

RACCOLTA SCRITTI

FILOSOFIA

(a cura del Centro Studi e Documentazione Tocqueville-Acton)

Filosofia contemporanea, riconquista della contingenza e attualità del pensiero francescano

di DARIO ANTISERI

1. «Assoluti terrestri»: altrettante negazioni dell'«Assoluto trascendente»

Il secolo XX, il secolo appena trascorso, si è aperto con tre imponenti movimenti filosofici – *positivismo, idealismo e marxismo* – che, assolutizzando o divinizzando l'uomo, pretesero, con motivazioni differenti, di cancellare ogni spazio della fede.

Per i *materialisti* la trascendenza è illusione; per i *positivisti* Dio è un'ipotesi inutile; per gli *idealisti* le verità di fede non sono la rivelazione di Dio all'uomo, sono rappresentazioni mitiche di cui va scoperto il nocciolo razionale. Con Marx le cose vanno ben oltre. Per Marx, infatti, la fede in Dio non è semplicemente un'ipotesi inutile o un'illusione o un mito che mentre sembra parlare di Dio, in realtà parla di cose del tutto «immanenti». Per Marx la fede in Dio è dannosa per l'uomo, una malattia le cui cause sono da combattere ed estirpare. «La lotta contro la religione – si legge in *Per la critica della filosofia del diritto di Hegel* – è la lotta contro *quel mondo*, di cui la religione è la quintessenza spirituale [...]. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il cuore di un mondo spietato [...]. Essa è *l'oppio del popolo*».

Dannosa la fede non è soltanto per Marx e, sostanzialmente, per l'intero movimento marxista del nostro secolo. La fede è dannosa pure per Freud, il quale vede nella religione «una nevrosi ossessiva universale». In breve, per i marxisti e per l'ateismo psicoanalitico Dio è diventato importuno. Cos'è come, in linea generale, lo è per l'*esi-stenzialismo ateo*, per esempio di Sartre, Merleau-Ponty o Camus. L'uomo, ha scritto Sartre, «è una passione inutile». Dio non esiste e «noi non abbiamo né dietro a noi, né dinanzi a noi, in un dominio luminoso di valori, delle giustificazioni o delle scuse. Siamo soli, senza scuse». E, dopo gli esistenzialisti, i loro avversari: gli *strutturalisti*. Costoro in nome di una «ragione nascosta» hanno preteso di condannare la «ragione cosciente», ed insieme a questa, ogni traccia di trascendenza. Claude Lévi-Strauss: «All'inizio del mondo l'uomo non c'era; non ci sarà neanche alla fine». E alla domanda «che cosa si può sperare?», Jacques Lacan ha risposto: «Non si può sperare assolutamente niente. Non vi è alcuna specie di speranza». E non avrebbero nessun senso letterale, secondo i neopositivisti del Circolo di Vienna, le proposizioni che parlano di «Dio», dell'«anima immortale», di «trascendenza», o di «Provvidenza». Questi concetti e gli asserti che li inglobano sarebbero dei puri «non-sensi», perché concetti e asserzioni non verificabili empiricamente, vale a dire non traducibili o riducibili al linguaggio «cosale» della fisica. «Né Iddio né alcun diavolo – dirà Carnap – potranno mai darci una metafisica». E

per Alfred J. Ayer, gli asserti di fede, insieme alle teorie metafisiche «sono soltanto materiale per lo psicoanalista».

Queste ora richiamate sono prospettive filosofiche che hanno preteso di proibire lo spazio della fede. La fede nel Dio di Gesù Cristo risulta vietata da «assoluti terrestri» che si sono presentati come altrettante negazioni dell'«Assoluto trascendente». Difatti – e al fine di essere ancora più chiari – se il positivismo fosse vero, la fede sarebbe allora null'altro che illusione, residuo di mentalità sorpassate; se il materialismo dialettico fosse nel giusto, la fede sarebbe allora solo alienazione; se il neopositivismo fosse valido, allora la fede sarebbe unicamente un cumulo di non-sensi; e cos' via. *Assoluti terrestri* proposti e accettati e sempre propagati come indubitabili – scientismo materialistico, idealismo (in gran parte), positivismo, neopositivismo, movimento psicoanalitico (in gran parte), marxismo, esistenzialismo (in buona parte), strutturalismo – queste prospettive filosofiche hanno costituito nel secolo che abbiamo alle spalle la truppa d'assalto contro le verità cristiane.

2. La riconquista della «contingenza»

La fede è grazia *a parte Dei* e opzione *a parte hominis*. Questa opzione *a parte hominis* sarebbe tuttavia impossibile in un universo in cui si dimostrasse che l'uomo è solo corpo; in un universo in cui quello scientifico fosse l'unico linguaggio dotato di senso; in un mondo in cui il senso della vita del singolo e dell'umanità nella sua interezza risultasse determinato da ineluttabili leggi di sviluppo della storia; in cui tutta la realtà si risolvesse nel solo universo fisico. Quindi, perché la fede sia possibile è necessario che prima vengano distrutti gli «assoluti terrestri», certezze presunte indubitabili, totalizzanti e negatrici della trascendenza. Un sapere assoluto è un uomo assoluto; e l'uomo assoluto fa sprezzantemente a meno del Redentore.

Ebbene, se il secolo scorso si è aperto, come si è detto all'inizio, con imponenti movimenti filosofici, accomunati dall'idea che «*homo homini deus est*», sempre questo secolo si è chiuso con la lucida consapevolezza di una riconquistata *contingenza*, con una luce chiara sui limiti della ragione umana. Si è trattato di concezioni filosofiche che hanno tenuto incatenate le menti di tanti uomini e donne, e che avevano sequestrato intelligenze proibendo ad esse qualsiasi apertura all'esperienza religiosa. Ai nostri giorni non è più possibile nascondere l'inventario dei fallimenti di filosofie come il positivismo, l'idealismo, il marxismo o il neopositivismo – fallimenti dovuti ad una *ybris* generata dall'abuso sistematico della ragione. Al tramonto del secolo abbiamo viste sepolte le «grandi illusioni» e le orgogliose presunzioni di filosofi che volevano essere i becchini di Dio. Ma non si è affatto avuta la morte di Dio. Sono piuttosto scomparse le illusioni filosofiche. Non è scomparsa la «grande filosofia». E' scomparsa la presunzione fatale stando alla quale l'uomo sarebbe stato e sarebbe capace di *autosalvezza*, di salvare se stesso dalla voragine dell'assurdo.

La filosofia contemporanea, nelle sue punte più avanzate e scaltrite, ha esattamente devastato le pretese di un uomo che ha tentato di erigere vitelli d'oro – che ha negato Dio e ha popolato la terra di mostri, del Gulag e di Lager. In quest'opera di demolizione degli «assoluti terrestri» particolarmente efficaci si sono mostrati, a mio avviso, gli strumenti concettuali forgiati nell'arsenale epistemologico-ermeneutico. Cos', per esempio, è stato Karl Popper ad assestare il colpo decisivo allo *scientismo*: le teorie scientifiche sono e restano smentibili; i discorsi non scientifici, quali le teorie filosofiche, non sono affatto insensati (come pretendevano i neopositivisti); il cervello non spiega la mente; il determinismo è

falso; falso è il conseguente fatalismo; e il futuro resta aperto alle nostre scelte e al nostro impegno di cittadini liberi e responsabili in una società aperta. Hans Georg Gadamer ci ha fatto capire che noi leggiamo il mondo con un linguaggio fatto di concetti non assoluti, di a-priori temporalizzati, per cui non paiono più possibili quei grandi racconti che pretendevano esibire *fundamenta inconcussa*. Contro lo pseudo-razionalismo di quanti, come i marxisti, si sono creduti in possesso di leggi ineluttabili della storia, si è battuto non solo Popper, ma anche Friedrich A. von Hayek – premio Nobel per l'economia nel 1974 – il quale, insistendo sulle inevitabili conseguenze inintenzionali delle azioni umane intenzionali, è giunto a concludere, in una prospettiva anticonstruttivistica, che «l'uomo non è e non sarà mai il padrone del proprio destino». E Kelsen, Popper ed Hayek – e, certamente, non solo loro – hanno messo a nudo la totale inconsistenza delle argomentazioni a sostegno dello Stato totalitario, offrendo al contempo ragioni logiche, epistemologiche ed economiche della «società aperta» (Popper) o «Stato di diritto» (Kelsen) o «Grande società» (Hayek).

3. Domanda metafisica e risposta religiosa

All'interno di siffatto orizzonte – dove con evidenza vengono scolpiti i tratti della contingenza umana – riemerge più irrimediabile che mai la *domanda metafisica: perché l'essere piuttosto che il nulla?* Domanda metafisica che trova il suo nervo scoperto nella sofferenza, e in special modo nella sofferenza innocente. Perché la sofferenza? Ma poi, e soprattutto, perché la sofferenza di tanti innocenti? Tale interrogativo – annota con profondità Norberto Bobbio – «è una richiesta di senso, che rimane senza risposta o, meglio, che rinvia ad una risposta che mi pare difficile chiamare ancora filosofica».

Non è la scienza a dirci quello che *dobbiamo fare*. Non è la scienza a *insegnarci in che cosa possiamo sperare*. E' *per principio* che la scienza non risponde alle domande per noi le più importanti. Il *porro unum necessarium* esula dalla ragione scientifica. e non è possesso della *ragione filosofica: la filosofia non salva*. La filosofia può portare a perdizione ma non salva. Ma «proprio perché le grandi risposte non sono alla portata della nostra mente, l'uomo – è ancora Norberto Bobbio a parlare – rimane un essere religioso, nonostante tutti i processi di demitizzazione, di secolarizzazione, tutte le affermazioni della morte di Dio, che caratterizzano l'età moderna e ancor più quella contemporanea».

«Credere in Dio – ha scritto Ludwig Wittgenstein – vuol dire vedere che i fatti del mondo non sono poi tutto». Il secolo XX si era aperto con le filosofie certe che i fatti del mondo e gli uomini siano tutto; e si è chiuso consapevole della presunzione fatale di quanti intesero proibire e cancellare l'esperienza religiosa, privando l'umanità della ricchezza più grande. È così che è stato ricostruito lo spazio della fede, dove è possibile l'opzione religiosa che sola ci consente di sperare che il carnefice non abbia l'ultima parola sulla vittima innocente.

La distruzione degli assoluti terrestri non è e non va in nessun modo scambiata con la vittoria del nulla, del nulla di senso, vale a dire del nichilismo. La consapevolezza della contingenza umana non è naufragio nell'assurdo. È la consapevolezza che la salvezza dall'assurdo non è una costruzione umana; e che *quel senso che non può essere costruito può venir invocato*. Ma – e qui torniamo al punto di maggior rilievo – l'invocazione è possibile solo nel mondo della contingenza. Per questo non si sarà mai grati abbastanza a quei pensatori i quali hanno insegnato che l'uomo non è il padrone del senso, che è un mendicante di senso. E che ci han fatto capire che «ormai solo un Dio ci può salvare». La mancanza di

senso si risolve nell'angoscia, in quella «malattia mortale» che per Kierkegaard era la disperazione. E «la coscienza angosciata – affermava Kierkegaard – capisce il Cristianesimo, come un animale affamato; se gli metti davanti un pezzo di pane o di pietra capisce che l'uno è da mangiare e l'altra no; a questo modo la conoscenza angosciata capisce il Cristianesimo».

Quaestio magna mihi cactus sum, terra difficultatis – confessava Agostino. E Heidegger e Marcel hanno puntato l'attenzione sul fatto che quella metafisica è una questione che coinvolge il domandante stesso. Non è un «problema», ha piuttosto la natura di un' «invocazione». E' una «interrogatio» nella forma; solo «rogatio» nella sostanza. Per questo essa non ammette soluzioni presunte razionali univoche, assolute ed incontrovertibili. Ammette soltanto scelte di fede. La domanda metafisica, se vuole una risposta *assoluta*, avrà soltanto una *risposta di fede*, una risposta religiosa. E ciò vuol dire, inequivocabilmente, che anche la domanda era religiosa, era cioè invocazione. Invocazione di salvezza, invocazione appunto della salvezza dall'assurdo, invocazione di quel senso assoluto della vita che da soli non riusciamo a costruire. E chi sceglie l'assurdo, cioè l'ateo, non è più scientifico del credente. In un orizzonte del genere è *del tutto ragionevole cercare una risposta religiosa ad una invocazione religiosa*. E' questo quanto ha fatto Francesco d'Assisi. Egli spalancò il suo cuore e la sua mente all'invito di Cristo. Ne *I racconti dei Chassidim* Martin Buber parla del Rabbi Mendel di Kozk, il quale «stup» alcuni uomini dotti che erano suoi ospiti con questa domanda: «Dove abita Dio?». Quelli risero di lui: «Che dite? Se tutto il mondo è pieno della sua gloria?». Ma egli rispose da sé alla propria domanda: «Dio abita dove lo si fa entrare». «Aprite le porte a Cristo»: fu questo il grido di Papa Giovanni Paolo II: un tratto essenziale della spiritualità francescana – del pensiero e dell'azione del francescanesimo.

Dono *a parte Dei*, scelta *a parte hominis* – la fede o, meglio, la scelta di fede viene talvolta considerata una specie di rifugio opportunistico – un rifugio dove Dio altro non sarebbe che un Dio-tappabuchi. La paura delle parole, però, è la più meschina delle paure, per cui se il buco da tappare è il senso della vita di ogni uomo e dell'intero universo, il buco da tappare è un autentico baratro – il baratro del non senso – che soltanto Dio può colmare. E a quanti qui replicano con l'accusa di irrazionalismo si può richiamare la *scommessa* di Pascal, della quale è rinvenibile una versione «volgarizzata» in una pagina di Lodovico Antonio Muratori: «Mentre Arrigo IV, Re di Francia, si trovava alla caccia, passò per quelle parti il Padre Gioiosa Cappuccino, già Duca e General d'Armata al Secolo; e udito, ch'ivi era il Re, andò a inchinarlo. Arrigo in vedere il buon Religioso tutto sudato, e pien di polvere e di stanchezza: *Padre Gioiosa*, gli disse ridendo, *e se non fosse poi vero quanto si dice dell'altra vita?* Francamente il Cappuccino rispose: Sarà ben peggio per la V.M. quando sia vero». Dunque, chi è più «ragionevole» Arrigo IV o Padre Gioiosa? E a quei cattolici, solo loro «razionalisti» e sempre pronti ad accusare gli altri di fideismo, vorrei chiedere in base a quale metafisica accettano un Dio che muore in croce o credono nella presenza di Cristo nell'eucarestia. Come dice Luigi Giussani, alla fin fine l'opzione è decisiva.

4. Guglielmo d'Occam e la difesa dell'autonomia, libertà e intraprendenza della persona umana

«La maggior parte delle grandi emancipazioni dello spirito come dei progressi nel riconoscimento della dignità degli uomini che hanno segnato la storia della civiltà occidentale si appoggiano sul postulato individualista implicito nel nominalismo di Occam (1280-1349). Dalla semplice verità enunciata da questi – solo l'essere singolo è

ontologicamente reale e nessuna entità collettiva (priva di esistenza in quanto tale) ha il diritto di subordinarlo – ne segue che ciascun individuo si erge come essere autonomo dotato di un reale potere su se stesso». Questo ha scritto Alain Laurent. Una annotazione da cui traspare l'enorme rilevanza del pensiero francescano a difesa della autonomia e responsabilità di ogni uomo e di ogni donna nei confronti delle nefaste, onnivore e liberticide reificazioni dei concetti collettivi, di quelli che Max Weber chiamava *Kollektivbegriffe*, quali: lo "Stato", la "classe", il "partito", e cos' via. La verità è, insomma, che l'*individualismo* (si pensi alla Scuola dei moralisti scozzesi, alla Scuola austriaca di economia, a Max Weber, Karl Popper, Raymond Boudon) non si oppone ad *altruismo*, bensì a *collettivismo*. E, come ha sottolineato José Ortega y Gasset, «è stato proprio l'individualismo ad arricchire il mondo, ed stata questa ricchezza che ha cos' fondamentalmente moltiplicato la pianta umana». Da parte sua, un dotto padre francescano, Orlando Todisco, in un volume di qualche anno fa (*Duns Scoto e Guglielmo d'Occam. Dall'ontologia alla filosofia del linguaggio*, 1989) faceva presente che la lotta di Occam contro il collettivismo e a favore dell'individualismo è stata una lotta «per il recupero della libertà degli uomini, la difesa della loro intraprendenza, il sostegno della loro autonomia».

