umano arbitrio». La nuova scienza deve dunque volgersi ai problemi e ai contenuti della «prudenza umana», deve cioè interessarsi della modalità e delle regole necessarie affinché le nazioni «non rovinino affatto o non s'affrettino alla loro rovina» (VICO, 1976. III, p. 511). Questo, tuttavia, non significa che qui si voglia definire una relazione drasticamente oppositiva tra teoria e pratica, giacché basterebbe che i «sapianti delle repubbliche», i governanti, guardassero con attenzione ai

principi della scienza nuova per individuare i modi migliori di dar vita a «buoni ordini e leggi ed esempi», cioè che possa guidare i popoli allo «stato perfetto». Quali sono questi principi? Sono quelli su cui Vico fonda la sua antropologia filosofica: «che si dia provvidenza divina; che, perché si possano, si debbano moderare l'umane passioni; e che l'anime nostre sieno immortali» (ivi, *ibidem*). Il ricorso ai *principi* si pone certo alla base dell'intera costruzione vichiana - filosofica e filologica - dell'origine del mondo delle nazioni. Ma esso costituisce anche l'impianto normativo di una filosofia morale che è alla ricerca costante di una *misura* che - come scrive Vico nel testo del 1744 - dà all'uomo quella facoltà del «*conato*» che trasforma le passioni da bestiali in civili, che consente alla volontà umana «di tener in freno i moti impressi alla mente dal corpo, per o affatto acquietargli, ch'è dell'uomo saggio, o almeno dar loro altra direzione ad usi migliori, ch'è dell'uomo civile» (VICO, 1990, I, p. 547). La capacità di tenere a freno i «moti de' corpi» appartiene alla libera volontà dell'uomo, cioè a quel luogo di origine - come esplicitamente sostiene Vico - di tutte le virtù e, principalmente, della *giustizia*, «da cui informata la volontà è il subbietto di tutto il giusto e di tutti i diritti che sono dettati dal giusto». La *pratica* della scienza nuova fa così tutt'uno con i suoi principi, se è vero, come afferma Vico nel noto capoverso 342 della *Scienza nuova* del 1744, che «cotale Scienza dee essere una dimostrazione, per così dire, di *fatto istorico della provvidenza*, perché deve essere una storia degli ordini che quella (...) ha dato a questa gran città del gener umano, ché, quantunque questo mondo sia stato criato in tempo e particolare, però gli ordini ch'ella v'ha posto sono universali ed eterni» (ivi, p. 549). Perciò i principi si commisurano alla facoltà che Dio ha posto nell'uomo di individuare per il corso delle nazioni un criterio di verità (quel criterio che serve a definire il certo che è proprio del diritto naturale delle genti; ivi, p. 499) nel senso comune del genere umano.

È ben vero che Vico assegna una funzione precisa - come si legge nel testo del 1731 - alla sapienza e alla cultura, giacché i «maestri della sapienza» e le accademie devono insegnare ai giovani come «dal mondo di Dio e delle menti si discenda al mondo della natura,

per poi vivere *un'onesta e giusta umanità nel mondo delle nazioni*» (VICO, 1976, III, p. 512). E uno dei primi insegnamenti riguarda proprio la natura del mondo civile, la capacità, cioè, che i giovani devono conquistare nel saper distinguere tra la «materia» e la «forma» del mondo fatto dagli uomini. La *materia* si manifesta nel disordine e nel caos, la *forma* è invece armonia, vita e perfezione. Dunque, la materia è il «corpo del mondo delle nazioni», è il luogo d'origine della difettosità e del vizio, è la situazione in cui l'umanità non riesce ancora a possedere discernimento e virtù, in cui, infine, si perseguono le «proprie particolari utilità (le quali dividono gli uomini) ed a' corporali piaceri». Al contrario, la *forma* e la *mente* del mondo delle nazioni è fonte di perfezione (che si manifesta, innanzitutto, attraverso i forti e i sapienti); è stimolo all'attività industriale; è capacità di ognuno di essere competente e pratico nella propria arte o professione; è, insomma, origine di armonia e di ordine, cioè delle «belle virtù civili» e di tutto ciò che è alla conservazione degli Stati.

Così, alla luce dei principi della metafisica (di quei principi che vengono posti, nel testo del 1744, a fondamento di quella filosofia che «considera l'uomo quale dev'essere» e di quella legislazione che «considera l'uomo qual è, per farne buoni usi nell'umana società») Vico individua i percorsi pratici che conducono alla morale, alla «iconomica», all'educazione, insomma alla «buona politica» e alla «giurisprudenza». È la *pratica* della scienza nuova che sarà in grado di indicare ai giovani, posti dinanzi al «bivio di Ercole», la retta via: o quella della «schiavitù loro e delle loro nazioni», o quella della «virtù con onore, gloria e felicità» (ivi, p. 513).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BOTTURI 1991 = F. BOTTURI, *La sapienza della storia. Giambattista Vico e la filosofia pratica*, Milano, 1991.
- BOTTURI 1994 = F. BOTTURI, *Poetica e Pragmatica. Per una rilettura della filosofia pratica vichiana*, relazione tenuta nel dicembre 1994 in occasione del convegno su Vico organizzato dall'Istituto Suor Orsola Benincasa di Napoli.
- FISCH 1976 = M. H. FISCH, *Vico's Practica*, in G. Tagliacozzo and D. Ph. Verene, (ed.), G. B. *Vico's Science of Humanity*, Baltimore-London, 1976, pp. 423-430.
- HENNIS 1963 e 1977 = W. HENNIS, *Politik und praktische Philosophie. Schriften zur politischen Theorie*, Stuttgart, 1977.
- KUHN 1974 = H. KUHN, *Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft*, in M. Riedel (hrsg.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, II, pp. 261-290.
- MOONEY 1985 = M. MOONEY, *Vico in the Tradition of Rhetoric*, Princeton, 1985.
- NUZZO 1984-1985 = E. NUZZO, *Vico e l'«Aristotele pratico»: la meditazione sulle forme «civili» nelle «pratiche» della Scienza nuova prima*, in "Bollettino del Centro di studi vichiani", n. XIV-XV, 1984-'85, pp. 63-129.
- PONS 1976 = A. PONS, *Prudence and Providence: the "Practica della Scienza nuova" and the Problem of Theory and Practice in Vico*, in G. Tagliacozzo and D. Ph. Verene (ed.), *G. B. Vico's Science of Humanity*, Baltimore-London, 1976, pp. 431-448.
- VICO 1971 = G. VICO, *Opere filosofiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1971.
- VICO 1974 = G. VICO, *Opere giuridiche*, a cura di P. Cristofolini, Firenze, 1974.
- VICO 1976 = G. VICO, *Principj di Scienza nuova*, a cura di F. Nicolini, Torino, 1977 (Milano-Napoli, 1953).
- VICO 1982 = G. VICO, *Le orazioni inaugurali*, I-VI, a cura di G. Visconti, Bologna, 1982.
- VICO 1990 = G. VICO, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, 1990.

2. *Filosofia della pratica e filosofia pratica in Croce. Tesi provvisorie*

I- È ben noto come Croce sostenga con forza la precedenza dell'attività teoretica su quella pratica. «Senza conoscenza non è possibile volontà; quale la conoscenza, tale la volontà» (FDP, p. 21). Questa affermazione - per chi ben conosce la tesi crociana della "distinzione" e non della "separazione" delle forme dello spirito - non vuole affatto dire che possa darsi un uomo teoretico privo di volontà o un atto di volontà totalmente privo di pensiero ma solo che non vi è possibilità di atto pratico che non sia preceduto da una essenziale forma di conoscenza che è quella storica. «La volizione non è il mondo circostante, che lo spirito percepisce; è un'iniziativa, un fatto nuovo: ma questo fatto ha le radici nel mondo circostante, questa iniziativa è iridata dei colori delle cose che l'uomo ha percepito come spirito teoretico prima di operare come spirito pratico» (FDP, p. 26). Di conseguenza, per Croce, è del tutto improponibile la fondazione di una scienza pratica o normativa che operi con concetti astratti o presupposti rispetto a quella volizione basata sul giudizio storico. «Perciò la *filosofia della pratica* non può essere *filosofia pratica*». Proprio per sottrarsi al seducente pericolo dell'equivoco, Croce si è preoccupato di dissiparlo, preoccupandosi di spiegare perché sul frontespizio della sua trattazione si legge «non *pratica*, ma *della pratica*» (FDP, p. 32).

II- Il giudizio pratico - che non è da confondere con l'immediata coscienza del valore dell'atto volitivo che è propria del gusto pratico - coincide, dunque, col giudizio storico. «Giudicare un atto pratico vale darne la storia (...). Ogni altra concezione del giudizio che, distinguendolo dalla conoscenza storica, lo riponga in non si sa quale commisurazione a modelli trascendenti, divisi dal mondo reale (...) urta in contraddizioni insuperabili e rende arbitrario il giudizio e vuota la storia» (FDP, pp. 56-57). Il giudizio storico è, insieme, assoluto e relativo, giacché contiene in sé l'assolutezza del criterio in base a cui si giudica e la relatività del contenuto pratico sempre diverso e mutevole. Ma il giudizio, come sappiamo, si volge sempre all'azione, alla volizione, all'opera del singolo, non all'accadimento. Il

giudizio pratico, allora, non è applicabile al fatto storico, bensì alla vita pratica. L'hegeliano Croce non poteva non distinguere tra giudizio pratico (che è storico-individuale) e giudizio dell'accadimento (che è storico-cosmico).

III- Si è visto sopra che l'attività teoretica precede sempre qualsiasi forma di giudizio pratico. Mantenendo fermo questo principio, Croce giunge a sostenere che la «filosofia dell'attività pratica è condizione necessaria del giudizio pratico» (FDP, p. 62). Ogni giudizio di attività pratica è preceduto da un concetto, sia pur ingenuo, di carattere filosofico. Alla luce di questa impostazione si radicalizza ancor più la distinzione tra una possibile scienza della pratica (o «descrittiva pratica») e la filosofia della pratica. La cosiddetta letteratura delle regole pratiche e le stesse scienze normative hanno valore, per Croce, solo nella misura in cui sono in grado di accumulare il materiale dei fatti e di approntarli per una indagine storica. Ma esse non hanno alcuna giustificazione filosofica. Le regole, dunque, sono utili, ma non possono pretendere di avere valore assoluto.

IV- Quando si rivendica l'autonomia dell'etica dalla metafisica, non bisogna intendere ciò nel senso di una filosofia della pratica che si separi dalla «*totalità* del sistema filosofico». Una siffatta interpretazione contrasterebbe con l'idea crociana dell'unità/distinzione della filosofia dello spirito. Quel che bisogna, piuttosto, mantenere è la giusta distinzione tra descrittiva pratica e filosofia, tra concetti empirici e filosofia. Altresì, una ricostruzione del principio pratico non deve in alcun modo contraddire uno dei risultati intangibili della modernità, e cioè l'autonomia della morale da ogni fondamento religioso-trascendente. Il cuore della genesi storica e teorica del principio pratico sta nella corretta valutazione del rapporto tra teoria e pratica, nell'individuazione cioè del ruolo che ha il pensiero nella vita pratica e del ruolo che in essa hanno il sapere, o le disposizioni naturali, o il mondo degli affetti.

V- Croce disegna, dunque, una specificità della forma pratica nel complesso delle forme dello spirito. In tal modo egli può volgersi ad

un'analisi specifica dei suoi contenuti: bene e male, passioni e forza, desideri e aspirazioni, libertà e necessità. Rispetto a quest'ultimo contenuto, Croce teorizza la insostenibilità della distinzione tra volizione e azione e, dunque, tra libertà del volere e libertà dell'azione. Nell'atto volitivo si presentano insieme la libertà e la necessità. La volizione nasce sempre in una situazione storica determinata e, quindi, in una serie di eventi necessari. Ma proprio perché la volizione è condizionata dal fatto, essa non resta ferma ad esso nel momento in cui si esprime e si manifesta come atto creativo e libero, nel momento cioè in cui produce qualcosa di nuovo e di diverso rispetto al fatto. «Come senza necessità non si ha libertà, perché senza situazione di fatto non si dà volizione, del pari senza libertà non si dà necessità, ossia non si formano le situazioni di fatto, sempre nuove e necessarie rispetto alle nuove volizioni; perché le situazioni di fatto sono nient'altro che gli accadimenti, e questi nient'altro che il risultato delle volizioni singole» (FDP, p. 114). Questa impostazione consente a Croce di criticare tanto il determinismo quanto le teorie del libero arbitrio. Insomma, idealismo *contra* materialismo e misticismo.

VI- Il convincimento crociano della indistinguibilità di azione e volizione (il che non significa identità) è basato, come si è visto, sulla teoria della unitarietà dello spirito nelle sue forme distinte ma non separate o opposte. E lo spirito crociano non è l'astratto apriori (metafisico o gnoseologico), né l'idea assoluta, ma la *vita*, che è sempre vita storica, di individui come di concetti. «L'uomo opera sempre, vuole sempre, ed è sempre libero e responsabile, perché la vita, fintanto che dura, non è altro che tessuto continuo di volizioni, epperò di atti liberi (...). In nessun punto della vita, per quanto si cerchi, si trova il *praticamente indifferente*» (FDP, p. 124). Stanno qui le origini della dottrina crociana della «*irrealtà del male*» che non è - come pure qualcuno ha sostenuto - una resa di Croce all'ottimismo dello storicismo finalistico, ma, piuttosto, il riconoscimento del fatto che il momento della non-libertà appare interno (come momento della contraddizione) a quel nesso indissolubile necessità-libertà.

VII- Nel medesimo contesto argomentativo si colloca la concezione crociana della *felicità*. Se piacere e dolore si identificano con il bene e il male pratici, non ha più senso la disputa sul se si debba distinguere tra felicità e azione buona. Se il piacere è attività pratica buona, esso non può che essere felicità. «Volere il bene (cioè bene ed energicamente volere), ed esser felici, sono il medesimo» (FDP, p. 133). È da osservare che Croce non si riferisce alle situazioni di piacere e dolore, ma ai *principi pratici* che, come ormai ben sappiamo, non sono da confondere con i concetti empirici. E il principio pratico per eccellenza è la *volontà*, la sintesi dell'atto volitivo. Le volizioni determinate che non rientrano in tale sintesi sono, per Croce, le *passioni* e i *desideri*. (FDP, pp. 140 e ss.). La volontà è lotta alle passioni, ma non nel senso che si opponga o disconosca la natura delle passioni («che è la sua natura medesima»), ma in quello della riduzione della loro molteplicità. La critica di Croce si volge, al tempo stesso, sia contro l'«*apatismo*» (lo sradicamento delle passioni e il dominio di una astratta ragione), sia contro il «*polipatismo*» (la configurazione della vita pratica come libero sfogo delle passioni).

VIII- Croce ha, fin qui, sostenuto due tesi apparentemente inconciliabili: la prima è che l'atto conoscitivo costituisce il necessario antecedente di ogni volizione, la seconda è che non vi è realtà che si possa immaginare fuori dell'atto volitivo e che, dunque, la volontà costituisce il necessario presupposto della conoscenza. L'uscita dall'*impasse* è naturalmente affidata al generale principio ispiratore della filosofia crociana. Bisogna innanzitutto non celare, ma riconoscere la realtà del dualismo, sapendo però che questo riconoscimento non conduce a un dualismo di opposti. Si tratta, piuttosto, di riconoscere la corrispondenza e l'analogia tra le due forme, quella teoretica e quella pratica, giacché in ognuna di esse vi è l'elemento creativo e quello conoscitivo, quello rappresentativo e quello empirico. Ma se non vi è opposizione tra le due forme, non vi è neanche parallelismo, piuttosto esse costituiscono un circolo: «il circolo della realtà e della vita, che è dualità-unità di pensiero ed essere, di soggetto e oggetto» (FDP, p. 194).

Croce così si inserisce, a buon diritto, con la sua peculiare soluzione, nel grande dibattito novecentesco sui rapporti tra spirito e vita, tra forme e vita. «La conoscenza serve alla vita e la vita alla conoscenza: la vita contemplativa, se non vuole diventare oziosità insulsa, deve metter capo nell'attività; quell'attività, se non vuole diventare tumulto irrazionale e sterile, deve metter capo nella contemplativa» (FDP, p. 196). Questo è il significato del «*nuovo pragmatismo*» di cui parla Croce.

IX- Dopo aver analizzato l'attività pratica in generale, Croce, come è ben noto, distingue le forme speciali della coscienza pratica: quella utilitaria o economica e quella morale o etica. L'attività economica è quella che vuole ed attua «ciò che è corrispettivo soltanto alle condizioni di fatto in cui l'individuo si trova»; quella etica si riferisce a ciò che, pur non astraendosi da quelle condizioni, «si riferisce insieme a qualcosa che le trascende» (FDP, p. 203). Da un lato, cioè, il giudizio riguarda la coerenza dell'azione determinata, dall'altro riguarda la coerenza rispetto ai fini universali.

X- Non posso qui soffermarmi nel dettaglio delle analisi crociane sulle forme speciali dell'utile e dell'etico. Mi limito a sottolineare la teorizzazione della forma etica come «volizione dell'universale». «Il nostro principio etico formale non è forma vuota, che debba essere solamente ora riempita di contenuto; ma è forma piena, forma in senso filosofico e universale, che è insieme contenuto, cioè contenuto universale» (FDP, p. 291). Ma cos'è l'universale per Croce? Cos'è quest'oggetto a cui si volge, come egli stesso dice, tutta la sua filosofia? «Ma è lo Spirito; è la Realtà, in quanto è veramente reale come unità di pensiero e volere; è la Vita, colta nella sua profondità come quell'unità stessa; è la Libertà, se una realtà così concepita è perpetuo svolgimento, creazione, progresso. Fuori dello Spirito, niente è pensabile sotto forma veramente universale» (FDP, p. 292).

XI- Se Croce ha, come si è visto, puntigliosamente tenuto separata la filosofia della pratica dalla filosofia pratica, non per questo - specialmente nelle fasi della sua vicenda biografica maggiormente

segnate dagli eventi cruciali del suo tempo - egli non sentì con forza l'esigenza di affiancare all'*etica dei principi* una forma di *etica pratica*. Non si trattava, comunque, di contravvenire alla formulazione distintiva originaria, ma di soddisfare all'esigenza di «veder particolareggiati i principi etici nelle varie situazioni della vita». Perciò Croce, a partire dal 1915, cominciò a scrivere una serie di *Frammenti di etica* (raccolti poi in un unico volume e poi riuniti nella più ampia opera *Etica e politica*, che egli stesso definisce «indagini di alcune situazioni della vita spirituale, analizzate e ricondotte ai principi altra volta stabiliti e dichiarati» (EP, p. 9). Le esigenze di brevità di questa esposizione mi impediscono di procedere oltre nell'analisi. Qui posso soltanto elencare alcuni problemi che mostrano nel concreto l'articolarsi di una vera e propria etica pratica sulla quale mi riprometto di ritornare più distesamente. In *Desiderare e volere* Croce torna sul tema centrale della forza volitiva come vita e concretezza; in *L'amore per le cose* viene delineato il rapporto tra i principi e le cose, tra l'etica e le cose del mondo: e poi si riprende il tema delle passioni in *La politica della virtù*, quello del rapporto tra volontà morale e sentimento in *Cuore e ragione*. Si discute di etica del lavoro in *Lavoro e pena*, ed ancora, di eros, di perdono, di buona fede, di compassione, di amicizia, di fede, di responsabilità, di perfezione. Ed anche nell'altro libro nel 1927 (*Elementi di politica*) troviamo accenni importanti indirizzati specialmente ad approfondire i nessi tra azione morale, vita pratica (come testimonianza tra tutti il saggio su *Lo Stato e l'etica*).

XII- Anche quando Croce posa la sua attenzione critica su quelli che, con una espressione certo non sua, potremo definire gli aspetti empirici e narrativi dell'etica, egli non smentisce il presupposto fondamentale della sua concezione dell'unità della filosofia dello spirito, non teorizza mai la fondabilità di un'etica pratica separata da un'etica dei principi. Quando Croce deve spiegare la genesi di un altro suo libro nel quale raccoglie scritti non sistematici è, perciò, d'occasione (si tratta di *Cultura e vita morale* del 1913), riconosce che i motivi di incomprendimento incontrati verso alcune sue idee risiedevano più in atteggiamenti morali che in argomentazioni sistematiche. Per questo egli era spinto a passare «dall'analisi *logica*

all'analisi *etica*. E, tuttavia, proprio dall'approfondimento di alcune questioni pratiche, politiche e sociali, emergevano, al tempo stesso, l'infondatezza e l'equivoco derivanti da persistenti pregiudizi teorici? Cosicché si rendeva necessario anche il passaggio inverso: dall'analisi etica a quella logica. Insomma Croce sperimentava in se stesso la «*unitatem spiritus*» (cfr. FE, p. 7).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- B. CROCE, *Filosofia della pratica*, Bari, 1932 (IV edizione).
- B. CROCE, *Etica e politica*, Bari, 1967, (I edizione economica).
- B. CROCE, *Cultura e vita morale*, Bari, 1955 (III edizione).

OTTAVIO DI GRAZIA

Percorsi dell'etica contemporanea

1. Il titolo di queste due lezioni è: **Percorsi dell'etica contemporanea**. Esse si articolano in due momenti: *Dire valori oggi e L'etica come filosofia prima. Una proposta o una esigenza*.

Dato il taglio che intendo dare alle lezioni, non aspettatevi l'esposizione di un particolare topos da illustrare richiamando le ultime riproduzioni sull'argomento, né dovete aspettarvi uno sviluppo storiografico specifico. Piuttosto esse cercheranno di porre una serie di domande sulla rilevanza del problema etico oggi e sugli attuali orizzonti tematici, relativi all'etica.

Pertanto i temi saranno affrontati senza seguire un preciso ordine, onde i due momenti richiamati all'inizio, saranno solo indicativi.

Comincio subito facendo due osservazioni preliminari che possono fare da filo conduttore e aiutare a percorrere il cammino di pensiero che ci accingiamo a fare.

In primo luogo è impossibile disegnare un quadro completo della filosofia morale contemporanea vista la sua complessità e le sue interrelazioni con la politica, l'antropologia, l'economia e altre discipline giuridiche e sociali. Una complessità che difficilmente noi riusciremo a esplorare in due incontri¹. Del resto, in questo caso

¹ Quanto parziale sia questa lettura lo dimostra la puntuale rimozione di pezzi importanti di culture con le quali, invece, bisognerebbe fare i conti. Penso in-

finiremmo col limitarci al solo ambiente europeo (e non a tutto) e occidentale, ossia a quel luogo geografico, politico e culturale, in cui la mappa dei saperi privilegia uno sguardo che, ancorché storicamente determinato e parziale, si pretende ancora universalmente valido e fondato su un integralismo della ragione e sui suoi regimi di verità e dunque sulla sua intolleranza dogmatica.

Del resto proprio rispetto a questa complessità si va manifestando, in questa fine del millennio, la confusa percezione che tutto sia cambiato, che siamo di fronte a problemi inediti e a una rottura delle strategie di potere e sapere che hanno determinato intere congiunture teoretiche.

In secondo luogo alla problematizzazione di queste tematiche hanno dato il loro contributo gran parte delle riflessioni filosofiche che caratterizzano l'orizzonte contemporaneo. Un orizzonte nel quale Nozick, uno dei maggiori rappresentanti del pensiero analitico anglosassone, ritiene che non ci sia posto per le verità etiche, onde l'agire umano risponderebbe ad altri criteri, ad altre necessità².

La difficoltà che incontra l'uomo occidentale contemporaneo, quando sente parlare di etica è identico a quello che egli prova di fronte a quelli che Lyotard chiama i "grandi racconti", le "metanarrazioni", divenute oggetto di incredulità. Assisteremo, insomma, a una sorta di "allergia ai valori"³.

2. Vorrei cominciare dicendo innanzitutto una cosa: che parlare di etica, soprattutto se coniugata al tema del politico è un tema necessario oggi.

Dalla caduta del muro di Berlino, faccio soltanto una brevissima notazione, è sembrato che lo scialo della inconsistenza, della ineffabile banalità, abbia preso un po' tutti. La politica è diventata una statua infranta, qualcosa da collocare nel ripostiglio dei rifiuti, facendo posto a una concezione della vita collettiva, die rapporti sociali all'interno dello Stato troppo riduttiva e poco seria per essere

nanzitutto al mondo orientale e mediorientale, islamico in particolare, che ormai ci guarda e ci ri-guarda, fino a coinvolgerci direttamente.

² Cfr. R. NOZICK, *Spiegazioni filosofiche*, Il Saggiatore, Milano 1987.

³ J. F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 1985.

veramente pensata e discussa. Questo perché, a mio parere, c'è stato un tentativo estremamente grave di disarticolare i due momenti, quasi che la politica fosse semplicemente una sorta di ingegneria istituzionale, una sorta di ricerca di regole, di norme vuote, astratte, senza la passione che invece la politica deve presupporre, senza quei valori che fanno della politica o dovrebbero fare della politica, il luogo privilegiato del confronto. Senza valori, non solo non c'è politica ma non c'è convivenza umana. Il problema è, e entro nel vivo della questione, come, in questo tramonto di secolo e di millennio, continuare a parlare di valori e di etica. Compito non facile, ripeto, tenuto conto che gli scenari che si sono aperti, sono dominati dai regimi globalitari, fondati sui dogmi della globalizzazione e del pensiero unico, che non ammettono nessun'altra politica economica e subordinano i diritti dei cittadini alla ragione competitiva cedendo ai mercati finanziari la direzione totale della società dominata.

L'impotenza della politica risulta ancora più netta se la si misura con la supremazia dei mercati finanziari. Ciò che si chiama mondializzazione è una situazione caratterizzata da libero movimento dei capitali e dei prodotti. È questa la logica dei regimi globalitari. Una logica che favorisce il monetarismo, la deregulation, il trasferimento di decisioni cruciali in materia di investimenti, di cultura, di difesa dell'ambiente, della vita, dalla sfera pubblica a quella privata. I grandi gruppi multinazionali dominano ormai interi settori non solo dell'economia e si servono degli organismi politici, sempre più delegittimati, per ottenere quelle decisioni più favorevoli alla prosecuzione del loro dominio globale.

Gli scenari della mobilitazione sono dominati dall'integralismo della corsa, da una profonda deculturazione, dal dominio sempre più feroce della Tecnica, da una metropolizzazione degli spazi, dalla manipolazione della natura, in definitiva da un delirio di onnipotenza dell'occidente che fa coincidere la propria 'vittoria' con la fine della storia. Almeno nelle varianti teoriche più rozze. Alla Fujmori, per intenderci. La progressiva *occidentalizzazione del mio mondo*⁴ si

⁴ Cfr. S. LATOUCHE, *L'occidentalizzazione del mondo*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

traduce in uno scambio squilibrato, in un “flusso massiccio a senso unico”, in cui le culture altre vengono minacciate nella loro essenza e sono vittime di una vera e propria aggressione. La formula dominante oggi è una esplosiva miscela di imposizioni di questo sviluppo economico, di “terrorismo della contabilità” e di cancellazione ‘virtuale’ delle differenze⁵.

Accanto a questi effetti (e non sono gli unici) si registra un crescente spaesamento. Nelle parole di filosofi e poeti, la terra è ormai desolata (T. S. Eliot), desertificata (Nietzsche), invisibile (R. M. Rilke), dimenticata (Heidegger), o presenta uno spettacolo di ostentata nudità, come il “paesaggio da officina” descritto da Ernst Jünger, o la “cosmopoli” splengeriana o gli scenari apocalittici di un grande film come *Blade Runner*.

3. Nel dibattito filosofico degli ultimi anni è stato Karl Otto Apel a porre con particolare insistenza l’attenzione sul paradosso della situazione contemporanea. Paradosso sintomatico dell’esperienza di scacco della cultura del secolo che si sta chiudendo, nelle sue immagini di potere, forza e manipolazione e delle sue metafore. Credo che la definizione del paradosso morale del nostro tempo, debba costituire il punto di partenza delle riflessioni che seguono. Qual è il paradosso morale di questo tempo? Il paradosso morale è che l’attuale emergenza eco-tecnologica, mette allo scoperto la necessità di fare conto su sistemi normativi forti e allo stesso tempo mostri l’estrema fragilità delle loro basi. Con un linguaggio estremamente asciutto Apel ha descritto quella che secondo me è la situazione fondamentale del nostro tempo. L’esigenza da un lato di recuperare valori forti attorno a cui ricostruire un senso, non soltanto della vita, ma del vivere in comune e la fragilità dei fondamenti a partire dai quali questa ricostruzione sarebbe possibile. Occorre rilevare che se da un lato le conseguenze del dominio della tecnica non possono essere affrontate più facendo ricorso a norme morali

⁵ Sono profondamente debitore per queste riflessioni a Franco Cassano e alle analisi che ha svolto in particolare in *Approssimazioni*, il Mulino, Bologna 1989 e in *Il pensiero meridiano*, Laterza, Bari, 1996. Quest’ultima opera è stata pubblicata dopo queste due lezioni da me tenute. In fase di revisione dei testi sbobinati ho letto il bellissimo libro di Cassano e non ho potuto fare a meno di confrontarmi con esso e sentirlo vicino alle mie posizioni.

astratte, adatte a regolare il comportamento umano ai soli fini dell'azione, dall'altro, proprio la scienza con il suo postulato di obiettività e neutralità rispetto ai valori mina alla radice la validità delle norme rendendone impossibile o quantomeno problematica la fondazione razionale⁶. Con l'avanzare della scienza e della tecnica è avanzato anche il processo di secolarizzazione del mondo e dunque il *mito* che l'uomo sia ormai in grado di esercitare, mediante il calcolo razionale il suo dominio sul mondo esterno. È questo ciò che Marx Weber intendeva quando parlava di disincantamento (*Entzauberung*). È lo stesso Weber, in questo sicuramente influenzato da Nietzsche, a evidenziare, attraverso la teoria del *politeismo dei valori*, come proprio il processo di razionalizzazione delle sfere sociali finisse per relegare la scelta dei valori nell'ambito dell'irrazionale, nell'avventura dell'artificio, sottraendo gli stessi valori a quei sistemi normativi ancorati a concezioni e tradizioni socialmente vincolanti⁷.

Senza un ripensamento radicale del fondamento di pensiero a partire dal quale si sono costruiti i valori, senza un luogo a partire dal quale ripensare, non soltanto l'etica, non soltanto i valori, ma come dire, l'intera struttura del convivere, della comunità possibile, cosa che diventa una necessità straordinariamente importante, non si riesce neppure a ripensare l'etica e tanto meno la politica. La fragilità consiste nel fatto che questo fondamento diventa sempre più opaco, sempre più lontano. Non si riesce a capire quali fondamenti dare a un discorso sull'etica e un discorso sui valori. Quelli della ragione? O della fede? Qui si apre lo spazio rischioso del problema della verità e della libertà.

4. La nostra riflessione deve ruotare intorno a una consapevolezza: l'essere umano è un essere plurale, individuale, irriducibile a strutture, fondamenti o principi astratti, come avviene nelle scienze umane e sociali da almeno un secolo a questa parte. Questa consapevolezza passa attraverso una critica radicale della tradizione

⁶ K. O. APEL, *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997, pp. 205 e ss.

⁷ M. WEBER, *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1976.

filosofica e della impoliticità costruttiva della filosofia occidentale. Secondo Hannah Arendt, altra figura cruciale del nostro tempo, c'è nella filosofia occidentale, fin dalle sue origini greche, una distanza tra pensiero e mondo che diventerà metafora privilegiata e tragica e che segnerà la nostra storia. Il dissidio tra filosofia, senso comune e essere-nel-mondo, o se si preferisce tra pensiero e azione, diventa disastroso per entrambe le facoltà. Dal punto di vista del senso comune, la mancanza di pensiero è forse la caratteristica principale dell'azione di massa nell'epoca del massimo dispiegamento della tecnica e della globalizzazione. Dal punto di vista della ragione siamo di fronte alla seducente terra della verità (Kant), all'opera che celebra il trionfo del delirio di onnipotenza dell'intelletto. Non occorre tornare a Hegel per celebrare il trionfo "bacchanico" e "tragico" della Ragione, «dove non c'è membro che non sia ebbro» e dove, attraverso quello che Hegel chiama "Venerdì santo speculativo" si raggiunge, nonostante "l'immane potenza del negativo"⁸, una "quiete trasparente e semplice"⁹; quella quiete che consente un rifugio nella «calma quiete del pensiero semplicemente pensante»¹⁰. Non occorre tornare a Hegel per rendersi conto di quale sia la "logica" di questo pensiero semplicemente pensante. Una ragione e un pensiero che hanno preteso di realizzare la onnilaterale "riconciliazione" di tutto.

Il nostro tempo è caratterizzato da una cattiva concezione dell'interesse. Se è vero che interesse significa esattamente essere tra e dentro le cose, amare le cose, viverle, il nostro tempo, al contrario, si caratterizza, da «ciò che è interessante, non da ciò che ha interesse». E che cos'è l'interessante? L'interessante è, parafrasando Heidegger, ciò che ci permette, in questo momento, una adesione a qualcosa, ma di essere già indifferenti e di pensare a qualcos'altro, che ci importa altrettanto poco della precedente, appena questa cosa è passata¹¹.

⁸ G. F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1974, vol. I, p. 26.

⁹ Ibidem, p. 38.

¹⁰ Idem, *Scienza della logica*, Laterza, Bari, 1972, vol. I, p. 22.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano 1971, p. 39.

Il nostro tempo è il tempo del disinteresse. Esattamente, il tempo in cui non riusciamo a stare dentro le cose. Il tempo in cui non riusciamo a fare qualcosa. È il tempo, e ancora una volta saccheggio Heidegger, dell'abbandono, propriamente, della *Gelassenheit*¹². Questo essere abbandonati al dominio della tecnica, significa esattamente, espropriazione di ciò che l'uomo ha di più umano: la capacità di pensare, la capacità di interrogarsi, la capacità di porre domande, non tanto rispondere alle domande, quanto porle.

5. Non c'è dubbio che il nostro tempo sia caratterizzato dall'abbandono, dal disinteresse. Dunque come fondare i valori in un'epoca di disinteresse e di abbandono? Questo è il problema.

Vorrei mettere a confronto due testi di due autori totalmente lontani fra di loro. Il primo è di Wittgenstein, l'altro è di un grande teologo luterano, Dietrich Bonhoeffer, ucciso dai nazisti, ispiratore della Chiesa Confessionale in Germania, una delle poche realtà in Germania.

La prima citazione è tratta dal *Tractatus logico-philosophicus*, celebre opera, misteriosa, insondabile, abissale, di Wittgenstein¹³; la seconda da una serie di scritti di Bonhoeffer raccolti e pubblicati postumi, nel 1949 con il titolo di *Etica*, che insieme a *Resistenza e Resa* rappresenta il culmine del pensiero bonhoefferiano¹⁴.

Leggiamo insieme questi due testi apparentemente lontani ma che ci danno il senso e la misura del tempo che viviamo. Leggo prima Wittgenstein: «Nel mondo tutto è come è, e tutto avviene; non v'è *in* esso alcun valore - né, se vi fosse, avrebbe un valore. Se un valore che ha valore v'è, dev'essere fuori d'ogni avvenire ed essere-così.

¹² Cfr. idem, *L'abbandono*, il melangolo, Genova 1983.

¹³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, Einaudi, Torino 1979.