L'individualismo, quale difesa della persona umana contro le mai sopite e sempre risorgenti tentazioni liberticide delle varie forme di collettivismo, costituisce un punto di forza della tradizione di pensiero francescano che si intesse con le ragioni del volontarismo. Posizioni filosofiche che fanno dei maestri francescani degli autentici classici del pensiero filosofico. E, come si sa, un classico è un contemporaneo del futuro.

5. Le ragioni del volontarismo

La difesa che Scoto (1266-1308) fa della libertà lo conduce ad una critica radicale del necessitarismo naturalistico dei filosofi greco-arabi. Dio è libero e creando ha voluto gli enti particolari nella loro individualità – e non le loro nature o essenze. Contingente l'origine, contingente è il mondo stesso e tutto ciò che è in esso, incluse le leggi morali. E, in una situazione del genere, quali sono i diritti necessari ed assoluti? Sono soltanto quelli contenuti nella prima tavola mosaica, e cioè l'unicità di Dio e l'obbligo di adorare lui solo. Certo, l'intelletto percepisce la verità dei precetti della seconda tavola. Ma l'obbligatorietà di questi scaturisce solo dalla volontà legiferante di Dio nell'assenza della quale, si avrebbe un'etica razionale, la cui trasgressione sarebbe irrazionale, ma non peccaminosa. Il male è peccato, non errore – come riteneva Socrate. Dall'*Ordinatio*: «Come Dio poteva agire diversamente, cos' poteva stabilire altre leggi che, se fossero state promulgate, sarebbero rette, perché nessuna legge è tale se non in quanto stabilita dalla volontà accettante di Dio» [*Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, quae si statuta a Deo, recta esset, quia nulla lex nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta*]. In breve, è bene ciò che Dio comanda. Tanto che – scrive Scoto sempre nell'*Ordinatio* - «parecchie cose che sono proibite come illecite potrebbero diventare lecite se il legislatore le comandasse o almeno le permettesse, per esempio il furto, l'omicidio, l'adulterio e altre cose del genere, le quali non implicano una malizia inconciliabile con il fine ultimo, allo stesso modo che i loro apporti non includono una bontà che necessariamente conduca al fine ultimo».

Il volontarismo di Scoto è diretta conseguenza della sua difesa della trascendenza di Dio infinito – una difesa senza compromessi che entra in collisione con quell'"iper-razionalismo" dove prevalgono istanze più pagane che cristiane. In realtà, quel che si è detto della volontà di Dio, va pur detto, con le dovute proporzioni, della volontà

dell'uomo. E Scoto sottolinea a più riprese il ruolo-guida della *volontà* che agisce sull'*intelletto* orientandolo verso una certa direzione e distinguendolo dall'altra. *La luce dell'intelletto è necessaria, non però determinante*. Per guarire da un malanno è necessario conoscere farmaci adeguati, ma l'atto di assumere il farmaco non è necessario, ma libero, in quanto alla vita uno può preferire la morte.

Pretese giusnaturalistiche avanzate con la forza della pura ragione appaiono, ai nostri giorni, sempre meno convincenti, se non altro a motivo del fatto che da proposizioni descrittive non è possibile passare logicamente ad asserti prescrittivi, per cui da tutta la scienza disponibile non è possibile estrarre un grammo di morale. La scienza descrive, spiega e prevede, sempre tramite teorie falsificabili, ma non stabilisce valori. La scienza sa, l'etica valuta. Non intendo annoiarvi con richiami alla lunga, travagliata e certamente ricca storia della disputa tra razionalisti e voloniaristi – ma una domanda mi sta a cuore porla: un cristiano ciò che è bene e ciò che è male lo sa dal Vangelo o dalla ragione? – da quale ragione? dalla ragione di chi? E se il bene ed il male assoluto lo stabilisse la ragione, non sarebbero nel giusto coloro che affermano che allora “mestier non era parturir Maria”?

L'antica disputa tra *razionalisti* e *voloniaristi* si configura ai nostri giorni – all'interno dell'analisi linguistica ed epistemologica – come uno scontro tra cognitivisti e non-cognitivisti. Uno scontro che l'argomentazione logica fa pendere dalla parte del voloniarismo. Certo, può essere deludente rendersi conto del fatto che non può esservi una base razionale valida per tutti delle nostre convinzioni etiche e politiche di fondo. Ma, d'altra parte, non è frutto di presunzione fatale pensare all'uomo come al padrone assoluto di un senso assoluto e costruttore-padrone del bene assoluto? Insomma: Dio vuole il bene perché il bene è bene ovvero è bene ciò che Dio comanda? Chi ha una migliore conoscenza dell'uomo, della natura umana, Dio o l'uomo? L'odio è tanto *naturale* quanto l'amore. E nostro Signore rende imperativo l'amore. Quanto è *naturale* porgere l'altra guancia? Quanto è *naturale* baciare il lebbroso? Il messaggio di Francesco è un teorema tratto dalla speculazione di qualche filosofo o la testimonianza di chi ha abbracciato l'imperativo evangelico dell'amore?

“*Eritis sicut dei cognoscentes bonum et malum*” – l'antica tentazione ha accarezzato i nostri istinti più bassi: quelli di sopraffazione dell'uomo sull'uomo; l'orgoglio luciferino dell'uomo che si è creduto un dio, che ha preteso di sostituirsi a Dio, di cancellare Dio – e insieme popolando la Terra di idoli assetati di sangue. Anche da qui, l'estrema attualità del pensiero francescano: Francesco non intese fare dei “professori”, volle dei testimoni: testimoni dell'amore comandatoci da Gesù Cristo.

6. Cosa possono insegnarci ancora Roberto Grossatesta e Ruggero Bacon

Qui tuttavia non va affatto sottovalutato il contributo del francescanesimo alla genesi della *filosofia empirica della natura*. Cos'è, tanto per esemplificare, è all'interno della sua metafisica della luce che Roberto Grossatesta (1175-1235) incastona e sistema conoscenze di natura puramente scientifica ed empirica quali quelle relative alla proprietà degli specchi e alla natura delle lenti. Ma, a parte ciò, notevole è il fatto che Grossatesta abbia espresso con estrema lucidità un principio che in seguito sarà a fondamento del pensiero di Galileo e della fisica moderna: «L'utilità dello studio delle linee, degli angoli, delle figure è somma, perché senza di esse non si può conoscere niente della filosofia naturale. Esse valgono in modo assoluto in tutto l'universo e nelle parti di esso». E' stato Nicola Abbagnano ad

affermare che, sebbene frammiste ad elementi teologici, mistici e metafisici, le nuove ricerche «denunziano un nuovo corso dell'indagine filosofica e un rinnovamento dei suoi orizzonti». E, in ogni caso, ha scritto Ch. Singer, «fu il francescano Roberto Grossatesta a determinare l'indirizzo fondamentale che assunsero gli studi fisici nei secoli XIII e XIV». Ma se il Grossatesta può venir considerato quale l'iniziatore del naturalismo di Oxford, il rappresentante principale ne è Ruggero Bacone (1214 c. 1292 c.), il quale, allievo di Grossatesta ad Oxford, nomina tra i suoi predecessori e maestri anche Pietro Peregrino, autore nel 1269, di una *Epistola de magnete* di cui nel 1600 parlerà Gilbert, il grande studioso del magnetismo. Sebbene, come già per Averroè, Aristotile è per Bacone «l'ultima perfezione dell'uomo», ciò non significa affatto che la ricerca della verità termini con Aristotile, perché la verità, ad avviso di Bacone, è *filia temporis* e la sua crescita non è priva di ostacoli. Ed esattamente nella prima parte dell'*Opus maius* Ruggero Bacone sviluppa una interessantissima analisi degli ostacoli che si frappongono al raggiungimento della verità. Si tratta di riflessioni che anticipano e richiamano quelle che un altro Bacone, vale a dire Francesco Bacone, condurrà sugli *idola*. Ebbene, per Ruggero Bacone, quattro sono gli ostacoli che ci costringono nella caverna della nostra ignoranza: a) l'esempio dell'autorità fragile e ingenua; b) le incrostazioni di una continuata abitudine; c) le idee del volgo sciocco; d) l'occultamento dell'ignoranza attraverso l'ostentazione di una apparente sapienza. La verità è figlia del tempo e la scienza è opera non del Singolo, ma dell'umanità che, appunto con il passar del tempo, elimina via via gli errori commessi in precedenza. E' cos' che il sapere progredisce. Due sono i modi tramite i quali noi arriviamo alla conoscenza: «per argomentazione e per esperimento» - ed è per *esperienza esterna*, quella che facciamo attraverso i sensi, che si perviene alle verità naturali; mentre con l'*esperienza interna*, che è l'illuminazione divina agostiniana, perveniamo alle verità soprannaturali. Sostenitore, al pari di Grossatesta, della fundamentalità della matematica, studioso di fisica e particolarmente di ottica, Bacone comprese la legge della riflessione e della rifrazione della luce, studiò le lenti ed è a lui che si attribuisce l'invenzione degli occhiali e dei telescopi, intu' tra altre, cose come il volo, l'impiego degli esplosivi, la circumnavigazione del globo, la propulsione meccanica. Scrive ancora Ch. Singer: «La previsione di una sola di queste scoperte non sarebbe degna di memoria, ma appare significativo il fatto che si ritrovassero cos' numerose in un'unica mente». E pure per Ruggero Bacone, come sarà per Francesco Bacone, sapere è potere: «le opere della sapienza [...] sono come difese da leggi sicure e conducono efficacemente alla meta voluta». E, di nuovo, la via che porta a questa meta è quella dell'*esperienza*, poiché «senza esperienza nulla si può conoscere in modo sufficiente».

Dunque: con Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone, anche se non soltanto con loro – basti qui ricordare Alberto Magno –, nasce e lentamente si sviluppa un filone matematico e sperimentalistico all'interno della filosofia scolastica. Certo, che il patrimonio scientifico-tecnologico fosse rimasto fino ad allora fuori dalla “filosofia” non significa affatto che le urgenze della vita pratica non avessero aguzzato l'ingegnosità di uomini alle prese con la soluzione di problemi. Sarà sufficiente qui richiamare i tipi di bardature, i mulini ad acqua, il maglio ad acqua, l'orologio meccanico, la filatura della seta, il correggiato articolato, il mulino a vento, la fabbricazione delle lenti e quella della carta, l'estrazione di minerali. Questa e tante altre soluzioni tecniche ingegnose esistevano, ma, appunto, esistevano estranee alla filosofia. Grossatesta e Ruggero Bacone si situano esattamente all'inizio di quel movimento di pensiero che, riunendo teoria e pratica, porterà alla rivoluzione scientifica.

Perché queste riflessioni su Roberto Grossatesta e Ruggero Bacone? Perché insistere sul tratto empirico-scientifico del loro pensiero? E' questa un'insistenza motivata, oggi più di

ieri, dal fatto che se la ricerca scientifica risolve problemi, altri ne crea incessantemente. E in un mondo dove uno scientismo cieco ai valori etici spinge a credere che è lecito fare tutto quello che tecnicamente si può fare, gli uomini di fede non possono disinteressarsi dell'avanzamento della scienza, in particolar modo della ricerca bio-medica, e lasciare la persona umana in balia di una nuova barbarie tecnologica in grado di travolgere l'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio, nei gorghi di una prospettiva di uomini "costruiti" secondo le voglie di altri uomini. Non tutto ciò che è tecnicamente possibile è anche eticamente lecito. Ci troviamo in una situazione problematica che impone di sapere cosa è tecnicamente possibile, di essere scientificamente attrezzati per controbattere quella mitologia scienziata pronta a calpestare la inviolabile sacralità della persona e a negare lo spazio del sano. E, dunque, una seria attenzione agli sviluppi della scienza (soprattutto bio-medici) in ambito formativo o, addirittura, un progetto per un centro scientifico di ricerca, ad alto livello e di grande prestigio internazionale sono davvero impegni tranquillamente trascurabili dalla tradizione francescana? Si serve il Vangelo servendo l'uomo; e più si serve l'uomo dove più fosche sono le minacce alla sua dignità ed integrità. I problemi suscitati dalla bioetica sono in cima ai preoccupati pensieri del santo Padre Benedetto XVI. E la preoccupazione del Papa non può non costituire un compito, il più urgente, per il più vasto mondo cattolico? Cosa, pertanto, pensate che si possa e debba fare in questa direzione?

7. Pratica della povertà e teoria della ricchezza: il contributo della Scuola francescana del XIII secolo alla genesi del capitalismo

E' «pazzamente dottrinarìa» la tesi secondo la quale «lo spirito capitalistico» sia potuto sorgere solo come emanazione di determinate influenze della Riforma o che addirittura il capitalismo come sistema economico sia un prodotto della Riforma. Già il fatto che alcune importanti forme di aziende capitalistiche sono notoriamente assai più antiche della Riforma si oppone una volta per sempre ad una tale opinione». Questo dichiara Max Weber in una pagina del suo notissimo scritto *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Una pagina trascurata da molti studiosi i quali, come ha scritto Kurt Samuelsson in *Economia e religione*, abbracciarono, difesero e diffusero l'idea di un indiscutibile ed esclusivo nesso tra l'etica calvinista e lo spirito del capitalismo «come una "merce" da accettarsi senza un'ulteriore indagine, come verità evidente per se stessa che non richiede né conferma né approfondimento». E proprio qui sta una di quelle ragioni che, quando non bloccarono le indagini in altre direzioni, spinsero nell'ombra della dimenticanza o, in ogni caso, nel regno dell'irrelevanza studi nei quali si era posta l'attenzione sui rapporti tra cattolicesimo e capitalismo.

Da qualche tempo, tuttavia, sono noti i contributi "economici" della tardoscolastica spagnola – un movimento di idee che annovera come protagonisti, tra altri, i domenicani Francisco de Vitoria (1495 -1560) e Tomàs de Mercado (1500-1575); il vescovo agostiniano Miguel Solon (1538-1620); e i gesuiti Luis de Molina (1535-1600). Juan de Mariana (1535-1624), Francisco Suarez (1548-1617) e Juan de Lugo (1583-1660). Le funzioni della proprietà privata, i principi della tassazione, il valore delle merci, il rapporto tra prezzi e conoscenza, l'interesse e l'attività bancaria, il commercio con particolare riguardo al commercio internazionale: questi alcuni dei temi economici presi in considerazione dai tardo-scolastici, le cui idee, fatte proprie da Grozio, Pufendorf e dai fisiocratici, influirono in maniera decisiva sulla Scuola Scozzese di Ferguson, Hutcheson e Smith. E tra i tardo-scolastici vanno ricordati i francescani Juan de Medina (1490-1548), Lui de Aleale ed

Henrique de Villalobos. Ma se la tardo-scolastica spagnola rappresenta un vero *thesaurus* per la storia delle teorie economiche, per la comprensione dei fatti economici, altrettanto si deve dire, oggi della Scuola francescana del XIII secolo.

Pratica della povertà e teoria della ricchezza – cos’ potremmo sintetizzare la “teologia” economica francescana, dove la scelta della povertà più rigorosa induce molti francescani, sin dal Duecento, a riflettere sull’uso appropriato dei beni terreni da parte dei cristiani, e quindi sulla circolazione del danaro, sulla formazione dei prezzi, sui contratti, sulla moralità dell’investimento socialmente produttivo, sulla figura del mercante. E proprio in quella del mercante, la Scuola francescana – con Pietro di Giovanni Olivi, Alessandro di Alessandria, Scoto, il catalano Eiximensis, il piemontese Astesano, il provenzale Francesco de Meyronnes ed altri ancora – vede «la professione-chiave della felicità pubblica», una professione che rende possibile lo scambio tra produttori, consumatori e professionisti delle diverse competenze, e dunque il mercato quale «sistema logico, dotato di un criterio di comunicazione interna».

J. Schumpeter, nella sua monumentale *Storia dell’analisi economica*, scrive che fu il domenicano arcivescovo fiorentino Sant’Antonino a sostenere la funzione del prestito di denaro sia per i consumi che per gli investimenti vantaggiosi. Ma, come ben mostra Bazzichi, le cose non stanno affatto cos’, giacché Sant’Antonino si richiamava alle idee di San Bernardino da Siena (1380-1440), il quale da parte sua, le aveva tratte da due francescani: Pietro di Giovanni Olivi (1248-1298) e Alessandro di Alessandria (1270-1314). Di fronte alla proibizione canonica dell’usura, è lecito distinguere fra il prestito di una somma di danaro qualsiasi e il prestito di una somma di danaro iscritto o da iscriversi nel processo produttivo, cioè impiegata in un programmato o già realizzato investimento produttivo? Ed ecco la risposta dell’Olivi: «Ciò che con ferma decisione (*fermo proposito*) è destinato a qualche probabile lucro, non solo ha il significato di semplice danaro o di qualsiasi merce, ma possiede in sé un qualche seme di lucro, che comunemente chiamiamo capitale. Perciò esso non solo deve prendere il suo stesso valore, ma anche un valore aggiunto (*sed et valor superadiunctus*)». Da ciò si vede come l’Olivi stabilisce la coesistenza fra l’interesse del capitale e la proibizione canonica sull’usura – testimonianza che smentisce quanto affermava Eugen von Boehm-Bawerk nella sua *Storia e critica delle teorie dell’interesse del capitale*, e cioè che fu Calvino il *primo teologo* a schierarsi contro il divieto dell’interesse. E se è vero che i tardo-scolastici ci hanno lasciato riflessioni sul valore dei beni economici, è anche vero che ben prima di loro i francescani del Duecento, in primo luogo l’Olivi, avevano compreso che il valore di una cosa è dato dalla *raritas*, dalla *virtuositas* e dalla *complacibilitas*: e questa è la preferenza che un soggetto dà ad un bene in vista dell’appagamento di un bisogno piuttosto che di un altro, stabilendo una gradualità tra questi. Si tratta – annota il Bazzichi - «della migliore e della più moderna tra le teorie del valore del Medioevo».

Cos’, alle origini. E, ai nostri giorni, in una situazione di accentuati scambi (di idee, di merci e di danaro) globalizzati, con i vantaggi e i pericoli che essi comportano per i Paesi più poveri, quale è la posizione dei seguaci del “Poverello” nei confronti della globalizzazione? Quali le loro iniziative perché il messaggio di Francesco non resti estraneo in un mondo che vorticosamente muta e che può produrre – come ammon’ Giovanni Paolo II – nuove e più subdole forme di colonialismo? E le esperienze – tante e da secoli – dei francescani relative ai rapporti con il mondo musulmano non sono una *via aurea* per l’avvenire? In un mondo all’epoca diviso in due blocchi, l’uno contro l’altro, quello cristiano e quello

musulmano, fu Francesco a rompere gli steccati e a portarsi personalmente dal Sultano. Il tentativo di pace di Francesco si arenò e la guerra proseguì. E, tuttavia, la sua lezione e il suo impegno restano vivi, attuali – oggi come ieri.

8. San Bonaventura: «La scienza filosofica è via ad altre scienze»

Sin qui, dunque, alcune delle ragioni che rendono attuale, e quindi carico di impegni per il presente, il pensiero francescano. Ma le cose vanno ben oltre. «Abbia pure l'uomo la conoscenza della natura e la metafisica, che si eleva fino alle sostanze più alte, e poniamo che l'uomo, arrivato qui, si fermi: è impossibile che non cada in errore, se non è aiutato dalla luce della fede e non crede che Dio è uno e trino, potentissimo e ottimo fino all'estremo della bontà [...]. Perciò questa scienza precipitò e oscurò i filosofi [pagan] poiché non avevano la luce della fede [...]. La scienza filosofica è via ad altre scienze, ma chi vuol fermarsi ad essa, cade nelle tenebre». Questo brano – che leggiamo nelle *Collationes de donis Spiritus Sancti* – esprime mirabilmente la funzione del sapere filosofico. Per quanto alto e sublime, il sapere filosofico, se trattiene lo sguardo in sé e non lo rinvia ad un sapere più alto, teologico o mistico, è fonte di errori. Bonaventura non è dunque contro la filosofia in genere, bensì contro quella filosofia incapace di cogliere la tensione del finito all'infinito, dell'uomo a Dio, nella concretezza del nostro essere, tendenzialmente orientato alla salvezza, ma esposto costantemente al male.

Il problema di Bonaventura, pertanto, non è quello di avversare l'uso della ragione e ogni filosofia, bensì quello di distinguere «tra una ragione e una filosofia o teologia cristiana e una filosofia non cristiana, tra una ragione che è mezzo della fede alla visione beatifica [...] e una ragione che, chiudendosi in una propria autosufficienza, nega il soprannaturale in sé» (T. Gregory). Egli è contro una filosofia non cristiana, contro una ragione autosufficiente che non è capace di cogliere nel mondo il *signum*, l'orma di Dio: è contrario ad una ragione che ritiene il mondo una realtà *totalmente* profana e con leggi autonome e autosufficienti. Bonaventura, insomma, compie una scelta consapevole di quella tradizione di pensiero che da Platone, attraverso Agostino e Anselmo, aveva sorretto la riflessione cristiana nel considerare il mondo come un sistema di ordinate rispondenze, come un tessuto di significati e di rapporti allusivi a Dio uno e trino, e l'uomo come l'inquieto pellegrino dell'Assoluto tripersonale.

A che serve una filosofia che non renda più evidente la presenza di Dio nel mondo e non porti a compimento l'aspirazione dell'uomo alla conoscenza e al possesso di Dio? L'esercizio della ragione è salutare se ci consente di scoprire nel mondo e in noi stessi quei germi divini che poi la teologia e la mistica portano a completa maturazione. Il programma di Bonaventura, che è a fondamento delle sue scelte filosofiche, è costituito dal "*quaerere Deum*" che "*reluce*" e "*late*" nelle cose, che si manifesta e si nasconde, e intorno al quale deve compiersi lo sforzo della "*meditatio*", secondo la tradizione monastica, come prologo alla "*consummatio*", costituita dalla visione beatifica. La scienza filosofica, che Bonaventura cerca e, a suo modo, elabora, è dunque "via alle altre scienze", costituite dalla teologia e dalla mistica, di cui la filosofia è appunto prologo e strumento.

Verso quale filosofia S. Bonaventura è diffidente? Verso la filosofia aristotelica che, nella versione averroista, aveva mostrato tutta la sua forza corrosiva nei riguardi del pensiero cristiano. Bonaventura aveva studiato Aristotele nella Facoltà delle Arti, cui si era iscritto nel 1235, quando l'ingresso delle opere dello Stagirita poteva dirsi completo. Qui, infatti, nella

Facoltà delle Arti, «Aristotele era ben presente con la *Logica vetus* e la *Logica nova* a fianco di Porfirio, di Boezio e del *Liber sex principiorum*. Aristotele era parimenti presente con i libri I, III dell'*Etica Nicomachea*, con la *Metafisica* e i *Libri naturales*, che malgrado il divieto di Gregorio IX, erano insegnati a Parigi» (J. G. Bougerol).

Bonaventura aveva quindi studiato Aristotele e dunque lo conosceva soprattutto nella versione averroista. Egli, però, pur apprezzando i suoi molti contributi allo studio della natura, ne respinse lo *spirito* e gli *orientamenti generali*, perché estranei alla vicenda e al destino del cristiano. Aristotele è un'autorità nel campo della fisica, non però in quello del sapere filosofico, nel quale l'autorità spetta a Platone e, superiore a entrambi, ad Agostino: “inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae; uterque autem sermo, scilicet sapientiae et scientiae [...] datus sit Augustino”, così leggiamo in *Christus unus omnium magister*. Bonaventura, dunque, sceglie la tradizione platonico-agostiniana contro quella aristotelica, perché per la prima la filosofia è apertura alla Trascendenza, è la teorizzazione dell'anelito delle cose e dell'uomo a Dio e, nel ripensamento agostiniano, chiarimento delle implicazioni esistenziali della fede; per la seconda, invece, la filosofia è riflessione autonoma e, per molti versi, chiusa in se stessa e, pertanto, deviante. La filosofia di ispirazione aristotelica non poteva sorreggere lo sforzo di Bonaventura di connettere strettamente le componenti filosofiche con quelle teologiche, l'elemento rivelato con quello razionale. *Egli andava alla ricerca di una filosofia che alimentasse la sua religiosità*, il suo abbraccio costante con la teologia, il suo misticismo, quel calore affettivo, per cui ogni passo è insieme un atto di intelligenza e un atto di amore. Nel quadro della tradizione monastica e dello spirito religioso portato da Francesco d'Assisi, Bonaventura, di fronte alle tradizioni filosofiche più autorevoli, opta per quella platonica e respinge, dunque, quella aristotelica.

9. Ancora San Bonaventura: un cristiano non può pensare mettendo tra parentesi la propria fede

«Le tesi fondamentali di San Bonaventura derivano da Sant'Agostino, considerato come il più illuminato interprete di quella Scrittura in cui risiede la norma della verità. Bonaventura infatti (come già Agostino e, a differenza di San Tommaso), non ammette una autonomia della natura dalla sua radice divina, e, quindi, neppure dalla *ragione* naturale, la quale giunge a conoscere solo grazie alla presenza illuminante di Dio» (V. Mathieu). Bonaventura, in breve, prende sul serio la *Rivelazione*. Ed è a partire dal Cristo che Bonaventura guarda e legge la storia dell'uomo e dell'universo intero. E «una volta che l'anima ha preso coscienza di questa impressionante verità – commenta Gilson – essa non solamente non può più dimenticarla, ma essa non può più pensare a niente se non in rapporto a siffatta verità; le sue conoscenze, i suoi sentimenti, le sue volontà si trovano illuminati da una luce tragica; il cristiano vede un destino che si decide là dove l'aristotelico non vede che una curiosità da soddisfare. San Bonaventura, prosegue Gilson, è, da parte sua, profondamente penetrato da questo sentimento tragico [...]. Egli pensa perché è per lui un problema di vita o di morte eterna quello di sapere di pensare ad altre cose; è sopraffatto dall'angoscia nel vedere che l'opera creata da Dio, riparata dal sangue di un Dio, viene ogni giorno ignorata e disprezzata». Il pensiero (per San Bonaventura), dice ancora Gilson, «deve dunque essere uno strumento di salvezza e niente altro; che esso metta il Cristo al centro della nostra storia come Egli è al centro della storia universale, non dimenticherà mai che un cristiano non può pensare niente come lo penserebbe se egli non fosse cristiano». Ed è così che comprendiamo il concetto di *filosofia cristiana* in Bonaventura. «La filosofia non comincerà

senza il Cristo, perché è Lui che ne è la fine. Essa si trova dunque davanti alla scelta o di condannarsi sistematicamente all'errore o di tener conto di fatti di cui essa è ormai informata».

La filosofia di Bonaventura è, dunque, una *filosofia cristiana*. Bonaventura è un Cristiano che filosofa, e non un filosofo che è *anche* Cristiano. Bonaventura è un mistico. Egli guarda il mondo con gli occhi della fede. La ragione è un *instrumentum fidei*; la ragione legge ciò che la fede illumina; la ragione è una grammatica scritta con l'alfabeto della fede. Per tutto questo ben si comprende come la filosofia di San Bonaventura e quella di San Tommaso – almeno in certa tradizione interpretativa – siano, in qualche modo, per usare un'espressione dell'epistemologia contemporanea, incommensurabili. Certo, ci sono dei punti in comune: sono due filosofi cristiani e ogni minaccia contro la fede li trova uniti. «Si tratta del panteismo? L'uno e l'altro insegnano la creazione *ex nihilo* e affermano una distanza infinita tra l'essere per sé e l'essere partecipato. Si tratta dell'ontologismo? L'uno e l'altro negano formalmente che Dio possa essere visto dal pensiero umano in questo mondo [...]. Si tratta di fideismo? L'uno e l'altro oppongono ad esso lo sforzo più completo dell'intelligenza per provare Dio e interpretare i dati della fede. Si tratta del razionalismo? L'uno e l'altro coordinano lo sforzo dell'intelligenza all'atto di fede e sostengono l'influenza benefica dell'atto di fede sulle operazioni dell'intelligenza. Accordo profondo, indistruttibile, proclamato dalla tradizione [...] e mai contestato» (È. Gilson). Ma quest'accordo, potremmo dire con i gestaltisti, è sulle linee, non sulla forma. I dati son gli stessi, ma si vedono in una luce differente. Nel 1879 Leone XIII parlò di Tommaso e Bonaventura come di *duae olivae et duo candelabra in domo Dei lucentia*. Ma quel che subito è da rilevare è che la luce dei due candelabri illumina diversamente le cose. In realtà, l'accordo non è identità ed è chiaro che queste due dottrine sono organizzate secondo due preoccupazioni differenti; non vedono mai gli stessi problemi sotto il medesimo aspetto. Si tratta di due filosofie complementari: la fede in Dio è unica e i tentativi umani di situarci nella e per la fede sono molteplici. *La fede, insomma – possiamo dire noi – è liberante: ci consente e ci impone di essere interpreti creativi, nella consapevolezza che i nostri tentativi sono e restano umani, non assoluti e relativi alla cultura dell'epoca, ai mezzi espressivi a disposizione dell'interprete.*

10. La rilevanza della grande tradizione del pensiero francescano

La nostra storia, la storia dell'intellettualità cristiana, è colma di sofferenze causate *da tanta nostra presunzione*. La tentazione integralista ha fatto le sue vittime. Tentazione consistente nella seguente affermazione: la mia interpretazione della fede è la fede; o in quest'altra affermazione: senza la mia filosofia la fede non trova un fondamento, è solo una favola illusoria.

Dunque: senza il fondamento di questa o quella filosofia la fede non sarebbe nient'altro che «una specie di puro impegno emotivo», «una fabulazione più o meno vaga e mitica»; in altri termini, si è preteso di affidare «al discorso breve e rigoroso del metafisico la sorte di una cosa tanto grande, quanto può esserlo una fede religiosa, il senso stesso della vita, il significato medesimo dell'intera civiltà cristiana».

Di fronte a posizioni del genere, c'è da chiedersi: ma a fondamento della fede c'è Cristo ovvero, per esempio, Aristotele? Nel maggio del 1996, l'allora cardinale Joseph Ratzinger tiene a Guadalajara, in Messico, una conferenza in occasione dell'incontro tra la Congregazione della Dottrina della Fede e i Presidenti delle Commissioni per la Dottrina

della Fede della Conferenza Episcopale dell'America Latina. Di questa Conferenza – apparsa successivamente sia su *l'Osservatore Romano* (27 ottobre 1996) che su *La Civiltà Cattolica* (quaderno 3515, IV, 1996), con il titolo *La fede e la teologia ai giorni nostri*, ecco la conclusione sul tema dei rapporti tra ragione e fede: «Ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i *Praeambula Fidei* con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi, che procedono su questa medesima strada, otterranno alla fine gli stessi risultati. Su questo punto aveva ragione Karl Barth, nel rifiutare la filosofia come fondamento della fede, indipendentemente da quest'ultima: la nostra fede si fonderebbe allora, in fondo, su mutevoli teorie filosofiche». Nel volume *Il sale della terra* sempre l'allora cardinale Ratzinger scrive che «La sostanza di questa fede è che noi riconosciamo in Cristo il Figlio di Dio, vivente, incarnato e divenuto uomo; che per mezzo suo crediamo in Dio, il Dio della Trinità, creatore del cielo e della terra [...]». Sembrano proprio frasi tratte da San Bonaventura.