¹⁴ D. BONHOEFFER, *Etica*, Bompiani, Milano 1983 e id. *Resistenza e resa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988. La Queriniana sta pubblicando l'edizione critica, in italiano, delle opere di Bonhoeffer in otto volumi a cura di Alberto Gallas. Lo stesso Gallas ha pubblicato recentemente un densissimo studio sul teologo tedesco dal titolo, *Anthropoj, téléios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995. Cfr. anche O. Di Grazia-N. Galantino, "Bonhoeffer tra cristianesimo e modernità" in *Rassegna di teologia*, 5 (1996), pp. 675-682.

Infatti ogni avvenire ed essere-così è accidentale. Ciò che li rende non-accidentali non può essere *nel* mondo, ché altrimenti sarebbe, a sua volta, accidentale. Dev'essere fuori del mondo. Né, quindi, vi possono essere proposizioni dell'etica. Le proposizioni non possono esprimere nulla ch'è più alto. È chiaro che l'etica non può formularsi». E alcune pagine più avanti scrive: «noi sentiamo che, anche una volta che tutte le *possibili* domande scientifiche hanno avuto una risposta, i nostri problemi vitali non sono ancora neppure toccati. Certo allora non resta più domanda alcuna; e appunto questa è la risposta. La risoluzione del problema della vita si scorge allo sparir di esso»¹⁵. Fin qui Wittgenstein.

Scriverà invece Bonhoeffer: «la conoscenza del bene e del male sembra essere lo scopo di qualsiasi riflessione etica. Il primo compito dell'etica cristiana consiste nell'annullare tale conoscenza»¹⁶.

Due autori assolutamente lontani eppure vi è qualcosa nei brani che abbiamo appena letto che rimanda al *clima* di questo secolo.

Badate che Wittgenstein, sarebbe troppo lungo adesso fare l'e-segesi dell'opera di questo filosofo, nel formulare queste proposizioni non ha inteso escludere ciò che non ha scritto. Nel momento in cui nega formulabilità di valore al mondo non sta dicendo che il mondo non ha valore. Nel momento in cui nega ogni possibilità fondativa dell'etica non sta dicendo che l'etica non ha fondamento, sta dicendo un'altra cosa. Sta dicendo esattamente la stessa cosa che abbiamo ascoltato da Bonhoeffer. Ossia, che quando si parla delle cose della vita e l'etica entra nelle cose della vita, non possiamo affidarci a quell'armamentario teoretico che ha contraddistinto la storia del pensiero filosofico dell'occidente. Lo dice chiaramente Bonhoeffer: *la conoscenza del bene e del male, sembra essere lo scopo di qualsiasi riflessione etica. Il primo compito dell'etica consiste nell'annullare tale conoscenza*. E lo dirà molto chiaramente Bonhoeffer, alcune pagine più avanti dello stesso testo che abbiamo letto, quando attaccherà duramente quel modo di fondare l'etica e i valori su un presupposto teoretico che fa di questo

¹⁵ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus*, op. cit., pp. 79 e 81.

¹⁶ D. BONHOEFFER, *Etica*, op. cit., p. 13.

luogo della vita il luogo delle norme astratte, di un pensiero, astratto, neutro e universale che cancella differenze, che cancella specificità, che cancella individualità. Questo è il problema. E questo era anche il problema di Wittgenstein. Infatti non a caso vi ho letto quell'altra proposizione: *noi sentiamo che anche una volta che tutte le domande scientifiche hanno avuto una risposta, i nostri problemi sono stati neppure toccati*. Che significa questo? Che si nega dignità alla scienza, che si nega dignità alla teoresi, alla filosofia? No, non è questo il problema. Il problema è il rapporto diverso che va intrecciato tra il pensiero e la vita. Perché noi quando pensiamo alla vita, pensiamo a qualcosa di marginale, come se il pensiero non si nutrisse di vita, come se il pensiero fosse questo esercizio astratto, neutro, che con la vita non ha nulla a che fare. Ma il pensiero ha a che fare con la vita. Tanto è vero che Heidegger diceva che nel pensare ne va dell'esistenza. E non potrebbe che essere così. E invece che cosa abbiamo fatto dei valori e dell'etica? Ne abbiamo fatto qualcosa che paradossalmente con la vita non ha nulla a che fare!

Non è possibile, scriverà Bonhoeffer, in uno dei saggi che compongono il volume sull'*Etica*, interrogati su cosa sia il bene e il male in sé, come se bene e male non avessero a che fare con la libertà delle donne e degli uomini; come se bene e male fossero due categorie appiccate non si capisce bene da chi, da tempo immemorabile, che non interrogano la libertà delle donne e degli uomini. Questo è il problema di Bonhoeffer. Non è possibile una ricerca sul bene e il male in sé, che ha tutta una storia nell'intero arco della vicenda filosofica dell'occidente; non è possibile se questa ricerca del bene e del male in sé non si ancora ai gesti quotidiani, a quello che questo significa e ha di più profondo nell'umana vicenda. Non è possibile. Non si può ridurre una questione così complessa a norme astratte. Peggio ancora, a degli imperativi destituiti di ogni rapporto con la vita. In questa visione, dice Bonhoeffer, il compito dell'etica consisterebbe, infatti, nell'applicazione di determinati principi, quale che sia il rapporto con la vita. La vita diventerebbe un ripostiglio che potrebbe essere rischiarato solo dalla luce di un sole ideale esente dal dramma, dal segreto, dal mistero del dolore e della

morte. Invece l'etica per Bonhoeffer, scriveva Italo Mancini nell'introduzione al volume, «si presenta come invenzione storica e vitale capace di superare tutte le ipostatizzazioni, quella della legge, quella della norma, quella di Dio come realtà sussistente e quella infine di ascendenza roussoniana dell'uomo naturalmente buono; un'etica come invenzione dentro l'ascolto della parola di Dio, come sperimentazione sempre nuova, dentro un assoluto valore, di natura non ideale o platonicheggiante, ma reale e storica»¹⁷. La mediazione di Cristo diventa la chiave di volta dell'intero libro. Ma non è questo che interessa oggi. Quello che va sottolineata è la critica alla norma astratta fondata su un pensiero e su una ragione che ha smarrito il proprio rapporto con la vita. Invece, secondo Bonhoeffer, «si deve vivere con gli altri entro i limiti del dovere ma non motivati da esso, vivere nella varietà dei compiti e degli eventi concreti con tutta la loro infinita molteplicità di motivazioni». Vivere e «amare la vita più che il significato della vita»¹⁸, «amare la vita prima di ogni logica, proprio prima di pensare alla logica», come Dostoevskij fa dire a Ivan Karamazov¹⁹.

6. Non esistono norme astratte, se non come codificazione giuridica che ricade anch'essa sotto la stratificazione di significati a cui bisogna incessantemente tornare. Esiste la norma che si costruisce a partire dalle concrete contraddizioni della vita, dalle concrete necessità che l'umanità a un certo punto della propria esistenza pone come problema. Prendiamo il discorso dei diritti umani. Non c'è dubbio che essi siano il grande lascito della tradizione illuministica. Ma non c'è dubbio che oggi, i diritti umani abbiano bisogno di una formulazione diversa. I diritti umani neutri, universali, astratti non sono più possibili, sono datati, rispetto a una epoca nella quale altri pensieri hanno fatto irruzione sulla scena della storia. Penso al pensiero della differenza, al pensiero femminista. Quel modo di

¹⁷ I. MANCINI, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nell'Etica di Bonhoeffer*, in D. Bonhoeffer, *Etica*, op. cit., p. XXIII.

¹⁸ D. BONHOEFFER, *Etica*, op. cit., p. 228.

¹⁹ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli karamazov*, Sansoni, Firenze 1966, pp. 336-7.

codificare i diritti umani non tiene conto della complessità della realtà. Così come il concetto di cittadinanza, totalmente sconvolto, positivamente o negativamente, a ciascuno il proprio giudizio, dall'irromper sulla scena dell'Occidente, in Italia, negli ultimi anni, di donne e uomini di altre culture e altre religioni. Che significato ha dire, oggi, la cittadinanza, l'appartenenza, l'identità culturale in un'epoca in cui i confini tendono a scomparire; in cui le culture diventano luoghi di conflitto se volete, ma anche di confini sfumati. Se noi volessimo applicare i principi astratti in questo tempo del tramonto che viviamo in Occidente (in tedesco occidentale si dice *Abendland*, esattamente la terra dove il sole muore, la terra del crepuscolo; la terra appunto del crepuscolo degli *dei*, delle metanarrazioni) lo potremmo fare solo al prezzo di una ulteriore imposizione dei nostri valori, culturali e religiosi, assunti a valori *universali* e mediati dallo strapotere di una economia di mercato dove tutto è acquisibile, anche la vita e la morte. Dunque i valori sono divenuti simulacri, spazio pubblicitario, vetrina di supermarket.

7. Numerose sono le domande che si affacciano e che ci incalzano. In gioco c'è qualcosa in più della sopravvivenza del gruppo o della regolamentazione della convivenza. La ripresa di interesse per i problemi dell'etica nella loro dimensione sociale e politica ha radici profonde nella percezione dei limiti interni e esterni delle democrazie occidentali. Da un lato il futuro planetario sembra essere stato disegnato sul modello delle democrazie occidentali, dall'altro siamo di fronte a quelle che Bobbio chiama, le "promesse mancate" del modello democratico, giacché laddove la democrazia si consolida o resiste, si assiste a un abbassamento del suo profilo morale²⁰.

L'idea che la democrazia non sia altro che una sorta di utilitarismo applicato, un modo istituzionale di determinare la felicità del maggior numero di persone, continua a godere di una certa fortuna²¹. Ora che questa sia una variante del vecchio modello

²⁰ Cfr. N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984.

²¹ Cfr. J. Riley, "Utilitarian Ethics and Democratic Government", in *Ethics*, C (1990), p. 335.

utilitaristico non sfugge a nessuno. Del resto già Schumpeter mosse serie critiche alla teoria classica sostenendo che nozioni come “bene comune” o “massima felicità”, sono astrazioni decisamente problematiche e che solo una definizione di democrazia in termini diversi potrebbe trovare posto all’interno di una scienza politica attenta a rivalutare nella teoria politica e etica il ruolo delle persone, dei loro diritti plurali e del loro relazionarsi. Non credo sia neppure sufficiente, a questo proposito, la teoria neocontrattualista di Rawls, che pure persegue l’obiettivo di elaborare una concezione procedurale secondo la quale i principi etici vanno considerati come i risultati di accordi stipulati da individui razionali in condizioni tali da garantire l’equità e l’imparzialità²².

Non è questo il contesto per sottolineare i limiti di questa posizione cosa che, del resto, Habermas non ha mancato di fare. Resta il fatto che, ancora una volta, siamo di fronte, alla riproposizione della centralità di un’etica kantiana, la cui natura costruttivistica e procedurale, benché liberata dalle sue premesse metafisiche, finisce comunque per riproporre un principio di universalizzazione “monologico”²³.

Riformuliamo la domanda: è possibile parlare di etica in questa epoca del tramonto? Già nella formulazione della domanda c’è un equivoco. Quando parliamo della possibilità dell’etica oggi, pensiamo immediatamente ai nostri valori, come se solo questi possono dare un senso ai giorni e al tempo dell’umanità. Cancelliamo completamente l’idea che, forse, anche altre culture e civiltà (ma va da sé che la parola civiltà e i suoi derivati - civile, civilizzazione ecc. - si addicano solo a questo luogo geografico chiamato occidente) siano portatrici di valori.

Per tentare una risposta non si può fare a meno di fare una sorta di genealogia di quel che è accaduto.

8. Il primo dato da registrare è che questa epoca del tramonto è l’epoca anche del tramonto dell’uomo come soggetto assoluto. Può sembrare una affermazione scandalosa, ma non lo è.

²² Cfr. J. RAWLS, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982.

²³ Habermas ha contrapposto al modello “monologico” del contrattualismo di matrice kantiana il paradigma “dialogico” della comunicazione. Cfr. id. *Teoria dell’agire comunicativo*, il Mulino, Bologna 1986 e *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, 1985.

Qui siamo esattamente di fronte alla domanda sull'assenza dei valori nello spazio dell'occidente. Ricordate quella pagina della *Gaia scienza*, in cui Nietzsche fa dire a un folle che dio è morto? Ma quale Dio è morto? Certamente il Dio categoria astratta e neutra attraverso la quale la filosofia dell'occidente aveva preteso di scandire tempi e modalità della riflessione, del pensiero e della vita.

La morte di Dio come orizzonte. È questo lo scenario che domina la scena del '900. Un secolo straordinario e terribile. Il secolo in cui i nodi di una antica tradizione sono venuti al pettine, soprattutto i nodi della Modernità. Di quella Modernità che era stata salutata come il tempo in cui l'umanità avrebbe conosciuto le progressive e magnifiche sorti.

Ha scritto Hannah Arendt che i totalitarismi sono figli della Modernità (Cfr. *Le origini del totalitarismo* Milano, 1989). La barbarie, aggiungeva Adorno e Horkheimer è figlia della Modernità; i campi di sterminio sono figli della Modernità. Sono i figli di quei valori astratti e neutri, di quel diritto astratto e neutro che da luogo "culturale" e "storico" parziale, diventa "assoluto" e "universale". Universale vuol dire, la cancellazione delle differenze, in nome della pretesa assolutezza dei "valori" dell'Occidente, dei suoi tragitti teorici, religiosi, sociali, economici, culturali. Come se le altre culture, come se le tradizioni religiose, non avessero una propria specificità, un messaggio da dare. La cultura dell'occidente è diventata la "Cultura" con la maiuscola, la "Storia" dell'occidente è diventata la "storia" in senso assoluto, il cristianesimo è stato fatto coincidere con la manifestazione *sic et simpliciter* dello spirito assoluto, della ragione pienamente dispiegata, che avrebbe superato e inglobato, compreso conflitti e contraddizioni senza altre mediazioni possibili. Questo è il problema fondamentale.

Allora in questa epoca, in cui la cancellazione delle differenze è giunta al punto più alto ed estremo, noi siamo di fronte esattamente alla impossibilità di pensare i valori. Impossibilità di pensare i valori perché il pensiero su cui si poggiano i valori, quei valori, neutri e astratti, non ha più alcun fondamento.

Il problema di ripensare l'etica, presuppone la possibilità di ripensare altrimenti il pensiero. Occorre cercare un altro pensiero. Pensare a quel pensiero che faccia dell'*interesse (inter-esse)*, ossia

secondo l'etimologia, dello stare tra le cose, il nodo fondamentale. Un pensiero che pensa diversamente è un pensiero che sta fra le cose, che sta nella vita. Deve essere un pensiero *interessante*. Ed è un pensiero che si può costruire soltanto se siamo capaci di pensare a quel *salto*- e qui diventa cogente l'espressione heideggeriana - che ci apre all'altrove. O siamo capaci di fare questo salto, oppure non si potrà pensare alcuna etica, non si potrà parlare di valori.

9. Forse questa radicalità con cui sto facendo queste affermazioni, sarà imbarazzante, sarà urtante, ma a questo livello di problemi, è meglio dire le cose come stanno piuttosto che nascondersi la portata delle questioni.

Il problema in questo fine secolo è immaginare un pensiero che sappia costruirsi un rapporto diverso con il mondo. Occorre immaginare una possibilità diversa. Il problema è che non può darsi più soggettività, oggettività, relazione soggetto-oggetto, se l'altro, il differente, resta comunque nell'orizzonte manipolabile di un io che costruisce il mondo, lo definisce, ne scandisce ambiti di senso a cui tutto deve essere riportato.

Azzardo una tesi: anche l'alterità, se resta il luogo in cui si dà in maniera diversa la medesimezza; se resta il luogo pensabile solo a partire dal medesimo allora non potrà esserci salto. Pensare l'altro significa innanzitutto pensarsi come l'altro, accettarsi come diversi, come differenti (differ-enti), come parzialità, come luogo di conflitti e di molteplici possibilità.

Occorre dunque prendere atto che quel pensiero che aveva scandito l'ordine delle cose e che aveva descritto e portato a conoscenza i concetti di bene e di male è insufficiente a dire la complessità di questo tempo, di questo fine millennio.

Si apre uno scenario i cui protagonisti (appartenenti a diversi campi del sapere, della cultura e dell'arte) sono accomunati da una sensibilità, da un humus culturale, da affinità concettuali e simboliche che spesso non sono filologicamente dimostrabili, ma che hanno saputo cogliere e *pensare* il tramonto di quel pensiero. Forse l'arte e la letteratura più che la filosofia hanno saputo cogliere la portata della necessità di quel salto che cerchiamo di fare.

Alla nostra epoca si addice il frammento, l'aforisma, il racconto breve e bruciante di una esperienza interiore che è "letteralmente" inenarrabile. Non c'è più un centro; un luogo a partire dal quale costruire una trama forte e completamente "spiegabile". La frantumazione del soggetto rende impossibile qualunque "forma" classica del pensiero, qualunque narrazione compiuta. E, da questo punto di vista, qual è il senso della lezione freudiana? Il senso dell'analisi freudiana che tenta di portare al "linguaggio" quello che le trame del "pensiero" avevano espunto, cancellato, rimosso? Ricordate Cartesio? Ma qual'era il senso della lezione cartesiana che ruotava intorno al problema del *cogito ergo sum*, se non esattamente il tentativo, che apriva, riaffermava il gesto del dispiegamento del potere del soggetto? Ma di quale soggetto? Di quel soggetto che faceva diventare oggetto di conoscenza solo ciò che era puramente rappresentabile, ciò che diventava autoreferenziale rispetto al soggetto stesso. E ciò che non cade sotto il controllo immediato del soggetto, diventa immediatamente il diverso, il folle, il non catturabile, il mistero se volete. Perché il tragitto della modernità, se ci vogliamo fermare alla modernità, è esattamente il tragitto della cattura dell'alterità, del suo annientamento. Non è un caso se l'idealismo tedesco, e qui chiedo ancora scusa per la spregiudicatezza con cui uso queste categorie, con la sottolineatura della centralità dell'io ha posto le basi per quella filosofia dell'identità nella quale l'altro è pensato sotto la specie dell'alter-ego. E cos'è l'alter-ego, se non un me stesso che io posso far diventare sempre il centro di ogni orizzonte di significato cancellando in tal modo ogni differenza, il non essere? Qui non siamo in presenza solo di una questione di logica, o di ontologia, o di metafisica. Il non essere è esattamente ciò che cade sotto la giurisdizione della *conoscenza*, di ciò che è rappresentabile, di ciò che si rappresenta, di ciò che è presente.

Allora se questo è lo scenario diventa difficile immaginare una fondazione di un'etica. Se non a patto di avere il coraggio di fare questo salto. Il salto apre su un'altra scena. Sul luogo delle domande, dell'interrogare, che nessun metodo può (l'abbiamo sentito da Wittgenstein, ma potremmo citare una infinità di autori) de-finire. Il salto a porre sul luogo del tempo, del frattempo, sul luogo della provvisorietà e del limite. Altrimenti cadiamo in quella aporia che,

con grande lucidità, Wittgenstein aveva puntualmente sottolineato: ossia, se riduciamo il mondo della vita a proposizioni logiche, allora l'etica non è formulabile. Wittgenstein voleva dire esattamente questo. Non la non fondatività dell'etica, non che l'etica non avesse ragione di esistere; ma se la riduciamo a postulato logico, dunque dimostrabile o indimostrabile, verificabile o inverificabile, allora ci troviamo di fronte a una difficoltà insormontabile, ci troviamo di fronte al silenzio. A ciò di cui non si può parlare e che dunque bisogna tacere. Il silenzio che cade su ciò di cui non si può parlare è esattamente il luogo della formulabilità logica dei principi. Cosa sono bene e male, cos'è valore se li riduciamo a categorie logiche, secondo un principio di pura dimostrabilità dei loro assunti? Nulla. E così la fede. In genere, quando si parla di fede lo si fa o con assoluto disinteresse o tentandone di fare un principio facilmente, troppo facilmente, figlio della ragione.

Dimentichiamo che le nostre radici non sono solo greche. Dimentichiamo che c'è una radice, rimossa finché si vuole, annientata fino allo sterminio nazista, che però ha inciso profondamente sulla nostra cultura, sul nostro cammino di pensiero, dunque sulla nostra vita: la radice ebraica. Il pensiero greco è diventato la chiave di volta dell'Occidente. Ma il pensiero ebraico può offrire una sponda decisiva per quel salto di cui parlavo prima. Se la vita è contraddizione, parzialità irriducibili, lacerazioni, conflitto, è gioia, dolore, morte, danza, come far credere tutto questo sotto un principio immutabile, eterno, dimostrabile come un teorema matematico? Ma non perché la vita sia illogica, solo che appartiene a un altro ambito di pensiero. Quella che forse solo i poeti, gli artisti hanno saputo cogliere.

10. Dicevo poco fa che il '900 è il secolo nel quale sono venuti al pettine i numerosi nodi di una lunga vicenda. In particolare è venuto al pettine il nodo del rapporto tra Modernità e cancellazione delle differenze. Ancora una volta il confronto con il mondo ebraico diventa decisivo e sintomatico. In particolare attraverso il rapporto tra Modernità e sterminio. Questa tragedia ha già una vasta letteratura, per cui non mi soffermerò molto. Quando si pensa alla Shoah, allo sterminio degli ebrei come a un incidente di percorso all'interno di un contesto

fondamentalmente sano, si dice una grande sciocchezza, come ha dimostrato Bauman (Cfr. Z. Bauman, *Modernità e olocausto*, Bologna, 1992). La Shoah è figlia della modernità. Così come i totalitarismi sono figli della modernità. E allora dopo Auschwitz, come è stato scritto, non si può pensare più allo stesso modo. Ed è a questo livello di dolore, di scacco, di impotenza estrema che si è spezzato il *continuum* della memoria metafisica del fondamento. Ora occorre un altro linguaggio, un'altra memoria, un'altra narrazione. Nessuna teodicea potrà dimostrare perché milioni di donne, bambini, uomini siano stati assassinati. Nessuna teodicea può dimostrare le ragioni del dolore e della morte degli innocenti. Ma anche qualunque dolore e qualunque morte. Come parlare di bene e di male se bene e male sono diventate una canzone da organetto?

Veramente ad Auschwitz non solo Dio è morto, sono morti i progetti umani, troppo umani, di fare della vita e Dio un oggetto, un orpello di un pensiero violento. E l'uomo è scivolato via dal suo centro, verso una x, come diceva Nietzsche. L'occidente ha consumato questa idea di Dio e di essere completamente occultato dal dispiegarsi della tecnica. La prospettiva ebraica può aiutarci a ripensare l'essere come volto, cifra e paradigma di un'altra vicenda. Ebraismo come esistenza incompiuta, sradicata, gettata nell'esilio. Far compiere all'essere questo esodo dal fondamento, dalla ragione sufficiente, all'esistenza del volto, di cui il Dio biblico è cifra e esperienza, memoria e narrazione, significa finalmente, non pensare più a categorie oggettivamente, a un soggetto assoluto che invece è sempre qualcosa di umano, parziale, sessuato, sulla scena del tempo e della storia. Dunque l'ebraismo è cifra di un disagio del moderno, della sua crisi profonda e della sua disperata ricerca di salvezza. Di una salvezza che sappia dire un tempo altro, ma un tempo che attraversi questo tempo in cui la vita si presenta e si compie con i suoi limiti e con la sua parzialità. Un tempo ultimo che dia senso al tempo penultimo.

Il nostro tempo si trova al crocevia di importanti mutamenti. Le categorie concettuali del Moderno rendono precario questo tempo perché impossibili sono le sintesi che erano le stelle comete del modo stesso di farsi del pensiero nel tempo della Modernità. L'ebraismo, dunque, torna impetuosamente nel luogo del Moderno e

delle sue aporie. Ma questo ritorno, non vuole essere disperata nostalgia sul baratro del nulla, non vuole essere silenzio, non vuole essere innovabile assenza, tragico lacerarsi delle maschere del fondamento dopo che è stata detta l'impossibile conciliazione di divino e umano. Il suo problema è anche la salvezza del passato, della memoria, guardati con indicibile dolore dell'angelo di Benjamin, necessario perché mostra il presupposto e l'altrove. Oltre il tempo della caducità, l'ebraismo è costitutivamente aperto alla speranza. Anche in fondo alla più terribile disperazione. Anche questo dice Auschwitz.

11. Bisogna cercare non valori astratti, ma le condizioni perché vi siano valori. Le condizioni affinché vi siano relazioni che sappiano mantenere vive le differenze, senza confusione e senza nuovi fondamentalismi.

Nella relazione l'altro mi parla (persino con il suo silenzio), mi chiama, si rivolge a me, mi interpella e viene interpellato. Ci incontriamo, in quanto reciproche alterità, nel desiderio di un'assenza o nello sguardo implorante. Noi siamo sempre con altri. Siamo altri, non in senso astratto ma con nome e cognome. La relazione rompe lo schema panlogico della totalità, perché gli elementi che la compongono non sono ridotti a puri concetti, ma sono pensati nella loro irriducibilità. Incontro l'altro non come semplice altro medesimo, identità vuota che si sdoppia.

La figura di Ulisse ricorre nelle pagine di Lévinas, il filosofo che ha pensato radicalmente l'alterità, come la figura emblematica della filosofia occidentale. L'itinerario di questa filosofia è per Lévinas sostanzialmente quello di Ulisse, «la cui avventura nel mondo non è stata che un ritorno alla sua isola natale, una compiacenza nel medesimo, un misconoscimento dell'altro»²⁴. Sotto la tutela delle verità ontologiche e delle verità che da essa discendono l'occidente gioca all'interno del già noto con il coraggio delle sue sicurezze e il privilegio di sapere che l'odissea è al massimo una poetica nostalgia.

²⁴ E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Montpellier 1972, p. 40.

Nel possesso dell'oggetto, attraverso la conoscenza, l'uomo occidentale sa di non mettere niente in gioco²⁵.

Al mito di Ulisse che ritorna a Itaca, Lévinas contrappone la storia di Abramo che lascia per sempre la sua terra per una ancora sconosciuta. Questa è la metafora dell'autentica esposizione all'altro; il paradigma di una relazione per niente mitica o eroica, ma responsabile di fronte ad altri²⁶.

Qui si apre lo spazio del Bene. Non il bene categoria immobile e unidimensionale. Ma bene come spazio aperto alla dimensione dell'altro. Il bene come esperienza di scacco della logica e della ragione e dei suoi oblii. Nella rivelazione dell'altro si dà una debole forza messianica (Benjamin). Paradosso dell'altro che disloca verità e valori costituiti. Che fa profetismo, nuovo linguaggio, altro pensiero. Nella relazione si dà una radicale originalità, una molteplicità senza falsi universalismi. La relazione dice una possibilità. Ma le parole con cui le dice, rimandano a un investimento a fondo perduto, a un desiderio senza mancanza, a un movimento senza ritorno. Abramo piuttosto che Ulisse.

²⁵ Idem, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1982, p. 103.

²⁶ Idem, *Quattro letture Talmudiche*, il Melangolo, Genova 1982, pp. 72-73.

RENATA VITI CAVALIERE

***Il giudizio «individuale» nel pensiero
di Hannah Arendt***

1. *A partire dalla “biografia”*

Chi parla, racconta il già accaduto: comunica storie, dati, esperienze, percorsi interpretativi compiuti, rendendoli inevitabilmente materia di altri racconti a venire. Il logos è retrospettivo perché prospettico, e perciò profondamente legato al ritmo stesso della vita, che nel suo riepilogare anche in senso biologico il passato, contiene in sé una promessa di futuro per la quale sempre val la pena assumere impegni di continuità e di innovazione.

Una pur così generica premessa, che esprime peraltro la tipica figura del pensiero storico-ermeneutico, sta a giustificare il carattere se si vuole forzatamente unitario di questo breve saggio, rivolto a segnalare sin d’ora quel che va inteso come il nucleo teorico intorno al quale si è mosso, nelle sue interne articolazioni e in momenti successivi, il pensiero di Hannah Arendt, nella sintesi problematica di un interrogativo essenziale. Per non trascurare l’evidente impronta dei suoi grandi maestri, si potrebbe così indicarne in breve il principale luogo tematico: dalla heideggeriana *Seinsfrage* ad una *Urteilsfrage*, vale a dire dalla questione del senso dell’essere in generale, alla domanda jaspersiana riguardante l’umana capacità di pensare “in situazione”. La ripresa della kantiana *Urteilkraft* conserva e rinnova la derivazione semantica della parola *ur-teilen*, che nomina l’atto originario del distinguere e al tempo stesso evoca una

originaria eredità come compito propriamente umano già da sempre tramandato, e da tramandare. Il tema del “giudicare” attraversa gli scritti della Arendt secondo modi e tonalità diverse, perché diversi sono stati i contesti storici e teorici affrontati. E tuttavia esula dalla pura logica, si cala nella realtà drammatica degli eventi vissuti, si insinua nelle pieghe del formalismo giuridico, tocca nel profondo il senso della politica, perché viene a porsi come il sostegno ultimo del vivere degnamente umano, in quanto capacità perfettibile di discernere se e quando vanno applicate le pur necessarie regole della dimensione comunitaria. L’analisi arendtiana pare allora muoversi per lo più all’interno dei molteplici significati della *biografia*, una voce lessicale che ha conosciuto fasti letterari e successi di stampa, mentre è stata prevalentemente negletta nella riflessione filosofica. Sul nesso tra “biografia” e giudizi si snoda invece una linea di pensiero che Hannah Arendt ha tracciato - senza ordine prestabilito, pur suggerendone il filo conduttore - attraverso tre significativi punti problematici, riguardanti: il racconto, l’individualità, la regola. L’arte del giudicare non poteva non assumere, per i referenti indicati, quella connotazione etica che accompagna la riflessione sulla storia quando la si eserciti in contrasto con ogni forma di antico e moderno determinismo. S’intende, allora, che l’elemento biografico di cui qui si parla non è il contenuto di un genere di scrittura, neppure allude a quel “tradimento” della vita che si attua solitamente nella narrazione oggettivata di episodi accortamente selezionati, né infine mette in questione il personalissimo gusto per l’autonarrazione talvolta intimistica, liberatoria dell’animo, introspettiva e analitica, per la quale in verità la Arendt non mostrò propensione alcuna. Aveva esordito, come si sa, con una biografia, con la storia di Rahel Varnhagen intorno alla quale raccolse puntigliosamente una vasta documentazione, per narrare in definitiva l’esempio di una storia a soggetto, stendendo il romanzo vissuto del dilemma ebraico tra bisogno di assimilazione e identità consapevolmente assunta¹. Hannah

¹ Cfr. *Rahel Varnhagen. Storia di un’ebrea*, nella tr. it. a cura di R. Santini, il Saggiatore, Milano 1988. La biografia di Rahel Levin Varnhagen fu elaborata, tra gli anni venti e i primi anni trenta; uscì in edizione inglese nel ’58 e in Germania nel ’74.

Arendt incontra il problema della storia proprio nell'anno in cui comincia ad occuparsi della vita di Rahel, come documenta il contenuto della sua prima lettera indirizzata a Karl Jaspers, in data 15 luglio 1926. Gli interrogativi a lui rivolti riguardavano i modi e gli esiti della comprensione storica: rapporto di coscienza a coscienza nelle opere tramandate, per un verso, e tentativo di spiegare il passato, peraltro, in base a quel che già si sa per propria esperienza. È utile riportare per intero le domande poste a conclusione della lettera: «Secondo questo Suo modo di concepire l'interpretazione della storia - scriveva la Arendt - com'è possibile *apprendere dalla storia qualcosa di nuovo?* La storia non si riduce così a una *serie di commenti illustrativi* di ciò che io voglio dire e che so già anche senza la storia? In tal caso, immergersi nella storia significherebbe soltanto scoprire una ricca miniera di esempi appropriati»². Interessa soprattutto, nei problemi qui sollevati da una Arendt appena ventenne, l'ingenua diffidenza per il ruolo svolto in generale dal pensiero nei confronti degli eventi passati, che non sarebbero perciò mai colti nella loro novità; e tuttavia la lezione, allora respinta nella sostanza, sarà accolta nella forma che di lì a poco assume la storia "esemplare" di Rahel, benché non si tratti dell'«esempio appropriato» che nella moderna metafisica storica decretava il primato del concetto.

Il senso del carattere individualizzante del racconto rievocativo permane a lungo nella concezione arendtiana della storia, ed emerge in toni dolorosamente vissuti, all'indomani della scomparsa di Jaspers, come rivela il testo della commemorazione ufficiale tenuta dalla Arendt all'Università di Basilea il 4 marzo del 1969. Nel momento in cui l'amico e il maestro «è uscito di scena», l'allieva di antica data ne rammenta l'opera come modello e esemplificazione di un'esistenza dedicata a rappresentare «il legame di libertà, ragione e capacità di comunicare», e ne sottolinea il ruolo di «coscienza della

² Cfr. H. ARENDT-K. JASPERS, *Carteggio. Filosofia e politica*, a c. di A. Dal Lago, Feltrinelli, Milano 1989, pp. 29-30. L'edizione italiana raccoglie una scelta significativa dell'epistolario: *Briefwechsel 1926 1969*, hrsg. von. G. Kohler u. H. Saner, Piper, Munchen, 1985. Utile in proposito il saggio di B. Henry, *Il giudizio politico. Aspetti kantiani nel Carteggio Arendt Jaspers*, in «Il pensiero politico», XX (1987), pp. 361-375.

Germania» per un quarto di secolo³. Nella piena maturità di un pensiero lungamente esercitato sulla storia del Novecento, la Arendt, studiosa attenta anche allo svolgersi delle idee, avvertiva, nella circostanza di una irreparabile perdita, l'esigenza imperiosa di ricordare a chi era ad ascoltarla il destino fragile della testimonianza personale. I libri sono quel che resta di un pensatore, e appartengono al corso del mondo; «ma il semplice fatto che questi libri fossero vita vissuta non fa corpo comune con il mondo, e rimane esposto all'oblio. Ciò che in un uomo è la cosa più fuggevole e nello stesso tempo la più grande, la parola pronunciata e il gesto compiuto una sola volta, muore con lui, e rende necessario il ricordo che di lui conserviamo»⁴. Un discorso complesso questo della Arendt, che racchiude notevoli suggestioni teoriche, quasi una sintesi dei suoi pensieri sul nascere e sul morire, sull'agire e sulle opere, sull'individualità nel cui ricordo ogni vita acquista significato *post mortem*, perché la vita stessa è quel racconto entro il quale prende consistenza l'esistere di ognuno. Coltivare la memoria di un gesto o di parole dette una sola volta si svela l'estremo paradosso del pensiero rammemorativo che tende a salvare dall'oblio - inevitabile, benché procrastinato - proprio ciò che storico non è, perché le tracce del vissuto si riflettono in frammenti di specchi come un annuncio di successiva perdita. Eppure qui si suggerisce un pensiero storico che tende a ritrarsi dall'oggettività di un lascito rappresentato da meri fatti e testi e documenti, per acquisire l'inedita qualità di salvare l'apparenza, per non chiudersi al mondo mentre una vita si è conclusa, rendendogli l'essenziale tributo della rievocazione di quel che non è più in grado di apparire. Non esistono due biografie uguali, neppure somiglianti, amava dire Hannah Arendt⁵, indicando nel

³ Si veda il testo del discorso di commemorazione tenuto dalla Arendt, stampato in appendice all'edizione italiana del Carteggio sopra citato, pp. 237-238. Cfr. l'importante biografia di E. YOUNG-BRUEHL, *Hannah Arendt. For love of the world*, Yale University Press, New Haven and London 1982; tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 1990.