C'è un'altra pretesa – quella dell'integralista – dove si afferma: la mia interpretazione della fede è la fede, o, anche: solo la mia filosofia è una filosofia cristiana. Una storia di incomprensioni e di sofferenza. Ed ecco, allora, la *Fides et ratio*. L'enciclica è, innanzi tutto, una netta presa di distanza da quegli “assoluti terrestri” che hanno preteso di proibire lo spazio della fede, di quelle filosofie che hanno inteso «cancellare dal volto dell'uomo i tratti che ne rivelano la somiglianza con Dio, per condurlo progressivamente o ad una distruttiva volontà di potenza o alla disperazione della solitudine». Simultaneamente, la *Fides et ratio* è una difesa della legittimità, sensatezza, razionalità e umanità della *domanda metafisica*. La filosofia «si configura come uno dei compiti più nobili dell'umanità», giacché è proprio la filosofia a mantenere vive quelle domande di fondo che caratterizzano il percorso dell'esistenza umana: *chi sono, da dove vengo e dove vado? Perché la presenza del male? Che cosa ci sarà dopo questa vita?* «Sono queste domande – diceva il Santo Padre – che hanno la loro comune scaturigine nella richiesta di senso che da sempre urge nel cuore dell'uomo: dalla risposta a tali domande, infatti, dipende l'orientamento da imprimere all'esistenza». E qui, l'enciclica, pur insistendo sui poteri della ragione umana, ne sottolinea a più riprese i limiti. E a chiare lettere afferma che non è dalla ragione che viene la salvezza. La ragione umana pone una domanda – la domanda metafisica – alla quale solo Cristo offre la risposta soddisfacente. Si chiede e chiede il Santo Padre: «Dove l'uomo potrebbe cercare la risposta ad interrogativi drammatici come quelli del dolore, della sofferenza dell'innocente e della morte, se non nella luce che promana dal mistero della passione, morte e resurrezione di Cristo?».

«La ragione non può svuotare il mistero d'amore che la Croce rappresenta, mentre la Croce può dare alla ragione la risposta ultima che essa cerca».

«La fede non è come tale una filosofia [...]. Come virtù teologale, [la fede] libera la ragione dalla presunzione, tipica tentazione a cui i filosofi sono facilmente soggetti».

«L'uomo si trova in un cammino di ricerca, umanamente interminabile: ricerca di verità e ricerca di una persona a cui affidarsi. La fede cristiana gli viene incontro offrendogli la possibilità concreta di vedere realizzato lo scopo di questa ricerca».

«La conoscenza che essa [Chiesa] propone all'uomo non le proviene da una propria speculazione, fosse anche la più alta, ma dall'aver accolto nella fede la parola di Dio».

Dunque: è la Croce che può dare alla ragione la risposta ultima che essa cerca. E, d'altro canto: «Nessuna forma storica della filosofia può legittimamente pretendere di abbracciare la totalità della verità, né di porsi come spiegazione piena dell'essere umano, del mondo e del rapporto dell'uomo con Dio».

«Il fatto che la missione evangelizzatrice abbia incontrato sulla sua strada per prima la filosofia greca, non costituisce indicazione in alcun modo preclusiva per altri approcci».

«La Chiesa non propone una propria filosofia né canonizza una propria filosofia a scapito di altre».

«Le vie per raggiungere la verità rimangono molteplici; tuttavia, poiché la verità cristiana ha un valore salvifico, ciascuna di queste vie può essere percorsa, purché conduca alla meta finale, ossi alla Rivelazione di Gesù Cristo».

E in questo orizzonte ben si comprende la rilevanza, la capacità di rispondere ad urgenti problemi attuali, di quella via – che è un tratto identitario dell'Europa – e che è costituita dalla grande tradizione del pensiero francescano.

Benedetto Croce e Luigi Sturzo

di GIUSEPPE BRESCIA

Tra le poesie filosofiche di Tommaso Campanella, risalenti agli anni 1612-1613, edite con lo pseudonimo di Settimontano Squilla a Parigi nel 1621, sono due sonetti accostati, di grande momento, il settimo e l'ottavo, più noto universalmente quest'ultimo con titolo *Dalle radici de' gran mali del mondo*, il cui incipit suona:

Io nacqui a debellar tre mali estremi:
tiranni de sofismi ipocrisia;
ond' or m'accorgo con quanta armonia
Possanza Senno Amore m'insegnò Temi.

Quello che precede, *Accorgimento a tutte le nazioni*, dal suo canto, nell'indirizzare gli abitanti del mondo al Senno Supremo, o Saggezza divina, meglio precisa, per i "gran mali del mondo", i rispettivi grandi "smascheratori" (vv. 9-11) :

Contra sofisti Socrate sagace,
contra tiranni venne Caton giusto,
contra ipocriti Cristo, eterna face.

L'eterna face, diventa in altri codici *eterea face*. Ma il Croce, nel saggio *Contro la storia universale*, accettò e riprese la lezione "Cristo eterna face", accreditando sul terreno di un filologico riscontro, che si sostanzava nel recupero dell'amato poeta e teologo calabrese per più anni recluso nella stretta carcere di Castel dell'Ovo, la propria rappresentazione del coevo "Perché non possiamo non dirci cristiani". Entrambi i saggi, infatti, sono del 1943.¹

Ma già il Campanella, didascalicamente, aveva annotato:

"Parla a tutte le nazioni, mostrando che la tirannia falsifica in sé il valore, la sofistica il senno, la ipocrisia la bontà. Contra sofisti nacque Socrate, contra tiranni Catone; ma Cristo Dio contra ipocriti, che sono i pessimi, disputò contra ogni altro: perché in questo vizio s'inchiude il primo e il secondo".

Così, il filosofo di Stilo aveva spiegato il sonetto, dilucidando la stretta correlazione tra i gran mali del mondo "tirannide sofisti ipocrisia" (dopo averla provata sulla sua pelle) e associando agli stessi rispettivi, e altrettanto grandi confutatori: Socrate per i sofisti, Catone verso i tiranni, e Cristo, "bontà" o "amore" per antonomasia, contro la speciale malvagità della "ipocrisia".²

E fu rinforzo grande, per il Croce e la sua diuturna fucina interiore, questo tassello ermeneutico in direzione della modernità, sulla via maestra dei grandi smascheratori di sofisma e menzogna, nel mentre perfezionava il saggio del 1943, frutto di convincimenti profondi come di vaste e varie convergenze ideali (formazione giovanile, oltrepassamento

¹ Cfr. B. Croce, *Contro la ' storia universale ' e i falsi universali. Encomio dell'individualità. Contro Hegel* (1943), in *Discorsi di varia filosofia*, Bari 1945, I, pp. 129-162.

² Opere. I. *Scritti letterari*, a cura di Luigi Firpo, Mondadori, Milano 1954, pp. 19-20.

della crisi, amicizia dei fratelli Sturzo, Vincenzo Cilento, don Giuseppe De Luca e quant'altro).

Né si mancherà di notare, di passata, come il *fil rouge* della presenza della religione nel pensiero di Benedetto Croce, segnatamente del rapporto tra Croce e il cristianesimo, ricostruito nel quaderno n. 9 dell' "Acton Institute" *Croce e il cristianesimo*, presenti qualche punto di singolare affinità con la "lezione del Papa filosofo", come definisce Giovanni Reale la *Metafisica della persona*. Infatti nel volume *Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi* di Karol Woytila sta scritto: "Parlando di filosofia cristiana s'intendono abbracciare tutti quegli importanti sviluppi del pensiero filosofico che non si sarebbero realizzati senza l'apporto, diretto o indiretto, della fede cristiana".³

In effetti, con questa "affermazione di grande portata" (Reale), Papa Woytila, studioso di Aristotele e Agostino, Tommaso e scuole fenomenologiche, "apre" in certo qual modo a Vico e Kant, lungo una linea ideale che può giungere sino a Croce e Scheler, ben a ragione reputabili "tutti quegli importanti sviluppi del pensiero filosofico" che non si sarebbero realizzati senza l'apporto, diretto o indiretto, del cristianesimo. Specialmente Kant, con l'imperativo categorico, l'obbligazione morale a "trattare l'umanità sempre e solo come fine e mai come mezzo", il valore e la dignità e bellezza della persona umana (citato da Woytila). Oppure Scheler, per il metodo fenomenologico, che precede non più dalla persona all'atto ma "dall'atto alla persona" (citato e studiato a fondo).

Ma, in effetti, anche il Croce, pur non citato, per la identità del campo storico globale ("tutti gli importanti sviluppi del pensiero filosofico") con il quadro interpretativo elaborato dal filosofo italiano a supporto del "Perché non possiamo non dirci cristiani".

In questo senso – a mio modesto avviso – la lezione della *Fides et Ratio* (ha ragione Giovanni Reale) spinge Giovanni Paolo II ancora più innanzi di quanto Woytila ha detto come filosofo.

"La fede cristiana può essere accolta da ogni forma di cultura; ma proprio per questo non è riducibile ad alcuna cultura". "In questo incontro, le culture non solo non vengono private di nulla, ma sono anzi stimolate ad aprirsi al nuovo della verità evangelica per trarne incentivo verso ulteriori sviluppi". E dopo Kant: "Nessuno ha diritto di servirsi di una persona, di usarne come di un mezzo, neppure, Dio suo creatore".

Ecco: dal cristianesimo a Kant, e da Kant al cristianesimo – in una sorta di circolo virtuoso, quasi di "interpretazione autentica" della massima *per* cui la persona umana deve essere trattata sempre e solo come "fine" e mai come "mezzo". Ma proprio questo volgersi a Kant, nell'ampia prospettiva di tutti i più importanti conseguimenti filosofici alimentati alla polla del cristianesimo, è in linea con la tesi ricostruttiva di Croce, sia nel metodo che nel merito, là dove si citano "i filosofi, che procurarono di dar forma critica e speculativa all'idea dello Spirito, dal cristianesimo sostituita all'antico oggettivismo, Vico e Kant e Fichte e Hegel", nel fondamentale saggio *Perché non possiamo non dirci cristiani*.⁴

Questa cornice di ampio spettro si è resa opportuna per inquadrare la luce giovanile dei due fratelli Luigi (1871-1959) e Mario Sturzo. Naturalmente, la luce giovanile è proiettata su interessi estetici o letterari, giusta la dizione di Carlo Antoni per cui la gran parte della fama del filosofo italiano Croce è dovuta agli studi di estetica.

³ Bompiani, Milano 2003, a cura e con anticipazione di Giovanni Reale, sul "Sole 24 Ore" di Domenica 12 ottobre 2003.

⁴ "La Critica", 20 novembre 1942; *Discorsi di varia filosofia*, Bari, 1945, I e *La Locusta*, Vicenza 1966, p. 21 in 5-27. Cfr. il "quaderno" *Croce e il cristianesimo*, Rubbettino, 2003.

Ricorderà l'articolo di don Luigi Sturzo, *Giusti poeta di ieri e di oggi*, riferito al saggio di Croce su Giuseppe Giusti, che fu ristampato nel volume *Poesia e non poesia*, e primamente apparso nella "Critica" dell'anno XXI (1923).⁵

A questo contributo, di ispirazione letteraria risorgimentale, il fratello Mario veniva affiancando negli stessi anni le note *Intorno all'Estetica di Benedetto Croce; L'estetica di Benedetto Croce nella psicologia; Il bello secondo San Tommaso e Benedetto Croce*.⁶

Ed in effetti, in questa materia s'intrattiene la prima lettera che si conosca del vescovo di Piazza Armerina al Croce, nell'aprile 1921.

Il vescovo di Piazza Armerina
26-4-921

Eccellenza,

le ho fatto pervenire un esemplare del mio studio sulla sua estetica. Unico movente fu l'amore della verità.

Dissentito da Lei, e cerco le ragioni del mio dissentire. Alla Biblioteca filosofica di Palermo, del dott. Giuseppe Amato che Lei ricorda si è discusso sul valore da Lei dato all'intuizione. Le mie informazioni sembrarono troppo esclusive. Si invocò il *Breviario*⁷, dove dice che il concetto è come Dio, presente per tutto, e la *Critica* (1918) che dice che nell'arte c'è tutto l'universo per affermare che Lei veramente non separa l'arte dal concetto, e non ammette inconsapevolezza nell'arte.⁸

A me è parso che così si mette B. Croce contro se stesso. Lei dice che la intuizione pura è conoscenza senza affermazione o negazione, senza che l'uomo sappia se vegli o sogni, se veda o intraveda o traveda. Lei dice che il primo grado dello spirito può stare senza il secondo, e perciò che può stare senza il concetto. E che la luce della intuizione pura non è il concetto, ma è luce propria.

Questa è la sua tesi. M'inganno? Dunque le sue spiegazioni seguenti dovranno mettersi in armonia con la tesi, non contro. Ella dice nel *Breviario* che il concetto è come la presenza di Dio, e in *Critica*, che nell'arte c'è l'universo. E io intendo che tutto ciò c'è non affermato, c'è intuito puramente, senza che l'uomo sappia se veglia o sogna, senza che nemmeno sappia di non sapere.

Se però dovessero avere ragione gli amici di Palermo, allora domanderei a Lei che cosa resterebbe della sua estetica.

Se Lei mi facesse l'onore d'un cenno di risposta... Cerco la verità, e con ardore.

Con profondo ossequio mi affermo
dev.mo

Mario Sturzo vescovo

⁵ L'articolo di Luigi Sturzo sta in "Rassegna Nazionale" di Roma-Firenze, del settembre 1923. Per il saggio di Croce, vedasi *Poesia e non poesia*, Bari 1923.

⁶ Le tre note furono pubblicate, rispettivamente, in *Lettere domenicali*, Palermo, XVI, 1921, p. 84; nella *Rivista dei giovani* di Torino, nn. 2-4, del 1922 e nella *Rassegna Nazionale* di Roma-Firenze del luglio 1924.

⁷ Il *Breviario di estetica* apparve a Bari nel 1913.

⁸ Mons. Sturzo si riferisce allo scritto crociano: *Il carattere di totalità dell'espressione artistica*, apparso nella "Critica" (XVI, 1918) quindi raccolto in "Nuovi saggi di estetica", Bari, 1920, pp. 121-138.

A questa lettera rispose il Croce, da Ministro della Pubblica Istruzione, instaurando una breve ma intensa corrispondenza.

Ministero dell'Istruzione

Il Ministro

6 giugno 1921

Chiarissimo Signore, La ringrazio dell'opuscolo che ho letto, come può immaginare, con molto interesse. E vorrei scriverLe le mie osservazioni; ma me ne manca il tempo, e soprattutto mi manca la necessaria tranquillità di spirito (ora abbiamo lo sciopero degli impiegati statali, e il mio Ministero è deserto!). Sono lieto che Ella sia d'accordo con me circa la necessità di liberare l'estetica e la critica dalle arbitrarie distinzioni della retorica e della precettistica. Quanto alla questione principale, bisogna tenere presente che ogni scrittura filosofica ha un riferimento polemico, e, secondo esso, accentua ora l'uno ora l'altro aspetto dei problemi. Così, venti anni or sono, era necessario, per combattere l'intellettualismo, insistere sul carattere aconcettuale dell'intuizione pura, ma, assodato questo punto, negli scritti successivi ho battuto sull'altro lato: sull'unità dello spirito. Vedere tra l'altro il mio saggio sul carattere di totalità dell'espressione estetica.⁹

Suo fratello mi ha già parlato di Lei. Sperando di conoscerLa un giorno di persona, La saluto cordialmente. Suo B. Croce.

Piazza Armerina, 17-4-929

Vescovado di Piazza Armerina

Onorevole Signore,

Ricevo le "Note lette all'Accademia delle scienze morali e politiche..."¹⁰ e vivamente la ringrazio.

La parola "agiografia" che in esse ho trovata, mi fa pensare a un problema storiografico, cioè, che l'agiografia sia uno dei vari rami della storia, come quello della poesia e della politica e simili, e che, trascurato, lasci una lacuna nella storia della storiografia.

Non si tratta (come Lei nota) di dividere gli uomini in buoni e cattivi, ma di mettere in evidenza una particolare attività umana, irriducibile alle altre. Così come la liricità fa il poeta, la misticità fa il mistico.

Lei potrebbe dirmi che l'agiografia ha il suo senso reale nella filosofia dualistico-spirituale, ed ha questo senso, perché ammette Dio come trascendente, cosa che non ammette l'idealismo.

Ma non sarebbe il caso di fare una revisione di questo punto? Certo l'idealismo ammette (almeno sotto un rispetto) il contingente. Certo, dialetticamente, contiene il suo contrario come idea, perché se non lo contenesse non sarebbe concepibile. Il contrario di contingente è

⁹ Dall'Archivio Croce alle prime rivisitazioni di A. Brancaforte, Benedetto Croce e Mario Sturzo, *Vita e pensiero*, 1968, pp. 156-160 a Felice Battaglia, *Croce e i fratelli Mario e Luigi Sturzo*, Longo, Ravenna 1974, pp. 133-141.

¹⁰ Trattasi probabilmente degli scritti: *La concezione liberale come concezione della vita* e *Contrasti d'ideali politici in Europa dopo il 1970*, pubblicati negli "Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche della Società reale di Napoli" degli anni 1927 e 1928, raccolti successivamente in "Etica e politica", Bari, 1931.

L'assoluto, e l'assoluto come realtà non può essere che trascendente, perché l'immanente è processo.

Si risolve per questo la filosofia in teologia? Io penso invece che si riafferma meglio, perché la teologia, ben compresa, è l'opposto di filosofia, e dà luogo alla dialettica integrale.

Domando troppo se le chiedo di onorarmi d'una sua risposta su questo punto, che io reputo di altissimo valore, non solo per la filosofia, ma pei fini della vita, che è da sé la più vera filosofia? Ah! Caro amico, come mi sta a cuore il meglio dell'anima sua, peraltro, così chiara e serena e assetata di verità e sensibile alla più pura spiritualità. Oh! Quella pagina della *Storia del Regno di Napoli* (appendice II) in cui lei rievoca le visite fatte alle sue sante zie monache domenicane!¹¹

In attesa, ho il bene di dirmi

dev.mo

Mario Sturzo vescovo

P.S. In pari data le faccio spedire copia del mio *Neo-sintetismo*, che vorrà gradire come attestato di verace stima.

Da parte sua, Luigi Sturzo riponeva massimo entusiasmo nella riflessione filosofico-religiosa su La concezione liberale di B. Croce, Del significato e dell'uso delle parole, Storicismo e trascendenza, o a proposito della Eticità dello Stato, tutte note apparse sulla "Rivista di autoformazione filosofica letteraria" negli anni 1929-1930, in cui, al fianco della dichiarata ammirazione per il pensiero crociano, non mancava di evidenziare, da cattolico e credente, i naturali punti di dissenso, in materia di trascendenza. Pure, le critiche più recise eran rivolte alla concezione gentiliana dello Stato etico, sul filo d'oro di un sostanziale se pur in cui, al fianco della dichiarata ammirazione per il pensiero crociano, non mancava di evidenziare, da cattolico e credente, i naturali punti di dissenso, in materia di trascendenza.

Pure, la concezione gentiliana dello Stato etico, sul filo d'oro di un sostanziale se pur riservato "liberalismo".¹²

A questo punto si inseriscono due documenti, del 1930 e 1931-32 che si riferiscono alla celebre prolusione del Croce. Antistoricismo, tenuta a Oxford nel 1930, anche alla presenza di Luigi Sturzo, e desunto dal Diario di Croce (o Taccuino di lavoro) il primo: Oxford, 3 settembre 1930

"Nel pomeriggio, sono rimasto al Magdalen College per riposarmi e leggere cose varie e tra le altre il manoscritto di un poema drammatico composto a don Sturzo, che è qui al congresso".¹³

¹¹ Si riferisce alla patetica vicenda della monacazione delle zie Sipari, che alla morte della madre, la nonna del Croce, decisero di entrare nell'Ordine domenicano. La narrativa è appunto nell'app. II: *Pescasseroli*, della "Storia del Regno di Napoli", Bari, 1925.

¹² Cfr. la "Rivista di autoformazione filosofica letteraria", A. III (1929), pp. 101-109, 112-115, 191-204, 339-344 e IV (1930), pp. 28-35; anche in F. Battaglia, *Croce e i fratelli Mario e Luigi Sturzo*, cit., pp. 188-219.

¹³ F. Battaglia, op. cit., pp.135-136.

Mentre l'altro è il commovente testo di Mario Sturzo, che attesta delle difficoltà incontrate dal dotto prelato nel suo percorso filosofico, già oggetto di tematizzazione nel saggio *Croce e il cristianesimo*:
Piazza Armerina, 30.4.1931

Ill.mo Signore,

Io le sono tanto vicino col cuore, quanto il mio modo di pensare è lontano da Suo. Ma io con vera simpatia accolgo del Suo pensiero, quanto reputo conquista che sorpassa i limiti del sistema. E mi si accusa, ma l'accusa è sciocca. La mia fede supera le contingenze degli umani contrasti e mi pone in una sfera, dove è pace e concordia.

A Lei coi più vivi ringraziamenti, invio l'augurio che non nasce oggi in me, e Lei deve ricordarlo, che luce più alta rischiarerà la Sua nobile mente, di maniera che le nostre anime finalmente s'incontrino nella fede del cristianesimo che stabilì quei rapporti di cui Lei accennò nella sua lettera. In questo momento di amichevole espansione Le dico che nelle mie preghiere d'ogni giorno Lei occupa uno dei primi posti.

Mi creda con cordiali saluti.

Aff.mo

Mario Sturzo vescovo ¹⁴

In questa vicenda si inserisce l'articolo di Mario Sturzo a proposito della concezione liberale di Croce.

“Nel suo ultimo opuscolo *Aspetti morali della vita politica* B. Croce parla del liberalismo come ‘una concezione metapolitica’ che ‘supera la teoria formale della politica e, in certo senso, anche quella formale dell’etica, e coincide con una concezione totale del mondo e della realtà’. ‘In effetti (è sempre Croce che scrive) in essa (nella concezione liberale) si rispecchia tutta la filosofia e la religione dell’età moderna, incentrata nell’idea della dialettica ossia dello svolgimento, che, mercè la diversità e l’opposizione delle forze spirituali, accresce e nobilita di continuo la vita e le conferisce il suo unico e intero significato. Su questo fondamento teorico nasce la disposizione pratica liberale di fiducia verso la varietà delle tendenze, alle quali si vuole piuttosto offrire un campo aperto perché gareggino e si provino tra loro e cooperino in concorde discordia, che non porre limiti e freni, e sottoporle a restringimenti e compressioni. Concezione immanentistica, che scaturisce dalla critica della concezione opposta, la quale dividendo Dio e mondo, cielo e terra, spirito e materia, idea e fatto, giudica che la vita umana debba essere plasmata e regolata da una sapienza che trascende e pei fini che lo trascendono, e, in primo luogo, dalla sapienza divina e dagli interpreti e sacerdoti di essa, e per i fini ultramondani. Donde anche l’opposta disposizione pratica, che si chiama autoritaria, e che diffida dalle forze spontanee e tra loro contrastanti, cerca di prevenire o troncane i contrasti, prescrive le vie da seguire e i modi da tenere, e prestabilisce gli ordinamenti ai quali conformarsi’ (pagg. 8 e 9).

Non neghiamo che molti han tentato di dare al liberalismo una interpretazione più o meno immanentistica, e ne han voluto fare una specie di religione nuova; e sotto questo aspetto B.Croce può vantare buona compagnia, e può citare come controprova la condanna della Chiesa. Ma ciò non prova affatto che il fenomeno del liberalismo, quale è apparso storicamente e quale possiamo valutarlo oggi, dopo un secolo e mezzo di esperienze, non sia diverso da quello che ci presenta Croce nel 1928.

¹⁴ F. Battaglia, op. cit., pp. 141-142.

Certo i pionieri del liberalismo ne fecero una parola messianica; ma questo è lo stato d'animo di tutti i pionieri di una qualche idea rivolgitrice: così è stato dei pionieri del socialismo, del nazionalismo, del comunismo e così via. Il fervore di neofiti fa vedere la salute e tutta la salute nel proprio ideale, e il male in quello che in nome del proprio ideale essi combattono. Ma le esperienze storiche servono a ridurre le idee alle proporzioni dei fatti, e la realtà sgombra le sopracostruzioni fantastiche e sentimentali.

Quando Croce mette di fronte le due concezioni, la liberale e l'autoritaria, la prima immanentistica e la seconda trascendentalistica, la prima della società moderna, la seconda del cattolicesimo (del cui spirito autoritario partecipano il socialismo e il nazionalismo) egli fa una enorme confusione di termini e di valori. Ma più che altro egli storicista riesce antistorico.

Cercheremo di mostrare la giustezza della nostra affermazione con la maggiore chiarezza possibile.

È bene tener presente quanto segue: 1. L'antinomia fra autorità e libertà è una frase fatta. In teoria esse sono due fattori sociali necessari, ed è impossibile che esista una società ove manchi o l'autorità o la libertà. In pratica esistono vari tipi di società economiche, politiche, religiose con varietà di misura e di forma tanto di autorità che di libertà.

Nella società politica per lo spesso la libertà, più o meno regolata, appartiene solo alla classe di dominio che possiede l'autorità o da sé o in via delegata. L'esempio delle città greche e dell'antica Roma è molto più evidente. I loti, servi, schiavi sono lo sfondo del quadro cittadino, ove i privilegiati potevano dirsi insieme liberi e potenti.

2. Esiste un'antinomia teorica tra 'autoritarismo' e 'liberalismo' perché la terminologia in *ismo* può indicare o un sistema ovvero una deviazione per eccesso.

Nella pratica invece si trovano tanto l'autoritario liberale quanto il liberale autoritario. La storia ci ha presentato assai spesso un liberalismo ostile alla scuola libera, alle libertà comunali o sindacali e così via; perché nel fatto è stato il liberalismo della classe politica come classe dominante.

3. Non è neanche vera l'affermazione di Croce che il liberalismo 'ha fiducia nelle varie tendenze' e non 'pone limiti e freni' e non sottopone 'a restringenti e compressioni'.

E di fatti non potrebbe essere vera, che se fosse, la società cadrebbe nell'anarchia; perché la società esista occorrono 'limiti e freni, restringimenti e compressioni'. Quel che è necessario si è che tali interventi siano ragionevoli, adatti al bisogno, e con la 'fiducia alle varie tendenze'.

Storicamente varia l'obiettivo pratico delle leggi e dei freni, come variano le esigenze dei popoli, la mentalità delle classi dirigenti, i bisogni economici e gli apprezzamenti morali.

Sul terreno economico, al dogma liberale del 'lasciar fare e lasciar passare' subentrò presto l'interventismo di stato, prima timidamente sul terreno sociale a favore del lavoro delle donne e dei fanciulli, e poi mano mano fino ai più riservati domini della produzione.

E chi negherà allo Stato il diritto di porre freni e limiti in materia di morale sociale, come per i films dei cinematografi o per le rappresentazioni teatrali? Anche oggi l'Inghilterra, culla del liberalismo, mantiene la censura di stato sui libri immorali, benchè ne usi assai di raro. E il servizio militare obbligatorio non è un limite ai diritti personali? E si potrebbe fare una lunga numerazione, che non è necessaria.

Croce ammette questo e molto più di questo, ma come elementi di contro-luce, fasi in sviluppo, verso quella ch'egli chiama *formazione di aristocrazia aperta* 'ferma bensì a respingere il volgo ma pronta sempre ad accogliere chi a lei si innalza' (pag. 13).

Questo concetto aristocratico riduce il liberalismo a una delle forme di riunione di libertà e autorità o meglio di potere nelle mani di una *élite*. La differenza con le altre forme

sarebbe solo nel metodo aperto di formare questa aristocrazia, di contro al metodo chiuso dell' autoselezione attraverso il dominio o religioso o militare.

Ora il metodo, come tale, non è né immanentista, né trascendentalista, proprio perché è un metodo. Certo ogni metodo contiene in sé delle idee direttive; la cui interpretazione porta alla formulazione di un sistema, ma tale formulazione non esce mai dalla linea interpretativa e simbolistica.

In questo senso, Croce, e altri con lui, dà al metodo di libertà il valore di un' idealità religioso-filosofica, che sempre si insegue e mai si raggiunge, cioè, il moto storico verso la libertà.

A questo punto occorre anzitutto rispondere a due quesiti: 1. Se questo moto storico verso la libertà sia un fatto perenne in tutti gli stadi dell' umanità, ovvero se sia solo una novità creata dalla concezione liberale; 2. Se questo moto sia di sua natura immanentistico e quindi la sua affermazione voglia importare la negazione di ogni trascendenza.

Alla prima domanda Croce risponde che 'L' idea della libertà ossia la concezione liberale, è cosa affatto moderna, estranea al mondo antico e a quello medievale !..' però egli aggiunge che ' tra antichità medioevo ed età moderna non sussistono tagli netti, e che così per la filosofia moderna e storicistica, come per la concezione liberale, si ebbero nell' antichità e nel medioevo presentimenti, precorrimenti e preparazioni' (pag. 17)

Con un po' di buona volontà le parole di B. Croce si potrebbero intendere così: che il moto verso la libertà c' è stato sempre, benché più o meno accentuato o più o meno compreso; ma che la concezione liberale, come interpretazione teorica e pratica di questo moto è solo dell' epoca moderna. Ma questa chiosa al pensiero di Croce sarebbe alquanto al di là e riuscirebbe una sforzatura. Nel fondo Croce ha intravisto la realtà storica, ma l' ha affogata nell' apriorismo della concezione alquanto messianica della sua filosofia.

Invero il moto verso la libertà da realizzarsi nella storia è da sempre, perché è insito alla natura umana. Non sempre è lo stesso oggetto, verso cui si afferma il moto di libertà. Le epoche e le civiltà diverse di una stessa epoca danno al moto verso la libertà le proprie caratteristiche e le proprie esigenze. In termini storicisti, ogni posizione acquisita postula altre da conquistare; e ogni istituto creato per il moto di libertà diviene un vincolo e un limite opprimente, quando perduto lo spirito che lo animava, resta il formulismo che lo imprigiona, e contro il quale si riprende il moto. Croce fa l' errore simile a quello che fanno certi neo-scolastici; cioè, confondere l' idea con la realtà, e dare alla realtà il valore dell' idea. Egli fa ciò della concezione liberale e dell' idealismo dell' epoca moderna; e qui i neoscolastici fanno lo stesso della concezione dell' autorità e del tomismo del Medio Evo.

Riguardo il secondo quesito ' Se questo moto sia di sua natura immanentistico' la risposta non può essere altra che questa: per gl' immanentisti sarà immanentistico e per i trascendentalisti sarà trascendentalistico. Il che non significa altro che questo ritmo si confonde con la storia, e la storia viene dai filosofi interpretata secondo la propria teoria o immanentisticamente o trascendentalisticamente.

Ora nella storia libertà e autorità coesistono, e sarebbe impossibile il moto verso la libertà se non ci fossero dei legami da cui liberarsi; e quel giorno si arresterebbe quando fossero finiti gli ostacoli; perché limiti e affrancamenti si condizionano e si evolvono, si affermano e si mescolano in una vicenda perenne, non risolvibile fuori di sé ma in se stessa e nel suo processo.