⁴ Cfr. Discorso di commemorazione, cit., p. 239.

⁵ Per il concetto di singolarità individuale sotto il profilo politico e riguardo al rapporto pubblico/privato, si veda peraltro l'ampio manoscritto dal titolo *On the*

luogo consono all'apparire, che è la sfera pubblica, quella scena del mondo sulla quale ognuno rappresenta il dramma della differenza, esprimendo opinioni, prendendo iniziative, giudicando e agendo. L'arendtiano richiamo all'individualità biografica non ha oramai più nulla a che fare con la "generica umanità" di pur analoghi percorsi esistenziali, così come li aveva descritti Heidegger, il quale infine cercò l'autenticità dell'esistenza nell'annullamento ontologico di atti e parole. Nell'alienante pubblica dimensione della chiacchiera impersonale si era cancellata ogni traccia dell'agire insieme in un comune mondo di apparenze. La Arendt invece restituisce l'agire (*praxis* che è *lexis*) alla forma plurale, vale a dire all'intreccio delle volizioni e all'indeterminabile contesto dell'essere-insieme, per salvaguardare il prezioso regno dell'individuazione, il cui peso è portato da ogni essere umano per il fatto stesso di esser nato⁶.

Non si era mai nascoste le ambivalenze dell'umana condizione della inter-soggettività, nella discrasia di pubblico e privato, cogliendo i vantaggi e le difficoltà di entrambi. Nel discorso da lei pronunciato a Copenhagen nel 1975 in occasione dell'assegnazione del premio Sonning, Hannah Arendt riproponeva la questione di fondo relativa al luogo dell'apparire pubblico che riguarda il doppio sentire dell'essere sé stessi e del riconoscimento sociale. Alla privatezza del pensare tanto cara ai filosofi, ben espressa dal motto epicureo del «vivi nascosto» e dall'hegeliano volo della nottola di Minerva sul finire del giorno, si accompagna il crepuscolo della scena pubblica, che tuttavia non è messa a tacere. In essa proliferano gli automatismi tipologici, le classificazioni empiriche, le definizioni esaustive, gli antagonismi per *slogans* e i contrasti

Nature of Totalitarianism: an Essay in Understanding, nel volume *Essays in Understanding 1930-1951*, a c. di J. Kohn, Harcourt Brace & Company, New York 1994 (la versione italiana del saggio è stata pubblicata, a c. di R. Viti Cavaliere, in «Crocevia», I, n. 2/3, dic. 1995, pp. 119-147).

⁶ Il confronto Arendt-Heidegger è argomento troppo complesso per rientrare in poche osservazioni; si è tuttavia tenuto conto di alcuni spunti offerti dal volume di J. TAMINIAUX, *La fille de Thrace et le penseur professionnel* (Payot, Paris 1992). Si potrebbe aggiungere che il *Dasein*, benché porti scritta nel suo statuto ontologico l'apertura al senso dell'essere come il segno di una irriducibilità estrema a codici deterministici, pure finisce sempre per vivere con estraneità l'esperienza plurale della sfera politica. Altra questione è il carattere primariamente "pratico" del rapporto con l'ente, la *Zuhandenheit*: uno stare al mondo, esposto al nulla, connotato emotivamente, epperò "inattivo" dal punto di vista dell'incidenza storico-pragmatica delle umane individualità.

ideologici per fazioni politiche. Tra il pensare che non vuole apparire, per sfuggire all'effimero esser noto senza effettiva conoscenza, e la "società" dei nomi celebri analizzata da "esperti", si colloca l'individuale capacità di giudizio, anche di sé stessi, che non ha punti assiomatici di riferimento né astratta coerenza da rispettare. La Arendt invita a riflettere sul diverso significato della parola "persona", nel lessico greco e nella lingua latina: *maschera* attraverso la quale l'attore meglio fa risuonare i motti e i gesti del suo personaggio nel teatro greco, e *ruolo* socialmente riconoscibile nell'uso metaforico che i latini fecero della persona, riguardante la titolarità di diritti soggettivi. La cerimonia pubblica della premiazione le sembrò una doverosa concessione alle regole della convenienza e dell'«ordine» sociale, non però incisiva quanto al suo più proprio sì: una volta trascorso l'evento, «io sarò libera - diceva - non solo di cambiare ruolo e maschera a seconda di quel che mi verrà offerto dal gran gioco del mondo ma anche di passare attraverso di esso nella mia nuda 'ipseità', identificabile, spero, ma non definibile, e non soggetta alla grande tentazione del riconoscimento che, in ogni sua forma, non può che riconoscerci *quia talis aut talis*, vale a dire come qualcosa che noi fundamentalmente non siamo»⁷. Rivendicando un'identità transitiva, un'identità in chiaroscuro e sempre aperta allo spettacolo del mondo, Hannah Arendt aveva per così dire fatto spazio congeniale all'arte del giudicare, in cui l'estrema singolarità si incontra con la universale comunicabilità di pensieri diversi, anche tra di loro molto lontani, ogni volta che si diventa spettatori giudici di sé e si esercita il pensare fuori delle regole speculative, non tanto difformi dalle costruzioni astratte della regolarità sociale. Si trattava davvero di colmare la lacuna tra teoria e prassi, tra la filosofia e la politica, tra l'uomo che pensa e l'uomo che agisce: superando il doppio registro, che pure per certi versi la Arendt ha mostrato di voler tracciare, tra il carattere pubblico dell'azione e l'interiorità del pensiero invisibile agli altri⁸. Si

⁷ Cfr. H. ARENDT, *Le grand Jeu du monde*, in «Esprit», VI (1982), fasc. 7/8, pp. 28-29; tr. it. a cura di M. Giungati (*Il grande gioco del mondo. Discorso al premio Sonning*), in «Humanitas», I, n. 5, ott. 1995.

⁸ «...vi sono due modi fondamentali dell'essere-insieme: l'essere-insieme con altri uomini e con i suoi pari, dal quale scaturisce l'azione, e l'essere-insieme con il proprio sé, cui corrisponde l'attività del pensare»; così scriveva Hannah

trattava di ritrovare nella individualità-racconto una capacità di memoria e di inizio ulteriore che certo poggia sulla nascita, ma che è al tempo stesso generatrice di responsabilità entro quel foro interno dove ha posto di diritto la vita morale⁹. Chi giudica non sta semplicemente a guardare, ma assume il compito di “individuo-plurale” (non coartato dalle mode o isolato nel dominio di forze collettive) che pensa e agisce ad un unico scopo: comprendere il gioco temporale nelle sue varianti indeterminabili, mettendo definitivamente in mora la pretesa di ogni

Arendt nel progetto di ricerca che ancora nel '59 si proponeva di realizzare per un volume che avrebbe dovuto intitolarsi *Introduzione alla politica*. Cfr. il materiale finora inedito, frammenti e documenti, raccolti nel libro *Was ist Politik?* (Piper, Munchen 1993), tr. it. *Che cos'è la politica?*, Edizioni di Comunità, Milano 1995. Nel rapporto di agire e pensare, che impegna la Arendt in tutta la sua opera, si rifletteva la dimensione vissuta della propria identità ebraica, simbolicamente tradotta nella figura del profuga; figura umana tanto più libera quanto più interiormente divisa, quasi posta al bivio di cammini infiniti ed opposti, come nel racconto di Zaratustra, impegnata col tempo che non si lascia misurare e che ne misura i molteplici ruoli possibili e una sola affermazione di sé.

- 9 Quando indaga sul versante della storia, la Arendt non intende mai riferirsi al processo degli eventi; potrebbe dirsi che ha sempre in mente «la storia come categoria dell'esistenza umana (...) più antica della scrittura, più antica di Erodoto, e perfino di Omero». E tuttavia non si tratta soltanto della ripresa della “storicità” esistenziale, di matrice diltheyana e poi heideggeriana, ma dell'intreccio di comprensione e azione nella “natura” individua e narrativa dell'esistere. Il giudicare ne costituisce il legame interno: esemplare la figura di Ulisse, “ascoltatore, attore e paziente”, quando nel poema omerico egli ascolta raccontare la sua storia e si commuove. Svaniscono d'un sol colpo la mera curiosità per le notizie, e il semplice piacere della novità: storiografismo ed estetismo lasciano il posto ad una partecipazione metaforicamente espressa nelle “lacrime del ricorso”. L'individuo-racconto è spettatore-giudice, quasi oscuro per tanti versi a se stesso, e propenso a risentire la sua storia in vista di una catarsi interiore, per riconciliarsi col mondo (cfr. il saggio di H. ARENDT, *Il concetto di storia: nell'antichità e oggi*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, pp. 74-75; l'ed. it. traduce *Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* del 1961). Il tema della identità narrativa ha oggi notevole suggestione nell'opera di Paul Ricoeur, specialmente nel suo libro *Soi même comme un autre*, del '90; e, a partire dal *Mit-sein*, pare oramai improrogabile una riflessione sull'uomo nella sua singolarità plurale: si veda di J. Nancy il recente *Etre singulier pluriel*, Galilée, Paris 1996.

sguardo globale, che racchiuda numerosi giochi finiti nelle mani del cosiddetto giocatore ultimo.

2. *Giudicare nel mondo.*

Non è certo possibile disconoscere il ruolo ispiratore che l'intera filosofia kantiana ha avuto per Hannah Arendt: magistralmente ella aveva redatto schemi e appunti per lezioni su Kant, con particolare riferimento alla terza Critica, nel corso degli anni Sessanta, dando corpo in forma più articolata a precisi spunti interpretativi che risalgono ad anni precedenti. S'intende allora che il contenuto della pubblicazione postuma (e posteriormente stampata rispetto alla *Vita della mente*) delle *Lectures on Kant's Political Philosophy* non può in alcun modo rappresentare la conclusione del discorso teorico arendtiano, quasi a riempire lo spazio lasciato vuoto e la pagina rimasta bianca nell'ultima sua opera incompiuta. La parte sul "Giudicare", che avrebbe dovuto completare il quadro, non è stata scritta e irrealizzato resta il proposito dell'Autrice di armonizzare le prime due parti del volume per risolvere le difficoltà interne al rapporto di Pensare e Volere. Si può, perciò, lavorare soltanto sul materiale edito della *Vita della mente*, che tuttavia in uno con le precedenti analisi kantiane consente di porre almeno il problema di una «filosofia del giudizio», per molti aspetti tracciata dalla Arendt, con modalità "aperte", tali che difficilmente avrebbero potuto condurre comunque all'esito di una meta-teoria del comprendere giudicativo.

L'approdo conclusivo a cui tuttavia la Arendt era pervenuta riguardava senz'altro quell'*infra*, collocabile nella dimensione dello spazio pubblico, entro il quale il pensare, seppur distinto rigorosamente dall'agire e diversamente connotato rispetto all'arte del giudicare, viene per così dire a rendersi manifesto ogni volta nella consapevole pratica dell'esercizio critico su cose e situazioni particolari. In altri termini il giudicare "realizza" il pensare- scriveva la Arendt anche a chiusura del saggio del '71 su *Pensiero e riflessioni morali*, aggiungendo: «La manifestazione del vento del pensiero non è conoscenza, ma è la capacità di distinguere il giusto dall'ingiusto, il bello dal brutto. E in realtà questo può impedire le catastrofi, almeno per me, nei rari momenti in cui si è arrivati ad un punto

critico»¹⁰. E tuttavia, nel giudizio, il pensare si trasforma in virtù di un nuovo “dono”, rintracciabile allorché si passa dalla sfera delle operazioni logiche, solitamente descrittive di forme e prescrittive di regole assolute, alla sfera estetica del “gusto”. Si tratta del dono assai grande della capacità autonoma di discernimento che appartiene alla mente umana e che per primo Kant aveva in maniera esplicita riconosciuto nella sua indipendenza da ogni superiore autorità, costruendo una nuova logica intorno al “senso silenzioso”, alla peculiare discrezionalità riguardante la bellezza e la finalità della natura.

Sbaglierebbe comunque chi volesse cercare in generale nelle pagine kantiane riscontro puntuale delle argomentazioni che la Arendt elabora muovendo dalle suggestioni del pensatore che considerò più d’ogni altro a lei vicino e congeniale. Ella ben sapeva di “utilizzare” a distanza il pensiero di Kant, con il quale instaurò un dialogo tanto più destinato a proficui risultati quanto più avrebbe evitato una peraltro impossibile identificazione. «In Kant, è la ragione con le sue ‘idee regolatrici’ a venire in aiuto del giudizio; - si legge nel *Postscriptum* a Pensare - ma se è vero che si tratta di una facoltà distinta dalle altre facoltà della mente, si dovrà attribuirle il suo autonomo *modus operandi*, un proprio, specifico modo di procedere»¹¹.

¹⁰ Cfr. *Thinking and Moral Consideration. A lecture*, «Social Research», XXXVIII, 3; tr. it., *Pensiero e riflessioni morali* in *La disobbedienza civile e altri saggi*, GIUFFRÉ, Milano 1985, p. 152.

¹¹ Cfr. *La vita della mente*, cit., *Post scriptum*, p. 311. Si veda anche il saggio di R. BEINER, *Il giudizio in Hannah Arendt*, in appendice alla tr. it. delle *Lectures on Kant's Political Philosophy* (The University of Chicago, 1982), a c. di P. P. Portinaro (*Teoria del giudizio politico*, Il Melangolo, Genova 1990). Beiner riporta il dibattito tra la Arendt e Hans Jonas nel corso di un convegno sull’opera della presentatrice, che si tenne nel ’72 alla New York University. Lo scambio di idee è particolarmente interessante perché consente di cogliere la chiara posizione della Arendt riguardo al carattere non meramente cognitivo del giudicare: dopo il totalitarismo, diceva, «non saprai mai come qualcuno agirà. La vita ti sorprenderà!». Non si tratta di formulare nuovi valori, né di attendere la comparsa di un nuovo Dio, ma forse di ridimensionare l’uso pur utile di quella “ringhiera” alla quale il pensiero vorrebbe a tutti i costi stabilmente appoggiarsi. La crisi dei fondamenti assume nella Arendt una forma radicale, in linea con Nietzsche e con Heidegger, consegnando il pensiero alla consapevolezza, non priva di senso del valore, della contingenza del mondo, per la quale è indispensabile tramite il giudizio critico. Nelle *Lezioni su Kant*, si legge in un punto: «Il pensiero critico non è riferito soltanto a dottrine e concetti ricevuti da altri, a

Difatti l'uso storico-politico che Hannah Arendt intendeva fare del giudizio estetico avrebbe richiesto non solo una evidente forzatura del testo, ma anche l'accorta segnalazione del diverso modo di intendere lo sguardo storico, rivolto per Kant ancora all'insieme di un processo, e per l'interprete invece dedito alla ricerca del significato di eventi particolari. L'intreccio ermeneutico con il criticismo non è perciò privo di nodi talvolta assai impervi da districare, epperò nella intelligente lettura arendtiana si aprono occasioni certo non marginali per cogliere aspetti incisivi di una buona parte della filosofia contemporanea. Merito della Arendt è stato senza dubbio quello di immettere nella corrente odierna del pensiero non solo politico una eredità seguita al kantismo, che talvolta ha rischiato di perdersi nelle pieghe di sofisticate analisi specialistiche.

Alla domanda «che cosa significa pensare?», Hannah Arendt rispondeva riprendendo la distinzione kantiana di conoscere e pensare, vale a dire la differenza tra la legittima aspirazione della ragione ad un sapere certo e verificabile e il bisogno altrettanto essenziale di andare oltre i limiti dell'intelletto. Pensare oltre il conoscere rimanda, per la Arendt, ad una ricerca del significato "invisibile" nelle tracce del già conosciuto e al tempo stesso nei percorsi delle "segrete" cose di varia natura: storica, metastorica, etica, religiosa, estetica. Kant volle negare la metafisica per fare posto al pensiero - piuttosto che alla fede, soggiunge la Arendt, modificando una nota affermazione kantiana - per aprire non già sterili dispute sui fondamenti ultimi ma la discussione intorno a tutto ciò che è nel mondo. La facoltà del giudizio si de-formalizza perciò, nella terza Critica, dal punto di vista strutturale, diventando esercizio della responsabilità o della scelta dei significati, così come sulla bellezza si cominciò sin dal Settecento a discutere "all'aria aperta", vale a dire senza il vincolo dei canoni classicistici, pur evitando l'anarchia di un pretestuoso scetticismo estetico¹². La validità esemplare che la Arendt riconosce al giudizio di gusto deriva principalmente dalla natura "politica" del senso del bello, tale da conferire all'atto giudicativo la funzione di "fondare" il cerchio plurale

pregiudizi e tradizioni ereditate; è piuttosto con l'applicazione di canoni critici al proprio pensiero che si apprende l'arte della critica», (ed. cit., p. 67).

¹² Per la lettura di Kant si veda l'introduzione a *Pensare*, ne *La vita della mente*, cit., pp. 95 ss., ma il riferimento a Kant può dirsi presente quasi in ogni pagina della prima parte del volume. L'estetica moderna nasce non per caso parallelamente con il tramonto dei sistemi teologico-politici, dei Leviatani: sul nesso di gusto e democrazia, rimando al libro di L. FERRY, *Homo Aestheticus. L'invenzione del gusto nell'età della democrazia*, Costa & Nolan, Genova 1991.

delle argomentazioni (il bello piace solo nel giudizio, non nella mera percezione di esso). Il carattere di confronto pubblico pone il giudicare in alternativa alla violenza sul piano etico-pratico, e lo colloca in una ben diversa tonalità rispetto alla conoscenza tecnico-scientifica sul piano teorico. Giudicare presuppone il riconoscimento reciproco del “dono” di pensare il significato, che viene a mostrarsi nella forma della *lexis*: dire i fatti, raccontare una storia, conservarne memoria. Sebbene la Arendt abbia in un primo tempo connesso il giudizio prevalentemente alla dimensione plurale dell’agire, non si può ritenere che nella fase matura del suo pensiero lo abbia poi ricondotto nell’orbita della vita contemplativa; se non altro perché la ricerca di significato è da sempre compito di chi narra, è sguardo storico-retrospettivo, è quel fenomeno della mente o quel fatto di pensiero rivolto a praticare il difficile cammino (biograficamente individuato e limitato) di attraversare la lacuna temporale tra passato e futuro.

Hannah Arendt scrive perciò l’ampio saggio sul *Pensare* avendo contestualmente presente le suggestioni della kantiana *Critica del Giudizio*, riprendendo le sue precedenti riflessioni ora in una summa che le racchiude in una nuova chiave problematica. Legge Kant per ricavarne una prospettiva teorica lungamente perseguita. Il “chi sono io?” della moderna analisi della soggettività aveva condotto Kant a porre l’uomo come essere ragionevole, autonomo, fine in sé, soggetto morale di un regno dei fini, garantito dal trascendentale delle categorie intellettive e dall’a priori della legge morale. Sino a quando la scoperta dell’essenziale stare-insieme (si pensi al racconto del sogno di Carazan, a cui la Arendt conferisce valore simbolico di un certo rilievo¹³), viene a rompere il chiuso ambito della solitaria razionalità e a stemperare la verità delle sue regole nella possibilità di un giudizio tra i più soggettivi, com’è quello di gusto, paradossalmente universale in base all’a priori reale del riconoscimento e della comunicabilità. Non c’è dubbio che il “chi” del giudizio estetico non possa prescindere dal contesto plurale in cui è chiamato ad esporre il privato mondo del sentimento di piacere e di dispiacere;

¹³ Cfr. *Teoria del giudizio politico*, Seconda lezione, cit., p. 23. Nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, Kant riportava la storia di un uomo vecchio, ricco ed avaro, che dopo un sogno in cui gli si era mostrata, in tutta la sua spaventevole desolazione, l’eterna sorte di assoluta solitudine dopo la morte, impara ad amare gli altri e ad abitare il mondo umano.

eppure giudica restando fuori dal processo produttivo dei suoi “oggetti”, siano essi naturali o artistici. Deve inibire il senso del piacevole e la tentazione di concettualizzare l’evento, sollecitato parimenti a restare non troppo coinvolto emotivamente, nel momento stesso in cui è totalmente “interessato” a riflettere in sé il fatto estetico e a richiedere generale consenso. Anche Kant descrive qui un “fatto di pensiero” e ne elenca i principi nelle massime del “senso comune”, che la Arendt riprende con particolare enfasi dal § 40 della *Critica del Giudizio*. autonomia del pensare con la propria testa, coerenza del pensare nel due-in-uno della coscienza interiore, pensare mettendosi al posto dell’altro nella mentalità allargata della sfera pubblica. In breve la Arendt ritrova nel giudizio di gusto e nello statuto del senso comune la forma esemplare del giudizio storico-politico. Quel tipo di riflessione, che si rende “visibile” nei giudizi aspiranti ad un universale ogni volta da costituire nella dimensione plurale, appartiene certo allo spettatore del mondo. E tuttavia non basta nominarne la figura per evocare lo scenario della pura contemplazione o per rinnovare la pretesa di uno sguardo globale sulla realtà umana. Ancora Kant nei suoi scritti sulla storia tiene distinto lo spettatore dall’attore, incapace quest’ultimo di uno sguardo d’insieme, che pure diventa un’ipotesi necessaria laddove si traduca nella utile credenza in un progresso indefinito della generalità degli uomini verso il meglio: che spettacolo sarebbe la storia se non dovessimo ritenere possibile il movimento armonico di ogni sua parte¹⁴?

Diversamente proprio da Kant, lo spettatore arendtiano non coltiva l’atto della contemplazione per ricondurre il particolare nel complessivo “ordine” storico, neppure entro la visione teleologica dei fatti che darebbe sprone all’agire in virtù dell’utopico avvento di

¹⁴ C’è in Kant, secondo la Arendt, un duplice modo di guardare al progresso, sia che si consideri il genere umano, sia che ci si rivolga all’uomo come singolo individuo. Come il bello, l’uomo è un fine in sé ed ha in sé stesso il suo significato. Quel che vale per il genere umano - l’essere parte della totalità degli enti, la teleologia storica, l’astuzia della natura - non vale per l’uomo come essere ragionevole, appartenente al regno degli esseri intelligibili; e dunque se, come si legge in conclusione delle lezioni, «non vi è alcun punto dove potremmo fermarci e guardare indietro con lo sguardo rivolto al passato dello storico», proprio Kant avrebbe indicato, nell’analisi del giudizio estetico, la possibilità dell’autonomia di giudizio entro la dimensione plurale degli uomini, che è condizione “presente”, nell’imminenza dell’agire. Si veda in *Teoria del giudizio politico*, i luoghi qui ricordati, in particolare la Quarta e la Tredicesima lezione.

un regno della libertà. Né il passato né il futuro potranno diventare l'agognata mèta per sfuggire all'urgenza del presente, per alleggerire il peso del tempo-ora che in tanti modi cattura lo spettatore, caricandolo di un interesse che se non è ancora (o non è più) pratico coinvolgimento, pur mostra sempre un legame inscindibile con il momento del giudicare. Tra teoria e azione lo spettatore che giudica, non più figura platonico-pitagorea, né moderno soggetto di conoscenza, vive l'individualissima realtà del *logon didonai*, la drammatica consapevolezza di dover dar conto di quel che dice, senza mai ritenere possibile un pronunciamento definitivo.

Esempio di spettatore-giudice è per la Arendt Omero, poeta cieco (alla percezione), uomo mortale, che non condanna né assolve, narratore imparziale, interessato al senso delle storie particolari, indagatore curioso: egli siede in giudizio sulla storia e ne assicura la continuità. Nel *Postscriptum* a Pensare si legge: «il giudizio è la facoltà che in noi si occupa del passato»¹⁵.

L'intreccio teorico riguarda allora i concetti di storia, di tempo, e di libertà; i problemi posti sin dall'inizio intorno ai temi del racconto, dell'individualità biografica e delle regole, racchiudono l'opera arendtiana nella proposta rimasta non scritta di una diversa tonalità del filosofare, dopo Nietzsche e dopo Heidegger, nell'epoca della

¹⁵ Cfr. *Post scriptum*, cit., p. 311, e *passim* nella prima parte de *La vita della mente*. Lo spettatore non è mai arbitro e giudice del gioco del mondo. La Arendt drammatizza la funzione giudicativa, calandola nella concretezza del *dare conto*, non già nel senso di fornire prove o dimostrazione, ma nel senso di dare significato a quel che si fa, di render conto di ciò che si è e di quel che è avvenuto. Sul tema del "giudicare" si veda peraltro: M. Passerin d'Entreves, *Il concetto di giudizio politico nella filosofia di Hannah Arendt*, nel vol. collettaneo *la pluralità irrepresentabile*, a c. di R. Esposito, Quattroventi, Napoli 1987; S. BELARDINELLI, *Natalità e azione in Hannah Arendt*, in «La nottola», III (1984), n. 3, pp. 25-39 e IV, (1985), n. 1, pp. 43-57; P. P. PORTINARO, *L'azione, lo spettatore e il giudizio*, in «Teoria politica», V (1989), n. 1, pp. 133-159; T. B. VASCONCELOS, *Spettatore alla ribalta della storia. Il ruolo della Critica del Giudizio nel pensiero di Hannah Arendt*, in «Prospettive Settanta» (1991), n. 4, pp. 653-669; F. CIARAMELLI, *La responsabilité de juger*, nel vol. collettaneo *Hannah Arendt et la modernité*, Vrin, Paris 1992; F. FOCHER, *Il giudizio politico*, nel vol. *La consapevolezza dei principii*, cit.; S. FORTI, *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Franco Angeli, Milano 1994.

fine della metafisica. È stato opportunamente indicato il rilievo della dimensione temporale nella *Vita della mente*, per sottolinearne l'importanza all'interno della tripartizione di Pensare, Volere e Giudicare. Se si dà occasione di redimere il tempo, che tutto perde, mediante il pensiero che giudica, altrettanto deve dirsi per l'azione. In ciò sta la differenza con Nietzsche e con Heidegger, e in questa distanza si misura il valore primario attribuito dalla Arendt alla libertà.

Nell'innocenza del divenire si polverizzano le filosofie della storia e si salvano i particolari, si abbandona l'assoluto per il relativo sino a poter disperare sul senso del presente tra un morto passato e l'oscuro futuro. Eppure solo entro la storia la condizione umana afferra nel giudizio la sostanza di ogni cominciamento e lo ripropone come "inizio" nella situazione in sviluppo. Non si tratta di tornare al determinismo, semmai si vuole indugiare sull'indeterminazione che regola il ritmo contingente degli eventi, al quale sempre si appartiene: non c'è altro modo di appartenere al proprio mondo, nato così e non altrimenti da una tradizione, che comprenderlo e rinnovarlo mediante giudizi. Che si tratti di un compito etico è implicito nella capacità di creare significato e di dare inizio, entrambe ispirate alla responsabilità della memoria e della speranza. Né ossequio al già stato, né disimpegno potranno arginare il movimento del tempo, perché soltanto la storia, che è racconto, giudizio, ridescrizione e diversa lettura dei fatti, saprà lasciare aperto uno sbocco verso il futuro di ogni passato. La dimensione etica, che è tutt'uno con il concetto di libertà, trova la sua autentica dimora negli atti di "cura" e di trasformazione del mondo a partire necessariamente da un determinato momento del tempo storico. Liberarsi, come voleva Nietzsche, dalla Storia, richiede per la Arendt tutt'altro che disimpegno, richiede l'assunzione di responsabilità della condizione umana verso il tempo e verso ogni tempo¹⁶.

¹⁶ Il problema della Arendt è quello di rispondere alla domanda: come dare senso all'umana *insecuritas*? Benché si muova entro lo spazio speculativo segnatamente indicato da Beiner: vale a dire lo spazio contrassegnato dalle meditazioni agostiniane sul tempo e l'eterno ritorno di Nietzsche (cfr. il saggio di R. Beiner, cit., p. 203), il "dire sì" alla vita, la salvezza dell'"attimo" dalla linearità del tempo, acquistano i chiari contorni del giudizio storico-politico,

Agostino e Kant sono i principali autori di Hannah Arendt dai quali ha tratto spunto riguardo al compito di sollecitudine e di collaborazione verso il mondo storico: la nascita è un “destino” di libertà che richiede di essere vissuto degnamente negli atti giudicativi in cui sia il pensare che il volere rivelano la spontaneità e l’assoluta indeterminabilità del cominciamento. Il dono del “giudizio” qualifica eticamente il ruolo di ogni umana creatura e interrompe verticalmente la continuità lineare del tempo biografico a ciascuno concesso.

perché non si resti stranieri nel mondo, e perché con esso si collabori senza l’inutile pretesa di ricapitolazioni ultime.

RITA MELILLO

L'etica professionale: manager o filosofo?

Certamente, non ci riferiamo alla filosofia intesa come il susseguirsi di tanti pensieri diversi e persino opposti, che danno di essa un'immagine di estrema variabilità o addirittura di gioco speciale per iniziati che non incide affatto sulla realtà. Possiamo senz'altro accettare che essa sia un gioco, anzi è l'unico gioco in cui il nostro pensiero si può impegnare, perché è il gioco dialettico attraverso cui esso può interpretare la realtà che lo circonda. Dobbiamo capire che al di là dell'apparente superficialità, con cui spesso essa viene confusa dai non addetti ai lavori, la filosofia ci può offrire l'unica guida per orientarci nella realtà, a patto che sia intesa non come semplice ripetizione di pensieri altrui, bensì come personale valutazione dei fatti: come Kant afferma, bisogna insegnare non la filosofia, ma bisogna insegnare a filosofare, che è cosa alquanto diversa. In tal modo ci si rende conto che bisogna scavare al di là della superficie per trovare ben oltre la variabilità dei sistemi di coloro che ci hanno preceduto nella storia del pensiero: per trovare l'unica direttiva alle nostre azioni che solo il pensiero consapevole delle sue potenzialità ci può fornire.

«Ma sopra tutti gli altri attirò la mia attenzione questo pensiero: che non vi è quasi mai tanta perfezione nelle opere composte di pezzi fatti da artefici diversi quanta in quelle costruite da uno solo. Gli edifici, ad esempio, cominciati e condotti a termine da un solo architetto, di solito, son più belli e meglio ordinati di quelli che sono stati riadattati più volte servendosi di vecchi muri tirati su per tutt'altro scopo. (...). E, per parlare soltanto delle cose umane, io

credo che, se Sparta è stata un tempo così fiorente, ciò si deve, non alla bontà delle sue leggi particolari - delle quali ve n'erano alcune abbastanza strane e anche contrarie ai buoni costumi -, ma al fatto che, dettate da uno solo, tendevano tutte a uno stesso fine»¹.

La direttiva deve essere unica, perché non possiamo ubbidire a cento padroni. Si disperdono solo le forze senza raggiungere risultati apprezzabili e il manager non è sicuramente colui che non sa mettere a frutto le proprie potenzialità. Anzi è tutto il contrario. Per ottenere risultati apprezzabili è necessario essere capaci di concentrare le proprie forze su un solo problema per volta: il campione dei pela patate è colui che pela una patata per volta! La capacità di concentrazione mette in evidenza che è necessario partire dalla motivazione. Se manca l'interesse a fare qualcosa non è possibile raccogliere le proprie energie ed impegnarsi. Bisogna bruciare di calore interno, in pratica bisogna essere innamorati di ciò che si fa. Questo pone in luce il forte legame con la ricerca filosofica.

Nel *Simposio* Platone descrive il mito di Eros, che è una splendida celebrazione del rapporto interpersonale nonché della conoscenza. Amore nasce da Poro e Penia, espediente e povertà: il padre è ingegnoso ed intelligente, la madre povera ma non del tutto sprovvista, se riesce a concepire l'idea di avere un figlio e di mettere in pratica piccole astuzie per raggiungere il suo scopo. Infatti, inebria Poro con del nettare. Non è un particolare trascurabile questo dell'ebbrezza, col quale Platone sicuramente intende sottolineare che l'intelligenza può conoscere solo a condizione di aprirsi interamente all'altro: dedicandosi, cioè, anima e corpo a ciò che è oggetto della propria curiosità. «Proprio perché figlio di Poro e Penia, Eros s'è trovato conformato nel seguente modo. Primo: è perennemente affamato, altro che stupendo e vellutato, come la maggioranza pensa. Ruvido, ispido, scalzo, sfrattato buttato sui sassi, sempre senza un letto, dorme a i quattro venti sulle soglie, per le strade, poiché ha in sé la fibra della madre. (...) È al centro, fra mente aperta e oscurità. La realtà è questa: nessun dio è appassionato di sapere o arde di farsi maestro - è già maestro - come nessun altro

¹ R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, Laterza, Bari 1993, pp. 53-54.

maestro vuol diventarlo. D'altra parte quelli completamente all'oscuro non vogliono affiliarsi alla sapienza, non hanno quell'ardore, dentro, a divenir maestri. È un bel problema, l'oscurità mentale, e precisamente questo, che la persona negativa, repellente e scarsa, s'illude sempre d'essere all'altezza. Chi non pensa di avere le lacune, non brucia per ciò che -come la vede lui- a lui non fa difetto»².

Che Eros sia figlio della povertà non significa altro che questo: noi possiamo desiderare di possedere solo ciò di cui manchiamo e siccome la vita della nostra mente è regolata da un interno equilibrio, riusciremo ad avere solo se diamo qualcosa in cambio: solo a costo delle nostre migliori energie fisiche e mentali riusciremo a conseguire i risultati che di volta in volta ci proponiamo come meta. Ciò mette in evidenza che nel momento in cui abbiamo deciso di raggiungere un particolare obiettivo, allora useremo tutti gli espedienti a nostra disposizione - e ne creeremo anche di nuovi - per ottenere quanto ci interessa. Espediente e povertà sono, dunque, non un fantasioso mezzo espressivo per arricchire il racconto, bensì gli strumenti indispensabili per conseguire la conoscenza.

D'altra parte, già molti filosofi hanno messo in luce che l'uomo è fatto ad immagine di Dio proprio in quanto la sua mente è *poiesis*, ossia massima creatività, come Vico ci ha insegnato. L'uomo crea la sua storia, i fatti che continuamente rinascono gli uni dagli altri. L'elemento fantastico ha sempre segnato la sana speculazione filosofica. Anche il *management* è fantasia, nel senso che nonostante i mezzi sempre più sofisticati messi a disposizione dall'avanzata tecnologia la capacità creativa rimane l'elemento predominante. Il fatto saliente è che il manager ha a che fare non con attrezzi, ma con uomini e non c'è niente di più mutevole, non chiaramente nel senso che l'uomo sia inaffidabile perché un voltabandiera, ma nel senso ben più profondo e pregnante che egli è calato sempre in una situazione particolare che cambia di volta in volta per il cambiare delle varianti storiche. A seconda dei tempi e delle condizioni socio-

² PLATONE, *Opere*, Laterza, Bari 1966; *Simposio*, XXIII, 204.

economiche, della cultura, della religione, della tradizione del gruppo cui appartiene egli prende determinate decisioni, opera le sue scelte.