Questo non è l' immanentismo della libertà e il trascendentalismo dell' autorità, come vorrebbe Croce, ma è la realtà unica del giuoco di libertà-autorità. Onde quelle che Croce chiama 'disposizioni pratiche' o verso la libertà o verso l' autorità, si trovano indifferentemente e in coloro che accettano la filosofia immanentistica e in coloro che seguono quella trascendentalistica. Questa divisione di destra e sinistra, di qua la

trascendenza = autorità, di là l' immanenza = libertà è un arbitrario giudizio universale, che nessun Croce ha diritto di fare in nome di nessuna storia e di nessuna filosofia.

Tutto il movimento interiore per la libertà morale e sociale destato dal Cristianesimo fin dal suo apparire, non può essere classificato come autoritarismo sol perché il Cristianesimo è trascendenza; né si può trovare in esso, come fa Croce, solo dei 'presentimenti e precorrimenti' alla concezione liberale.

L' errore di Croce e di altri sta nel concepire l' autorità come dato puramente esteriore, e la libertà come dato puramente interiore; invece l' una e l' altra sono elementi interiori-esteriori, tanto se si considera l' uomo individuale, quanto se si considera l' uomo sotto l' aspetto sociale. I due termini di lotta e di coordinazione sociale , libertà-autorità, sono contemporaneamente due termini di valore interiore e di coscienza.

Ora quel che ha servito a esaltare o a diffamare la concezione liberale è stato il sistema di isolare alcuni concetti preferiti, dal movimento storico verso la libertà, e presentarli come filosofia storico-immanentista, o meglio come principio di pura autonomia. Dall' altro lato, necessità di difesa, si sono isolati quei concetti che servivano a presentare il liberalismo come antiteologia.

Il fatto storico del liberalismo merita di essere analizzato nel suo contenuto reale e completo. Quando il liberalismo fu un moto di liberazione da vincoli economici e politici, o ecclesiastico-politici, che gravavano sull' Europa al momento della espansione industriale e del consolidamento o conquista delle nazionalità, in cui si trasformavano gli stati dinastici e assoluti.

E poiché ogni pratico movimento tende ad appoggiarsi ad una costruzione teorica, così il liberalismo economico e politico fu propagato dalla filosofia utilitarista e dall' eclettismo romantico e sensista. L' idealismo tardivamente cercò di fare del liberalismo una sua propria teoria, trasformandolo da teoria politica ed economica in teoria metapolitica e in filosofia. Hegel, col suo Stato etico, è antiliberalista, non ostante la dialettica storica. I cattolici romantici tentarono una spiegazione cattolica del liberalismo sul terreno delle contingenze politiche. Ma la condanna della Chiesa colpì insieme le teorie filosofiche e le contingenze politiche di allora, perché sul terreno pratico della lotta le une si confondevano con le altre. Il tempo ha dissipato la confusione, ma ha rivelato più chiaramente dove stesse l' errore teorico, cioè nel divorzio della libertà dall' autorità, e nel fare della prima il solo principio interiore, e dell' altra un semplice dato esteriore.

Dopo un secolo e mezzo di lotte in nome della libertà, più che in nome del liberalismo, noi oggi possiamo tirare le somme e vedere quel che rimane; e troviamo solo il sistema rappresentativo e il metodo della libertà. Il principio individualista è negato dal sindacalismo e corporativismo diffuso da per tutto e sempre in maggiore sviluppo; il principio di assoluta libertà economica è negato dall' interventismo statale, oramai comune e incontrastato; il principio dell' assoluta libertà di pensiero è affermato secondo l' orientamento della opinione pubblica, specialmente in materia morale e nazionale.

Il movimento del liberalismo, come fase storica, va a trasformarsi nelle successive forme del processo storico, sia sul terreno politico che in quello economico e sociale. Questo movimento, con i suoi vantaggi e i suoi svantaggi, ha fatto il suo ciclo; e come tutti i movimenti storici, ha creato delle esperienze, ha contribuito a formare leggi, istituzioni, tradizioni, valori morali e politici, che in parte restano e in parte si trasformano.

Oggi ancora resiste il sistema rappresentativo, ma ha subito critiche e modifiche; resiste ancora di più il metodo della libertà, non adattandosi a successive restrizioni o allargamenti, secondo la diversità di materia e la diversità degli ambienti. Ma l' uno e l' altro sono acquisiti ai valori sociali della umanità.

Così va interpretato il liberalismo, secondo il vero storicismo; non mai come un messianesimo che abbia rivelato agli uomini una verità e una realtà prima quasi sconosciuta, ed ora portata alla luce dall'idealismo immanentista".

A questo impegno ermeneutico e conciliativo Mario Sturzo faceva seguire altri di carattere gnoseologico e filosofico, quale il saggio *Del significato e dell'uso delle parole*.

"Quando la parola significa un oggetto o un gruppo di oggetti ben determinato, la rispondenza fra il segno e la cosa significata è completa. Ma non è così quando vogliamo significare un concetto astratto o un gruppo di concetti; perché un'idea ha mille guise sottili, mille modi di presentarsi; e ogni lingua è poverissima in confronto alla ricchezza, abbondanza e subbiettività delle idee. E sarebbe in certo modo inutile e defatigante moltiplicare le parole, che mai arriverebbero ad adeguare tutta la varietà delle idee.

Perciò pedagogisti, filologi e filosofi consigliano di seguire le due vie più sicure, quella detta delle 'idee semplici e chiare' e l'altra della unicità del linguaggio, sia per l'espressione comune che per l'espressione letteraria, scientifica e filosofica.

Il pensiero francese è in generale foggiato sulla massima cartesiana delle idee semplici e chiare; e in via normale sull'uso del linguaggio unico; per cui molti libri filosofici, o scientifici, o quelli che vanno per la maggiore e vincono i secoli, sono libri scritti bene letterariamente, di valore e letti non solo dagli specialisti ma anche dalla generalità.

Secondo B. Croce questo metodo spesso può impoverire le idee, per renderle troppo semplici e troppo chiare, sì che mancherebbe la manifestazione di tutta la ricchezza che si può ricavare da una terminologia specializzata e da un complesso stilistico proprio.

E' evidente che ricchezza e chiarezza di idee per sé non si escludono; però a conciliare bene queste due qualità occorre che mai l'idea sia presa in sé, come valore assoluto, e non sia staccata dal sistema di idee in cui vive e sta a suo agio, e che d'altro lato siano ben chiari i punti di riferimento, dai quali riceve individualità e chiarezza. Non bisogna quindi confondere la semplicità e la chiarezza delle idee, con una tal quale irrelatività ed assolutezza.

Non porta-confusione trovarsi in un centro cittadino, con molte vie aperte e popolate e piene di veicoli e di segnali; solo porta confusione il non sapere dove una o altra via porti, che punto sia quel centro e quale il riferimento con altri punti già noti. E sarebbe sciocchezza preferire il villaggio costruito ai margini di una stradale provinciale, solo perché a colpo d'occhio se ne vedono i due punti estremi. Pertanto, idee chiare e semplici non vuol dire povertà di idee ma sistemazione di idee.

E poiché la lingua non ci dà tutte le possibili guise di idee con termini propri, occorre aver sempre presente il significato relativo della parola a quel determinato concetto, che deve risultare chiaro in tutto il contesto.

Uno dei problemi più interessanti sull'uso delle parole è quello del valore storico e ambientale di esse; e ciò non solo per le parole nuove, ma anche per le parole vecchie che hanno una rispettabile vita di parecchi o di molti secoli.

In ogni periodo si forma una specie di cultura media, nella quale si sistematizzano le idee correnti, influenzandosi a vicenda le varie branche del sapere, e, più o meno, i vari cenacoli di cultura. Il significato delle parole va riferito appunto a quel modo speciale di sistematizzare le idee che è dato in ogni epoca, e con le varie guise degli ambienti, dei cenacoli di cultura e dei diversi autori fondamentali.

Si insiste sul valore degli ambienti di cultura, perché questi sono diversi e di periodo in periodo e nello stesso periodo storico e dentro la letteratura di ogni lingua e paese.

Questa diversità può contribuire alla ricchezza del pensiero e della cultura di un paese quando contemporaneamente si svolge e si adatta il pensiero al linguaggio, sì che resta

sempre unico il linguaggio sia comune che letterario o scientifico, messo così alla normale portata della cultura media.

A questo vantaggioso metodo fanno grave ostacolo non solo la esagerata tecnicizzazione del linguaggio del giure e della filosofia, che sono la base di ogni vera cultura; ma ancora di più il formarsi di ambienti chiusi di categorie e di scuole, come veri compartimenti-stagno, senza comunicazione né permeazione.

In Italia, da quasi due secoli i campi giuridici e filosofici sono chiusi in sé, e non hanno prodotto che pochissimi libri letterariamente leggibili; e per giunta da circa un secolo la cultura cattolica forma un mondo a sé, e un mondo a sé è stata la cultura sociologica, per lo più positivista; e oggi un altro mondo a sé è la cultura idealistica.

Tutte queste correnti culturali usano molte parole identiche con sensi assai differenti; ed esprimono molte idee identiche con presupposti e punti di riferimento assai differenti. Onde è enorme la difficoltà di comunicare, intendersi ed apprezzarsi.

Conseguenza ovvia è il distacco culturale fra i vari ambienti; questo distacco rende sempre più ermetico l' uso del rispettivo linguaggio tecnico, attenua l' agilità delle menti a comprendere il pensiero altrui e impoverisce la letteratura di un paese.

Se poi, oltre che fra gli ambienti, il distacco avviene anche fra i vari periodi culturali, allora si attenua la base tradizionale della cultura stessa, cioè, si attenua il contatto con la sapienza del passato e con i valori permanenti del pensiero umano.

Una delle ragioni dello studio del greco e del latino e della conoscenza delle opere classiche è proprio data dalla necessità di una sistemazione comune di idee e di linguaggio nonché della continuità di cultura, quale è stata quella occidentale da tre mila anni ad oggi. E la sistemazione delle idee semplici e chiare e l' uso delle parole proprie di quelle due lingue hanno influito molto alla formazione di una cultura simile dei popoli occidentali.

Sulla cultura classica si è formata la cultura del Medio Evo e quella della Rinascenza; la scolastica è uno degli elementi più importanti di tale cultura. Però, dal periodo razionalista in poi vi sono coloro che tagliano dalla tradizione culturale dell' Occidente tutto il periodo e il pensiero scolastico, e vi sono invece altri che si arrestano a quello, e tagliano tutta la cultura successiva, meno i dati scientifici, che presi per sé divengono non altro che schemi vuoti o pura praticità. Costoro tutti, e gli uni e gli altri, credono di potere impunemente negare la continuità di cultura; e non comprendono che fanno opera contraria alle esigenze del pensiero e della vita; perché, non comunicando con il passato quale esso è, non riescono più a comunicare fra di loro.

Il problema, pertanto, dell' uso e del significato delle parole è anzitutto un problema di sistemazione di idee (idee semplici e chiare); è in secondo luogo una questione di cultura letteraria (linguaggio e stile comune) e in più ampio senso un problema di integrità di cultura (valore della tradizione letteraria e di pensiero)".

" *Storicismo e Trascendenza* "

1. Tanto nell' opinione corrente degli storicisti, quanto in quella corrente degli antistoricisti, *Storicismo e Trascendenza* sarebbero termini inconciliabili, perché, secondo loro, storicismo dice immanenza. Non fu di questa opinione il vero fondatore dello storicismo, G. B. Vico; ma purtroppo a Vico, quando egli tornò in onore, capitò un destino crudele, quello di essere diviso in due, sì che gli storicisti presero da lui quel che può significare immanenza, rigettando la sua trascendenza; e gli antistoricisti si attaccarono alla sua trascendenza, come un dato religioso, misconoscendo il valore fondamentale delle sue teorie. Oggi si è fatta a Vico un po' più di giustizia, ma non per questo si arriva ad unire i termini di storicismo e trascendenza, tranne che con timidità e sotto molte e non sempre giustificate

riserve. Questa 'credenza' (non saprei chiamarla diversamente) dell'antinomia tra storicismo e trascendenza dovrebbe essere combattuta più apertamente da coloro che nel loro pensiero e nei loro scritti sono storicisti e trascendentalisti; dimostrando come i due termini possono coesistere ciascuno nel proprio ritmo, non solo senza intrinseche ripugnanze, ma con uno speciale riflusso di valori l'uno sull'altro, sì da acquistare chiarezza e profondità. Tenterò in queste pagine di esporre le ragioni di simile coesistenza; può darsi che tanto i trascendentalisti di destra quanto gli storicisti di sinistra mi diano torto. Io non cerco i loro consensi, desidero solo dare motivo a riflettere attorno a così interessante problema.

2. Punto di partenza dello storicismo è stato la umanizzazione della storia, cioè che la storia sia pura attività umana. Secondo che si dà maggiore importanza all'elemento individuale o a quello sociale, ne derivano le due scuole, la *individualistica* e la *sociologica*. La *prima* attribuisce il valore storico all'uomo come personalità intelligente e volitiva, atta a superare gli ostacoli opposti al suo cammino dalla natura brutta o dagli altri uomini, e crea così la *sua* storia che diviene la storia. La *seconda* attribuisce il valore storico all'uomo come essere ed entità sociale, e quindi confonde la storia con lo sviluppo o evoluzione degli istituti sociali, entro i quali e per i quali operano gli individui. L'una e l'altra scuola, basando la storia sull'attività dell'uomo, svilupparono la cosiddetta *storia umanistica*. L'indirizzo umanistico della storia, nella sua caratteristica speciale, si presentò come una reazione al concetto che la storia fosse un prodotto di forze esterne all'uomo, alle quali egli consciamente o inconsciamente soggiace. Per storia *deterministica* s'intende quella che risolve i fatti storici nella causalità superiore ed estranea all'uomo; chiamata Natura, Destino, Fato, Caso, o con termini apparentemente più razionali Progresso, Evoluzione, Forze economiche e simili. - Da alcuni si mette fra i concetti deterministici anche quello di Provvidenza, - sia rapportato questo concetto a un Dio personale, sia come significato di Ordine Cosmico, quando però la Provvidenza viene concepita come una causa storica, cioè determinante di fatti storici. La storia *finalistica* è anch'essa sotto un certo aspetto deterministica, in quanto viene concepita come determinata da fini esterni all'uomo stesso operante, e come voluti per un disegno predisposto ed estraneo o sovrapposto alla intrinseca attività umana. La reazione e il superamento di queste due teorie, che in sostanza si basano sopra un determinismo eteronomo, più o meno sviluppato, più o meno conciliato con la libertà umana (secondo le scuole) portò alla umanizzazione della storia, da cui si è sviluppato lo storicismo, che sarebbe a sua volta per alcuni un completamento e per altri un ulteriore superamento.
3. Lo storicismo, che noi qui esaminiamo, si basa sopra la tesi che la storia non è che filosofia. Questa tesi fin oggi è accolta da pochi e circondata da diffidenze perché si è presentata in pura veste idealistica; ma la tesi, per sé, non è monopolio di una scuola, ed è accettabile anche da filosofie trascendentalistiche. Invero, la storia non è che la interpretazione dei fatti umani rivissuti nel presente; nessuna interpretazione può essere tale se non è filosofia. D'altra parte la filosofia vissuta nel presente è quella che risponde alla coscienza storica e all'attuazione storica del tempo, altrimenti sarebbe cosa morta o rievocazione di cose morte.
4. La filosofia è pensiero vissuto, cioè storia che si fa; e la storia è il fatto rivissuto come pensiero (interpretazione) cioè filosofia vivente, l'anello è perfetto. Secondo gli idealisti questo è un circolo immanente; ogni trascendenza vi è estranea. Ma questa è una interpretazione degli idealisti, i quali credono così di tenere il

monopolio dello storicismo puro, rigettando ogni altro storicismo come spurio. Secondo noi, come ogni trascendenza s' inserisce nel fatto che diviene storia, senza che per questo il circolo filosofia-storia sia rotto e trasferito fuori del proprio piano. In altre parole, non si nega il circolo filosofia-storia che si risolve nella identità: ' la filosofia è storia e la storia è filosofia'. Quel che si nega (e con ragione come vedremo) si è che ciò esiga logicamente la interpretazione immanentistica, e niente altro che la interpretazione immanentistica.

5. La differenza fondamentale fra gl' idealisti e noi sta nel modo di concepire il pensiero e l' attività umana che è base della storia. Per noi questo pensiero e questa attività procede dall' uomo individuo, il vero e reale uomo concreto che per noi è solo l' individuo, tutti gl' individui, nel tempo e nello spazio, entità ciascuna completa e nella propria sfera libera e autonoma. Per gl' idealisti, invece, si tratta di ben altro individuo concreto, di cui gli uomini non solo che elementi empirici. Scrive Croce (*Teoria e storia della storiografia*, 3^a ediz., pag. 87): '... la storia, in questa concezione, come non è più l' opera della natura o del Dio estramondano, così non è nemmeno l' opera imponente e a ogni istante interrotta dell' empirico e irrealista individuo, ma l' opera di quell' individuo veramente reale, che è lo spirito eternamente individuantesi'. A parte il sistema filosofico, entro cui lo storicismo di Croce ha il suo posto, come l' ha la sua estetica e la sua politica, e restando nei termini della teoria della storia, Croce chiamerebbe la nostra storia prammatica nella quale individui operanti e Idea (Provvidenza-Ragione-Dio) sono ancora distinti, è invece *storia idealistica* la sua che unifica individui e Idea. Invero uno dei lati fondamentali del problema consiste nello stabilire il rapporto fra l' idea e il fatto, fra il principio unificatore e gli elementi da unificare, fra l' uno e il molteplice. Nota lo stesso Croce, per trarne deduzione a favore della sua tesi, che ' quando gli storici dei giorni nostri ripetono che la storia del mondo non dipende dalla volontà dei singoli individui,.. che la spiegazione di un fatto è da ricercare nell' organismo intero;... che la storia non poteva svolgersi diversamente da come si è svolta; ...essi forse non sanno che.. ribadiscono la critica della storia prammatica... e affermano la verità della storia idealistica' (l. c.). Ora qui si confondono il valore dei fattori con quello della risultante, e si perde di vista tutta l' importanza dell' attività dei singoli uomini, per risolverla nella semplice dialettica dello spirito. Per giustificare questa svalorizzazione e attenuare l' importanza dei dati della esperienza (dai quali chiaramente si rileva che gli uomini si muovono pei fini propri e naturali e con attività autonoma) gl' idealisti in genere ricorrono alla interpretazione didattica dell' Idea o Ragione o Provvidenza, che illude gli uomini con i fini particolari per elevarli inconsapevolmente a migliori condizioni spirituali. Questo modo di concepire Idea e individui ha, come si vede, un presupposto dualistico, e Croce lo rigetta; ma egli non può negare che un senso di dualità pervade tutta l' attività umana. Ciò secondo lui è una illusione e questa illusione ' nasce... nella fenomenologia del pensiero, dal procedere astrattivo, che, com' è noto, rompe arbitrariamente l' unità, e, in questo caso, scinde il risultato dal processo o l' atto dall' agire in cui solamente il primo è reale, l' accompagnamento dall' accompagnato, ch' è tutt' uno con l' accompagnamento (perché non c' è lo spirito e il corteo dello spirito, ma soltanto l' unico spirito nel suo svolgersi), i singoli momenti del processo dalla continuità che è la loro anima. E via scorrendo' (l. c.). Tutto questo ragionamento non arriva a sopprimere il fatto della persistente dualità, così nel dato storico come nel dato del pensiero; né arriva a dimostrare che non sia l' uomo il vero autore della storia, non

ostante che ogni particolare individuo non arrivi che a svolgere la sua piccola e minuta attività, e con quelle illusioni e delusioni che gli sono proprie.

6. Noi, pertanto, riteniamo che l' uomo, dotato di ragione e di libero arbitrio, è l' autore e il responsabile dei suoi atti, e per così dire, il creatore della sua sorte nel mondo; l' autonomia della persona umana non può affatto negarsi. Autonomia non vuol dire assolutezza, né mancanza di limiti, né attività fuori della sua propria natura, che è natura sensitivo-razionale e sociale. Si deve, pertanto, affermare che Dio, nel creare l' uomo, lo dotò di questa autonomia e gli diede virtù di potere formarsi la propria sorte, nell' ambiente dove lo pose e con le facoltà di che Egli lo formò. Coloro che negano l' origine creativa dell' universo, sono costretti a ridurre il fenomenico all' assoluto; sia l' assoluto lo spirito eternamente individuantesi (idealismo panteistico) sia l' assoluto la materia unica indefettibile (materialismo panteistico). Chi non vuole apertamente cadere nell' uno e nell' altro panteismo, cerca termini equivoci, che spesso non ammettono una definizione, come la Mente, la Ragione, la Volontà, la Natura e simili. Pertanto, in quanto in tali sistemi e teorie manca la dualità di contingente e di assoluto, non può parlarsi di autonomia umana; solo nei sistemi dualistici essa può avere luogo. E dove non può parlarsi di autonomia umana, si cade di conseguenza nel determinismo, anche se questo sia mascherato o negato. Per noi l' uomo operante non è un individuo isolato, ma è un individuo sociale, cooperante naturalmente e liberamente all' attività collettiva. Sono perciò tutti gli uomini, nella loro coesistenza spaziale e nella loro successione temporale, quelli che operano e creano la storia, consciamente, inconsciamente, nello svolgimento delle loro attività naturali, nel proseguimento dei loro fini individuali, nell' azione e reazione reciproca, sia degli stessi uomini fra di loro, sia di essi con le forze estranee, materiali e spirituali, in quanto da loro apprese, assimilate, fatte proprie e trasformate in sé, attuando sempre, realizzando sempre, nella gioia e nel dolore, nell' isolamento e nella continuità, nella vita e nella morte. Quelli che fingono l' uomo individuo nella irrealtà del fenomenico per identificare il processo con lo spirito individuantesi, fanno ciò perché non riescono a concepire un processo del contingente nella sua propria dialettica, con le sue proprie leggi, distinto dall' assoluto, atto puro.
7. Ma la Provvidenza divina non interviene essa in tutto quel che succede? non è essa che opera per noi e in noi? Bisogna guardarsi da mettere come opposti la nostra autonomia e la Provvidenza divina. La nostra autonomia è in quanto il Creatore ce l' ha data, perché ci ha dato una natura spirituale, collegata ad una natura sensitiva operante in unità. Sotto questo aspetto possiamo attribuire a Dio creatore tutto quanto avviene nel creato per l' attuazione sempre in essere delle leggi creative, creazione e conservazione valgono lo stesso, pur essendo ogni evento nel quadro delle singole attività, coscienti o incoscienti, ed esaurientesi in sé, nell' azione e reazione reciproca. Questo non menoma l' autonomia umana, la pone invece nella sua caratteristica razionale. Invero, l' uomo, agendo e reagendo alle forze esteriori, siano naturali o sovranaturali, le assimila, per così dire le umanizza; e in questa attività umanizzatrice, crea la storia; quindi più esattamente diciamo: le *storicizza*. Un terremoto è un dato delle forze della natura esterna, rispondente alle proprie leggi; ma se questo dato s' inserisce nella vita umana, abbattendo città, facendo perire uomini, dando occasione ad eroismi per il salvataggio delle vittime, facendo stabilire disposizioni e leggi per la riedificazione delle città, ovvero determinando migrazioni di popoli che poi creeranno nuovi centri commerciali, più attive agglomerazioni di abitanti, e in seguito influssi politici o culturali o

economici partenti da detti centri; ecco che anche un terremoto si è storicizzato; o meglio gli uomini han creato una storia liberamente, ma condizionata a quel dato accadimento per sé estrapstorico, ma per l'attività umana storicizzato. Lo stesso può dirsi dei fatti estranaturali, soprannaturali e miracolosi. Le rivelazioni ebraiche e quella fondamentale di Gesù Cristo, in quanto concretizzate in fatti esterni, si sono inserite nella storia, e sono divenute parte e fattori del processo storico, e l'uomo le fa sue o con l'adesione o con l'opposizione come elementi della sua attività libera, ma condizionata a quei dati soprannaturali. Da noi non si nega l'eteronomo, che per la sua evidenza stessa non può negarsi; ma tutto quello che di eteronomo diviene irriducibile al valore umano in quanto inserito nell'attività umana, valutabile dagli uomini come dato storico, secondo il loro modo di apprendere e di valutare, ed influisce nel processo storico nello stesso modo generico che (*i.e.* con cui influisce) ogni altro elemento umano o umanizzato. Quello che diciamo può apparire a prima vista contrario alle nostre abitudini mentali e spirituali per le quali vogliamo attribuire a Dio Causa Prima, 'Non cade foglia se Dio non voglia'. La frase 'Causa Prima' non ha altro significato che Dio creatore e ordinatore dell'universo. I teologi, partendo dall'idea di causa, distinguono fra causa prima e cause seconde; ma tra l'una e le altre non ci può essere identità, ma solo analogia. Il termine *causa* attribuito a Dio e alle creature non è univoco, ma equivoco. Nessuno, poi, che ha un po' di conoscenza teologica, vorrà fare di Dio una causa deterministica della storia, né questo è il significato spirituale delle frasi comuni che si riferiscono alla volontà o alla Provvidenza divina. Quando noi escludiamo dalla storia il concetto di causalità, intendiamo escludere la nota in qualsiasi modo deterministica all'attività umana, cioè all'attività che fa la storia: ogni determinazione (*sic!*) è sempre estrapstorico e quindi estrapstorico. Quel che invece ammettiamo è il condizionamento all'attività umana, questo è tanto interno quanto esterno al soggetto operante. Croce esagera, quando vuole togliere importanza al condizionamento per esempio del clima, della razza, della economia e simili. Egli è logico, data la sua teoria; il difetto non sta nella sua logica, ma nella sua teoria. Il condizionamento è intrinseco al processo, perché è intrinseco all'attività degli esseri contingenti e perché senza condizionamento non si può dare alcun processo. Secondo noi il condizionamento non è limitato ai dati materiali, esterni, ma si estende anche alla cultura, alla filosofia, alla religione; e in genere allo stesso pensiero umano e a tutta l'esteriorizzazione sociale del pensiero stesso. In sostanza tutto il presente (che è la risultante del passato) condiziona l'avvenire. E in tanto lo condiziona in quanto il condizionamento si risolve in attività, e questa si risolve nel processo.

8. Come escludiamo ogni causalismo storico, così escludiamo ogni finalismo storico. Bisogna intendersi sul valore della parola *finalismo*. Questa è intesa comunemente come *causa finale determinante*, cioè come un termine estrinseco, che in qualsiasi modo deve raggiungersi. Come si vede, un tale finalismo importa causalità e determinismo, che sono per se stessi elementi estrapstorici. La parola 'finalismo' può anche indicare un sistema di fini intrinseci e connaturali al soggetto; in tal senso l'idea di fine si confonde con l'idea di natura, e il fine stesso si risolve nelle esigenze del principio operante. Sotto questo aspetto il fine non è una realtà aggiunta al soggetto, ma una categoria logica, sotto la quale noi cerchiamo di meglio precisare la natura del soggetto. Quando noi diciamo che il vero e il bene sono fini dell'uomo (e per via di deduzione arriviamo al Sommo Vero e al Sommo Bene), noi non diciamo di più che se dicessimo che l'uomo è razionale. Quando diciamo che la famiglia ha per

fine la propagazione della specie in forma ordinata e sicura, non facciamo che precisare la natura della famiglia. Così lo Stato politico è per assicurare ai cittadini ordine, giustizia, benessere; questa è la sua natura o il suo fine che è lo stesso. Il fatto che l' uomo può non raggiungere questo o quel vero, questo o quel bene; che molte fa miglie sono sterili o non ordinate; che vari stati non riescono a mantenere l' ordine o ad assicurare il benessere, non toglie nulla a quello che è propria natura, alle sue esigenze , che sono i suoi propri ed intrinseci fini. In questo senso non deve ripugnare agli antifinalisti, che sono oggi i più, di parlare di un fine sia del soggetto operante sia delle forme attraverso le quali il soggetto opera. Qual è allora il fine della storia ? Lo stesso che la sua natura, cioè quello di essere un processo. Per questo processo gli uomini raggiungono in quanto è possibile i loro fini, e gl' istituti entro i quali gli uomini operano attingono per quanto è possibile i loro fini; che sono umani. Il processo storico non è che la successione di atti, cioè la continua attualizzazione di potenzialità, azione e reazione dei soggetti operanti. Esso è il presente risultante del passato e condizionante (N.B.: Ma Croce avrebbe detto, e precisato, di lì a poco, nella *Storia come pensiero e come azione*, non già 'condizionante' bensì 'preparante') l' a v v e n i r e. Tutto quanto è vita degli uomini, loro natura e loro fine, attività e mezzi di attività, tutto è nel processo storico.

9. Noi siamo troppo abituati ad assegnare ai fatti storici dei fini specifici; come siamo abituati a dividere la storia per periodi, per popoli, per oggetti. Onde il ferreo concetto di un processo unico, sempre in atto come processo , in una solidarietà universale , che non abbia fini estrinseci, in certo modo urta molti abiti mentali. Lo sforzo che fa l' uomo di assegnare dei fini ai fatti storici o è la stessa interpretazione dei fatti, oppure è un' assegnazione arbitraria e convenzionale. Dante scrisse: *La quale è il quale, a voler dir lo vero, / Fur stabiliti per lo loco santo, / U' siede il successor del maggior Piero.* E' questa una interpretazione che non esce fuori del fatto stesso che Roma è il centro del Cristianesimo. Se ai tempi di S. Pietro il centro del mondo fosse stato ad Alessandria, forse S. Pietro sarebbe andato colà a fissare la sua sede. Contro questo modo d' intendere la storia fuori di ogni finalismo esteriore, si obietta che così viene negato ogni disegno della Provvidenza. Ciò è completamente erroneo: perché, come abbiamo detto, Dio ha dato al creato la sua natura e le sue leggi, e tutto si evolve e si attua secondo tale natura e tali leggi. Inoltre Dio si è rivelato all' uomo, e le sue rivelazioni si sono inserite nella storia come verità, insegnamenti e fatti, che hanno e avranno il proprio sviluppo e la loro propria speciale influenza. Ma nulla noi sappiamo se non quello che ci si manifesta sia nel processo della natura, sia nel processo dell' attività umana; cioè quello che è successo fin qui, e del quale conosciamo molto poco, e non esattamente, anzi conosciamo solo quel che è, e per esso conosciamo quel che è stato. Ora una delle due: o il processo storico è stato secondo i piani di Dio, o non lo è stato. - Se è stato, i fini storici sono raggiunti per ciò stesso che il processo è avvenuto e si confondono col processo stesso; quindi in via interpretativa noi non possiamo andare più in là del processo storico. - Se al contrario quei fini non sono stati raggiunti, allora non sono da noi conoscibili, più che altre cose misteriose, che Dio non abbia a noi rivelato. Pertanto, come nello studio della natura fisica noi non possiamo uscir fuori della ricerca delle sue leggi e delle ragioni della sua esistenza e interpretarla con il nostro pensiero (filosofia), così nello studio della storia dobbiamo cercare in essa stessa la sua ragion d' essere e le sue leggi, cioè interpretarla con il nostro pensiero. E poiché la storia umana non è che l' attuarsi del pensiero umano, così noi per quanto ci è possibile ne rifacciamo il cammino già

fatto per interpretarlo. Il pensiero umano è divenuto storia, e la storia diviene pensiero umano (filosofia).