Certo, egli è libero in quanto senza la libertà non potrebbe nemmeno dare inizio alla sua azione verso la quale è sempre proteso. La sua vita è una continua lotta tra forze opposte: non c'è vita se non c'è movimento, continuo processo. Ce lo ha insegnato da tempo immemorabile un nostro antenato in tempi insospettabili, quando, cioè, non erano ancora state fatte tutte quelle osservazioni e sperimentazioni su quanto ci circonda, che hanno portato alle scoperte odierne sull'evoluzione e sulla relatività: ce lo ha detto già Eraclito nel momento in cui ha affermato che tutto scorre. Ed il Goethe dice:

E a ricreare sempre il creato,
Sì che non resti come impietrato,
Vibra l'eterno libero Far.
Ciò che non era, presto diventi
Splendidi Soli, terre virenti:
Negato affatto gli è di posar.
Muoversi deve, creando agire,
Formarsi, ed altro poi divenire,
In apparenza sostando sol.
L'Eterno passa, veloce, in tutto,
Ché tutto in nulla cade distrutto,
Se nel suo essere persister vuol³.

Sostenere il contrario è come voler incapsulare un vivace e gioioso fuoco in una campana di vetro. Cosa succede in tale situazione? Sicuramente, dopo qualche tempo il vivace fuoco diventa prima una fioca fiammella per poi spegnersi del tutto e tramutarsi in un mucchio di cenere. Sembra proprio che l'uomo voglia nutrire la pretesa di fermare il mondo per preservarlo dall'usura del tempo senza rendersi conto che in tal modo riuscirà soltanto ad accelerarne la fine: la vita non è stasi, bensì perenne divenire persino in quelli

³ W. GOETHE, *Il Testamento*, dal ciclo *Gott und Welt*, tradotta e pubblicata da B. Croce su «La Critica», vol. XVI, 1918, p. 47.

che a noi appaiono come dei piccoli frammenti del tutto irrilevanti per l'armonia dell'universo.

Di solito si è convinti che la filosofia sia qualcosa di veramente oscuro ed incomprensibile oltre che superfluo per un buon andamento della vita stessa della specie umana. «Il puro filosofo è una persona che comunemente è poco ben vista nel mondo, in quanto si ritiene che non contribuisca in nulla al vantaggio o al piacere della società; egli vive infatti lontano dai rapporti cogli uomini, avviluppato in principi e concetti che sono ugualmente lontani dalla comprensione comune. D'altra parte, il puro ignorante è oggetto di disprezzo anche maggiore (...). Si pensa che la condizione più perfetta si trovi fra questi due estremi e sia contraddistinta da eguale disposizione e gusto per i libri, per la buona società e per gli affari; essa conserva nella conversazione quel discernimento e quella finezza che sono il frutto delle belle lettere, mentre mantiene negli affari quell'onestà e quella precisione che sono il naturale portato d'una sana filosofia»⁴. A cosa serve la filosofia - ci si chiede - per non parlare poi di quella branca speciale costituita dalla metafisica, la quale pretende di pervenire alle cause ultime della realtà. Ma a noi serve di vivere bene la nostra vita in questa realtà! Ci serve di comprendere quale sia il nostro ruolo nella comunità nella quale viviamo e portarlo a termine adeguatamente rispettando il bene di tutti. Quando la filosofia, pur avendo di mira la verità, rinuncia alla pretesa delle cause ultime e si concentra sull'uomo riproponendo quel «Conosci te stesso» di antica memoria, non è qualcosa di estraneo all'uomo, bensì si rivela come qualcosa di insostituibile per conoscerne la più intima essenza ed il significato.

Ma dobbiamo uscire dalle nebbie delle astrattezze - qualcuno dirà - per immergerci nei fatti e adoperarci a cambiare finalmente la realtà che ci circonda. Non è la prima volta che questo grido viene lanciato a voce spiegata, ed è più che naturale voler apportare dei mutamenti per innalzare la qualità della vita umana. Ma per attuare questo programma non c'è forse bisogno del pensiero che deve guidare la nostra azione? A nostro modesto avviso non c'è niente di più pernicioso degli estremismi sempre in agguato, e soprattutto nel

⁴ D. HUME, *Ricerca sull'intelletto umano*, in *Opere*, vol. II, a cura di E. LECALDANO - E. MISTRETTA, Laterza, Bari 1971, p. 6.

campo di cui stiamo parlando è profondamente deleterio separare la mente dal corpo, lo spirito dalla materia, il pensiero dall'azione, *il filosofo dal manager*. Ormai, alle soglie del 2000 il filosofo deve capire che è necessario uscire dalla sua torre d'avorio per immergersi nei fatti, per calarsi nella realtà pur senza abbandonare l'aspirazione alla trascendenza. Naturalmente, non intendiamo attribuire al termine un significato religioso, bensì vogliamo sottolineare che l'uomo è sempre proteso verso il futuro e perciò stesso va ben oltre la sua quotidianità. In ciò consiste la sua aspirazione a fare sempre meglio e conseguire traguardi più alti.

Dunque, tentare di dare una risposta a domande che di solito vengono considerate molto ridicole, come ad esempio «qual è il mio ruolo nella società nella quale vivo?, chi mi ha posto in questo luogo?, qual è il fine che mi propongo di realizzare?, il mio fine è compatibile con quello degli altri membri della comunità alla quale appartengo?», è secondo noi di vitale importanza per la crescita e maturazione di ogni persona degna di definirsi tale. Si vede come il «Conosci te stesso», inteso giustamente, si trasformi da formula vuota, quasi ripetizione stereotipa, in una formula magica, nel senso che ci apre ad un mondo di ricchezza interiore, nel quale tutto è possibile a patto che l'essere umano lo voglia ed il suo sia un fine reale, cioè concretamente realizzabile. Scrive Epitteto nelle sue *Diatribes*. «Le cose che ci accadono nella vita sono un po' come quelle che accadono in una fiera. Vi si conducono per la vendita mandrie di animali e buoi; la più parte dei presenti è lì per vendere o per comprare. Pochi sono quelli che vengono alla fiera per godersi lo spettacolo, per vedere come si svolge e perché, chi sono gli organizzatori e a quale scopo l'hanno organizzata. Lo stesso anche qui, in questa fiera della vita: alcuni, come le mandrie di animali, non si danno pensiero che del foraggio: tutti quanti voi che vi date da fare per il patrimonio, i campi, i servi e le cariche, e tutto ciò non è che foraggio. Pochi sono, invece, quelli che vanno alla fiera per il gusto dello spettacolo. “Che cosa è mai l'universo? Chi lo governa? Nessuno? E come si spiegherebbe che, mentre una città o una casa non possono conservarsi neppure per brevissimo tempo senza uno che le governi e se ne prenda cura, una costruzione così grande e bella sia governata con tanta ordinata regolarità casualmente e a capriccio? C'è dunque Uno che

l'amministra. Qual è l'amministratore e come amministra? E noi, chi siamo, noi che deriviamo la nostra vita da Lui, e qual è il compito per il quale esistiamo? Abbiamo veramente qualcosa che ci unisce a Lui, qualche relazione, o nessuna"? Ecco i pensieri di questi pochi uomini; e, perciò, passano il tempo preoccupati unicamente di indagare sulla fiera, prima di andarsene»⁵.

Ecco le domande che non solo ogni uomo, ma anche ogni manager si deve porre. Questi, infatti, deve conoscere le sue competenze, sapere cosa ci si aspetta da lui, deve indagare sulla situazione nella quale deve intervenire con la sua azione per non creare squilibri che vadano a danneggiare tutti coloro che hanno a che fare con la sua azienda (gli *stakeholders*): è il problema dell'etica professionale tanto dibattuto, ma ancora negletto dai più. E ancora una volta possiamo insistere sul forte legame con la filosofia che ha sempre dedicato gran parte delle sue energie speculative proprio all'etica come detentrica di quei principi validi a dare ordine al difficile campo delle relazioni tra gli uomini, che altrimenti sarebbero, come Hobbes ha sottolineato, *homo homini lupus*.

Con questo argomento entriamo nel vivo del discorso sulla missione dell'uomo. Fichte intitola un suo lavoro *La missione del dotto* e pone l'accento su quale debba essere l'obiettivo che la persona di cultura deve perseguire in seno alla comunità nella quale vive. «La missione del dotto consiste nel sorvegliare il progresso reale dell'umanità, cioè creare e stimolare questo progresso. (...). Il dotto è il maestro e l'educatore del genere umano; e, in quanto educatore, non userà né la violenza né l'inganno, poiché andrebbe contro la legge morale; egli dev'essere un esemplare di moralità»⁶. Questa missione poggia su quella che deve essere la missione dell'uomo. Fichte ne parla come di un ideale non mai perfettamente raggiungibile, in quanto è il perfezionamento dell'uomo all'infinito. Ma l'uomo è anche "istinto sociale", per cui ha necessità di vivere in comunità in quanto solo attraverso l'unificazione con tutti gli altri

⁵ EPIETETO, *Diatriba. Manuale. Frammenti*, Rusconi, Milano 1982, II, 14, 23-29.

⁶ J. G. FICHTE, *La missione del dotto*, a cura di V. E. Alfieri, Mursia, Milano 1987, p. 115.

uomini può conseguire la sua perfezione: «Possiamo dire quindi (...): il perfezionamento attraverso la vita in comune, il perfezionamento di noi stessi dovuto all'influenza liberamente accettata degli altri su di noi, e il perfezionamento degli altri mediante la nostra corrispondente influenza su di essi, quale si deve esercitare su esseri liberi, questa è la nostra missione nella società»⁷.

Dunque, le potenzialità nascoste della mente vengono portate alla coscienza e rafforzate da un addestramento adeguato ed ininterrotto. Gli esercizi per il potenziamento mentale implicano il quotidiano allenamento delle facoltà percettive (sensi), la coltivazione delle emozioni, la vivificazione dell'immaginazione, il corrispettivo potenziamento delle facoltà intuitive; le quali tutte, apparentemente a nostra insaputa, a seconda della pratica che facciamo di esse costituiscono uno stimolo o un impedimento alla nostra scelta. Ciò è come dire che nel caso, per nulla insolito nella travolgente *routine* del mondo contemporaneo, in cui non siamo noi gli abili e responsabili manovratori di quegli elementi che fanno di ognuno quella particolare unicità che egli è in positivo o in negativo, la vita che è scelta e rischio ci sfugge completamente di mano: in effetti, il caso di cui parliamo si verifica ogni volta che piuttosto che avere noi il dominio di noi stessi, sono gli avvenimenti a dominare la nostra esistenza. Quest'ultima osservazione ponendo l'accento sul sentimento di responsabilità ci dà l'opportunità di porre in evidenza che il potenziamento auspicato della mente deve mirare proprio allo sviluppo del carattere morale.

Un opportuno sviluppo della coscienza morale ci proietta in una dimensione diversa rispetto alla quotidiana superficialità ed inettitudine spingendoci a vedere sotto un'altra luce le nostre azioni: ricerchiamo, infatti, le motivazioni inconscie che sono alla base di esse, ben convinti che è su queste che bisogna agire se intendiamo modificare e rafforzare la quantità ma soprattutto la qualità delle nostre azioni ai fini di una non fittizia efficacia. I latini solevano dire: «*mens sana in corpore sano*», ma dopo quanto appena detto a noi corre l'obbligo di fare qualche aggiunta, perché l'equilibrio della

⁷ Ivi, pp. 88-89.

personalità si raggiunge non solo sulla disponibilità di una buona salute fisica e mentale, ma soprattutto attraverso il rafforzamento di quei canali morali, che costituiscono l'uomo nella sua essenza, come Kant ha dimostrato a chiare lettere nella sua seconda *Critica*, e che fanno di lui quel particolare essere che è capace di operare il male ma anche di pentirsene e ravvedersi. La combinazione di questi elementi costituisce una carica esplosiva in grado di trasformare un passivo esecutore di ordini in un uomo di eccezionali qualità: può farne il detentore di sicura iniziativa, inesauribile potere, irresistibile forza, e necessariamente una persona di successo.

È un argomento questo che lega a filo doppio al manager, il quale è sempre visto come un uomo di successo, che ha la vita facile, un bel lavoro, molti soldi, un notevole prestigio, il potere di fare agli altri ciò che non vorrebbe fosse fatto alla sua persona. Ecco un'eccellente definizione della *leadership*, (tratta dal *Manuale della Royal Canadian Air Force*): «La *leadership* si basa su semplici qualità umane. Prima di ogni altra cosa un *leader* ha bisogno della fiducia dei suoi uomini, e questa fiducia se la deve conquistare con l'infondere rispetto per il suo carattere e per la sua competenza professionale, per il suo senso di giustizia e per il suo buon senso, per la sua energia, per la sua disponibilità, per i suoi consigli, per il suo disprezzo del pericolo personale, per la sua tempestiva azione nel condividere le difficoltà dei suoi uomini, per la sua calma nel far fronte alle difficoltà, per la chiarezza e la semplicità dei suoi ordini, per la sua tenacia nella loro esecuzione e per l'orgoglio che dimostra per la sua carica». Qualcuno potrebbe pensare che in questa definizione vi sia un'accentuazione tipica dell'ambiente militare e noi non intendiamo imporre tale definizione, che è stata proposta solo come un esempio delle tante che si possono ritrovare nelle pubblicazioni specifiche. A dire il vero, ognuno ha una sua ricetta particolare e una lunga lista di ingredienti speciali per ottenere il buon manager.

Avremmo potuto intitolare il saggio *Il manager: questo sconosciuto*, perché ormai da alcuni anni se ne parla molto anche nel nostro Paese, ma ancora non si sa esattamente quali debbano essere le sue qualità e mansioni specifiche. Secondo alcuni, egli deve saper

svolgere il lavoro di tutti i suoi uomini, deve avere delle competenze specifiche in tutti i settori di cui è costituita la sua azienda; secondo altri, può anche non andare al lavoro con puntualità per il fatto stesso che la sua carica gli comporta particolari privilegi che fanno sì che egli non venga considerato della stessa carne degli uomini che dirige. Ciò può solo condurre ad una insanabile spaccatura tra classe dirigente e lavoratori con conseguenze deleterie, che in Italia sono sotto gli occhi di tutti. Le qualità principali che il buon manager deve possedere sono la lealtà, l'iniziativa, la capacità di trattare gli altri come persone. Ma: «Soltanto quando il tutto sarà basato sul *principio* di *responsabilità* in modo tale che sia di esempio e di ispirazione per i seguaci (...) il manager diventerà una *Vera Guida*, svilupperà cioè l'arte di raggiungere le mete con l'aiuto delle persone. Non posso non ribadire a questo punto che nel raggiungere un traguardo con l'aiuto delle persone, molto spesso chi dirige dimentica che per avere lealtà bisogna *prima dare lealtà*. In altre parole, ciò significa "curare gli interessi di coloro che hanno riposto in te la loro fiducia". E il *leader* deve sempre dimostrare un sincero interesse per i suoi uomini senza mai dimenticare che essi hanno particolari speranze, sogni e aspirazioni, e che sono capaci di pensare da soli»⁸. Il manager, dunque, deve non sapere come funzionano tutti gli ingranaggi del processo di lavoro della sua azienda, ma conoscere le varie sfaccettature dell'animo umano per riuscire a far nascere in chi gli sta di fronte l'entusiasmo per ciò che fa, in modo da sviluppare la cooperazione, che è il segno inequivocabile dell'equilibrio manageriale. Anche un piccolo uomo inesperto dei ritrovati della più sofisticata tecnologia può essere capace di dirigere un'azienda, perché sa come motivare le persone a fare il loro lavoro con competenza e amore. «Vi sono forse pochi direttori d'orchestra in grado di tirar fuori anche una sola nota da un corno francese, essi devono solo mostrare ai musicisti come farlo. Il direttore d'orchestra,

⁸ R. MELILLO-B. SCOPA, *Dirigere non è solo essere a capo!*, con presentazione-intervista del Presidente del Senato N. Mancino, Pro Press Editrice, Avellino 1996, dalla Sezione II - *Identikit del manager*, pp. 465-66.

tuttavia, sa come sviluppare e potenziare le abilità e le conoscenze dei musicisti per ottenere un'armoniosa *performance*⁹.

Secondo il nostro modesto parere il manager può essere paragonato ad un architetto, perché questi nel formulare il suo progetto deve essere in grado non solo di disegnarlo, ma di fare anche tutti i calcoli per il materiale che occorre, di saper dire in quale quantità serve e di che qualità deve essere; di sapere come procurarselo e dove; di sapere come usarlo. Deve, cioè, saper tradurre un'idea in realtà concreta. Ciò ci aiuta a dire che il *management* è un connubio tra arte e scienza, in quanto presuppone un serio studio per servirsi dei nuovi mezzi di informatizzazione, per applicare i principi della statistica, per eseguire calcoli economici, per formulare ed interpretare diagrammi, ma ciò non basta. Cos'altro occorre? Occorre una capacità che il sapere cartaceo non potrà mai fornire: l'arte di capire le persone e la situazione; quella che gli antichi Greci definivano la *phrónesis*, la saggezza. Occorre una sorta di *futo* per capire dove spira il vento per operare le scelte giuste. Non è facile capire la motivazione che sta dietro l'azione, e soltanto una lunga consuetudine con le persone può fornire quest'abilità. D'altro canto, l'essere umano è irriducibile a regole rigide, in quanto può comportarsi in un modo e nell'esatto contrario apparentemente senza motivo. È imprevedibile!

Ma per conoscere le persone il manager deve imparare a conoscere sé stesso, deve sottoporsi ad un serio esame di quelle che sono le sue potenzialità, le sue aspirazioni, i mezzi che ha a disposizione: deve prendere coscienza dei suoi pregi e dei suoi difetti, perché solo procedendo per questa via (anche se ci rendiamo conto che a prima vista può suscitare forti reazioni) possiamo renderci conto di come siamo fatti e di quali mezzi abbiamo bisogno per migliorarci. Per fortuna, l'uomo può destarsi alla vita della mente, la quale se genuinamente intesa è nella sua stessa essenza operosità. La mente, infatti, non può rimanere nell'ozio contemplativo, ma può continuare

⁹ P.F. DRUCKER, «There are probably few orchestra conductors who could coax even one note out of a French horn, let alone show horn player how to do it But the conductor knows how to forms the horn player's skill and knowledge on the orchestra's joint performance». *The New Realities*, Harper & Ron Publ. New York 1990 (1^a ed. 1989), p. 214.

a vivere solo tramutandosi nel suo opposto che è l'azione. L'uomo dovrà decidere di agire se vuole riscoprire il senso della propria vita. Se da una parte è vero che egli può dedicarsi alla vita dello spirito soltanto dopo aver soddisfatto le sue esigenze corporali, è altrettanto vero che solo mediante un'attenta riflessione su quanto avviene dentro di lui e fuori di lui egli è in grado di migliorare le proprie condizioni di vita. Thomas Mann sottolinea con molta efficacia l'inefficienza dell'uomo inoperoso quando dice: «(...) nel suo rapporto con la realtà, chi sta a guardare ha bisogno della coscienza molto meno dell'uomo che agisce, o meglio ne richiede una di tutt'altro genere; può permettersi il bel lusso del radicalismo. Non così colui che è chiamato ad agire nell'ambito della realtà; egli rinuncerà presto all'assolutezza, definendola frutto di puerile immaturità, perché sa infatti che il suo compito è quello della mediazione *politica* fra pensiero e realtà e che dunque deve essere capace di fare concessioni; questa dote manca a "chi sta a guardare", per la semplice ragione che lo sforzo sovrumano che gli occorre per vincere l'innata timidezza e il timore di fronte alla realtà, non gli lasciano più la forza per fare concessioni, per procedere con misura e scaltrezza»¹⁰. È posta molto bene in evidenza in queste parole la natura della politica che consiste precisamente in una mediazione tra le parti: sia tra lo Stato ed il cittadino, sia tra il datore di lavoro e l'operaio, sia tra il gruppo ed il singolo, sia tra marito e moglie, sia in generale tra uomo e uomo.

Dopo quanto detto dovrebbe essere ormai palese il motivo per cui noi insistiamo sulla concordanza delle due discipline, *management* e filosofia, piuttosto che su una loro opposizione. Abbiamo posto l'accento sulla indispensabile necessità che l'uomo per raggiungere la sua maturazione e completezza si rivolga in sé stesso: è in lui, nella sua forza interiore, che si trova la chiave che gli permetterà di aprire tutte le porte e risolvere tutti i suoi problemi: la verità è in lui. Ma non dobbiamo dimenticare che proprio quando l'uomo si distoglie dalla realtà esterna per riflettere su sé stesso nasce la filosofia, nel significato più genuino del termine. «Nel 1926, per il

¹⁰ TH. MANN, *Considerazioni di un impolitico*, De Donato ed., Bari 1967, p. 509.

6° Congresso Internazionale di Filosofia tenutosi a Cambridge Mass., Croce mandò un indirizzo di saluto, dal titolo *Punti di orientamento della filosofia moderna*, che si può considerare uno dei più importanti chiarimenti concettuali da lui forniti circa il carattere e l'ufficio della filosofia, che nel mondo moderno ha abbandonato l'impostazione metafisica e teologica, diventando sempre più concretamente storica, rinunciando alla pretesa di fornire la soluzione o sistemazione definitiva. E chiudeva ammonendo che il moderno studioso di filosofia, "per essere veramente tale, non dev'essere puro filosofo, ma esercitare, come tutti gli altri uomini, qualche mestiere, e prima di tutto (ed è bene non dimenticarlo, giacché spesso i filosofeggianti han voluto dimenticarlo), il mestiere di uomo"»¹¹.

E se finora non ci siamo comportati adeguatamente è perché non abbiamo compreso tali leggi, soprattutto non abbiamo compreso che sono proprio esse che regolano la vita della mente, e per ciò stesso la nostra vita: quando saremo in grado di capire che tutto è un prodotto del nostro pensiero, solo in questo caso riusciremo a capire che se usiamo correttamente la nostra mente tutto ci è possibile anche il miracolo costituito dalla salute, dal successo, dalla prosperità, dalla felicità. Coloro che riescono a pervenire a tanto si accorgono di possedere un effettivo tesoro, ed il più duraturo per giunta, perché tutto ci possono rubare tranne la capacità di pensare. Animati da tale consapevolezza essi sono capaci di vivere una vita ad un livello più elevato, perché riescono a trovare in loro una fonte inesauribile di entusiasmo che fa loro superare anche le difficoltà più dure: vengono superati ostacoli che sembrano insormontabili, persino quello di perdonare ai nostri nemici.

Ci rendiamo conto che l'abbinamento che proponiamo può apparire insolito, ma a ben riflettere è assolutamente indispensabile perché vi possa essere uno sviluppo equilibrato della personalità e di conseguenza la realizzazione di una vita di convivenza più armoniosa. Tradotta in parole molto semplici, la filosofia non è altro che la capacità di riflettere sui noi stessi, sulla realtà che ci circonda, sui rapporti con gli altri, sulla situazione nella quale dobbiamo

¹¹ Vedi V. E. ALFIERI, *Maestri e testimoni di Libertà*, palermo 1975, p. 59.

inserire la nostra azione per essere in grado di formulare i nostri giudizi e trarne le conseguenze più giuste e sagge per le nostre scelte. «La seconda massima [della morale provvisoria] era di esser fermo e risoluto, per quanto potevo, nelle mie azioni, e di seguire anche le opinioni più dubbie, una volta che avessi deciso di accettarle, con la stessa costanza come se fossero le più sicure: imitando in ciò i viaggiatori, i quali, se si trovano smarriti in una foresta, non debbono aggirarsi ora di qua ora di là, e tanto meno fermarsi, ma camminare sempre nella stessa direzione, e non mutarla per deboli ragioni, ancorché l'abbiano scelta a caso, perché, così, anche se non vanno proprio dove desiderano, arriveranno per lo meno, alla fine, in qualche luogo dove probabilmente si troveranno meglio che nel fitto della boscaglia. E così, quando, come spesso accade nella vita, le azioni non ammettono indugio, e non sia in poter nostro discernere le opinioni più vere, non c'è dubbio alcuno che dobbiamo seguire le più probabili; e se pure non notiamo maggiore probabilità nelle une che nelle altre, bisogna bene nondimeno determinarci per alcune, e considerarle perciò in seguito, praticamente, non più come dubbie, anzi come verissime e certissime, in quanto tale è la ragione che ce le ha fatte preferire alle altre. Questa considerazione bastò a liberarmi, d'un tratto, dai pentimenti e rimorsi che sogliono agitare la coscienza degli spiriti deboli e sempre oscillanti, i quali si lasciano andare, nell'agire, a cose che lì per lì giudicano buone e subito dopo mal fatte»¹².

Il consiglio ci viene dal filosofo Cartesio, che in qualità di padre del razionalismo moderno non potrebbe essere un fautore dell'operatività. Esse sembrano piuttosto le parole che un manager di solito sostiene, perché per lui solo dopo che i fatti sono avvenuti possiamo avere ragione o torto, cioè possiamo avere conferma della validità delle nostre scelte. Quest'ultima chiosa dimostra, ammesso che ve ne sia ancora bisogno, che la vera filosofia e la vera scienza del *management* non possono non procedere di pari passo, in perfetto accordo, pena l'unità dell'essere umano.

¹² R. DESCARTES, *Discorso sul metodo*, cit., pp. 71-72.

GIUSEPPE CANTILLO

Etica e Politica

Etica e politica: si tratta di una questione antica di cui si possono trovare tracce perfino “nella bella e felice eticità dei Greci” dove pur la morale individuale sembrava identificarsi con le leggi della città, della *polis* e dove, però egualmente insorse in conflitto tragico tra Antigone e Creonte, tra la legge divina, la legge morale naturale, che portava Antigone a dar sepoltura al fratello, e la legge umana, la legge politica, che portava Creonte a lasciare insepolto il cadavere del ribelle (cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze, 1963, vol. II, pp. 22-36; J. Hyppolite, *Genesi e struttura della 'Fenomenologia dello spirito' di Hegel*, tr. it. Di G. A. De Toni, La Nuova Italia, Firenze, 1977, pp. 425-44).

Tuttavia il problema del rapporto tra etica e politica - o, come forse è più preciso dire, tra *morale* e *politica* (giacché l'etica, almeno in alcune concezioni idealistiche e storicistiche dovrebbe rappresentare proprio la composizione tra le due sfere) - si è posto con più evidenza a partire dalla crisi della *polis* greca, prima, e dalla *res publica*, poi, con l'avvento della monarchia macedone e ancor più dell'impero romano, quando i cittadini, privati della loro effettiva cittadinanza, allontanati dall'agorà o dal foro, e ridotti a sudditi, si sono rifugiati nella sfera interiore della moralità e della religione per ritrovarvi un senso per la loro vita individuale, scaduta a mera ruota di un grande ingranaggio (cfr. G. W. F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, tr. it. a cura di E. Mirri, Guida, Napoli, 1972, pp. 313-16).

Con l'ingresso nella storia del Cristianesimo il problema si pone però non più in termini puramente negativi. Infatti la scissione tra l'individuo e la società, il cittadino e lo Stato, acquista, di fronte al lato negativo della perdita della libertà politica, un lato positivo: il principio della *soggettività*, che per Hegel costituisce la "superiorità" del mondo cristiano-moderno sul mondo antico, perché è alla base del riconoscimento del valore infinito di ogni uomo. Ogni uomo ha valore perché uomo, non perché ateniese, non perché membro di una determinata comunità o di una casta. Si tratta di un principio che riempie di sé la dimensione morale (l'autonomia del soggetto) e pone limiti a quella politica, un principio che il Cristianesimo ha certamente introdotto con l'idea straordinaria della comune filiazione da Dio e quindi dell'universale eguaglianza e fraternità, ma che per affermarsi storicamente ha atteso secoli e millenni, e di fatto si è affermato solo in zone limitate del mondo e in misura parziale, e viene continuamente tradito e smentito.

In ogni caso, è a partire dalla riflessione morale e religiosa della fervida età ellenistica (a lungo ingiustamente svalutata come età di decadenza) e dall'intreccio tra motivazioni religiose e morali proprio dell'epoca cristiana che si precisa una distinzione tra morale e politica. Anzi, con il consolidarsi dell'istituzione ecclesiastica nell'Occidente cristiano (non senza deviazioni dall'originaria predicazione di Gesù) si verifica una ricomposizione nel senso di una subordinazione della politica alla morale teologicamente fondata.

Questo tentativo, in sé positivo, di imbrigliare la forza e il potere, finisce, però, spesso, nell'età di mezzo, con il ridursi a "ideologia" di una volontà di potenza parimente assoluta, svincolata da norme e principi morali. E proprio da ciò nasce il contromovimento che si verifica attraverso l'esperienza storica e teorica dell'Umanesimo e del Rinascimento, e specialmente attraverso la riflessione realistica sulla politica svolta da Machiavelli, che rivendica la piena autonomia, e quindi daccapo la scissione, della politica dalla morale, dalla religione, dalla teologia.

La separazione di politica e morale si iscrive, indubbiamente, nel nucleo concettuale della modernità e da essa si è sviluppata l'idea dello Stato moderno, con tutte le sue "ambivalenze". Nasce di qui,

infatti, la potenza emancipatrice del pensiero moderno, ma nasce di qui anche la spesso tragica opposizione tra *ethos* e *kratos*, tra morale naturale e potere/forza: un potere che reclama la giustificazione dell'illecito, dell'immorale, della violenza, dell'astuzia, dell'inganno, della distruzione del nemico attraverso le ben note formule della "ragion di Stato" e del "fine giustifica i mezzi" (su *ethos* e *kratos* cfr. F. Meinecke, *L'idea della ragion di Stato nella storia moderna*, tr. it. di D. Scolari, Sansoni, Firenze, 1970, Introduzione). Nascono di qui - dalla ragione moderna - il sublime appello dell'imperativo categorico kantiano e il demoniaco del potere sorretto dalla tecnica.

L'osservazione di Machiavelli: «Quanto laudabile in un principe mantenere la fede, e vivere con integrità e non con astuzia, ciascun l'intende: non di manco si vede per esperienza ne' nostri tempi quelli principi avere fatto gran cose che della fede hanno tenuto poco conto» (*Principe*, cap. XVIII) fonda l'*autonomia* della politica come luogo dell'esercizio del potere e della realizzazione di grandi cose come suoi risultati e successi - un luogo in cui non valgono le virtù morali, i principî di lealtà, di fedeltà, di rispetto reciproco, della purezza d'animo, ma si afferma una logica peculiare governata dal conseguimento dello scopo che è l'acquisto, il mantenimento e l'accrescimento del potere. Dove è da rilevare che nell'osservazione di Machiavelli non manca, certo, un senso di nostalgia per una diversa conduzione della politica rispettosa dei principî morali, ma d'altra parte prevale la considerazione realistica della effettualità.

Con la teoria di Machiavelli si consolida il modello della separazione o distinzione tra morale e politica, che trova poi nello sviluppo del mondo moderno e del pensiero moderato varie e divergenti declinazioni. Accenno qui solo a tre modelli. In primo luogo al modello kantiano. Com'è noto Kant distingue tra *moralità* e *legalità*, ovvero tra la dimensione dell'agire conformemente al dovere interiore dell'imperativo categorico, e la dimensione dell'agire conformemente al dovere esteriore del sottomettersi all'imperativo ipotetico della legge che comanda di rispettare l'altro, o meglio di non ledere la libertà dell'altro se si vuole vivere in una società, in uno Stato. La moralità kantiana è la morale della convinzione,

ovvero dell'obbedienza assoluta al comando interiore dell'universalizzabilità della massima del nostro agire (agisci in modo che la massima della tua azione possa valere come legge universale, possa cioè essere valida per ogni possibile soggetto razionale in ogni tempo e in ogni luogo). La legalità indica invece la dimensione della condotta sociale entro lo Stato di diritto, cioè indica la dimensione fondativa della politica. Qui il modello della distinzione sussiste, ma ha una connotazione completamente diversa. La politica, la dimensione della vita entro la società e lo Stato, è regolata dalla "legalità", cioè dal rispetto di un sistema di norme, la cui norma fondamentale è il principio del rispetto dell'esercizio della libertà dell'altro compatibile con l'esercizio della mia libertà e viceversa: un regime di reciproca limitazione imposta dalla forza coattiva del potere statale. Il fine qui non è l'acquisizione, il mantenimento, l'accrescimento del potere, ma è la realizzazione di un regime di libertà e di sviluppo equilibrato delle componenti del corpo sociale. La legalità, il diritto, nello "Stato di diritto", imbriglia nella rete del sistema normativo, dell'ordinamento giuridico, l'"animale selvaggio" dell'economia e del sistema degli interessi egoistici e di parte. L'idea kantiana del *Rechtsstaat*, che riassume in sé un lungo processo di elaborazione del giusnaturalismo moderno, di ispirazione sia stoico-cristiana che razionalistico-illuministica, può certamente indicare una via di distinzione e insieme di *raccordo* tra morale e politica. Alla base del diritto, della legalità, infatti, vi è lo stesso principio del valore infinito dell'uomo in quanto soggetto razionale e libero, che nella sua forma incondizionata si esprime nell'imperativo morale.

L'altro modello, anch'esso fondato sull'idea della distinzione e per molti versi riconducibile al modello kantiano, è quello weberiano. Max Weber distingue infatti tra etica della convinzione, che attiene specificamente alla dimensione morale personale, e etica della responsabilità, che attiene specificamente alla dimensione della vita pubblica, dell'economia, della società, dello Stato, in breve alla dimensione politica. Su questo piano Weber si riallaccia certo alla concezione dello Stato come il luogo dell'esercizio del potere, del monopolio della forza, e quindi il potere e i risultati del suo esercizio costituiscono il centro della politica, la cui etica perciò non può re-

stringersi al momento interno dell'“intenzione” che prescinde dalle conseguenze, ma deve invece spostarsi completamente sul versante delle conseguenze, degli effetti, e quindi della “responsabilità”: l'uomo politico sacrifica tutto alla causa che ha sposato e quindi adopera tutti i mezzi per raggiungere la realizzazione di questa causa. Ma qui è il punto che distingue Weber da un machiavellismo di maniera: nell'identificazione della causa, cioè del fine del potere, non può non influire l'etica della convinzione, vale a dire la qualità morale della causa. Per riprendere una tematica sviluppata esemplarmente da Norberto Bobbio, si affaccia qui, ineludibilmente, la questione della legittimazione della “causa”, ovvero del “fine”. Si può certo identificare un'etica della politica, cioè una logica dell'agire politico, distinta dalla morale, ma ciò non esime dal porre la questione della validità, ovvero della universalizzabilità del fine: «non (...) il potere in quanto tale» (o il potere per il conseguimento di un fine egoistico o di parte), «ma il potere per il raggiungimento di un fine che è il bene comune, l'interesse collettivo o generale. Non è il governo, ma il buon governo». Esempio sviluppo, questo del discorso kantiano e weberiano, che trova riscontro in un altro luogo della riflessione di Bobbio, in cui la convergenza tra politica ed etica viene indicata in una limpida caratterizzazione dell'ideale democratico: «La democrazia - scrive Bobbio - è quella forma di governo le cui regole principali, quando sono osservate, hanno lo scopo di permettere la soluzione dei conflitti sociali senza bisogno di ricorrere alla violenza reciproca. (...) per poter vivere e rafforzarsi una democrazia ha bisogno della massima estensione del rapporto di fiducia reciproca fra i cittadini, e quindi di bandire quanto è più possibile la strategia della simulazione e dell'inganno. (...) la democrazia, in quanto presuppone ed esige una società pluralistica in cui vari gruppi di potere concorrano pacificamente alla presa delle decisioni collettive è un regime in cui gran parte delle decisioni vengono prese attraverso accordi tra i vari gruppi. La democrazia dà vita a una società eminentemente contrattuale (che) presuppone ed esige il rispetto della massima 'pacta sunt servanda' (N. Bobbio, *Elogio della mitezza e altri scritti*, Linea d'Ombra, Milano 1994, p. 119; la citazione precedente è a p. 99).

Su tutt'altro versante si situa il terzo modello, in cui *l'autonomia del politico* viene portata fino alle estreme conseguenze entro il quadro di una visione antropologica sostanzialmente pessimistica. Mi riferisco alla concezione della politica elaborata da Carl Schmitt specialmente nel suo scritto esemplare sulle "categorie del politico". Secondo Schmitt il liberalismo non ha elaborato una teoria positiva dello Stato e della dimensione politica, ma ha solo cercato di "vincolare" il "politico" all'"etico" e di subordinarlo all'"economico". Secondo Schmitt, ad un'analisi spregiudicata quale, del resto, si trova in tutti i veri e propri pensatori della politica (da Machiavelli a Hobbes, da Bossuet a De Maistre, a Taine), l'uomo si presenta come "cattivo", come «un essere estremamente problematico, anzi "pericoloso"» (*Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 146). Hobbesianamente il modello dei rapporti tra gli uomini spinti da forze e interessi contrastanti è il *bellum omnium contra omnes* e la politica si pone come esercizio della forza per dirimere i conflitti e garantire la sicurezza attraverso il dominio (*imperium rationis* è detto da Hobbes lo Stato). Scaturisce di qui che le categorie del politico sono la coppia "amico/nemico" e la coppia "obbedienza/protezione", tanto sul piano statale che inter-statale.

Dalla risoluzione del conflitto nasce l'*auctoritas* e da questa il diritto: «auctoritas, non veritas, facit legem». Il richiamo al diritto non può celare la vera natura della dimensione politica e dello Stato, che è la conquista del potere, dell'autorità, dell'*imperium*. «Più chiaramente di tutti gli altri - osserva Schmitt - Hobbes ha messo in luce con grande sicurezza queste semplici conseguenze sul piano del pensiero politico e ha continuamente ribadito che la sovranità del diritto significa solo sovranità degli uomini che pongono e applicano le norme giuridiche». Il riferimento ad una legalità trascendentale alla maniera kantiana o a un diritto naturale teologicamente o ontologicamente fondato non sposta, secondo l'interpretazione schmittiana di Hobbes, i termini della realtà effettuale: «la sovranità di un 'ordinamento superiore' è una frase vuota se non ha il significato politico per cui determinati uomini vogliono, sulla base di questo stesso ordinamento superiore, dominare uomini di un 'ordinamento inferiore'. Il pensiero politico è qui inconfutabile,

nell'autonomia e nella chiusura della sua sfera, poiché vi sono sempre gruppi concreti di uomini che, in nome del 'diritto' o dell'umanità o dell'ordine o della 'pace', combattono contro altri gruppi concreti di uomini, e l'osservatore dei fenomeni politici, se resta conseguente al suo pensiero politico, può riconoscere sempre, anche nella condanna dell'immoralità e del cinismo, solo uno strumento politico di uomini concretamente in lotta» (op. cit., 153-154). Certamente non mancano ragioni, specialmente nel nostro presente e nella nostra particolare situazione storico-politica, per essere profondamente inquietati da questa posizione spietatamente disincantata di Schmitt, approdante a una radicale "critica dell'ideologia" o della "falsa coscienza", non dissimile da quella condotta da postazioni marxiste o psicoanalitiche. Né vanno sottaciuti i nessi che legano la riflessione schmittiana alle considerazioni realistiche e antisoggettivistiche della teoria hegeliana della politica egualmente critica nei confronti di ogni moralismo e sentimento (su questa stessa linea si situano anche le riflessioni di Croce su etica e politica). Tuttavia la radicalità - e l'unilateralità - della posizione schmittiana sta nel valore assoluto conferito alla rappresentazione della scena politica come un continuo formarsi e scontrarsi di "raggruppamenti amico-nemico", alla cui logica non può non essere piegato ogni altro aspetto dell'esistenza personale e comunitaria: logica spietata, indipendentemente dagli stessi obiettivi, materiali o spirituali, economici o etici, che possano aver dato luogo al raggrupparsi stesso in amici e nemici. L'organizzazione del gruppo, della comunità, dello Stato in funzione della logica amico/nemico non può che orientarsi secondo l'altra coppia categoriale indicata già nell'analisi schmittiana del pensiero di Hobbes: protezione/obbedienza: cioè orientarsi nel senso di un regime leaderistico, carismatico, al fondo dittatoriale.

Il modello schmittiano (e ogni altro che vi si possa riportare) appare estremamente pericoloso nel momento in cui inevitabilmente da apparente neutrale descrizione del fenomeno si fa teoria politica concretamente operante nell'azione di singoli, gruppi, partiti, o addirittura di nazioni e di blocchi di nazioni. Certamente non è un modello su cui si possa fondare uno sviluppo democratico della vita sociale e politica, nel quale soltanto è possibile sperare la costruzione

di un luogo di convivenza in cui ogni uomo possa vedersi rispettato e realizzato come “fine in sé”, come soggetto libero assieme ad altri soggetti liberi, come esistente e coesistente nella dimensione della libertà e della giustizia. Si tratta piuttosto di ripensare altri modelli di teoria politica e di connessione tra etica e politica, a cominciare da quello aristotelico-tomistico del “bene comune” che si può conseguire soltanto quando la città, il vivere comune è ordinato al fine di conseguire “la buona esistenza dei cittadini”: un “vivere secondo ragione”, seguendo l’ideale di un primato dell’anima, dei beni spirituali, delle virtù sulla forza, sul potere, sulla ricchezza fine a se stessa. «La vita migliore, e per l’individuo singolarmente preso e per la città come collettività - scrive Aristotele - è la vita retta dalla virtù accompagnata dai mezzi che rendono possibile la partecipazione a opere virtuose» (*Pol.*, VII, 1,1324). La parola del passato può diventare oracolo del futuro: nell’indicazione aristotelica vi è un’“eccedenza” che non si è mai realizzata. Si tratta di riprenderla, di farla propria. E parimenti andrebbe ripensata l’intera tradizione del diritto naturale - specialmente del diritto naturale cristiano assoluto che pone l’amore del prossimo, la giustizia, il rifiuto della violenza, della guerra, la condivisione dei beni come i supremi principi della vita sociale. Anche qui vi è un’eccedenza non solo storica, ma ontologica, utopica: ma come trasformare l’esistente se non lasciandosi guidare da ciò che non è ancora? Come trasformare l’*al di qua*, se non ricorrendo alla forza dell’*al di là*? (Cfr. E. Troeltsch, *Le dottrine sociali delle chiese e dei governi cristiani*, tr. it. di G. Sanna, La Nuova Italia, Firenze, 1969, vol. II, p. 700; G. Cantillo, *Storia e futuro nella riflessione di Troeltsch sul “mondo moderno”*, in E. Troeltsch, *L’essenza del mondo moderno*, tr. it. a cura di G. Cantillo, Bibliopolis, Napoli, 1977, pp. 53-54).

Oggi, più che in altri momenti storici, mi sembra indispensabile lo sforzo di riflettere sul significato dell’agire politico e sul suo nesso con la morale, per contrastare non tanto l’idea, quanto la pratica nichilistica della politica come mero esercizio del potere e mero gioco o scontro di interessi particolari. Ma questa riflessione non può poi evitare di investire la questione più ampia di una complessiva visione del mondo entro cui si situano anche l’etica e la politica.

GIUSEPPE LISSA

Etica e responsabilità

A dispetto dell'ultima provocazione di D. Irving che, mettendo in discussione nel suo più recente libro la legittimità e l'opera del tribunale di Norimberga, coglie l'occasione per riproporre la sua tesi preferita, quella secondo la quale l'Olocausto, la distruzione di milioni di ebrei, non avrebbe mai avuto luogo e malgrado le asserzioni di qualche sedicente storico nostrano, militante di estrema destra, del quale per carità di patria è giusto qui tacere il nome, che rilancia le tesi negazioniste di Faurisson, il dibattito sulla questione di fatto può considerarsi ormai chiuso. Le conclusioni cui è giunto lo storico francese J. C. Pressac che, partito da posizioni dubitative, avendo potuto, dopo la caduta del comunismo, esaminare e studiare migliaia di documenti contenuti negli archivi della ex Unione Sovietica, ha fornito le prove che dimostrano inoppugnabilmente come e perché si è giunti alla costruzione delle camere a gas, quali sono state le ditte che hanno realizzato i lavori e quali sono state le tecniche da esse adottate, chiudendo la strada ad ogni possibile contestazione.

Ma se la questione di fatto appare risolta, restano aperti tutti i problemi concernenti la comprensione di essa.

Lo dimostrano le recenti polemiche fra alcuni storici tedeschi, suscitate da un intervento di Hans Mommsen, rivolto a stabilire chi "comandò l'Olocausto", e rinfocolate dal libro di Goldhagen sulla responsabilità dell'intero popolo tedesco. Queste polemiche hanno un notevole significato perché riprendono e rilanciano il dibattito, svoltosi una decina di anni fa, tra gli storici tedeschi. Un dibattito

importante, in quanto al centro di esso, come dimostrano le posizioni più estreme e contrapposte, quelle di E. Nolte e di J. Habermas, venne a trovarsi, a partire dalla questione Auschwitz, il problema del fondamento e della legittimità storica del nuovo Stato democratico tedesco.

Le tesi riduzionistiche di Nolte che vedeva nella violenza di Auschwitz una risposta alla violenza dei Gulag bolscevichi, non miravano, infatti, semplicemente a relativizzare e ridurre l'importanza della Sho'ah. Tendevo anche a minimizzare se non a cancellare la condanna della storia tedesca che ne deriva e che sarebbe stata tanto più grande quanto più importante fosse stato giudicato il male da essa provocato. Nolte era convinto, infatti, che l'avventura hitleriana e l'Olocausto cui essa aveva dato luogo avrebbero potuto essere considerati come un incidente, una battuta d'arresto, rispetto a una tradizione storica che restava nel complesso positiva e riteneva che, una volta corretta la deviazione intervenuta, si sarebbe potuto ristabilire il filo di continuità che teneva insieme la tradizione storica tedesca e guardava a questa come all'unica base di legittimità per il nuovo Stato democratico.

Il suo punto di vista era l'esatto opposto di quello di Habermas. Questi, infatti, se attribuiva un grande peso all'avventura hitleriana e allo sterminio con il quale essa si era conclusa, se enfatizzava, cioè, il più possibile l'importanza di Auschwitz, lo faceva proprio perché così poteva interpretare questo evento come una frattura insormontabile prodottasi nel corpo della tradizione storica tedesca. Esso rappresentava per lui il punto d'approdo di una storia che si era voluta diversa da quella degli Stati democratici dell'Occidente perché aveva preteso incarnare i valori della "Kultur" in contrapposizione a quelli della "Civilisation" e perché aveva tentato, senza riuscirci, di trovare un punto di equilibrio, nella formazione dello Stato, tra le ragioni dell'«Ethos» e quelle del «Kratos». Quando quella pretesa e quel tentativo si erano smarriti sui torbidi sentieri dell'impresa hitleriana che, dando libero corso allo scatenamento della potenza, aveva prodotto una violenza illimitata, quella storia era giunta al suo termine. Con ciò erano poste le basi per un nuovo inizio, quello che intervenne dopo Auschwitz e a partire da Auschwitz e che, mettendo fine alla differenza tedesca rese

possibile inserire, a pieno titolo, la Germania nella storia dei paesi europei che è storia del divenire e del progredire della democrazia.

Qualunque cosa si possa pensare di questi sviluppi interpretativi e comunque ci si voglia schierare rispetto ad essi, non si può negare che essi siano di grande importanza come è dimostrato dal fatto che restino ancora aperti e problematici per la storiografia attuale.

Essi attestano, in particolare, la grande rilevanza del problema Auschwitz. E non sono i soli a testimoniarlo. Auschwitz ha provocato, infatti, e continua a provocare dibattiti di alto tenore anche in altre discipline e in particolare in psicologia, in sociologia, in filosofia, in teologia.

Da Bettelheim a Baumann a Wolfgang Sofsky, autore di un recente acuto contributo su *L'organisation de la terreur*, resta acquisito che Auschwitz dà luogo a una serie di esperienze psicologiche, individuali e collettive, talmente nuove ed estreme da costringere psicologia e sociologia a rifondere e rinnovare le proprie categorie interpretative per mantenersi all'altezza della sfida conoscitiva che da esse proviene.

E questo è accaduto e accade ancora, forse persino con maggiore forza nei campi della filosofia e della teologia.

Fin dal primo momento alcuni dei maggiori pensatori del 900, da Cassirer a Bloch, da Jaspers ad Adorno non hanno mancato di accorgersi di come il confronto con Auschwitz mettesse in discussione le loro precedenti posizioni speculative e incidesse sul loro restante *iter* spirituale.

Donde deriva, infatti, il tormentoso interrogarsi di Cassirer negli ultimissimi anni della sua vita, conclusasi nell'aprile del '45, sulla necessità di lottare contro l'incidenza del mito nella storia delle teorie politiche, che prende forma nel *Mito dello Stato*, se non dagli eventi tragici che si svolgevano sotto i suoi occhi di esule, costretto dalle persecuzioni antisemite a vivere lontano dal suo paese?

E cos'è il grande libro di Bloch, uscito negli anni cinquanta, *Il principio speranza*, se non il tentativo di fornire una risposta alla sfida di Auschwitz che, come sosteneva negli stessi anni Edmond Fleg nel suo *Nous de l'espérance*, aveva messo in discussione

l'esistenza stessa dell'umano, sbarrando il cammino verso la speranza?

E donde nasce il severo interrogativo di Adorno che mette sotto accusa tutto il divenire della modernità, imputando alla *Dialettica dell'Illuminismo* le responsabilità di aver cacciato l'umanità in una *impasse* così clamorosa da rendere "spazzatura tutta la cultura" da essa prodotta?

Donde deriva, infine, il doloroso meditare di Jaspers sulla questione della colpa della Germania che investiva quella cultura che egli stesso aveva contribuito a creare e che si ricollegava idealmente alle sbigottite constatazioni fatte da Thomas Mann in un saggio tanto significativamente intitolato *Fratello Hitler?*

Al cospetto di Auschwitz si produce una crisi del pensiero che proprio la dilatazione eccessiva della responsabilità, compiuta da questi pensatori ed estesa o a tutta la cultura tedesca o a tutta la cultura moderna, sta ad attestare. Ed è da questo fatto che muove la meditazione successiva, sia quando accetta, sia quando contesta gli esiti di queste prime interpretazioni che, forse, spiegano troppo e dilatano anche eccissivamente gli ambiti delle responsabilità per risultare veramente persuasive. Perché basterà osservare, come farà di lì a poco E. Fackenheim, che il male perpetrato ad Auschwitz risulta così incomprensibile nei suoi più intimi motivi ed è tanto al di là di qualsiasi ragione da non poter essere spiegato semplicemente dalla dialettica dell'Illuminismo. E basterà poi gettare, come farà Hannah Arendt, uno sguardo sui grandi dibattiti ideologici svoltisi tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento per accorgersi che le responsabilità vanno circoscritte e delimitate in maniera più precisa, chiamando, cioè, in causa alcuni percorsi politico-filosofici coperti da ben individuati pensatori e gruppi di pensatori nell'età dell'imperialismo, e nei decenni trascorsi tra le due guerre mondiali, concentrandosi, magari su alcuni dei maggiori rappresentanti della filosofia politica e giuridica del primo Novecento tedesco, senza, ovviamente trascurare, come suggerirà Mosse il ruolo svolto dai rappresentanti di una cultura media e bassa. Ma non bisognerà, nel farlo, trascurare la raccomandazione di Jaspers particolarmente preoccupato di sottolineare come pensatori della forza di uno Schmitt, di uno Junger o di un Heidegger avessero tentato di «ar-

rivare alla guida spirituale del movimento nazionalsocialista», fornendogli una giustificazione alta e una base di carattere metafisico, mettendo, magari, in campo al seguito dello Heidegger, interprete dell' *Operaio* di Junger, una nozione di Essere in grado di funzionare come il punto di riferimento di una interrogazione rivolta a tutto relativizzare. Una nozione di Essere che, rimanendo oscura e assumendo, in definitiva, la configurazione di un vero e proprio Nulla, finiva per agire solo attraverso negazioni, funzionando, quindi, in maniera tale da impedire all'azione dell'uomo di riferirsi in qualche modo all'Ethos.

Nozione oscura dell'Essere, dunque, nozione che in un testo importante E. Lévinas identificherà come «divenire indistinto», svolgersi dell'Essere-Tempo proiettato verso il determinarsi e l'espandersi della potenza e riconoscerà come quel dispositivo infernale che, stabilendo una equazione tra l'Essere e la guerra, proclama il primato della politica come continuazione della guerra con altri mezzi e interpreta l'imporsi della potenza come destino e con ciò stesso lo reclama e lo giustifica.

Per questo l'alta e sofferta meditazione di Lévinas si svolgerà anch'essa al cospetto di Auschwitz e prenderà forma come un corpo a corpo con questa nozione dell'Essere, giungendo alla conclusione che si può sfuggire alla sua stretta soltanto orientandosi in direzione di un *Altrimenti dell'Essere* che, interrompendo il distendersi dell'Essere come espansione e prevaricazione, individui in quella frattura che si produce quando ci si imbatte nel volto fragile dell'Altro e si resta esposti all'appello alla fraternità che ne proviene, il luogo di costituzione di un senso di responsabilità per l'Altro che funzioni come introduzione e giustificazione della pace. Ed è un corpo a corpo nel corso del quale le categorie della filosofia come sapere dell'Essere vengono messe in discussione per far luogo a nuove tecniche di approccio e di interpretazione della realtà in grado di portare alla formazione di un nuovo pensiero, che resta ancora tutto da costruire e intorno al quale non pochi hanno già cominciato a lavorare.

Verso di esso porta lo stesso impulso che spinge anche la teologia a mettere in discussione le sue certezze e a rivedere le sue categorie

interpretative per adire, anch'esso, a un nuovo cammino di pensiero. Auschwitz non ha solo provocato la crisi dell'idea dell'uomo elaborata dall'umanesimo occidentale. Ha investito con una forza di scuotimento radicale anche una certa idea di Dio: l'idea del Dio onnipotente, creatore e signore dell'uomo e della storia che in questa fa sentire la sua azione provvidente e salvifica. A molti, a troppi, come ha detto Elie Wiesel, è sembrato che non si potesse più mantenere questa idea di Dio dopo essere stati rinchiusi in un mondo nel quale il Dio della promessa si era segnalato solo per l'impotenza estrema che aveva caratterizzato la sua indistinta presenza e si era fatto sentire solo per il lugubre silenzio che aveva mantenuto e nel quale solo il carnefice era stato veramente protagonista e aveva agito, lui sì, «da Dio» e da «giustiziere». Auschwitz ha determinato, cioè, la crisi della teodicea, mostrando l'impossibilità di coniugare la giustizia di Dio con la sua potenza. Ma questo non vuol dire che, come alcuni hanno pensato, esso abbia rilanciato le ragioni dell'ateismo. Come ha osservato E. Fackenheim, se le cose stessero veramente così, il risultato che ne deriverebbe sarebbe veramente paradossale. Le ragioni dell'ateismo erano, infatti, le ragioni stesse di Hitler. Se adesso esse si imponessero con esse prevarrebbe il disegno di Hitler di sconfiggere Dio e di sprofondare nel nulla il popolo da lui scelto come depositario della rivelazione. Quel popolo verrebbe, infatti, così privato della sua identità ove fosse separato dal suo Dio e cercasse di testimoniare in suo favore. Auschwitz mostra quindi anche la necessità della teodicea? E questo solo in apparenza è contraddittorio. Perché la teodicea possa essere mantenuta è necessario, infatti, trasformare l'idea di Dio da essa costruita, separando magari Dio dalla sua potenza e mostrandolo, in accordo con certe tendenze presenti anche all'interno della teologia cristiana della croce (ad es. J. Moltmann), misteriosamente in «agonia fino alla fine dei tempi», come aveva già detto Pascal.

Ennesimo sviluppo questo delle conseguenze di Auschwitz che dimostra nella sua paradossalità come la centralità di Auschwitz diventi in tutti i campi sempre più acuta e diffusa. Negli ultimi anni un gran lavoro di accumulo di dati, di riflessioni e di interpretazioni s'è venuto aggiungendo a quello già segnalato negli ambiti della storia, della critica letteraria, della psicologia, della sociologia, della

filosofia e della teologia si sono prodotte nuove e interessanti interpretazioni. Numerosi e importanti lavori hanno visto la luce in ogni settore di indagine. Il tutto si è svolto all'insegna dell'iniziativa individuale. Generosi ricercatori si sono mossi in maniera autonoma e non sempre è stato possibile realizzare fra loro forme di cooperazione e di coordinamento.

Tuttavia siamo consapevoli del fatto che non si può e non si deve prendere sottogamba l'avvertimento di Elie Wiesel, secondo il quale Auschwitz si configura come un evento che nel suo nucleo più intimo resta ancora al di là della portata della storia, della sociologia, della letteratura, della filosofia e della teologia perché, come diceva il nostro Primo Levi, esso è come un «buco nero» che coinvolge nella sua oscurità tutto quello che si accosta. Riteniamo di capitale importanza perseguire lo scopo di invitare alla meditazione, alla interpretazione e allo studio, prima perché «studiare è opporsi alla morte e a ciò che è molto peggio della morte: l'oblio» e poi perché, pur rimanendo consapevoli che, sollecitando all'uso del linguaggio, sotto qualsiasi forma, scritta o orale, si corre il rischio di «aggiustare tutto», di dar corso, cioè, a una ingannevole ricomposizione, siamo convinti che questo rischio lo si può evitare se ci si conforma al monito di Elie Wiesel, secondo il quale di fronte a un universo come quello concentrazionario, nel quale le vittime cadute «negli artigli della bestia» non avevano scampo perché «la morte sorvegliava tutte le uscite», è lecito ricorrere all'uso della parola orale o scritta solo se ce ne si serve come di «una *metzevé*», un'«invisibile pietra tombale, eretta alla memoria dei morti senza sepoltura».

Ciò che noi abbiamo pensato, non per questo è mai terminato di pensare: il fatto non è mai arido fatto, colpito di sterilità, ma è sempre in gestazione, è sempre, per adoperare un motto del Leibniz, gros de l'avenir.

Benedetto Croce

Perché non possiamo non dirci «cristiani»

CONTRIBUTO DEI BORSISTI

LUCIA CAVALIERE

*L'apprendimento degli atteggiamenti nella
condizione post-moderna*

Un panorama culturale particolarmente complesso fa da sfondo ad una riflessione sul ruolo della scuola oggi. Viviamo nella tanto declamata epoca del Post-moderno; la trama degli eventi che stiamo vivendo: complessità, entropia, indebolimento del pensiero (sottolineato da Jean Francois Lyotard), demassificazione dei *media*, informatizzazione della realtà. Non è tuttavia nelle intenzioni di questo saggio, per motivi di necessaria sintesi, analizzare tutti i fattori che hanno determinato il passaggio all'epoca del Post-moderno. Qui, il discorso è stato finalizzato al più esatto possibile inquadramento della problematica alla luce delle ultime grosse trasformazioni socio-filosofiche dell'umanità. La mia attenzione è rivolta al significato di atteggiamento come disposizione verso la vita ed al significato (*rectius*: valore) dell'espressione apprendimento. In particolare due autori sono trattati: B. F. Skinner e Friedrich Nietzsche. Il primo con il suo noto "condizionamento operante", espressione questa rivolta al pedagogo, o per meglio dire alla funzione della pedagogia: aver la possibilità, quasi la necessità, di costruire, plasmare il bambino (individuo-potenziale adulto) secondo schemi precostituiti. La scuola come il fabbro; meglio come lo scultore che crea la sua opera; corretti principi, idee di un periodo particolare della nostra storia, valori, tutto ciò da trasferire quasi con violenza al bambino. Le possibilità di controllare l'umanità del futuro, sul piano biologico come su quello comportamentale, possono risultare delle banalizzazioni di circostanza, oppure scenari

eccessivamente catastrofici, ma sono rischi paventabili; Skinner imbocca proprio questa strada. Sul piano più propriamente scientifico, Skinner ha distinto nettamente due tipi di comportamento: quello rispondente che consiste in una risposta dell'organismo ad uno stimolo condizionato e quello operante che è una risposta emessa in assenza di stimoli esterni e solo successivamente rinforzata. Nonostante Skinner si proponesse con il condizionamento operante di dimostrare la capacità di modificazione dell'ambiente da parte dell'uomo, superando in tal modo lo schema classico pavloviano, ha posto in essere un'interpretazione dell'uomo suscettibile di determinazione dall'esterno. Per Skinner: l'uomo è un essere condizionabile: «il condizionamento operativo foggia il comportamento come lo scalpello un blocco di creta»¹. I principi su cui si fonda la concezione skinneriana del comportamento umano sono:

a) indifferenza assiologica «non vi può essere una scienza che sia sbagliata, ma soltanto le sue applicazioni»²;

b) retroazione: «le conseguenze del comportamento possono retroagire sull'organismo. Quando lo fanno, possono mutare la probabilità che il comportamento che le ha prodotte si verifichi nuovamente»³;

c) rinforzo: «Nel condizionamento operativo noi rinforziamo un organismo nel senso di rendere più probabile una risposta, o, in effetti, più frequente»⁴;

d) «Scoprendo e analizzando le cause possiamo predire il comportamento; fino al punto in cui possiamo manipolarlo, possiamo controllare il comportamento»⁵.

Skinner propone un modello di società, *Walden Two*, in cui gli uomini eserciteranno la sola funzione di rendere effettuali le tecniche del condizionamento operante; pone in essere una allarmante possibilità di costruzione, di pilotamento totale dell'uomo.

¹ B. F. SKINNER, *Science and human behavior*, traduzione a cura di Isaias Pesotti e Marco Tedeschi, 4^a ed. Milano, F. Angeli, 1992, p. 91.

² *Ivi*, p. 59.

³ *Ivi*, p. 5.

⁴ *Ivi*, p. 65.

⁵ *Ivi*, p. 23.

Considerando l'uomo come un automa, programmato per dare determinate risposte a determinati stimoli, Skinner, mira alla costituzione di un mondo dove tutto è rigorosamente strutturato per rendere l'umanità felice. Vi è lavoro per tutti, ognuno si sceglie il lavoro più adatto alle proprie capacità, senza affaticarsi più di quattro ore al giorno. Altre connotazioni di *Walden Two* sono: anticonsumismo, abolizioni della moda e di ipocrite convenienze, socializzazione dei servizi, nessuno spreco minimo di industrializzazione, solo quel tanto che è in funzione dell'uomo. A *Walden Two* si attua una radicale trasformazione della famiglia, finalizzata all'eliminazione di quelle tendenze alla conservazione, all'egoismo, alla competitività, proprie della società tradizionale. «Morale sessuale non lassista, matrimonio precoce, pochi figli e subito, lasciando così ai genitori il tempo della loro giovinezza per realizzarsi in pieno (soprattutto alla donna, secolarmente sacrificata); i bambini sono figli di tutti; genitori sono tutti gli adulti»⁶. Nel progetto skinneriano di *W. Two*, l'istruzione programmata costituisce una radicale alternativa a quella americana. Essa si basa sul fatto che la conoscenza dei risultati, ottenuta nel corso dell'apprendimento, costituisce un rinforzo. La conoscenza del successo riportato rafforzerà l'apprendimento della parte successiva del compito. Su questi presupposti sono state approntate le "macchine per insegnare", con le quali la successione degli insegnamenti avviene secondo un ordine preciso, con difficoltà graduate e con la possibilità di controllare immediatamente quanto si è appreso. Per un controllo assai più efficace del comportamento sono state escogitate tecniche particolari, le contingenze rafforzative, ossia le relazioni che prevalgono fra un comportamento da un lato e le conseguenze di quel dato comportamento dall'altro. Le contingenze, strutturate organicamente dalla macchina, formano nella maniera migliore possibile il comportamento richiesto dall'osservazione; vi sono tanti tipi di macchine, quanti sono i tipi di contingenze. Per l'insegnamento, l'applicazione del condizionamento operante, equivale

⁶ B. F. SKINNER, *Walden Two - Utopia per una nuova società*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1975, p. 12.

all'organizzazione sistematica delle contingenze rafforzative che inducono gli studenti ad imparare. Gli insegnanti, disponendo di contingenze particolari in grado di accelerare l'apprendimento, operano in modo da affrettare la comparsa di comportamenti, oppure, in modo da provocare la comparsa di comportamenti, che senza queste contingenze non si produrrebbero mai. Le tecniche di Skinner, basate su rinforzi positivi (ricompense) e negativi (punizioni) hanno avuto ampie applicazioni in campo educativo e sociale. Sulla base di questa concezione rigorosamente scientifica del comportamento non trovano collocazione concetti quali: la soggettività, la coscienza, la libertà. In tal senso numerose critiche sono state mosse all'umanesimo skinneriano tutte riconducibili ad un nodo centrale: «la consistenza della persona»⁷. G. Kateb accusa Skinner di «togliere l'uomo a se stesso, cioè ai drammatici interrogativi peculiari alla condizione umana e di pervenire nel suo disegno utopico, alla escogitazione di un universo privo di vita e svuotato dei caratteri più veri e corposi della esperienza»⁸. Ed allora come potrebbe configurarsi, nelle attuali condizioni di vita della nostra società, una corretta concezione di educazione? Opponendosi alla freddezza del mondo tecnologizzato, all'ambiguità della morale dominante, all'ipocrisia nei rapporti umani, alla assurdità del possibile olocausto nucleare.

La società industriale moderna ha prodotto lo sviluppo di un culto narcisistico, la distruzione dei rapporti interumani; tutte le sfere della vita sono state oggetto di una terribile forza di condizionamento, tendendo ad imporre modelli livellati e spersonalizzati di comportamento, ottenendo una totalitaria mistificazione dei valori. Non si può ignorare, che è stata attuata nelle moderne democrazie di massa, una mistificazione del sapere e dei rapporti umani per il mantenimento dello *status quo*. Difficilmente sono emersi dalla "massa" comportamenti ed abiti mentali di consapevolezza, di critica. Storicamente la caduta dei fondamenti su cui poggiava il sistema di valori è riconducibile alla scienza; ma a questa negazione dei valori non ha corrisposto, da parte della scienza, la capacità di offrire un surrogato. La scienza non è in grado di creare o proporre

⁷ B. F. SKINNER, *La tecnologia dell'insegnamento*, Editrice La Scuola, Brescia 1970, p. 14.

⁸ G. KATEB, *Utopia and its Enemies*, London 1963, p. 139.

dei valori in grado di sostituire quei fondamenti, che essa ha distrutto, del sistema di valori tradizionale. Di qui le contraddizioni di ordine morale che minacciano le nostre società. Su questo *humus* hanno posto le basi le minacce dell'alienazione dell'attuale civiltà. Forse, troppo pessimisticamente, Erich Fromm ha scritto: «Nel diciannovesimo secolo il problema è stato: Dio è morto; nel ventesimo secolo il problema è: l'uomo è morto. Nel diciannovesimo secolo inumanità significava crudeltà; nel ventesimo secolo significa alienazione schizoide. Il pericolo, in passato, era che gli uomini diventassero schiavi. Il pericolo del futuro è che gli uomini diventino robot. È vero, i robot non si ribellano. Ma, data la natura dell'uomo, i robot non possono vivere e restare sani di mente; diventano golem; distruggeranno il mondo e se stessi perché non riusciranno più a sopportare la noia di una vita priva di significato»⁹. Più ottimisticamente, alle soglie del ventunesimo secolo, Alvin Toffler coglie i segni di una radicale trasformazione del sistema di potere consolidatosi “nel tempo delle ciminiere”, che sconvolge in pieno la struttura della moderna società di massa, scrivendo «è il silenzioso mutamento che interviene nei rapporti intercorrenti tra la violenza, la ricchezza e la conoscenza man mano che le società corrono verso la collisione con il domani. È questo il pericoloso, eccitante segreto dell'Era del Powershift»¹⁰. Sotto le mentite spoglie dell'automa, vive pur sempre l'uomo nella condizione di una totale inquietudine, che mina alla base quella quiete vitrea che regola il rapporto con un mondo che si sta sbriciolando.

Nelle nostre società urge il recupero di una idea dell'io capace di soddisfare le nostre potenzialità umane. A tal proposito, a me sembra conveniente una rivalutazione di Friedrich Nietzsche, dalla cui riflessione filosofica è possibile trarre validi suggerimenti per affrontare i problemi di fondo dell'attuale crisi educativa. Il pregiudizio che per molto tempo ha gravato sulla figura di Nietzsche

⁹ VINCENZO DE FALCO-ERICH FROMM, *L'umanesimo socialista tra mito e progetto*, Edisud, Salerno 1981, pp. 191-192.

¹⁰ ALVIN TOFFLER, *Powershift. La dinamica del potere*, Sperling/Kupfer editori, 1991, p. 567.

è il suo presunto rapporto col nazismo, poiché per molti anni, soprattutto per l'opera mistificatoria della sorella, si era creduto che fosse un nazista. La sorella Elisabetta, infatti, appartenente al movimento antisionistico, pubblicò alcuni suoi inediti collegandoli arbitrariamente con sue interpolazioni, ricavandone un'opera che divenne il manifesto del nazismo: «*La volontà di potenza*». In essa si affermava che vi sono degli uomini che hanno il diritto di esplicitare la propria "volontà di potenza" sugli altri ed in particolare la razza ariana, a cui spettava il compito di prendere il predominio sulle altre popolazioni. Quest'opera è stata quella che di Nietzsche ebbe maggiore diffusione, divenendo uno di quegli elementi che contribuirono alla nascita di una cultura in Germania, che divenne razzista e superomistica. Solo successivamente questo inganno fu svelato e fu dimostrato una volta per tutte che Nietzsche non scrisse "la volontà di potenza". Nietzsche assume un atteggiamento nettamente critico nei confronti della civiltà moderna. Questo scontro assume le forme più diverse: va dalla critica alla società del suo tempo, alla critica verso l'umanità in generale. Nietzsche sostiene che la società moderna è una società di automi, in cui le differenze non sono più nell'essere, l'unica differenza che resiste è esterna all'uomo stesso: il denaro. L'età moderna è una gigantesca riduzione del *quale* al *quanto*, in essa sono tutti uguali, fuorché per ciò che essi hanno. L'uguagliarsi della vita sociale implica: lo stemperarsi delle differenze, lo sbiadirsi della preziosissima propria identità, il precipitare della personalità nella "mediocrità" tanto aborrita da Nietzsche, il degenerare dell'umanità in gregge, attraverso quello strumento di dominio che è la morale. Nietzsche sostiene che la civiltà moderna ha assistito ad un inesorabile affermarsi della morale degli schiavi, che induce al conformismo, all'asservimento intellettuale, all'appiattimento dei caratteri umani, caratteristiche precipue dell'attuale civiltà di massa. Oggi è possibile individuare in occidente una rivincita di Nietzsche come colui che ha profetizzato gli aspetti caratterizzanti la condizione Post-moderna. È venuto il momento di rivalutare Nietzsche archiviato per troppo tempo fra i pensatori compromessi col nazismo e per di più come un pensatore pazzo. Suona scandaloso accusare

Nietzsche di totalitarismo razzista, senza condannare l'altro totalitarismo, non meno deleterio, attuato dalla moderna società di massa. L'assenza, l'alienazione, la tendenza al livellamento, all'omologazione, largamente diffuse nelle società occidentali moderne sono la base su cui prospera l'egualitarismo; domina una progettualità soffocata, negata, delegata a pochi eletti. Gli uomini delle democrazie moderne occidentali hanno vissuto in un'oligarchia di fatto. Lo stato moderno si fonda su una «mira utilitaria, che consiste nell'ammettere la cultura, solo in quanto giovi direttamente allo stato e nell'annientare gli impulsi che non si rivelino senz'altro utilizzabili ai suoi fini»¹¹. Nietzsche scrive: «due correnti apparentemente contrapposte, egualmente dannose nella loro azione e infine concordanti nei loro risultati, dominano nell'epoca presente le nostre scuole, che in origine erano fondate su basi del tutto diverse: da un lato l'impulso verso la massima estensione della cultura, dall'altro l'impulso a sminuirla e indebolirla. Conformemente al primo impulso, la cultura dev'essere portata entro ambiti sempre più vasti; nel senso dell'altra tendenza, si pretende dalla cultura che essa deponga le sue supreme pretese di sovranità, per sottomettersi al servizio di un'altra forma di vita, a quella cioè dello stato»¹². Nietzsche riprova l'asservimento politico della cultura, proponendo una cultura libera, ma elitaria. È contro la tirannia della scuola di massa, «popolata da gioventù non scelta, accozzata alla rinfusa»¹³, teatro di procedure miranti con i suoi dispositivi al controllo ed alla integrazione della sua popolazione, esortando alla conformazione egualitaria. La scuola di massa, caratterizzata da formalismo, vuoto accademismo, luogo di trasmissione e acquisizione di conoscenze definitive è lo specchio dell'identificazione tra la cultura e lo stato; conseguenza naturale di ciò l'ideologizzazione della cultura. Nietzsche considera la scuola di massa uno strumento di assoggettamento occulto finalizzato alla creazione di atteggiamenti e di aspettative proprie della società. Propugna un modello di

¹¹ F. NIETSCHE, *Sull'avvenire delle nostre scuole*, Adelphi, Edizioni, 1992, p. 78.

¹² *Ivi*, p. 7.

¹³ *Ivi*, p. 8.

educazione che miri all'acquisizione delle capacità critiche, che abilitino l'individuo ad un'attiva partecipazione nella gestione della società. Ma, non a tutti è concessa questa prerogativa; solo a coloro che utilizzino «il sapere come strumento per l'autodeterminazione del proprio destino»¹⁴. L'azione educativa deve essere rivolta alla ricerca della più assoluta esemplarità. Oggi dilaga in Occidente una moda neonietzscheana; si assiste alle soglie del postmoderno ad una rivincita di Nietzsche, come colui che si oppone al riduzionismo egualitario ed afferma l'ineffabilità dell'io. È interessante il riciclaggio di Nietzsche «(...) per sollecitare l'inquietudine esistenziale nella riflessione pedagogica contemporanea, cosicché questa non esaurisca il proprio compito nella problematica epistemologica e didattica, rivolta a scoprire gli strumenti più idonei a realizzare indirizzi già prefissati dalle ideologie e dalle controideologie, oggi concorrenti, ma si spinga anche ad affrontare lo studio di obiettivi educativi nuovi, anche se inattuali»¹⁵. In tutti i fenomeni cui assistiamo è coglibile un inseguire l'esistenza autentica contro l'inautenticità dell'esistenza delle moderne democrazie occidentali. Le persone più consapevoli del proprio *modus vivendi*, sono meno estraniati da se stesse, più raramente si conformano agli altri ed alle loro opinioni, scoprono immense potenzialità di sviluppo in se stesse. Ed è proprio in tale direzione, di raggiungimento dell'autenticità dell'uomo, che è diretto il messaggio di Nietzsche nell'indicare tre prospettive di superamento, 1) libertà, 2) nobiltà, 3) lievità, inattuali, in quanto si pongono come alternative, ma che non vanno interpretate «quali tipi diversi di superuomo, né quali elementi di un tipo unico che le concili in se stesso (...). È lecito anche ipotizzare dal punto di vista pedagogico, che esse possano mutare di collocazione e di senso e trapassare l'una nell'altra nel processo di maturazione della personalità (in rapporto a contesti diversi: età, carattere, situazione) (...) ed è altresì lecito ipotizzare che esse possano congiungersi in una prospettiva esistenziale (ad esempio la dionisiaca) che le utilizzi

¹⁴ GIOVANNI MARIA BERTIN, *Nietzsche. L'inattuale idea pedagogica*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1977, p. 7.

¹⁵ *Ivi*, pp. 3-4.

tutte e tre, lasciando cadere gli aspetti che le rendono rispettivamente incompatibili»¹⁶. Nietzsche parla di libertà in termini di affrancamento da condizionamenti socioculturali, in termini di autonomia di pensiero. Lo spirito libero è dotato di mente critica, di capacità di confronto con se stesso ed è caratterizzato dall'attività contemplativa «ispirata ad una saggezza che trova motivi intensi di felicità in una solitudine raffinata ed eroica (da cui non sono escluse simpatie e cordialità verso gli altri), ed arricchita da una riflessione filosofica nutrita di pathos vitale ed estetico»¹⁷. Con lo spirito nobile, Nietzsche, lungi dal fare riferimento a qualità riconducibili al livello sociale, sposta il livello di differenza, ad un livello più alto, che va al di là delle conflittualità sociali. Nietzsche auspica una nuova nobiltà; parla di una nuova classe sociale caratterizzata dal “pathos della distanza”, che instaura tra uomo e uomo differenze di grado sostanziali e cioè non riconducibili a fattori accidentali quali: potere, denaro, ecc... L'uomo attraverso il sapere è in grado di autodeterminarsi. Tra le caratteristiche della nuova nobiltà, Nietzsche annovera «l'accettazione virile del dolore ed il rifiuto di ogni ideale eudemonistico ed utilitaristico e quindi anche il rifiuto dell'ideale del benessere»¹⁸. Ed infine, come terza prospettiva di superamento, Nietzsche propone la lievitazione, caratteristica precipua dello spirito dionisiaco, che si esprime nell'interpretazione della volontà di potenza come volontà di donare «la virtù più nobile, insegna Zarathustra, quella meno utile: è una virtù che dona. La volontà di donare recupera all'uomo, nella trasmutazione dei valori, qualità che la morale tradizionale condanna e considera viziosità, sete di dominio, egoismo attribuendo ad esse una significazione del tutto diversa da quella implicita nel linguaggio corrente»¹⁹. Nell'epoca annunciata da Nietzsche vi sarà una libera reinvenzione dei valori, non più valori che debbano uniformarsi ad un criterio oggettivo di verità, ma valori nuovi.

Zarathustra è il simbolo del superuomo che oltrepassa i propri limiti e vive all'interno dell'eterno ritorno dell'identico. Il superuomo è

¹⁶ *NI*, p. 91-92.

¹⁷ *NI*, p. 54.

¹⁸ *NI*, pp. 64-65.

¹⁹ *NI*, p. 73.

colui che vive nell'istante creando liberamente nuovi valori. Zarathustra esalta la volontà di donare che si manifesta «in un mondo liberato, per opera della casualità, dall'ossessione della finalità nel desiderio del volo, nelle attività del riso, della danza, del gioco, nella tensione del lontano, nella limpidezza della ragione, espressioni tutte dello spirito di lievità in antitesi allo spirito di gravità»²⁰. Portatore dello spirito di gravità è soprattutto l'uomo reattivo, caratterizzato da atteggiamenti di risentimento, quali: brama, vendetta, passività. È soprattutto in tal senso, nel superamento dell'atteggiamento alla passività, nell'invito alla consapevolezza, che va accolta la lezione di Nietzsche come educatore. C'è libertà, dove c'è capacità di discernimento, capacità di scelta. Uniformarsi alla lezione di Nietzsche, per il bambino significherebbe trovarsi di fronte ad un bivio esistenziale ad andare: «per una strada in cui benvenuto dal suo tempo, che non gli farà mancare né corone, né ricompense, (...) avrà altrettanti compagni di idee; (dove) quando il capofila lancia la parola d'ordine essa riecheggia per tutte le file. Qui il primo dovere dice: combattere allineati, il secondo: trattare come nemici tutti coloro che non vogliono allinearsi. L'altra via gli dà più rari compagni di viaggio, è più difficile, tortuosa, scoscesa (...)»²¹, ma quella che gli consentirà di realizzare in pieno le sue potenzialità, lo renderà consapevole del proprio valore individuale, liberandolo dalle catene del conformismo sociale coatto. Nietzsche, allora, pare essere di riferimento per nuove conclusioni: il tanto criticato filosofo teutonico si oppone alla scuola di massa; giustifica soltanto la scuola di élite, ma non derivante dal tanto odiato ceto sociale, quanto dal merito, dalla capacità, dalla volontà, dalla intelligenza e sapienza dell'individuo, più in particolare del bambino: chi merita realmente può essere portato ed avvicinato alle scienze superiori, non necessariamente tutti! L'individuo si autodetermina grazie al sapere raggiunto, non parte privilegiato per l'appartenenza al ceto sociale potente. Il bambino, per Nietzsche, si matura e viene aiutato nella sua maturazione essendo egli stesso consapevole, non rimanendo

²⁰ *Itz*, p. 74.

²¹ F. NIETZSCHE, *Schopenhauer come educatore*, Adelphi edizioni, 1973, p. 58.

passivo. Tutto l'impianto educativo deve essere costruito in modo da formare gli atteggiamenti alla consapevolezza sul campo cognitivo, affettivo, valoriale. La ricerca del proprio essere ed esistere deve essere oggetto di educazione; non dare risalto alle concezioni ideologizzate, ma valorizzare la personalità del bambino. La scuola, facendo leva sulla propria autorevolezza, potrebbe svolgere un'azione coercitiva, imponendo un certo orientamento socio-politico-religioso, ruolo che B. F. Skinner affidava alla scuola di *Walden Two*. Ma è possibile insegnare gli atteggiamenti? La scuola può trasmettere un mondo di valori, intesi come valori assoluti, in base a criteri standardizzati, trascurando in più le caratteristiche peculiari di ciascun individuo? Se fosse possibile, sarebbe legittimo? La scuola di una società democratica e pluralista non può non fondarsi sul rifiuto di un qualsiasi indottrinamento ideologico, per cui va scartata a priori la possibilità, paventata da Skinner, di una scuola considerata un raffinato strumento di manipolazione e di integrazione nella società prestrutturata. Skinner non ha storicamente ragione ove valorizza il proprio pensiero di scultore delle future generazioni operanti. Crolla il credo incondizionato nella scuola massificata e fondamentale stimolo di una diversa e migliore società. Allora, bisogna ridefinire la funzione della scuola, senza fermarsi di fronte all'inutile contrapposizione tra le sue valenze formative, quelle istruttive e quelle educative, puntando globalmente alla valorizzazione delle risorse produttive individuali, nel rispetto delle diversità ideologiche, culturali, religiose, instillando negli alunni le sensibilità culturali per vivere pacificamente in una società pluralista e pluriethnica. In conclusione, accogliendo la lezione di Nietzsche, la scuola dovrebbe avere il compito di alimentare atteggiamenti alla consapevolezza, autonomia di pensiero, di giudizio, dovrebbe essere capace di dotare i giovani di potenzialità creativa, consapevoli del loro valore individuale, preparati ad immaginare un futuro diverso, capaci di affrontarlo con senso di responsabilità. La scuola, indipendentemente dal *curriculum*, deve permettere al bambino di accedere alla completa capacità morale, cioè di trascendere la sua esperienza immediata e desiderare uno stato di cose alternativo. Non possiamo rinviare la riflessione su coloro i quali potrebbero dover fare i conti con gli scacchi di uno sviluppo illimitato che rischia di far precipitare

tutti nella catastrofe ecologica; su coloro che potrebbero trovarsi ad affrontare cambiamenti bruschi, dato il profilarsi di alternative economiche e politiche. Meglio sarebbe se fossero giovani educati alla consapevolezza e non all'adattamento rinunciatario. Onde evitare il rischio di una definitiva perdita di senso, è necessaria una riforma della scuola, effettiva, che vada al di là delle resistenze culturali, intrise di ideologismo, che sia garante di insegnanti attrezzati culturalmente e professionalmente, per renderla fattiva. Tutto l'impianto educativo deve essere costruito in modo da formare gli atteggiamenti alla consapevolezza sul campo cognitivo, affettivo, valoriale.

Non è troppo tardi.

ANTONIO CIRILLO

Bernard de Mandeville: un'etica controversa

Bernard de Mandeville è una delle figure più singolari e discusse del XVIII secolo. Per poter parlare della sua vita bisogna distinguere due fasi biografiche: solo la prima si basa su dati certi, la seconda è costituita per lo più da dicerie. Bernard de Mandeville nasce nel 1670 a Rotterdam, in una famiglia di medici. I suoi primi interessi vanno alla filosofia, ma si iscrive alla Facoltà di Medicina continuando così la tradizione familiare. Nel 1691 la sua formazione converge nella tesi di laurea *Disputatio philosophica de Brutorum operationibus*. Il giovane medico persegue una metodologia personale ed originale: ottenuta la specializzazione nella cura delle malattie nervose, sviluppò l'ipotesi che tali malattie avessero un'origine organica. Ad esempio ipotizzò che il non regolare funzionamento dello stomaco potesse dipendere da fattori psicologici e sociali, come l'eccedere in un'attività o una qualche preoccupazione materiale, e dedicò particolare attenzione allo studio della personalità del paziente, a quelle che potevano essere le sue fantasie, le sue "fissazioni", identificando così l'interesse strettamente scientifico con l'umana curiosità. Nel 1699 si stabilisce a Londra, con l'intento di esercitare in questa città la professione di medico; nello stesso anno si unisce in matrimonio con Ruth Elizabeth Lawrence dalla quale ebbe due figli. A questo punto, della sua attività di medico a Londra e della sua vita privata non si sa pressoché niente. L'ultima notizia certa che si ha di Bernard de Mandeville è che morì nel 1733 ad Hackney, nei pressi di Londra. Termina qui la ricostruzione biografica attendibile ed inizia

quella romanzata. L'interesse per Mandeville ha inizio ufficialmente nel luglio 1723, suscitato dalla denuncia da parte del Grand Jury del Middlesex, pubblicata sull'“Evening Post”, sebbene fossero già diversi anni che la *Favola delle api* era in circolazione; la denuncia dichiarava il suo lavoro «*public nuisance*» (danno pubblico). Il primo a dare il via ad uno dei dibattiti più accesi ed accaniti dell'Illuminismo inglese fu F. Hutcheson. Seguace per eccellenza delle dottrine morali di Shaftesbury, già professore di Filosofia morale e ministro della Chiesa presbiteriana, Hutcheson pubblicò una lettera sul *London Journal* nella quale attaccava l'autore della *Favola delle api*, definendo inaccettabili ed empie le sue tesi. Nasceva così l'«*affaire Mandeville*», che presto coinvolse tutti i nomi più prestigiosi del Settecento filosofico, come Berkeley e Pope. Già agli albori della *querelle*, la strada intrapresa è stata quasi sempre quella di interpretare la *Favola* nella sua lampante connotazione paradossale, di leggerla tenendo sempre ben distinti in essa due atteggiamenti apparentemente contrastanti, e voler spiegare poi il tutto attraverso la ricerca di una precisa adesione dell'autore ad un determinato “credo” morale. Per un'opera come la *Favola delle api*, considerata blasfema, che recita come sottotitolo «vizi privati, pubblici benefici», non si poteva accettare come autore una persona “normale”, dall'esistenza tranquilla. Bisognava che all'autore corrispondessero nefandezze di ogni sorta sulla sua vita privata e professionale che legittimassero le empietà sostenute: abbiamo quindi un dottorucolo tristemente noto per la sua inettitudine professionale, un poveraccio al quale solo la generosità di alcuni amici assicura un pasto decente, un uomo senza scrupoli che per vivere è costretto a propagandare l'uso degli alcolici su commissione dei mercanti olandesi, un traviato che trascorre il tempo nelle bettole indulgendo all'ebbrezza del vino ed ai facili piaceri della carne, un uomo portato al dileggio ed alla calunnia, una figura abietta che vive ai margini della società civile e che guarda ad essa con invidia e disprezzo. Il primo che cercherà di porre rimedio a tali infamanti pettegolezzi è F. B. Kaye. La sua edizione critica della *Favola delle api* è indubbiamente uno degli studi più esaurienti sul pensiero di Mandeville. Con meticolosa attenzione il Kaye ha cercato di rendere giustizia all'effettiva immagine umana e professionale del nostro autore, ricacciando nel pettegolezzo quel ritratto di creatura

deviata e deviante i cui tratti si sono fissati nella storia. Il Kaye fa presente ad esempio l'amicizia del Mandeville con il più famoso medico del tempo, nonché medico di corte, Sir Hans Sloane, attraverso una lettera riprodotta proprio sul frontespizio della sua edizione critica: la lettera testimonia uno stretto rapporto professionale di Mandeville con l'illustre luminare, e ciò non sarebbe stato possibile se Mandeville avesse effettivamente avuto cattiva fama professionale. Il Kaye cita ancora una lettera, questa volta di Mandeville al conte di Macclesfield, il Lord Cancelliere, uno degli "amici generosi" che secondo i detrattori lo avrebbero invitato a pranzo per sfamarlo. Il tono ed il contenuto di questa lettera presuppongono un'amicizia ed un'intimità che non sono sicuramente del commensale occasionale. Inoltre il Kaye fa rilevare come proprio il nostro autore, in quanto medico, si sia espresso più volte in maniera inequivocabilmente negativa e per iscritto sugli effetti dell'abuso di alcool e in più ricorda che il suo testamento attestava una discreta agiatezza economica. Da tutto ciò si deve dedurre che l'Inghilterra perbenista, da poco trionfante nella forma della monarchia costituzionale, sia rimasta profondamente indignata da quest'uomo che osava scalfire la tanto sbandierata e rigorosa "virtù puritana" nazionale attraverso il sottile pungolo del poemetto scherzoso. Poiché si temeva che Mandeville sostenesse delle tesi di ordine etico pericolose per l'ordine pubblico, la nazione ha voluto in qualche modo riparare all'offesa ricacciando sull'autore stesso una prova concreta delle sue tesi, naturalmente travisate, tracciando così quel ritratto dell'uomo dai "cattivi principii", fallito, infelice e vizioso.

Ma la "biografia romanzata" non si esaurisce solo con l'infamia ed il pettegolezzo: vi è certa critica che forse ancora più audacemente ha letto la sua opera come quella di un rigoroso moralista, avanzando l'immagine di un uomo che viveva lontano dalle contaminazioni della vita civile, una sorta di asceta pio e timoroso. Ipotesi, questa, suffragata da un'iconografia che ci restituisce l'immagine di un uomo dal volto pacato, dai lineamenti regolari e distesi che sicuramente si addice meglio al filosofo asceta che allo spregiudicato lestofoante.

Anche se non possediamo molti documenti precisi ed attendibili per ricostruire il vero volto di Mandeville, a mio avviso egli fu innanzitutto un uomo dall'intelligenza non comune, attento alle problematiche del suo tempo e del vivere in generale, acuto osservatore della complessa poliedricità della natura umana, della quale evidenziò le contraddizioni più palesi.

L'indignazione dei contemporanei nasce, a parer mio, soprattutto dal fatto che Mandeville, in un momento in cui si andavano imponendo i valori propri del mercantilismo e di quello che sarà poi il capitalismo, valori come il potere, la ricchezza, gli agi che davano (o dovevano dare) la misura del progresso umano, civile ed economico, ebbe il coraggio di operare un vero smascheramento, di sollevare il velo sull'ipocrisia della classe borghese attraverso la provocazione della "boutade".

Bernard de Mandeville è stato secondo me essenzialmente un appassionato cronista della sua epoca, che ha elaborato una lucida analisi di un sistema (quello economico) che necessariamente interessava altri aspetti (sociale, politico, etico, religioso), e non è un caso che dopo la violenta irritazione dei borghesi "benpensanti" suoi contemporanei la sua figura verrà riesaminata più di un secolo dopo proprio da quei pensatori impegnati politicamente nella critica a tale sistema: mi riferisco soprattutto a K. Marx e ad Arturo Labriola.

Nel 1705 Bernard de Mandeville scrive un apologo in versi intitolato *L'Alveare scontento, ovvero i furfanti resi onesti* sul modello di Esopo e La Fontaine. Questo componimento viene pubblicato, e venduto per le strade come foglio di gazzetta suscitando curiosità e perplessità. Di questo primo interesse del pubblico non si hanno notizie ufficiali se non quelle che provengono dallo stesso Mandeville. Spronato da tale interesse, nove anni dopo ripubblicò lo stesso apologo con il titolo rimasto poi definitivo di *La Favola delle Api, ovvero vizi privati, pubblici benefici*, aggiungendovi una prefazione, delle note esplicative ed un saggio sulla virtù morale.

La versione definitiva di quest'opera è il risultato di un lavoro durato quasi trent'anni, durante i quali al nucleo originario si è andata aggiungendo una serie di scritti che hanno accresciuto man mano l'interesse e la polemica intorno ad esso.

Il pensiero di Mandeville per la maggior parte dei suoi contemporanei non dava adito ad incertezze: solo attraverso il vizio si arriva alla prosperità ed alla felicità, mentre con la pratica della virtù si giace nella miseria e nella rassegnazione. Sono questi due aspetti che inevitabilmente sussistono sullo stesso piano all'interno della favola, dando luogo ad uno spinoso dilemma dal quale dedurre la morale della favola: potenza-felicità = vizio, oppure oscurità-misericordia-depressione = virtù? È facile pensare a Mandeville come al consacrato del vizio concepito quale condizione necessaria per il benessere di una nazione, e come all'ironico dissacrato della virtù intesa come un deterrente all'evoluzione della collettività e del singolo: si è così legittimata la tesi del Mandeville libertino e spregiudicato sovvertitore dell'ordine pubblico e morale. È altrettanto facile, all'inverso, pensare a Mandeville come al paladino di una morale ascetica e rigorista, e come tale acceso fustigatore del vizio e del malcostume che maschera attraverso la forza del paradosso il suo intento moralista ed il suo pessimismo. Il nodo della "controversia" è questo: quando Mandeville rappresenta l'esistenza prospera e viziosa e quella misera e virtuosa, le sue effettive preferenze vanno alla prima o alla seconda? Apologeta del vizio o paladino della virtù?

Riesce comunque difficile accettare quella rivalutazione *in toto* che voleva Mandeville uomo pio e flagellatore dei viziosi. Ad esempio la tesi di J. Noxon¹, che lusinga un Mandeville che sprona a conoscere se stessi secondo il modello socratico. Dice Noxon: «Mandeville come studioso di Filosofia morale ed etica religiosa e osservatore disinteressato dei costumi della sua società, fu colpito dalla discrepanza tra gli ideali approvati dagli uomini quali esseri razionali che ricercano disinteressatamente la virtù e lo spettacolo della loro affannosa ricerca dell'autogrificazione. In questo senso la sua opera deve essere letta come una condanna e un invito: una condanna all'ipocrisia di chi predica il sacrificio di sé mentre nella

¹ P. HUGHES-D. WILLIAMS (a cura di) *Dr. Mandeville: A thinking man*, in *The varied pattern: studies in the 18th century*, Toronto 1971.

pratica indulge ai propri istinti, e un invito alla consapevolezza di sé e ad una analisi onesta della natura umana».

Ora, se è innegabile che tutte le interpretazioni abbiano contribuito a una comprensione in sede speculativa del lavoro di Mandeville, tuttavia sembra che ci sia la possibilità di seguire anche un'altra strada: pensare a Mandeville non necessariamente come al puro filosofo oppure come all'impenitente sovversivo, ma come ad uno scienziato, quale egli era, o più esattamente come ad un sociologo-psicologo. La nostra proposta è quella di considerare la *Favola delle api* sostanzialmente come *un'analisi psicologica della realtà socio economica*, piuttosto che un'esortazione alla vera condotta morale o addirittura un'incitazione alla rivolta sociale; questa proposta ha presente lo scopo puramente dimostrativo della favola. È indubbio che lo stesso Mandeville non sia di aiuto per questo genere di interpretazione, perché assume spesso il tono del moralista come pure quello del gaudente, rafforzando così la paradossale dicotomia della *Favola* ed inducendo alla necessità di rivedere e risolvere tale dicotomia con strumenti di ordine strettamente speculativo. Il punto di forza della *Favola delle api* non sembra stare, in realtà, nel suo messaggio filosofico, ma nell'accuratezza della sua analisi sociale e psicologica. È innegabile che la precisione di quest'analisi derivi da un robusto substrato culturale (qual era quello di Mandeville), ma il suo vero fine, come dichiara egli stesso nella Prefazione², non era quello di corrompere gli animi, né tantomeno di indicare la giusta via per la dirittura morale, ma quello di *mostrare* l'uomo così com'è, né buono né cattivo, semplicemente con alcune caratteristiche che si manifestano nello stato sociale. In questo risiede anche il carattere attuale della *Favola delle api*, perché se Mandeville

² B. DE MANDEVILLE, *La favola delle api*, trad. it. di T. Magri, pp. 3-5. «Fin dalla prima pubblicazione di essa, ho incontrato diverse persone che, fraintendendone volontariamente o per ignoranza l'intento, sostenevano che lo scopo di essa fosse una satira delle virtù e della moralità, e che fosse interamente scritta per incoraggiare il vizio»; «Ma l'umanità è rimasta la stessa per tante epoche, nonostante i molti scritti istruttivi ed elaborati con cui si è cercato di correggerla, e non sono così vanitoso da sperare di avere maggior successo con un'operetta così irrilevante».

nel comporla aveva presente il suo momento storico, la sua condizione politica, la Storia ci conferma che anche in altre epoche il comportamento degli uomini, in società industrializzate più o meno dell'Inghilterra del XVIII secolo, non è molto dissimile da quello delle api mandevilliane.

Bernard de Mandeville in qualità di sociologo offre una rappresentazione metaforica della società, secondo una consolidata tradizione favolistica: di qui il carattere ironico della *Favola*. Nel fare ciò, parte dal dato più evidente e tangibile: l'elemento economico; e descrive come questo caratterizzi e determini i rapporti sociali: di qui l'importanza di Mandeville in sede di storia dell'economia. Partendo dunque da questo elemento, egli traccia un ritratto della società civile così come essa si presenta alla sua diretta osservazione, avendo ben chiaro quali rapporti di forza e quante contraddizioni scaturiscano proprio dalla realtà economica. Tale realtà è una solida base per poter analizzare gli animi e rappresentare le azioni e le passioni umane: di qui la sua effettiva natura di psicologo. In questa opera di descrizione, Mandeville appare indipendente da matrici di ordine moralistico-rigorista, e da connotazioni di tipo libertino-sovvertitore. La sua vuole essere una disamina dei fatti, e come tale egli avverte e denuncia la profonda aporia tra una vita morale autentica, ed una vita morale "di comodo", adattata a svariate esigenze tra le quali non ultime quelle della politica. La società di Mandeville, l'Inghilterra all'inizio del XVIII secolo, era caratterizzata da un sempre più fiorente expansionismo economico e da una diffusa crisi di valori. Il panorama culturale era fortemente influenzato dalle suggestioni estetiche di Shaftesbury ed Hutcheson, che si contrapponevano nettamente al modello egoistico hobbesiano. Guidato da una visione profondamente ottimistica della vita morale, Shaftesbury concepì questa come equilibrio ed estasi, come un continuo dialogo interiore dell'uomo con l'Universo e la Natura, dove tutto è bellezza, bontà e armonia, che l'uomo riesce a cogliere grazie ad un'intuizione metaempirica che lo spinge a fare ed a ricercare il bene proprio ed altrui. Questa concezione entusiastica del senso morale, interiorizzando la Natura armoniosa, che diventa per l'uomo la norma universale, tendeva ad identificare il bene del singolo con il bene del Tutto. Ora, cristallizzando l'eticità nelle

forme estetiche, Shaftesbury non considerò la vita morale come dramma, come conflitto interiore, frattura ed è proprio a questo livello dell'evoluzione del pensiero etico inglese che si pone criticamente Mandeville. La *Favola delle api* metteva in discussione il principio fondamentale dell'Illuminismo, secondo cui la qualità del Tutto coincide perfettamente con la qualità dei singoli e vi è un'identità assoluta tra gli elementi di una somma ed il risultato della somma stessa. Con questo criterio la società si ricaverebbe quindi da una Somma perfetta di individui perfetti, secondo la concezione naturalistica dello Stato come organismo ed il concetto atomistico della vita individuale come armonia: la felicità dei singoli individui collimerebbe perfettamente con la felicità dello Stato, del Tutto, del grande organismo. Questa visione, molto suggestiva in ambito teorico, trovava non poche difficoltà nell'applicazione pratica. Mandeville con le sue api dimostra chiaramente quanto la qualità del Tutto sia qualcosa di profondamente diverso dalla qualità degli elementi che formano questo Tutto. Ciò che maggiormente ha irritato nella *Favola* è l'asserto diametralmente opposto a quello dei moralisti di Shaftesbury: nell'alveare di Mandeville gli elementi considerati come "bene" danno come risultato un "male", ossia la miseria, l'esistenza senza progresso né civiltà. Mandeville denuncia l'evidente discrepanza tra il fatto e l'idea. Ma questa "denuncia" non nasce da un teorico dello Stato che vuole ribaltare il sistema sostituendo al concetto di Stato come somma di elementi un concetto diverso, dato che egli non accenna minimamente ad una teorizzazione programmatica di un nuovo concetto di Stato. Né la "denuncia" parte da un filosofo morale che vuole sostituire una gerarchia di valori fasulli con un'altra più autentica, giudicando e operando una valutazione morale in toni pessimistici delle azioni umane, ma da un uomo di spirito sufficientemente disincantato che non si faceva eccessive illusioni sul genere umano, ma che nemmeno considerava quest'ultimo da un'angolazione rigorosamente negativa. Nasce dallo scienziato che pensava e guardava all'umanità in concreto, nel suo reale dinamismo. Mandeville ha rilevato ed analizzato i dati tangibili dell'esperienza umana nella struttura sociale e più che una denuncia la sua possiamo considerarla una *mera constatazione dei fatti positivi*, alla quale un giudizio di ordine etico risulta del tutto

estraneo. Vero è che in campo sociologico chiunque si proponga di “dimostrare” o analizzare uno stato di fatto, oltre tutto in forma favolistico-poetica, non si pone in atteggiamento del tutto “neutrale”, essendo sempre condizionato comunque dal proprio retroterra culturale e dalla propria visione del mondo. Ma se Mandeville avesse veramente voluto esortare alla costruzione di una qualche morale, con la *Favola* avrebbe adoperato la strada più tortuosa e sicuramente meno convincente. Esistevano altre vie per poter far risaltare la pura perfezione della virtù che non quella di dimostrare che chi aderisce ad una certa morale si riduce ad una condizione di squallida povertà. La strada intrapresa da Mandeville, cioè mettere in luce, anche se in chiave satirica, i “pregi” del vizio (lo splendore, l’opulenza, la magnificenza) di contro ai “difetti” della virtù (la miseria, lo squallore, l’imbarbarimento civile) non è certamente la più semplice, la più costruttiva e la più efficace dal punto di vista parenetico. Il punto è proprio questo. L’esortazione contenuta nella *Favola delle api* non è “morale” *stricto sensu*, ma è un’esortazione ad osservare ed accettare i fatti così come sono, perché per lo scienziato Mandeville la natura umana presenta certe caratteristiche costanti per loro natura imm modificabili. Mandeville “interpreta” la natura umana secondo la sua mentalità di medico, quasi di psicologo: esamina i fatti secondo un’ottica strettamente positiva e scientifica, quindi non giudica, ma “constata”, mette insieme dei dati che sono concreti, non teorici. Mediante questa constatazione dimostra che gli uomini possono essere egoisti, e che la società, componendosi attraverso gli egoismi individuali, genera qualcosa di positivo (la potenza, la ricchezza, il benessere).

L’enunciato “vizi privati, pubblici benefici” sembrerebbe un paradosso, ma è motivato dall’idea che il benessere economico, il progresso e la felicità non possano andare uniti alla virtù, alla temperanza ed all’onestà. Quindi possiamo definire “vizi privati, pubblici benefici” piuttosto un dato sociale oggettivo, una presa di posizione realistico-economica utile a dimostrare e stabilire una realtà di fatto. Possiamo quindi affermare che in questo modo il famigerato e tanto discusso paradosso cessa di essere tale e diventa in sostanza una “verità sociale” sperimentata e verificata. Così possiamo escludere Mandeville dall’ambito di una discussione

strettamente morale e risolvere i dubbi e le perplessità circa le sue vere motivazioni. Scompare il personaggio dal duplice aspetto ed emerge un ritratto che aderisce molto meglio alla personalità ed al carattere che risultano dai pochi dati storici sulla sua vita e dai suoi scritti. Si può considerare dunque Mandeville un pensatore ed uno studioso molto interessato ad una definizione di carattere “fisiologico” della realtà sociale che perviene alla conclusione che la realtà è quella che può essere effettivamente osservata attraverso l’esperienza, mentre tutte le costruzioni teoriche che tendono a definire idealmente quella stessa realtà sono finzione, e come tale quindi non solo vane, ma pericolose. A sostegno di tali considerazioni riporto il pensiero di A. Attanasio: «(...)il suo *Trattato sulle passioni isteriche* reca nel sottotitolo l’indicazione che trattasi di discorsi istruttivi della “art of physic itself”, cioè una vera e propria fisica della mente, in cui le malattie, non a caso, non sono deviazioni della normalità, ma passioni. Con lo stesso metodo procede nell’analisi della società, con in mente le leggi di Newton e in mano i ferri del chirurgo: è la vivisezione della natura umana, come dice lui stesso»³.

Per questo motivo l’egoismo mandevilliano non è né bene né male, ma un dato empirico determinante: se considerato come elemento energetico del farsi umano, diventa motivo ultimo di spiegazione della società, anzi del benessere di essa. Per Mandeville gli individui non sono considerati in se stessi, ma come elementi del Tutto, che concorrono al benessere del Tutto anche se in maniera nettamente opposta a quella di Shaftesbury. In questo modo notiamo anche che l’egoismo secondo Mandeville è qualcosa di molto diverso dall’egoismo secondo Hobbes. In Mandeville non ha la valenza cupa e pessimista che riveste in Hobbes: questo innanzitutto perché per Mandeville l’egoismo individuale porta in qualche modo ad una certa composizione armonica. Per Hobbes invece la lotta per la supremazia ed il potere porta allo scontro perenne ed alla distruzione fra gli uomini, in quanto l’uomo di Hobbes è per natura antisociale; per Mandeville, l’uomo è invece animale sociale. Ancora, lo Stato

³ A. ATTANASIO, *Ricerca sull’origine dell’onore*, «*Micromega*», 1 (marzo-aprile) 1994, pp. 95-124, p. 96.

rappresentato dall'alveare mandevilliano è una monarchia costituzionale, come egli stesso precisa nella Prefazione del 1714⁴; lo Stato tratteggiato da Hobbes è uno stato assolutista nel quale la legge di natura prevarica il diritto di natura. Nello Stato di Mandeville l'organizzazione sociale nasce dalla stessa natura degli uomini, e quindi non c'è contrasto tra legge di natura e diritto di natura.

Certo, non si può escludere con sicurezza che in questa che possiamo definire la sua "analisi sociologica" Mandeville sottintenda, anche se non programmaticamente, una qualche valutazione morale, sebbene non si possa stabilire se ciò avvenga deliberatamente o meno.

L'ottica scientifica di Mandeville è stata evidenziata con efficacia da Maria Goretti⁵ lumeggia appunto un Mandeville che nelle vesti del sociologo-psicologo prescinde del tutto da preoccupazioni di ordine etico ed è interessato soprattutto a comprendere le dinamiche che permettono il funzionamento ed il potenziamento di una società. La Goretti parla di «criterio di indifferenza morale come interpretazione del fatto sociale» e della sua relativa «inaccettabilità» da parte di coloro che lo vogliono moralista fustigatore dei vizi, come pure da parte di quelli che lo vogliono cinico gaudente. La Goretti insiste sull'eterogeneità fra giudizi di fatto e giudizi di valore, e pone l'accento su come l'autore nella *Favola* si basi esclusivamente sui primi, chiamando "vizio" e "virtù", "egoismo" e "onestà" certe caratteristiche umane solo per convenzione linguistica, formale. La Goretti sostiene che spesso il tono ironico, come pure la presenza di concessioni al rigorismo, possano essere fuorvianti in sede interpretativa, perché lo stesso Mandeville non vorrebbe deliberatamente svelare «la sua effettiva natura di sociologo, che rappresenta un certo tipo di società e, traendo da quella rappresentazione empirica la norma, ritiene positiva e razionale soltanto la realtà economica». Ma alla fine la tesi della Goretti è

4 B. DE MANDEVILLE: «Qualsiasi paese dell'universo si pensi sia rappresentato dall'alveare, risulta evidente da quanto viene detto delle sue leggi e costituzione, della gloria, ricchezza, potenza e industriosità dei suoi abitanti, che si deve trattare di una nazione grande, ricca e guerriera, felicemente governata da una monarchia limitata». *La favola...*, cit., p. 4.

5 M. GORETTI, *Il paradosso Mandeville. Saggio sulla "Favola delle Api"*, Le Monnier, Firenze 1958.

quella della comprensione con strumenti concreti (il fatto economico) della società. La studiosa riassume così mimeticamente l'atteggiamento di Mandeville: «non sono un predicatore di vizio», ma aggiunge sorridendo: «non sono un predicatore di virtù, perché conosco troppo bene gli uomini». Secondo la Goretta, Mandeville «fa press'a poco un ragionamento di questo genere: “voi avete un cesto di pere marce che è il mondo, ma con queste pere marce si può combinare una magnifica e dolcissima marmellata, che è la vita civile-sociale».

Karl Marx, nel *Capitale*, riconobbe il debito che Adam Smith contrasse nei confronti di Mandeville riguardo alle sue teorie economiche. In ambito squisitamente economico, questo per Marx è il limite dell'autore della *Favola delle Api*. «ciò che Mandeville, un uomo onesto e una mente lucida, non capisce ancora, è che lo stesso meccanismo del processo di accumulazione moltiplica col capitale la quantità delle 'braccia disoccupate'». Altrove ne tessé parole di elogio, anche se interpretò la *Favola* dal punto di vista delle proprie concezioni socio-economiche, definendola «indicativa della tendenza socialista del materialismo», affermando che Mandeville «dimostra che nella società moderna i vizi sono indispensabili e utili. E ciò non era un'apologia dell'età moderna»⁶.

Di Mandeville si occupò anche Arturo Labriola, in *La "Favola delle Api" e le premesse psicologiche del socialismo*⁷. Secondo Labriola, gli assunti della *Favola*, che egli considera non «un'opera di capriccio letterario», ma «uno dei più eleganti gioielli della letteratura inglese», sono indissolubilmente legati al contesto storico in cui essa vide luce, connessi strettamente all'Inghilterra capitalistica che stava prendendo corpo all'epoca della stesura dell'opera e da essa condizionati e inscindibili: «le api di questa favola sono i soggetti di uno stato costituzionale in una società industrializzata e volta all'acquisto della ricchezza. La *Favola delle Api* è la favola della nascente società

⁶ K. MARX, *La sacra famiglia*, ed. it. a cura di A. Zanardo, Roma 1969, p. 172. Per una critica dell'impostazione dell'analisi di Marx su Mandeville, vd. D. TARANTO, *Abilità del politico e meccanismo economico. Saggio sulla "Favola delle Api"*, Napoli 1982, pp. 26 sg.

⁷ A. LABRIOLA, *Economia, socialismo e sindacalismo*, Napoli 1911, pp. 199-222.

capitalistica (...). Tutti gli elementi concreti della società capitalistica esistevano quando la Favola fu pubblicata. Secondo ogni probabilità il segreto del suo successo consisteva nel rivelare il segreto del nuovo meccanismo sociale (...) la favola è brillante, spiritosa e varia. In sostanza essa viene a dire una cosa: che una società ricca non può essere una società virtuosa. Ma il Mandeville non parla di una qualsiasi società ricca, sibbene della società moderna, della società liberale, della monarchia limitata, in breve della società capitalistica. Quei moralisti che riescono a immaginare un *principio etico* separato dalla regola del ben vivere sociale, qualche cosa, anzi, che non si confondesse con questa, o, se piace, in questa si realizzasse, quei moralisti non possono capirci niente nella favola del Mandeville. Non basta dire *cinismo*. E se veramente in regime capitalistico il benessere dipendesse dalla indipendenza della regola economica concreta da ogni principio etico?». Il “cinismo” della società descritta da Mandeville è insomma connesso non alla natura umana in quanto tale, ma al capitalismo, e ad esso per Labriola bisogna opporre un modo di vita e un’etica più “puri”, ovvero gli ideali del proletariato: «veramente il contentarsi, il contenersi, l’astenersi dai consumi fantastici non può avere altro seguito se non la miseria e lo spopolamento di una terra? Nulla in verità ci obbliga ad ammetterlo (...). Noi scorgiamo che la vita semplice risponde a una tendenza che non si identifica col modo borghese di vivere. Se la corsa alla ricchezza è il contrassegno della società e della civiltà borghese, la vita semplice potrebbe essere la premessa psicologica della società socialista».

Un recente studio può rappresentare un valido tentativo di conciliare le contraddizioni presenti nell’opera di Mandeville. Alessandra Attanasio ha tradotto *An enquiry into the origin of honour, and the usefulness of christianity in war*, scritto da Mandeville nel 1732 e prima mai tradotto in italiano. Alla traduzione (‘*Ricerca sull’origine dell’onore*’), apparsa su *Micromega* 1 (marzo-aprile) 1994, pp. 95-124, la Attanasio ha premesso un saggio introduttivo (‘*Lo “scandalo” Mandevillè*’, pp. 95-101). In esso la Attanasio pensa di trovare la chiave per risolvere il “paradosso mandevilliano”: «l’idea centrale della prima parte della *Favola*, “vizi privati, pubblici benefici”, poggia sulla convinzione che motivazioni e azioni

individuali viziose producano effetti benefici sulla società. Il contrasto quindi tra etica del comportamento privato ed etica pubblica non potrebbe essere più stridente: è un paradosso. Un paradosso scandaloso, se con l'occhio al benessere pubblico si pervenisse a giustificare il comportamento vizioso. È mia convinzione invece che, guardando più attentamente alla seconda parte della *Favola* (1729), ma soprattutto all'ultima opera di Mandeville, la *Ricerca sull'onore* (1732), sia possibile sciogliere quel paradosso. E per questo diventa necessario risolvere l'opposizione vizio/virtù e la corrispettiva egoismo/altruismo. Nella prefazione alla *Ricerca sull'onore* Mandeville ci fornisce la chiave interpretativa dell'opera e la soluzione del paradosso. Il significato della parola virtù, “*in tract of time*”, nel corso del tempo, si è esteso al di là di quello originario, tanto che si rende necessario parlare di virtù della nostra specie, perché essa “denota la relazione con i nostri costumi” e quindi va distinta dalle “proprietà” intrinseche di una cosa (ad esempio, delle piante): ed è per questo che la virtù non è una proprietà, né è eterna (...). Insomma, per Mandeville i costumi si evolvono e i piaceri sono differenti da persona a persona. Non c'è una vera e propria teoria delle distinzioni morali, come avverrà in Hume, ma le basi sono date. Questo aspetto del pensiero di Mandeville va sottolineato, anche perché sembra essere più una *revisione* che non una *evoluzione* del suo pensiero. E cioè, se i significati da attribuire alla virtù e al vizio sono prodotti del tempo, allora, nella loro variabilità, sono convenzionali, non assoluti. Vizio e virtù si svuotano della loro essenza e diventano gusci vuoti che si riempiono a seconda delle “consuetudini riconosciute” e dei costumi. L'ultimo Mandeville quindi opera una ridefinizione del vizio (...). Non è decisivo sapere se il miglioramento delle condizioni di vita derivi “dal diavolo” o “dal nostro attaccamento al mondo”, l'unica cosa certa è che deriva dalla natura umana. Mandeville respinge perfino la definizione di ipocriti per coloro che predicano la virtù e sono dissoluti nella pratica, perché rinvierebbe a una distinzione rigorista e ascetica di vizio/virtù. Ritengo quindi che, alla luce della *Ricerca sull'onore*, non si possa spiegare il paradosso mandevilliano così come solitamente si è fatto (il vizio come prezzo da pagare per la prosperità di una nazione).

Non c'è dilemma: la distinzione vizio/virtù è puramente evolutiva/convenzionale».

In definitiva, se volessimo estrapolare dall'opera di Mandeville messaggi ancora fertili e attuali, credo che potremmo ravvisarli soprattutto nell'idea di convenzionalità e relatività dei valori etici e dunque, come conseguenza diretta, nell'accettazione dell'ampio ventaglio di possibili "moralì", nella vera accettazione non soltanto della natura umana, ma delle nature umane. Ma a tale idea fa riscontro, a nostro avviso, la metodologia scientifica dell'indagine sociale, come la sola in grado di poter dare una definizione veramente razionale dello sviluppo e delle funzioni di una società, come la sola che permette di esaminare l'agire umano prescindendo da fuorvianti sovrastrutture idealistiche e metafisiche.

MARINELLA CIRILLO

Brevi cenni sulla comunicazione

L'interesse per la comunicazione, negli ultimi anni, si è fatto sempre più intenso. Numerosi studiosi, esponenti di ambiti culturali diversi tra loro, hanno offerto il loro contributo per cercare di analizzare le “regole” che permettono all'uomo di comunicare con l'altro uomo.

È importante, quindi, esporre, seppure a grandi linee, la teoria del modello del codice che per molti anni è stata l'unica a primeggiare nel campo degli studi comunicativi.

Innanzitutto chiariamo che, con la parola “codice” si intende un insieme di convenzioni necessarie per poter comunicare. Infatti, Umberto Eco afferma che «la nozione di codice implica in ogni caso quella di convenzione, di accordo sociale - da un lato - e di meccanismo retto da regole - dall'altro»¹. E Jakobson “un processo normale di comunicazione opera con un cifratore e un decifratore. Il decifratore riceve un messaggio: il messaggio è nuovo per lui, ma grazie al codice che egli conosce egli interpreta il messaggio»².

Attraverso le parole di questi due studiosi comprendiamo che tale teoria intende la comunicazione come un semplice passaggio di informazioni da un emittente ad un ricevente. Essi riescono a dialogare tra loro perché condividono determinate regole e

¹ U. ECO, *Semiotica e filosofia del linguaggio*, Einaudi, Torino 1984, p. 260.

² R. JAKOBSON, *Essais de linguistique generale* 1963; trad. it. *Saggi di linguistica generale*, Feltrinelli, Milano 1980, p. 12.

posseggono un codice in comune. In altre termini, secondo il modello del codice, ad ogni “segno” linguistico corrisponde un determinato “significato”. Ma è realmente possibile credere che il significato che noi attribuiamo alle parole, cioè ai segni, sia il risultato di un semplice meccanismo sostitutivo?

O, invece, è più probabile che «qualcosa è un segno perché è interpretato come segno di qualcosa da qualche interprete (...)»³.

E qui le cose cominciano ad essere un tantino più complicate. Il rapporto segno-significato apre un orizzonte problematico molto vasto. Ci si deve interrogare, cioè «su come l'uomo costruisce i suoi significati e le sue realtà, su come la storia e la cultura contribuiscono a formare la mente»⁴ e dobbiamo renderci conto che «tutto il mondo può presentarsi come un testo costituito da segni di ordine diverso (...)»⁵.

L'uomo, cioè, non è un semplice “decodificatore”.

Egli “interpreta” continuamente tutto ciò che lo circonda e attribuisce un senso e un significato alle parole che gli vengono rivolte e che egli rivolge. Senso e significato che non è possibile rinchiudere nella gabbia della scientificità assoluta.

Siamo semplici decodificatori quando ci limitiamo a dare e a ricevere “informazioni”, ma quando, invece, “comuniciamo” tutto diventa più complicato e, nello stesso tempo, più affascinante.

Per essere più chiari quando conduciamo un dialogo «le parole che in esso si dicono portano in sé la loro verità, fanno apparire qualcosa che d'ora in poi sarà»⁶.

H. G. Gadamer ci fa comprendere che parlare con un'altra persona significa “farsi prendere” o “farsi catturare” dal dialogo. Significa che ogni qualvolta intratteniamo un discorso dobbiamo semplicemente lasciarci guidare per giungere ad intendere ciò che le

³ C. MORRIS, *Segni, linguaggio e comportamento*, Longanesi, Milano 1949, p. 51.

⁴ J. BRUNER, *la ricerca del significato. Per una psicologia culturale*, Boringhieri, Torino 1993, p. 15.

⁵ J. V. M. LOTMAN-B. A. USPENSKIJ, *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano, 1975, p. 42.

⁶ H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, p. 441.

parole, e non solo quelle, fanno apparire, per avvicinarci a ciò che, da quel momento in poi, a noi sembrerà che sia.

Ognuno di noi interpreta, dà un senso alle parole, esalta un aspetto piuttosto che un altro, predilige un elemento e ne trascura, magari impercettibilmente, un altro.

Ognuno di noi, nel momento in cui comunica, mette in evidenza la sua unicità. Infatti «ogni persona dice ciò che dice e ascolta ciò che ascolta secondo la propria determinazione strutturale (...). Il fenomeno della comunicazione non dipende da quello che si trasmette, ma da quello che accade con chi riceve. E questo è ben diverso dal trasmettere informazioni»⁷. La comunicazione viene intesa da Maturana e Varela come «la mutua induzione di comportamenti coordinati che si verifica tra i membri di un'unità sociale»⁸.

In tutti i dialoghi, quindi «ogni parola nell'attimo del suo accadere, rende presente insieme il non detto a cui essa, come risposta e come richiamo si riferisce»⁹.

Comunicare significa, quindi, tener conto delle parole dette, ma anche di quelle che non sono state dette e che non verranno mai pronunciate, significa valutare ciò che è e ciò che potrebbe essere, chiudendo, una volta per tutte la porta alle certezze assolute, per spalancare le finestre verso un orizzonte indefinito, che è tanto più interessante perché ci mette nelle condizioni di 'ricercare' i suoi contorni, che, nella migliore delle ipotesi, rimarranno sfocati, poiché, come tutti sappiamo, la perfezione assoluta non fa parte della natura umana.

⁷ H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano 1994, p. 169.

⁸ *Ivi*, p. 167.

⁹ H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, p. 523.

MARIA LIBERA LO RUSSO

Osservazioni intorno agli Irpini in età sannitica

Nella presentazione al volume *Il Museo Irpino*, curato da G. Colucci Pescatori e pubblicato nel 1975, Mario Napoli sottolinea l'importanza strategica dell'Irpinia che, «posta tra Puglia e Campania, montuosa ed accidentata, fu territorio attraverso il quale transitarono fermenti culturali tra est ed ovest (Adriatico e Tirreno), tra nord-ovest e sud-est (beneventano e salernitano), fermenti non ricevuti passivamente, ma che determinarono fenomeni di stanziamenti, di maturazione e di osmosi».

Purtroppo la documentazione archeologica a nostra disposizione, spesso lacunosa, frutto di indagini sul territorio intraprese dal secolo scorso, non sempre con metodo, e intensificatesi, questa volta con più rigore scientifico, soltanto dagli anni cinquanta, non permette un'analisi completa ed esaustiva come quella realizzata da A. Pontrandolfo sui Lucani e da L. Cerchiali sui Campani.

Più specificamente, se è possibile trarre conclusioni per l'età del ferro, in seguito alle fondamentali campagne di scavo condotte nella valle dell'Ofanto e del Sele, nonché per l'età romana, grazie anche al supporto delle fonti antiche, si dimostra, invece, piuttosto problematico fare altrettanto per il periodo compreso tra la fine del VI e l'inizio del III secolo a. C. È questo l'ambito cronologico da me analizzato, non senza difficoltà a causa della modesta quantità dei materiali archeologici riferibili a tale periodo, dei pochi siti indagati e dell'esiguità delle pubblicazioni a riguardo.

a) *Le fonti antiche*

La documentazione scritta sugli Irpini si presenta piuttosto ricca per essere relativa ad una tribù sannitica, anche se le fonti antiche non sono anteriori al II sec. a. C. e posteriori al IV sec. d. C. In ordine cronologico giungono informazioni, di solito scarse, dai testi di Polibio, Cicerone, Tito Livio, Strabone, Velleio Patercolo, Silio Italico, Appiano, Tolomeo, Festo e Servio. Le notizie che da questi autori ricaviamo si offrono a noi, talvolta, frammentarie e stratificate, perché frutto di contaminazioni e rielaborazioni di scritti precedenti e si raggruppano a seconda dell'argomento trattato che può essere di carattere geografico, storico o etnografico. Attraverso lo studio e il commento delle fonti antiche emergono dati importanti, quali la indeterminatezza dei confini dell'Irpinia - come per ogni realtà territoriale etnicamente definita - variabili a seconda dei momenti storici, il ruolo rilevante svolto dalla tribù irpina durante la guerra tarantina, la II guerra punica e la guerra sociale, nonché informazioni relative al *Ver Sacrum* e i luoghi comuni circa la bellicosità, la rozzezza e l'instancabilità tipiche dei Sanniti. Appare evidente, quindi, che la tradizione storico-letteraria - limitata da una visione romanocentrica - citi gli Irpini solo dal momento in cui questi entrano in contatto con Roma, tacendo sul periodo precedente all'esclusione di due menzioni, contenute in Strabone e Festo, sul *Ver Sacrum*, un rituale religioso che agevola la nostra comprensione sulla formazione delle singole tribù sabelliche. Era questo, infatti, un rito praticato dai popoli italici, i quali in tempo di pericolo - carestia, epidemia e calamità naturale - ma più verosimilmente in caso di sovrappopolazione dedicavano a Mamerte gli animali domestici e i bambini che sarebbero nati nella primavera successiva. Gli animali venivano quindi sacrificati, mentre i fanciulli, giunti alla maggiore età, dovevano abbandonare il paese e trasferirsi altrove per cercare nuovi boschi e pascoli sotto la guida di un animale sacro alla divinità (anche solo raffigurato su un vessillo): così, tra gli altri, i Sanniti seguirono un toro e gli Irpini un lupo - dal quale derivarono anche il nome, in osco *hirpos* - loro animali guida.

Tenendo presente le fonti esaminate e le ipotesi formulate dai diversi studiosi, è possibile delineare approssimativamente l'area corrispondente al territorio occupato nell'antichità dalla tribù sannitica degli Irpini limitata a nord dal fiume Sabato e dal Sannio pentro, a sud dall'Ofanto e dalla Lucania, a ovest dai monti Picentini e ad est da un massiccio sistema montuoso, interrotto soltanto da un punto di transito obbligatorio fin dalla preistoria: la Sella di Conza, al di là della quale si apre la valle del Sele e quindi lo sbocco verso il mar Tirreno; la valle dell'Ofanto, invece, mette in comunicazione con la pianura apula e la costa adriatica. Seguendo poi il corso superiore del Calore. Collegano ancora l'Irpinia al salernitano due vie naturali che confluiscono nella valle di Mercato San Severino, inoltre a nord-ovest, in corrispondenza di Avella, si apre l'accesso alla *mesogaia* campana.

I centri irpini più importanti nel periodo pre-romano e romano furono: *Maluentum* (poi *Beneventum*, ma la questione relativa all'apparenza di questa località agli Irpini è ancora dibattuta) *Abellinum*, *Aeclanum*, *Compsa* ed *Aequum Tuticum*. Pertanto all'Irpinia antica corrisponde non solo l'odierna provincia di Avellino, ma anche la parte meridionale della provincia di Benevento.

b) *La documentazione archeologica*

Gli scavi condotti a Casalbore, Castel Baronìa e Carife, dopo il sisma del 1980, si dimostrano preziosissimi, perché fanno luce su una fase storica altrimenti nota solo attraverso l'indagine lunga e fruttuosa portata avanti presso il santuario della dea Mefite nella valle d'Ansanto.

È opportuno sottolineare che i documenti archeologici a nostra disposizione si riferiscono esclusivamente a contesti funerari di necropoli sparse, essendo scarsissimi gli indizi relativi agli abitati, di solito poco indagati, non solo perché in genere obliterati da riedificazioni successive, ma anche probabilmente perché le costruzioni venivano realizzate con tecniche semplici e materiali deperibili. Queste evidenze di recente acquisizione e limitate alla

sfera funebre, pertanto, permettono di cogliere solo alcuni aspetti della struttura sociale in questo momento storico.

Il carattere sparso delle necropoli dovrebbe corrispondere ad analoghi insediamenti sparsi, tipici del mondo sannitico: la cosiddetta struttura paganico-vicana. Il tipo di dispersione delle necropoli, dietro le quali non sembra esserci la presenza di un vero e proprio centro urbano, induce a ritenere che in queste zone si vivesse *kata komas*. In questo stesso periodo storico, invece, nell'Italia greca il fenomeno urbano è molto esteso e ben radicato e il territorio fra Lazio ed Etruria meridionale è caratterizzato da uno sviluppo urbano quasi sincronico a quello delle fondazioni coloniali magnogreche. L'urbanizzazione in ambito sannitico avviene, invece, solo con la romanizzazione, come ha ben sottolineato A. La Regina che, analizzando il Sannio pentro e quello frentano, pone la nascita della città in relazione alla municipalizzazione, situato tra il III e il II sec. a. C. il momento di transizione che porterà nel I sec. a. C. ai *municipia*, i quali, talvolta, potevano insediarsi su aggregati abitativi già costituiti: in Irpinia, a tal proposito, *Aeclanum* offre un buon esempio.

Alla fine del VI sec. a. C. a Casalbare, località geograficamente importante perché attraversata dal tratturo Pescasseroli-Candela e probabilmente posta ai confini con il territorio pentro, esaminando i corredi particolarmente ricchi - con materiale di provenienza etrusca e una coppa ionica di tipo B2 - delle tombe a tumulo, confrontabili con quelli di Alfedena nel Sannio pentro, sembra già emergere una aristocrazia.

Un analogo indizio si può cogliere a Castel Baronia e a Carife nella Baronia, area che trae enorme vantaggio dalla sua posizione geografica, la quale la mette in comunicazione, attraverso vie naturali, con la Puglia ad Est - trovandosi a breve distanza dallo spartiacque tra Vallata e l'altopiano del Formicoso, a cavallo del Carapelle e dell'Ofanto - e la proietta verso il Tirreno ad Ovest, tramite la confluenza dell'Ufita nel Calore, a sua volta tributario del Volturno.

Nelle necropoli di Serra di Marco a Castel Baronia e di Piano La Sala a Carife, l'emergere di un gruppo si nota a partire dalla seconda metà del V sec. a. C., quando in alcune tombe, quasi tutte a fossa

terragna con inumati supini, il corredo funebre si presenta particolarmente ricco. Accanto a vasellame di impasto, di argilla figulina con decorazione bicroma di tipo subgeometrico della *facies* detta Casalbare-Castel Baronia-Carife, si rinvencono materiali di importazione campana - vasi a vernice nera - ed etrusca - prodotti in bucchero e in metallo - insieme a qualche raro oggetto di origine greca - una *kylix*, alcune coppette a profilo concavo-convesso e un manico a *Kriophoros* di padella bronzea, attribuibile ad un'officina del Peloponneso nord-orientale - e ad cratere a campana a figure rosse con scena dionisiaca, attribuito al pittore di Dolone, unico esemplare rinvenuto in quest'area interna. Nell'unica tomba ad incinerazione di Castel Baronia della metà del V sec. a. C. si è rinvenuta anche un'armatura particolarmente ricca tra cui spiccano 3 cinturoni - di cui uno indossato e gli altri due probabili oggetti simbolo sottratti al nemico vinto - e una eccezionale spada con fodero.

Sul finire del V sec. e per tutto il IV sec. a. C. le tombe, in particolare quelle scavate nella necropoli dell'Addolorata a Carife, si caratterizzano per una diversa tipologia costruttiva e per la maggiore frequenza del rito dell'incinerazione. Fra le 22 tombe venute alla luce, la maggior parte è alla cappuccina con copertura a tegole, alcune a pseudo camera e 4 a camera in blocchi di travertino e copertura a doppio spiovente con tracce di intonaco dipinto sulle pareti. Quattro tombe presentano il rito dell'incinerazione: le ossa combuste venivano raccolte in un contenitore di materiale deperibile.

La disposizione del corredo funebre sia a Castel Baronia che a Carife è piuttosto omogenea: le sepolture femminili si distinguono da quelle maschili per la presenza di oggetti personali e di armi. Accanto a questo materiale, nelle tombe maschili, si rinvencono talvolta rasoi e strigili. La ricchezza delle armature deposte in tomba potrebbe essere la spia dell'emergere di un'aristocrazia di tipo guerriera. Inoltre il rito dell'incinerazione e la presenza dello strigile in un contesto particolare come quello dell'Addolorata, emergente oltre che per la tipologia costruttiva delle tombe, anche per la presenza diffusa di materiale metallico, potrebbe essere sintomatico di un adeguamento al modello greco e all'ideologia efebica, forse tramite il mercenariato, piuttosto diffuso fra le tribù sannitiche.

Pertanto, l'incontro, tramandato dalle fonti, del sannita Erennio Pontio con Platone ed Archita potrebbero non essere pura fantasia.

I materiali sporadici della valle del Sabato, quasi tutti databili al IV sec. a. C., si presentano, proprio perché decontestualizzati, di difficile lettura, anche se non sono azzardati confronti con materiale di Avella, dell'area cuadina e per una *Iekythos* ariballica con decorazione a reticolo con analoghi oggetti provenienti da Fratte. Così gli abitanti della valle del Sabato, tra cui gli *Abellinates*, non si dovrebbero considerare propriamente Irpini, perché più affini alla cultura caudina, ma solo un'indagine archeologica seria potrà fornire chiarimenti al riguardo, considerando anche l'importanza di questo territorio, da sempre via di comunicazione tra il beneventano e il salernitano.

L'aspetto religioso dell'Irpinia, dalla fine del VI sec. a. C., è ben documentato dal santuario della valle d'Ansanto dedicato alla dea Mefite divinità legata al culto delle acque e degli inferi, ma soprattutto in origine la dea del medio, cioè di quello che sta al centro dei rapporti interpersonali, diventando così la dea della fertilità, delle scaturigini, dell'emergenza del profondo.

I notevoli rinvenimenti di parte degli edifici, della ricca stipe votiva e le numerose monete di diverse zecche attestano una continuità di culto e una frequentazione varia fino all'età imperiale, caratteristica questa che non si coglie a Casalbore, dove il santuario cessa di esistere con la guerra annibalica, in seguito a distruzione. Pertanto il santuario della valle d'Ansanto, per la sua importanza e centralità geografica, punto di incontro delle valli dell'Ofanto e del Calore, si pone come santuario federale degli Irpini.

A sua volta il santuario di Casalbore - forse dedicato a Dioniso, se è vero che il dionisismo nato a Vulci giunge sino in *Apulia* e, anche in questo caso, l'Irpinia avrebbe fatto da veicolo - può considerarsi il luogo religioso di un *pagus*, come è tipico nel mondo sannitico. In tutte le realtà non urbanizzate interessate dalla sannitizzazione, il santuario funziona, poi, anche come luogo pubblico e, per riprendere un paragone di M. Torelli, potrebbe addirittura considerarsi alla stregua di un foro.

Fin qui i dati in nostro possesso; un impulso maggiore ad una ricerca archeologica sistematica, che segua diversi filoni di indagine,

potrà arricchire notevolmente le nostre conoscenze relative all'Irpinia antica.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Questa nota intende completare i richiami presenti nel testo, fornendo soltanto delle indicazioni generali di carattere bibliografico.

Sulle fonti antiche: Polibio, *Storie* III 91. 9; Cicerone, *De divinatione* I 79, *De lege agraria* III 8, *Cato Maior* 12. 41; Tito Livio, *Ab Urbe condita* XXII 13,61, XXIII 1, 37, 41, 43, XXVII 15; *Periochae* 75; Strabone, *Geografia* V 4. 12; Velleio Patercolo, *Storia romana* II 16. 68; Plinio il Vecchio, *Naturalis Historia* II 208; III 62, 63, 99, 102, 105; Silio Italico, *Puniche* VIII 569-572; Appiano, *Storia romana* B. C. I 39, 51; Tolomeo, *Geografia* III 1. 62; Festo, *De verborum significatu*, p. 106 Lindsay; Servio, *Ad Aeneida* XI 785.

Per il quadro storico: F. Càssola, *La conquista romana. La regione fino al V secolo d. C.*, in *Storia e Civiltà della Campania, L'evo antico*, Napoli 1991, pp. 103-150.

Sui Sanniti fondamentali rimangono queste opere: E. T. Salmon, *Samnum and the Samnites*, Cambridge 1967, ed. it. Torino 1985; AA. VV., *Sannio: Pentri e Frentani dal VI al I sec. a. C.*, Roma 1980; A. La Regina, *I Sanniti, in Italia omnium terrarum parens*, Milano 1989, pp. 301-432; AA. VV., *Samnum: Archeologia del Molise*, Roma 1991; AA. VV., *La Romanisation du Samnum aux II et I siècles AV. J. C.*, Napoli 1991. Per una visione complementare ampia e articolata si vedano: A. Pontrandolfo Greco, *I Lucani. Etnografia ed archeologia di una regione antica*, Milano 1982; L. Cerchiali, *I Campani*, Milano 1995.

Per la ricerca archeologica in Irpinia: G. O. Onorato, *La ricerca archeologica in Irpinia*, Avellino 1960; G. Bailo Modesti, *Cairano nell'età arcaica*, Napoli 1980; i lavori di G. Colucci Pescatori, *Il Museo Irpino*, Cava dei Tirreni 1975; *L'Alta Valle del Sabato e la colonia romana di Abellinum*, in *Annali del Centro di Ricerca Guido Dorso*, 1985-1986, Avellino 1987, pp. 139-157; *Evidenze archeologiche in Irpinia*, in *La Romanisation du Samnum ...*, Napoli 1991, pp. 85-122; le importantissime pubblicazioni di W.

Johannowsky; *Testimonianze materiali del modo di produzione schiavistico in Campania e nel Sannio Irpino*, in AA. VV., *Società romana e produzione schiavistica*, Roma-Bari 1981, I, pp. 299-309; *Sannio*, Campobasso 1984, pp. 156-157; *Note di Archeologia e topografia dell'Irpinia antica*, in Annali del Centro di Ricerca Guido Dorso..., Avellino 1987, pp. 103-108; *L'abitato tardoellenistico a Fiocaglia di Flumeri e la romanizzazione dell'Irpinia, in Basilicata. L'espansionismo romano nel sud-est d'Italia. il quadro archeologico*, Venosa 1987, pp. 269-279; *Il Sannio*, in *Italici in Magna Grecia. Lingua, insediamenti e strutture*, Venosa 1990, pp. 13-21; *Circello, Casalbone e Flumeri nel quadro della romanizzazione dell'Irpinia*, in *La Romanisation du Sannium...*, Napoli 1991, pp. 57-83; G. Gangemi, *Osservazioni sull'antica rete viaria in Irpinia*, in Annali del Centro di Ricerca Guido Dorso..., Avellino 1987, pp. 117-122; *Ibidem*, M. Romito, *I cinturoni nelle necropoli sannitiche di Carife*, Avellino 1987, pp. 125-138. Sulla Valle d'Ansanto: A. Bottini-I. Rainini-S. Isnenghi Colazzo, *Valle d'Ansanto, Rocca San Felice (Avellino). Il deposito votivo del santuario di Mefite*, in *Notizie degli Scavi*, 1976, pp. 359-524; I. Rainini, *Il santuario della dea Mefite nella valle d'Ansanto*, Roma 1985.

MADDALENA MEOLI

Ipotesi per una definizione delle idee di quiete e di movimento nel Sofista di Platone

«Insieme a me devi svolgere la ricerca, cominciando ora in primo luogo, mi pare, dal sofista, cercando e chiarendo mediante un discorso che cosa mai esso sia»¹.

Risulta evidente sin dalle prime battute come l'obiettivo dichiarato del dialogo, collocato senza molta polemica nella tarda produzione platonica, sia quello di raggiungere una definizione il più possibile esaustiva della figura del sofista. Ma ben presto, nel corso della narrazione, l'impresa di stanare questa "fiera multiforme"² si rivela ardua e difficile: raggiunta infatti una definizione provvisoria del sofista come di colui che «possiede una scienza apparente su tutto»³, si impone la necessità di attribuire un significato esatto alla nozione di apparenza qui introdotta e, conseguentemente, a quelle nozioni che sono ad essa immediatamente collegate, e tra le quali essa ambiguamente oscilla, quali l'essere e il non essere, il vero e il falso⁴. La necessità di determinare con esattezza, nelle loro

¹ *Soph.* 218 b6-c1. La traduzione italiana adottata è quella di G. Cambiano (a cura di), *Dialoghi filosofici di Platone*, II vol., Torino 1970.

² *Soph.* 226 a 6-7.

³ *Soph.* 233 c 10-11.

⁴ L'apparenza infatti, che qui nel *Sofista* è detta anche *f@utasma*, si presenta come una realtà del tutto ambigua. All'immagine apparente o all'illusione dif-

molteplici sfumature, i significati di questi concetti apre ad un susseguirsi ininterrotto di intricate e quanto mai affascinanti questioni teoretiche che fanno del *Sofista* uno dei dialoghi più complessi dell'opera platonica.

Nostro obiettivo è però quello di soffermarci su un solo aspetto del dialogo, nel tentativo di giungere ad una possibile definizione delle idee di quiete e di movimento attraverso l'analisi delle pagine del testo che vanno da 246a fino a 249d.

L'idea di quiete ($\sigma\tau\acute{\alpha}\ \sigma\iota\zeta$) e quella di movimento (k...nsiz) vanno a costruire, assieme alle idee di identico (tautòñ), diverso (ceteron) ed essere (tò òñ) i cinque generi sommi (mTMgista gTMnh), ovvero quelle cinque idee supreme che hanno, come le vocali in rapporto alle consonanti, la funzione di combinarsi con tutte le altre idee, connettendole o separandole le une dalle altre. Tale funzione è resa loro possibile dal fatto che, come ogni consonante può legarsi con ciascuna delle vocali, così ogni idea può "venire a contatto", e di fatto partecipare, di ciascuno di questi mTMgista gTMnh. È evidente come tutte le idee partecipino di essere: esse, infatti, tutte sono. Ed è altresì chiaro come tutte le idee partecipino sia dell'identico che del diverso: ogni idea, infatti, è identica a se stessa e diversa dalle altre. Ma perché tutte le idee partecipano sia di quiete che di movimento? O meglio, che cosa significano qui, relativamente ad ogni idea, l'essere in quiete o l'essere in movimento?

Queste due idee, che mantengono nel corso del dialogo un ruolo mai del tutto trasparente, entrano in campo, mentre si viene delineando la loro fisionomia, in un momento abbastanza problematico, quello nel quale Platone sembra mettere in discussione e criticare la sua stessa teoria delle idee. Ma, se si fa attenzione al fatto che l'esposizione di tale critica si intreccia nel dialogo alla contemporanea esigenza di ripensare in termini differenti proprio la nozione di movimento, e così di quiete, ci si accorge che, molto probabilmente, la funzione di quiete di queste idee nell'economia del dialogo è tutt'altro che marginale. Nasce

facilmente potranno essere attribuiti l'essere in senso pieno e la verità, neanche però sarà di essi possibile dire che non sono né in che termini essi siano realmente falsi. Essere e non essere, vero e falso non si determinano dunque chiaramente quanto alla nozione di apparenza. Su questo punto cfr. *Soph* 240 a-e. Per una interpretazione della nozione di f@utasma cfr. L. PALUMBO, *Il non essere e l'apparenza. Sul Sofista di Platone*, Napoli 1994.

così spontanea nel lettore la domanda sull'identità di $\kappa\iota\lambda\iota\sigma\iota\varsigma$ e $\sigma\tau\epsilon\lambda\iota\sigma\iota\varsigma$.

Nel tentativo di delineare una possibile e mai definitiva risposta a tale interrogativo si può cominciare ad analizzare il testo a partire da quel punto in cui Platone introduce l' $\epsilon\mu\mu\iota\sigma\iota\beta\epsilon\tau\epsilon\sigma\iota\varsigma$, la disputa sull'essere⁵, che vede simmetricamente contrapposta l'ipotesi dei Materialisti a quella degli Amici delle idee.

I primi pongono l'identità di $\sigma\upsilon\lambda\lambda\alpha$ e $\sigma\upsilon\mu\alpha$: l'essere coincide, per costoro, con il corpo, con tutto quanto sia in primo luogo tangibile più che semplicemente visibile. Gli altri, invece, fanno coincidere l' $\alpha\iota\delta\epsilon\alpha$ con «certe idee intelleggibili e incorporee», identificando quindi l'essere con quelle realtà invisibili colte per mezzo del solo intelletto e senza la mediazione dei sensi.

Va qui in primo luogo registrato il fatto che, nell'esposizione delle due ipotesi, essere è sempre detto $\alpha\iota\delta\epsilon\alpha$, laddove in questo dialogo e in generale nel lessico platonico, essere è detto, nella maggior parte dei casi, $\tau\hat{\omicron}\ \hat{\Omega}\nu$.

In secondo luogo va poi fatto notare che gli Amici delle idee, criticando la posizione dei Materialisti, attribuiscono al $\sigma\upsilon\mu\alpha$ di questi «più che l'essere, un mobile divenire»⁶. Nell'ottica degli Amici delle Idee, allora, l'elemento che rende inaccettabile la teoria dei Materialisti è proprio quello della g^{TM} $\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$, del continuo divenire delle generazioni, una caratteristica propria del mondo dei corpi che però va in modo assoluto negata al mondo del vero essere rappresentato dalle idee. Ma, nelle successive battute del dialogo,

⁵ *Soph.* 246 a 5 sgg.

⁶ Cambiano traduce "mobile" il termine greco $\kappa\iota\lambda\iota\sigma\iota\varsigma$, attribuendo così alla g^{TM} $\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ la caratteristica fondamentale del movimento. Va comunque sottolineato che, nonostante concettualmente si voglia indicare il movimento, terminologicamente non viene usato ancora il vocabolo $\kappa\iota\lambda\iota\sigma\iota\varsigma$. Esso comparirà più avanti soltanto quando questo concetto sarà stato del tutto analizzato e razionalizzato. Qui siamo ancora, con l'idea di g^{TM} $\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$, ad uno stadio iniziale, il quale verrà certamente elaborato, ma non cancellato, se teniamo conto del fatto che, così come ora la g^{TM} $\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ è detta $\kappa\iota\lambda\iota\sigma\iota\varsigma$, più avanti, in *Soph.* 249 b 8, le cose che sono in movimento ($\tau\alpha\ \kappa\iota\lambda\iota\sigma\iota\sigma\mu\epsilon\tau\alpha$) verranno anch'esse dette $\kappa\iota\lambda\iota\sigma\iota\varsigma$. Sembra cioè attestata, quanto al lessico, una continuità tra la formulazione iniziale, la g^{TM} $\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ appunto, e quella finale, la $\kappa\iota\lambda\iota\sigma\iota\varsigma$.

entrambe le dottrine, disegnate qui da Platone con tanta sapiente simmetria⁷, vengono sottoposte a confutazione e, nel corso di questa, è proprio la gTMnesiz a diventare, secondo noi, oggetto di una rivalutazione e di un ripensamento in termini differenti.

Alla tesi dei Materialisti viene posta una facile obiezione: se l'essere viene attribuito soltanto ai corpi sensibili, allora realtà incorporee come la virtù o la giustizia, delle quali l'anima partecipa, non sono. Ma siccome tale conseguenza è impossibile, l'ipotesi dei Materialisti non risulta verificata. Sulla base di queste riflessioni, e quasi ad ampliamento della proposta dei Materialisti, Platone propone la seguente definizione: «Io dico che tutto ciò che, per sua natura, possiede una possibilità qualsiasi sia di fare (tÒ poie<n) una cosa qualunque, sia di subire (tÒ poie<n) un'azione, anche la più piccola da parte dell'agente più irrilevante, anche se soltanto per una volta, tutto ciò è realmente (p<n toàto Ôntoz e nai). Stabilisco infatti questa definizione: gli enti (t£ Ônta) non sono altro che possibilità (dànamiz)⁸.

Si può subito notare come si sia abbandonato il termine oÛs...a e si sia ripristinato l'uso di tÒ Ôn: gli enti sono detti, infatti, t£ Ônta. L'uso del termine oÛs...a nell'esposizione di entrambe le dottrine può allora stare ad indicare la parzialità e l'incompletezza dei due punti di vista. Infatti così come è risultata infondata l'ipotesi di una realtà fatta di soli corpi in movimento, altrettanto inaccettabile risulta l'ipotesi di una realtà fatta di sole idee immobili. Il riemergere dell'uso di tÒ Ôn starebbe ad indicare che si è vicini ad una e più giusta definizione dell'essere che ha abbandonato la logica della radicale separazione di due parzialità, quella di una oÛs...a

⁷ Simmetria e specularità delle due posizioni sono talmente perfette da far supporre che Platone, il quale molto probabilmente fa esporre agli Amici delle idee la posizione che nella *Repubblica* è stata sua e che qui egli vuole criticare, abbia lui stesso formulato la posizione dei Materialisti in questi termini per far risaltare le deficienze della propria. La critica ha incontrato molte difficoltà nell'identificare coloro a cui storicamente appartengono le posizioni dei Materialisti, almeno sì come Platone le ha descritte nel *Sofista*. Non vogliamo qui negare assolutamente realtà storica al Materialismo greco, tuttavia si potrebbe avanzare l'ipotesi che Platone abbia costruito ad arte le posizioni dei Materialisti per condannare quell'atteggiamento ermeneutico, caratterizzante una fase del suo pensiero, che divide la realtà in due parti: i corpi tangibili e in movimento da un lato, le idee invisibili e immobili dall'altro.

⁸ *Soph.* 247 d8-e4.

contrapposta ad un'altra oÙs...a, e si è diretta verso un'integrazione dei due mondi. Tale integrazione sembra poggiare, stando al passo appena citato, sul recupero dell'elemento della gTMnesiz dalla tesi dei Materialisti. Ma poiché la nozione di generazione è troppo legata alla condizione naturale del nascere e del morire delle cose sensibili, è necessario operarne una generalizzazione, ovvero un ripensamento in termini più ampi e astratti così che di esso possa partecipare tutto l'essere. TÒ Òn, allora, che si compone anche dell'elemento del divenire, si pone in questa prima formulazione come possibilità di agire o di patire.

Tale formulazione, che ha quindi assunto un'importanza centrale, viene riproposta per confutare la tesi degli Amici delle Idee. Costoro avevano sottolineato con chiarezza la separazione tra la gTMnesiz, con la quale "entriamo in contatto" a causa delle sensazioni del nostro corpo (a...sqhsiz), e l'ous...a, con la quale la nostra anima comunica per mezzo del ragionamento (logismÒz)⁹. Il ragionamento, dunque, permette all'anima di conoscere quelle idee immobili e sempre uguali a se stesse che, per gli idealisti, costituiscono l'essere che veramente è. Ma conoscere (gignèskein) è un agire da parte dell'anima, mentre essere conosciuti (gignèskesqai) è un patire da parte delle idee, le quali, proprio grazie al fatto di subire un'azione, rientrano a pieno titolo nella definizione appena formulata dell'essere come possibilità. L'oÙs...a, dunque, supposta immobile dagli Amici delle idee, proprio in quanto oggetto di conoscenza «*si muove a causa del suo subire un'azione*»

⁹ Particolarmente interessante risulta in questo luogo (*Soph.* 248 a 10-13) l'identificazione dell'oÙs...a con «ciò che è sempre identico e costante» (èei katé taÚtè æsaÚtwz) e quindi in movimento. Siamo di fronte ad un altro tentativo di definizione del divenire e, al tempo stesso, alla delineazione di una delle sue possibili conseguenze. Ciò che diviene ha la caratteristica di essere ogni volta diverso, senza conservare, nel ripetersi continuo dei cambiamenti, nulla di uguale. L'espressione greca ἴλοτε ἴλοz risulta infatti particolarmente rafforzata dal doppio uso di ἴλοz in posizione avverbiale, proprio a voler significare una continua e mai sospesa alterità, una differenza *tout court* che mai si abbandona alla possibilità di scoprire relazioni di identità, e che precipita, abbandonato ogni punto fisso di riferimento, nella dispersione e nella frantumazione di ogni identità.

(kine<sqai di& tÕ p&scsein)¹⁰. In questo modo l'ipotesi degli idealisti, che - è ormai chiaro - coincide con la stessa teoria platonica delle idee così come espressa nella *Repubblica*, viene confutata proprio relativamente al postulato della immobilità delle idee, dal momento che, se non si ammette il loro movimento, si nega anche la possibilità della loro conoscenza¹¹.

Relativamente al testo si può osservare che qui per la prima volta compare il verbo kine<sqai e così il divenire, del quale si cercavano una definizione e un nome più appropriati, da gTMnesiz è divenuto dÚnamiz di agire e di subire, e da dÚ&namiz, infine, k...&nhsiz, trasformandosi in tal modo in uno dei m gista g nh.

Possiamo allora, in prima battuta, concludere che l'essere è un intero, comprendente sia le realtà intellegibili che quelle sensibili e che ad esso, nell'interezza di tutte le sue parti, appartiene il movimento.

«Ci faremo davvero convincere facilmente che movimento (k...nhsiz) e vita (xw») e anima (juc») e intelligenza (jrÕnhsiz) non sono veramente presenti nell'essere che compiutamente è (tî pantelîz Ônti), che esso né vive né pensa, ma venerabile e santo, privo d'intelletto, se ne sta immobile e fisso?»¹².

TÕ pantelîz Ôn, dunque, l'essere inteso nella piena interezza e nella sua forma più completa, è prima di tutto vita e, quindi, anche intelligenza di questa vita. Ma, così come è impossibile pensare alla vita senza movimento, altrettanto impossibile risulta l'intelligenza delle cose senza la k...nhsiz. Se l'essere, ed in particolar modo l'essere delle idee, se ne stesse immobile e fisso, prima di ogni altra cosa, verrebbe escluso dal mondo.

Un'idea fissa, infatti, che abbia un contenuto immobile e sempre uguale a sé, da un lato si separa e si allontana dalla realtà delle cose risultando incapace, una volta irrigiditasi in una forma senza movimento, di rendere conto della realtà; dall'altro, considerata da

¹⁰ *Soph.* 248 e 2-4.

¹¹

¹² *Soph.* 248 e6-248 a2.

sola e separata da ogni altra idea, essa non potrà più neanche essere definita¹³.

Così sono stati individuati due differenti livelli: il primo, che potremmo definire verticale e che implica il rapporto tra le idee e la realtà; il secondo, che potremmo definire orizzontale e che riguarda il piano delle idee e della loro intercomunicabilità.

Ragionando ora nei termini del solo piano orizzontale si scopre che non è possibile conoscere nessuna idea se la si considera isolatamente e se non la si pone in relazione con le altre. Ogni idea si definisce attraverso le altre idee, le quali, muovendo verso la prima, ossia partecipandone e venendo a loro volta partecipate, ne delimitano e ne descrivono il campo semantico. Alla definizione di una medesima idea si può giungere attraverso differenti percorsi, dal momento che ogni percorso ne scopre un diverso aspetto. Ed ecco che l'idea, nella molteplicità dei tentativi di definizione relativi ad essa, sembra muoversi continuamente tra i percorsi del pensiero. Ma questo movimento, se resta esclusivo del solo piano orizzontale, risulterà del tutto apparente. Se il piano delle idee e delle loro interrelazioni reciproche viene immaginato come una rete dove ogni idea può essere raggiunta da differenti strade e dove la somma di tutti i possibili percorsi dà comunque il risultato di una definizione esaustiva dell'idea stessa, tale piano risulterà allora, nella sua interezza, del tutto fisso. Muoversi tra le maglie di questa rete, pensando di poterla abbracciare tutta, ovvero cercare, come un buon dialettico, di «mostrare quali generi con quali altri si accordino e quali invece si escludano reciprocamente, e se ce ne siano alcuni che, attraversandoli tutti, li connettano in modo che essi possano mescolarsi e viceversa, nelle divisioni, se ce ne siano altri che,

¹³ Tali possono essere considerati i risultati dell'atteggiamento autocritico di Platone manifestatosi già nel *Parmenide*. I primi argomenti di questo dialogo presentano infatti tutte le difficoltà incontrate nell'ipotizzare, una volta separate le idee dalle cose, le possibili modalità di sviluppo della mTMdexiz, cioè della partecipazione delle cose stesse alle idee. E le successive argomentazioni, relative al problema dell'uno, possono essere lette proprio come una critica alla possibilità di pensare un'idea solo ed unicamente in base a se stessa, escludendo qualsiasi tipo di rapporto con le altre idee.

passando attraverso gli interi, siano cause della divisione»¹⁴: tutto questo potrebbe sembrare vana presunzione a causa della vastità e della complessità dell'opera¹⁵. Ma se fosse possibile gettare uno sguardo complessivo, a tutto campo sull'intero piano orizzontale, ogni idea risulterebbe completamente trasparente mostrando di possedere un contenuto fisso e di poter essere definita, nonostante la complessità, sempre nei medesimi termini. Il suo presunto movimento di relazioni con le altre idee risulterebbe quindi un falso movimento.

L'immobilità del piano delle idee risulta allora, come è stato notato, del tutto incapace di dar ragione di una realtà in continuo divenire. Tale piano va dunque messo in relazione con quello verticale che rapporta immediatamente le idee alle cose.

Se infatti per pensare la realtà è necessaria l'idea, d'altro canto ogni idea viene pensata sempre a partire da un contenuto di realtà. Il suo essere oggetto di conoscenza è pertanto un venir interpretata a partire da una prospettiva di fatto e, al tempo stesso, usata per interpretare e decifrare il fatto stesso. Visto da questa prospettiva il contenuto di un'idea non risulta dunque mai uguale a se stesso; esso varia e si modifica perché ogni volta storicamente determinato, si trasforma perché affetto dagli accadimenti umani e dal mutamento dei tempi. E tale divenire dell'idea non si realizza soltanto in una prospettiva diacronica poiché anche in una dimensione sincronica è possibile che di una medesima idea si possano dare più interpretazioni a partire da realtà soggettive e da condizioni esistenti differenti.

Questa è dunque la nostra ipotesi di lettura dell'idea di *k...nhsiz*, ipotesi alla quale però non sfugge che nel testo stesso del *Sofista*

¹⁴ *Soph.* 253 b11-c3.

¹⁵ Il *lógoz* platonico non è estraneo alla formulazione di tali irrealizzabili progetti. Possiamo rintracciarne altri due, uno nel *Parmenide* (136 b 6 sgg.) e l'altro nel *Filebo* (17 c sgg.), che entrambi assegnano al filosofo, come accade anche qui nel *Sofista*, il suo compito teoretico, a testimonianza del fatto che la comprensione globale dell'intero mondo delle idee e delle loro interrelazioni reciproche, per quanto a tale tentativo di comprensione non si debba mai rinunciare, ha nella stessa coscienza platonica il senso di un percorso infinito.

l'idea di *stařsiz* interviene, relativamente ad ogni idea, a limitare la forza disgregante del movimento.

Da un lato infatti è vero che «se tutti gli enti sono immobili non esiste intelletto per nessuno, su nessuna cosa e in nessun luogo»¹⁶. Ma dall'altro lato è anche vero che «se, viceversa, ammettiamo che tutte le cose siano trasportate e in movimento, anche con questo discorso escluderemo dagli enti questa stessa cosa, cioè l'intelletto»¹⁷.

Ogni idea dunque, affinché di essa si possa avere intelligenza, perché cioè la sua identità possa essere riconosciuta senza frantumarsi, è necessario che partecipi, nella molteplice e mai interrotta varietà delle sue trasformazioni, oltre che di movimento anche di quiete.

«Chi è filosofo», sostiene Platone, è pronto ad affermare che «quante cose sono in movimento quelle stesse si muovono anche» (Ñsa ĉk...nhta ka... kekinhm na). Ogni idea, ed è questo il senso più profondo della dialettica platonica, partecipa, e contemporaneamente, sia di quiete che di movimento, generi tra loro massimamente contrari¹⁸.

Con l'idea di quiete, ovvero di «ciò che è sempre identico e costante riguardo al medesimo oggetto»¹⁹, si ripresentano quei caratteri che nella filosofia platonica sono da sempre appartenuti all'idea. Già nei dialoghi dell'età giovanile il tentativo platonico era stato quello di rispondere al "che cos'è" (ti ĉesti) di una determinata idea; qui nel *Sofista*, una volta chiarito che il ti ĉesti di un'idea è anche il suo divenire, e quindi la totalità mai compiuta dei suoi aspetti parziali destinati a mutare nel tempo, si palesa il pericolo di una perdita d'identità dell'idea stessa, di una frantumazione che la rende irricognoscibile da un discorso all'altro e che anzi ostacola la stessa possibilità del discorso. E dunque, così come è avvenuto per la

¹⁶ *Soph.* 249 b 5-6.

¹⁷ *Soph.* 249 b 8-10.

¹⁸ Sul rapporto dialettico tra l'idea di quiete e l'idea di movimento cfr. C. D. C. REEVE, *Motion, Rest and Dialectic in the Sophist*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 67 (1985), pp. 47-64 e F. R. BERGER, *Rest and Motion in the Sophist*, «Phronesis», 10 (1965), pp. 70-77.

¹⁹ *Soph.* 249 b12-c1.

k...nhsiz, è giusto chiedersi anche il significato della st̄s̄siz. Di questa Platone nel *Sofista* non ci fornisce che una definizione al negativo: la quiete non è “capacità né di agire né di patire”²⁰, e cioè non partecipa di movimento. Se dunque, sviluppando questa affermazione, l’idea di quiete non può essere oggetto di un’azione, essa allora non potrà neanche essere oggetto di conoscenza, e, se non può: partecipare di movimento, essa allora neanche vive. L’elaborazione di definizioni dell’idea di quiete in via soltanto negativa, che le sottraggono così mano a mano ogni attributo, conduce in estremo al dubbio sul suo stesso essere. Infatti tale idea, eternamente immobile e priva di vita, e per questo non suscettibile di una definizione che la renda oggetto di conoscenza, alla fine, per tutti questi motivi, ci sarebbe da meravigliarsi persino che sia. Ma al contrario, senza alcun dubbio essa è²¹. L’idea di quiete, o meglio la quiete di ogni idea, quel nucleo cioè che, immobile e fisso resta sempre uguale a sé, sfugge ad ogni tentativo di cattura. Essa rappresenta, però, il nucleo di pensiero più antico della filosofia platonica alla ricerca del quale si è da sempre mosso ogni suo ragionamento. Una ricerca che, se da un lato non ha mai trovato alcun epilogo nei termini di una chiara definizione, dall’altro non si è mai risolta in una resa. Fino a culminare, anche qui nel *Sofista*, nella netta e recisa affermazione della sua necessaria esistenza. Quest’arcano, da sempre irrisolto e ormai chiaramente mai risolvibile, è Platone sembra allora guardare all’intera questione da un punto di vista ontologico oltre che gnoseologico. “È” la quiete così come “è” il movimento. Senza di essi nulla sarebbe conoscibile; ma senza di essi, resta ancora da chiedersi: qualcosa sarebbe?

²⁰ *Soph.* 248 c 7-9.

²¹ Poiché l’idea è apparsa fino ad ora irriducibile ad ogni fissa determinazione, è stata anche avanzata l’ipotesi che quell’identità che la rende da sempre riconoscibile e che la fa essere non sia altro che il suo nome; cfr. G. CASERTANO, *Il nome della cosa. Linguaggio e realtà negli ultimi dialoghi di Platone*, Napoli 1996.

Notizie sui relatori

GIUSEPPE CACCIATORE: ordinario di storia della filosofia nell'università di Napoli "Federico II". È autore di numerosi volumi e saggi dedicati al pensiero filosofico contemporaneo. Tra i suoi libri:

- con G. Lissa e a cura di G. Cantillo: *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, Guerini 1997;
- *La lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra ottocento e novecento*, Guerini e Associati, Milano 1994;
- *Storicismo problematico e metodo critico*, Guida, 1993;
- *Vita e forma della scienza storica*, 1985;
- *Ragione e speranza nel marxismo. L'eredità di Ernst Bloch*, 1979;
- *La sinistra socialista nel dopoguerra*, 1979;
- *Scienza e filosofia in Dilthey*, 1976.

GIUSEPPE CANTILLO: ordinario di filosofia morale nell'università di Napoli "Federico II". Studioso dello storicismo tedesco, si è impegnato soprattutto nell'interpretazione del pensiero del giovane Hegel (lo Hegel di Jena), di Ernst Troeltsch e di Gustav Droysen. Ha curato nel 1977 il volume *L'essenza del mondo moderno*, insieme con Fulvio Tessitore (Rettore dell'università) ha curato l'edizione italiana di *Lo storicismo e il suo problema* (di Troeltsch) e di opere di Hegel, e di Gabler.

Tra i suoi libri:

- con G. Cacciatore e G. Lissa ha curato: *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, Guerini 1997;
- *Le forme dell'umano. Studi su Hegel*, ESI, Napoli 1996;
- *L'eccedenza del passato*, Morano, Napoli 1993;
- *Filosofia e sapere tragico*, 1990;
- *Filosofia italiana ed esistenzialismo tedesco*, 1988;
- *Privatleben e senso dello Stato negli scritti giovanili di Hegel*, 1985;

- *Ernst Troeltsch*, Guida 1979;
- *Hegel a Jena*, 1979.

GIROLAMO COTRONEO: ordinario di storia della filosofia dal 1975 all'università di Messina. È membro di varie accademie ed è stato presidente della Società Filosofica Italiana. Studioso di Kant, di Hegel, di Vico, di Croce, di Sartre, di Popper, e dei temi tipici dello storicismo; è direttore della rivista «Criterio», fondata da Raffaello Franchini nel 1983. È pubblicista sul «Messaggero». Tra i suoi libri:

- *Questioni crociane e post-crociane*, ESI, Na 1994;
- *L'ingresso nella modernità. Momenti della filosofia italiana tra ottocento e novecento*, Morano, Na 1992;
- ha curato l'antologia degli scritti politici di B. Croce, *La religione della libertà*, SugarCo, Mi 1986;
- *Popper e la società aperta*, SugarCo, Milano 1981;
- *Sartre, rareté e storia*, Guida, Na 1976;
- *Storicismo antico e nuovo*, Bulzoni, Roma 1972;
- *I trattatisti dell' «ars historica»*, Giannini, Na 1971;
- *Croce e l'Illuminismo*, Giannini, Na 1970;
- *Jean Bodin teorico della storia*, ESI, Na 1966.

OTTAVIO DI GRAZIA: svolge attività didattica presso l'Istituto Universitario "S. Orsola Benincasa" di Napoli, l'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Castellammare-Storrento, sponsorizzato dalla Pontificia Facoltà di Teologia dell'Italia Meridionale di Napoli e l'Istituto di Scienze Religiose di Avellino. Studioso di filosofia e teologia, si è dedicato, negli ultimi anni, allo studio dell'ebraismo e al dialogo ebraico-cristiano. Ha fatto parte del gruppo teologico del Centro Ecumenico di Agape (TO). Traduttore e saggista ha dedicato diversi saggi al pensiero filosofico e teologico del Novecento pubblicati da «Rassegna di Teologia», «Asprenas», «Studi storici e religiosi», «Hermneutica» e delle Edizioni Augustinus di Palermo, Redattore della rivista «Confronti», collabora con l'«Unità».

GIUSEPPE LISSA: ordinario di filosofia morale e direttore del dipartimento di filosofia dell'università di Napoli "Federico II". Studioso di Fontenelle, di Axelos, del positivismo italiano, di Hannah Arendt, del pensiero ebraico del novecento. Tra i suoi lavori:

- *Piovanì e lo storicismo*, in AA.VV., *Lo storicismo e la sua storia. Temi, problemi, prospettive*, a cura di G. Cacciatore, G. Lissa, G. Cantillo, Guerini 1997.
- *La filosofia ebraica oggi*. «Riv. storia della Filosofia», n. 3, 1995;
- *Percorsi e sviluppi del positivismo italiano*, in AA.VV., *I progressi della filosofia nell'Italia del Novecento*, Morano, Napoli 1992;
- *Kostas Axelos e il tema del disvelamento*, Morano, Napoli 1985;
- *Fontenelle tra scetticismo e nuova critica*, Morano, Napoli 1973;
- *Cartesianesimo e anticartesianesimo in Fontenelle*, Napoli 1971.

ALDO MASULLO: Senatore. Già ordinario di filosofia morale nell'università di Napoli "Federico II". Studioso di tematiche inquietanti riguardanti la "paticità" del soggetto e pertanto fine conoscitore del pensiero di Ricoeur, di Derrida, di Habermas, nonché di Hegel, di Spinoza, di Fichte.

Tra i suoi libri:

- *La potenza della scissione. Letture hegeliane*, ESI, Napoli 1997;
- *Il tempo e la grazia. Per un'etica attiva della salvezza*, Donzelli, Roma 1995;
- *Intuizione e discorso*, Napoli 1955;
- *La comunità come fondamento*, Napoli 1965;
- *Struttura, Soggetto, Prassi*, ESI, Napoli 1994;
- *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Marietti, Genova 1990;
- *Fichte: l'originario e l'intersoggettività*, Guida, Na 1986;
- *La metafisica*, Mondadori, Milano 1980;
- *Antimetafisica del fondamento*, Napoli 1971.

RITA MELILLO: insegna filosofia teoretica all'Università "federico II" di Napoli, collabora a varie riviste scrivendo prevalentemente su temi di filosofia inglese contemporanea, di etica manageriale, e di filosofia canadese. A Montréal e Toronto all'EXPO-1996 "CAMPANIA 2000" ha tratteggiato i legami culturali tra la Campania e il Canada. Ha presentato alla Comunità Filosofica Canadese gli Appelli dell'avv. Gerardo Marotta. È redattore dell'inserto "News P.P.E." nella rivista *Nuovo Meridionalismo* di Generoso Benigni. Nel 1994 costituì la Sede della Società Filosofica Italiana di Avellino. È membro dell'Associazione Italiana Studi Canadesi. È membro dell'A.I.D.I.M.. È presidente dell'Associazione Culturale Pro Press Editrice.

Tra i suoi libri:

- con B. Scopa, *Dirigere non è solo essere a capo!* con presentazione-intervista del Presidente del Senato Nicola Mancino, PPE, AV., 1996;
- *Dialoghi D.O.C. con managers di qualità*, con presentazione-intervista del Magnifico Rettore Università "Federico II" Napoli, Prof. Fulvio Tessitore, PPE, AV, 1996;
- (a cura) *Momenti di riflessione sul pensiero di B. Croce*, Pro Press Editrice, 1995. Atti della Scuola di Alta Formazione organizzata-diretta per l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici di Napoli, sett-ott. 1994 in Avellino e provincia;
- *KA-Kanata, Pluralismo filosofico, 2*, Pro Press Editrice, Serino (AV), 1993;
- *KA-Kanata, Pluralismo filosofico, 1*, Pro Press Editrice, Serino (AV), 1990;
- *Fuga dalla verità*, trad. G.R.G. Mure, Loffredo, Napoli, 1990;
- *Tra neo-hegelismo e neo-empirismo. Saggio su G.R.G. Mure*, SEN, Napoli, 1986.

RENATA VITI CAVALIERE: docente di filosofia teoretica nell'università di Napoli "Federico II". Studiosa del mondo filosofico

contemporaneo, in particolare di Heidegger, di Gadamer, di Croce, di Hannah Arendt.

Tra i suoi libri:

- *Il giudizio e la regola. Saggi e riflessioni*, Loffredo, Napoli 1997;
- (a cura) R. Franchini, *La teoria della storia di B. Croce*, ESI, Napoli 1995;
- con G. Cantillo (a cura): *La tradizione critica della filosofia. Studi in memoria di Raffaello Franchini*, Loffredo, Napoli 1994;
- (a cura) *B. Croce - P. Villari, Controversie sulla storia*, Unicopli, Milano 1993;
- *Il gran principio. Heidegger e Leibniz*, Loffredo, Napoli 1989;
- *Filosofia del gioco*, SEN, Napoli 1983;
- *Heidegger e la storia della filosofia*, Giannini 1979;

INDICE DEI NOMI

Abele, p. 22
Abramo, p. 87
Adorno Th.W., p. 81, 129, 130
Agostino di Tagaste, p. 5, 30, 33, 36, 103
Alfieri V.E., p. 8, 9
Apel K.O., p. 72
Appiano, p. 170
Arendt H., p. 38, 74, 81, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 130
Aristotele, p. 33, 40, 41, 126
Atanasio A., p. 158, 161
Bauman Z., p. 85, 129
Benjamin §W., p. 86, 87
Bergson H., p. 29, 31
Berkeley G., p. 150
Bettelheim B., p. 129
Bloch E., p. 129
Bobbio N., p. 19, 20, 21, 22, 23
Bonhoeffer D., p. 75, 76, 77, 78
Botturi F., p. 51, 60
Brown N.O., p. 45, 46
Caino, p. 22
Campanella T., p. 32
Carneade, p. 16
Cartesio R., p. 83, 118

Cassirer E., p. 129
Castignone S., p. 23
Cattaneo C., p. 50
Cazeneuve J., p. 44
Cerchiai L., p. 169
Char R., p. 47
Cicerone M.T., p. 170
Colucci Pescatori G., p. 169
Constant B., p. 17, 18
Croce B., p. 7, 8, 9, 49, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 117, 125, 132
De Maistre G., p. 124
De Mandeville B., p. 149, 152, 155
De Saint-Exupéry A., p. 42
De Sanctis F., p. 7
De Tocqueville A., p. 20
Dostoevskij F., p. 78
Droysen J.G., p. 48
Eco U., p. 165
Eliot T.S., p. 72
Epicuro, p. 16
Epitteto, p. 110
Eraclito, p. 108
Esopo, p. 152
Fackenheim E., p. 130, 132
Fichte J.G., p. 16, 44, 111
Fisch M.H., p. 51, 60

Fleg E., p. 129
Freud S., p. 36, 46
Fromm E., p. 141
Frosini V., p. 21
Gadamer H.G., p. 166
Gentile G., p. 29, 31
Goethe W., p. 108
Goretti M., p. 159, 160
Grozio U., p. 16
Habermas J., p. 80, 128
Hegel G.G.F., p. 17, 74, 119, 120
Heidegger M., p. 28, 29, 31, 34, 39, 72, 74, 75, 77, 89, 101, 102, 130, 131
Hennis W., p. 51, 60
Hesse H., p. 38
Hitler A., p. 130, 132
Hobbes Th., p. 16, 111, 124, 125, 158, 159
Horkheimer M., p. 81
Hume D., p. 162
Husserl E., p. 30, 31, 33
Hutcheson F., p. 150, 155
Hyppolite J., p. 119
Irving D., p. 127
Italiceo S. p. 170
Jakobson R., p. 165
Jaspers K., p. 91, 129, 130
Jonas H., p. 6, 22, 24
Jünger E., p. 72, 130, 131
Kant I., p. 7, 13, 16, 17, 31,

45, 74, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 105, 113, 121
Kateb G., p. 140
Kaye F.B., p. 150, 151
Kierkegaard S., p. 46
Kuhn H., p. 51, 60
La Fontaine (de) J., p. 152
La Regian A., p. 172
Labriola A., p. 152, 160, 161
Lacan J., p. 40
Lawrence R.E., p. 149
Leibniz G.W., p. 43
Levi P., p. 133
Lévinas E., p. 86, 87, 131
Livio T., p. 170
Lyotard J.F., 70, 137
Machiavelli N., p. 120, 121, 124
Mancini I., p. 78
Mann Th., p. 116, 130
Marx K., p. 152, 160
Matta R.S., p. 45
Matteucci N., p. 20
Maturana H., p. 167
Mazzini G., p. 9, 17
Meinecke F., p. 121
Merleau-Ponty M., p. 29
Ill J.S., p. 20
Moltmann J., p. 132
Mommsen H., p. 127
Mooney M., p. 51, 60
Napoli M., p. 169

Nicolini F., p. 57, 60
Nietzsche F., p. 27, 72, 73, 81,
85, 101, 102, 137, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 147
Nolte E., p. 128
Noxon J., p. 153
Nozick R., p. 70
Nuzzo E., p. 51, 60
Omero, p. 101
Pascal B., p. 132
Patercolo V., p. 170
Platone, p. 106, 174, 177, 178,
179, 180, 185, 186
Polibio, p. 170
Poliziano A., p. 27, 28
Pons A., p. 51, 60
Pontrandolfo A., p. 169
Ponzio E., p. 174
Pope A., p. 150
Pressac J.C., p. 127
Rawls J., p. 20, 80
Rilke R.M., p. 47, 72
Rousseau J.J., p. 16
Schmitt C., p. 124, 125, 130
Schumpeter J.A., p. 80
Shaftesbury Ashley Cooper A.,
p. 150, 155, 156, 158
Singer P., p. 23
Skinner B.F., p. 137, 138, 139,
140, 147
Sloane H. (Sir), p. 151
Sofsky W., p. 129

Spinoza B., p. 16
Strabone, p. 170
Taine H., p. 124
Toffler A., p. 141
Tolomeo, p. 170
Torelli M., p. 174
Troeltsch E., p. 126
Ulisse, p. 86, 87
Varela F., p. 167
Varnhagen R., p. 90
Vico G.B., p. 16, 19, 49, 50,
51, 52, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 60, 107
Weber M., p. 73, 122, 123
Wiesel E., p. 132, 133
Wittgenstein L., p. 75, 76,
77, 83, 84

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI NOVEMBRE 1997
PRESSO **GRAFIC WAY**
VIA ANNARUMMA, 20 - 83100 AVELLINO
TEL./FAX 0825.35189