Nel processo storico così concepito non vi si troverà di sicuro 'lo spirito eternamente individuantesi'; perché per noi il contingente non si risolve nell'assoluto, e perché per noi l'assoluto non è il processo, ma atto puro. Però nel processo storico un pensiero c'è, in quanto nel creato c'è l'immagine del Creatore, nelle leggi del creato ci sono le orme di un ordinamento divino, nella conservazione del creato c'è l'impronta della Provvidenza divina; in sostanza in quanto il contingente è perché Dio lo fa esistere. Il creato, compreso l'uomo, è un riflesso del pensiero divino, nella sua stessa natura, e proprio tale perché creato ed esistente. La binomia 'Creatore-Creato' non è una dualità-unità, né una dualità-opposizione, ma solo il rapporto unilaterale di quel che non era ed è verso Chi lo ha fatto essere dal non essere, e perciò gli ha impresso la sua immagine, gli ha dato la sua legge e il suo ordinamento, non come un dato esteriore, eteronomo, ma come essere, natura, vita. Per l'uomo il principale elemento dove tutto ciò risplende è la razionalità, in cui si risolve la natura, la legge e l'ordine. La razionalità è principio di azione, è pensiero vissuto, è processo interiore che diviene processo esteriore, è filosofia che diviene storia. Perciò noi nella storia riconosciamo noi stessi, il nostro pensiero, il nostro perenne impulso all'azione, l'opera nostra, le nostre virtù, le nostre colpe, le nostre responsabilità, perché la storia è il processo umano, in quanto l'uomo è razionale. Riassumendo: il processo storico come tale è nel suo stretto significato e valore immanente in quanto processo umano, in cui sono inseriti, cioè umanizzati, o meglio storicizzati, tutti i valori estrasoggettivi, naturali e soprannaturali. Il processo storico, come tale, non ha cause esterne estrastoriche né altri fini che quello di essere quel che è, cioè un processo storico. Ma questo processo che si realizza non è un infinito concreto che si individualizza; questo pensiero che si attua non perde il suo carattere di contingente per divenire assoluto. E' invece il contingente che realizzandosi nel suo naturale processo postula per sua esigenza naturale l'assoluto, l'infinito, il sempre lo stesso, il sempre in atto: Dio. Così la storia, come tutto il creato, in loro linguaggio intimo e perenne, narrano la gloria di Dio".

Ora, non si potrà tacere qui di passata l'interesse e la profondità delle osservazioni del vescovo e fratello di Luigi Sturzo, Mario, a proposito del generoso tentativo di reinterpretazione dello storicismo vichiano e crociano, depurandolo di ogni accento radicalmente immanentistico e riconciliandolo con l'appello etico-religioso, intriso pur sempre di altissima *humanitas*; come non si potrà tacere di rilevare forse un pallido annuncio suggerito indirettamente al Croce circa il momento preparante ma non determinante che il passato costituisce rispetto all'avvenire - si badi - anziché verso l'astratto e resecato 'futuro', come Mario Sturzo preferisce scrivere nelle sue note, quasi anticipando la *Teoria della previsione di Raffaello Franchini*. Né si potrà ignorare la serie di problemi che la mediazione di storicismo e trascendenza dovè arrecare al Vescovo di Piazza Armerina:

al Croce " il 30 Aprile 1931.

Ill.mo Signore

Io le sono tanto vicino col cuore, quanto il mio modo di pensare è lontano dal suo. Ma io con vera simpatia accolgo del suo pensiero quanto reputo conquista che sorpassa i limiti del sistema. Di ciò mi si accusa, ma l'accusa è sciocca. La mia fede

supera le contingenze degli umani contrasti e mi pone in una sfera, dove è pace e concordia.

A lei, coi più vivi ringraziamenti, invio l'augurio, che non nasce oggi in me, e Lei deve ricordarlo, che luce più alta rischiari la sua nobile mente, di maniera che le nostre anime finalmente s' incontrino nella fede del cristianesimo che stabilì quei rapporti di cui Lei fa cenno nella sua lettera. In questo momento, di amichevole espansione, le dico che nelle mie preghiere d' ogni giorno lei occupa uno dei primi posti.

Mi creda con cordiali saluti

aff.mo

Mario Sturzo Vescovo "

Rinterzando con gli auguri per San Benedetto:

" Vescovado di Piazza Armerina, 19.3.1932

Onorevole Signore,

Questa le reca i miei auguri che sono gli auguri di un cuor di vescovo. San Benedetto le impetri dal buon Dio le grazie di cui ha bisogno.

In autunno le inviai un esemplare del *Mio Canto*. Se non le fosse pervenuto le invierei un altro esemplare.

Mi creda

Dev.mo

Mario Sturzo Vescovo",

la pronta corrispondenza alla precedente e altrettanto nobile missiva crociana.

Testi crociani per Mario e Luigi Sturzo

A Mario Sturzo "Napoli, 19 aprile 1929.

Stimatissimo Monsignore,

La ringrazio della sua lettera affettuosa. Mesi addietro, parlavo di Lei con persona che Le è cara e che ha per Lei vera tenerezza di fratello.

Io ammetto la *agiografia* in tutta la sua estensione (non l' *agiografia* civile); ma l' aggrego a quella forma che, nella mia *Teoria e storia della storiografia*, ho analizzato e descritto come storiografia poetica, cioè poesia e non veramente storia.

Quanto alla questione che Ella mi propone, non è possibile darLe risposta con un argomento scolastico, che riuscirebbe inefficace. La risposta è il risultato di tutto il modo di concepire il pensiero, la morale, l' arte, la vita, ecc.: sicchè converrebbe vidimare innumerevoli tesi.

Quanto al mio sentimento, Lei lo troverà espresso, tra l' altro, in certi pensieri, che pubblicai un paio d' anni fa (v. 'Critica', XXV, 264).

Mi abbia con cordiali saluti

Suo aff.mo

B. Croce ".¹⁵

Ma il testo, forse, fondamentale, tra autobiografia e storia, dei rapporti tra Croce e Luigi Sturzo, rimane lo scritto poco noto, se non del tutto inedito, *Esuli*, vergato a Sorrento nel 1944 ". Rividi anche in Parigi don Sturzo in un alberghetto in cui, accompagnato dalla mia prima figliuola, andai a visitarlo, e poi ancora ad Oxford, in occasione del Congresso filosofico del 1930, e poi ancora negli anni seguenti a Londra, La sua conoscenza delle

¹⁵ Cfr., per tutta questa parte, il citato F. BATTAGLIA, pp. 134-135 e 140-141. I rimandi interni alle lettere e pagine di diario crociane sono a proposito della storiografia poetica in *Teoria e storia della storiografia*, Bari 1917, cap. IV e ai due scritti *Punti di orientamento della filosofia moderna* e *Filosofia come vita morale e vita morale come filosofia*, apparsi il primo sulla 'Critica' del 1926 e il secondo su quella del 1928.

condizioni e delle possibilità dell' Italia mi parve molta e la sua mente chiara. Era allora tutto preso, negli sforzati ozii dell' esilio, in un suo poema drammatico : *Il ciclo della creazione*, che avrebbe desiderato per mio mezzo pubblicare in Italia, il che se anche gli fosse riuscito di fare, ne sarebbe venuto come conseguenza che i suoi versi (è così facile dir male o parodiare i versi, anche buoni) sarebbero stati chiassoso ludibrio di tutti i giornali. Quando me ne fede leggere la prima parte in cui si rappresentava la zuffa degli angeli ribelli , destinati a diventar diavoli, con gli angeli fedeli, gli dissi: ' Don Sturzo , non vi pare che i vostri angeli ribelli dicano parole e formule ed emettano gridi assai fascistici, che pare strano che già risonassero, in tempi così remoti, prima della creazione del mondo ?'. Ed egli rise ed ammise: ' La lingua batte dove il dente duole'. Sacerdote di correttissima vita, viveva poveramente come cappellano in un convento di suore e in casa di due vecchie signorine cattoliche. Conoscevo anche suo fratello, don Mario, vescovo di Piazza Armerina, ed era ammirevole l' affetto tra i due e l' interessamento con cui Don Sturzo seguiva i lavori filosofici del fratello, che aveva desiderato che io leggessi e gli dicessi quel che me ne pareva. Don Mario, pur oppugnando, com'era naturale, la mia concezione filosofica, aveva accettato di essa alcune parti nei concetti estetici e nelle distinzioni delle forme logiche e voleva inserirli nella scolastica tradizionale, introducendo modificazioni in questa; ma male gliene incolse, perché l' autorità ecclesiastica sopresse la rivistua filosofica ch' egli pubblicava, imitazione della *Critica* e presso lo stesso tipografo della *Critica* e a lui inibì di più scrivere per le stampe. Gli mandai, nell' occasione di quella disgrazia da me involontariamente procuratagli, qualche parola di affettuosa empatia, pur con riserbo evitando ogni parola contro i suoi superiori per non offenderlo nella sua condizione di prete; ma quei superiori me li concio per le feste, nel rispondermi, adornandoli di confacenti epiteti, perché i preti si conoscono tra loro e di rado tra loro si amano. Smise, anni dopo, le relazioni con me per un tragicomico o funereo-allegro equivoco; giacché gli pervenne, non so come né donde, la voce che io fossi stato colpito di aplopesia; e allora il brav' uomo, pensoso della mia imminente dipartita dal mondo, mi scrisse che, poiché 'Dio mi aveva visitato', mi richiamassi alle pratiche della mia buona educazione religiosa e alle dolci immagini delle mie tre zie monache domenicane, che avevo amorosamente delineato in certe pagine di lei ricordi di famiglia. Gli dovetti rispondere che, veramente, per sua bontà, 'Dio non mi aveva ancora visitato', e che io stavo come di solito, ma che tuttavia gli ero grato della sua sollecitudine per la mia anima, e che, quanto alla preparazione alla morte, un filosofo, che non può pensare alla vita senza la morte, vi è sempre preparato. Rimase, credo, mortificato di questo sbaglio in cui era incorso, e non mi scrisse più " -¹⁶

Pensiero sturziano e Fortleben del Croce prima e dopo il 1952.

Ora, a supporto della tesi svolta dal Croce sia in *Filosofia della pratica* del 1909 sia in *Perché non possiamo non dirci cristiani* e gli altri testi citati di sopra, si dovrà approfondire la complessa trama delle relazioni etico-politiche e delle affinità ideali, in senso lato spirituali e umanistiche, tra il filosofo di Pescasseroli e il sacerdote di Caltagirone, ripensando quanto argomentato sulla base delle fonti e dei carteggi, con una indagine parallela, vichianamente 'geminae ortae' l' una e l' altra.

¹⁶ L' inedito è già in F. BATTAGLIA , cit., pp. 134-135: e lo ripubblichiamo perché mal noto e per l' alto interesse che riveste la descrizione della vita di povertà e semplicità assoluta condotta da Don Sturzo nel suo esilio parigino (pp. 2-3) del manoscritto.

E per non conferire un taglio meramente compilatorio alla ricerca, si tenterà un percorso ermeneutico, che ponga a fulcro il discrimine storico corrente tra le relazioni Sturzo - Croce prima della morte del Croce e la lezione che in più cerchi concentrici sembra allargarsi del pensiero di Croce in quello di Sturzo dopo la morte di Croce.

Scelgo questo percorso per non ripetere il già detto e il già fatto, a volte egregiamente, da precedenti studiosi, quali Felice Battaglia, Federico Chabod, Francesco Capanna, G. A. Roggerone, Gabriele De Rosa e Eugenio Guccione, a mente della definizione data da alcuni interpreti del ruolo svolto in Italia e in Europa da parte di Benedetto Croce quale grande 'classico' e grande 'doganiere della cultura'. Il 'turning point' è costituito dal 1952, anno della morte di Croce (del 1953, lo è quella di Alcide De Gasperi).

Ora, se si guardano le date dei diversi interventi sturziani in materia intellettuale o economica, tenendo sempre occhio speciale ai segnali della crisi (esemplari sono i casi della giustizia, del lavoro, della formazione della classe politica, dell'informazione e del progressivo trasferimento di poteri allo Stato o agli apparati burocratici delle risorse della nazione), si noterà come a Don Luigi Sturzo sia toccato in sorte di testimoniare i principi del cristianesimo e le esigenze del cattolicesimo liberale proprio negli anni dell'incipiente statalismo, e dopo le prime affermazioni della pratica dell'occupazione dello Stato e del parastato da parte dei partiti e naturalmente (in virtù del gioco delle parti consociativo) di taluni sindacati. Sono gli anni della polemica Sturzo - La Pira, ricostruita dall'Antiseri, ma anche della incipiente crisi della giustizia (dal momento che il 1954 è l'anno del 'caso Montesi', che mise a repentaglio l'esponente onorevole democristiano Piccioni). E, con la giustizia, della crisi del mercato e del lavoro. Tutti aspetti (da me studiati in *Ethos e keratos. Lettere aperte sulla crisi. Con il carteggio con Papa Wojtyła* ed in '1994'. *Critica della ragione sofisticata*, Laterza, Bari 1994 e 1997) che acquistano speciale rilievo nell'attualità del rapporto Sturzo - Croce, a partire dal momento in cui uno dei due interlocutori è venuto fisicamente a mancare, lasciando all'amico ed ammiratore l'impegnativa eredità di calare il liberalismo nel solco del cattolicesimo all'altezza dei nuovi completi e complessi problemi che la dura realtà storica gli veniva ponendo.

Con Croce, dunque, coevo e compagno al Croce, Sturzo.

Vediamo, intanto, in ariosa prospettiva, la presenza di senso storico in Sturzo. Già nel saggio *Nazionalismo e internazionalismo* ammoniva don Surzo: "Gli storici devono svolgere una grandissima funzione nell'educazione politica del loro paese; essi devono insegnare alla gente che il processo di sviluppo della umanità nei suoi risultati è lento e difficile... Dopo tutto, non è la politica l'arte di prevedere, prevenire e provvedere? come può ciò accadere se gli uomini di Stato, i funzionari responsabili e l'opinione pubblica non valutano i fatti dal punto di vista della loro causalità, fondamento storico e significato interiore, discriminando gli elementi essenziali da quelli accidentali? Né ciò è tutto. Vi sono imponderabili storici che, in molti casi, hanno tali gravi conseguenze, da rendere doveroso per gli uomini di Stato il non trascurarli. Uomini di genio e di esperienza, forniti di intuizione, possono afferrare il profondo valore degli imponderabili meglio di altri; ma se l'uomo comune acquisisse l'abito mentale di osservare e valutare gli avvenimenti storici, i risultati migliorerebbero la vita della società".¹⁷

"Afferrare il profondo valore degli imponderabili", è l'icastica frase con la quale Sturzo indicava il senso della prospettiva, la sagacia, il crociano 'colpo d'occhio', che è prerogativa dello storico. E negli stessi anni de *La fine della civiltà* o de *L'Anticristo che è in noi* (1946), siffatta caratterizzazione del lavoro storico, come senso prospettico (dirà poi il Franchini), risente e rilancia temi crociani. Pure, vichianamente, la storia è anche e

¹⁷ *Nazionalismo e internazionalismo* (1946), in *Opere. Nazionalismo e internazionalismo*, Zanichelli, Bologna 1971, pp. XIV-XV.

anzitutto, come storia ideale eterna, autobiografia, ripercorrimento dell' universale nell' individuale. Così avevano operato il Vico nella *Autobiografia* o *Vita scritta da se medesimo* del 1725, e il Croce nel *Contributo alla critica di me stesso* del 1915.

Per parte sua, da Cristiano credente e fervente, Sturzo operava una recapitolazione quotidiana dell' esame di coscienza, e annotava: " Fare ogni sera l' esame di coscienza è buon sistema anche per l' uomo politico; così come è giovevole fare buoni propositi. Se, ciò nonostante, la sera si arriva a mani vuote senza aver mantenuto i buoni propositi della mattina, pensa che ciò accade ai pii, e serve a tenerci umili anche se la gloria umana aleggia attorno alla nostra piccola testa". Questo passo, tratto da *Politica e morale* del 1938, echeggia in qualche modo l' esperienza di autobiografia e verità presente in Croce, all' altezza della crisi giovanile del filosofo dopo il terremoto di Casamicciola, anche con il citato *Contributo*; e mi sembra ripreso in chiave laica e mondana, nell' uso crociano di tenere i *Diari*, e di esaltare la virtù dell' umiltà nella figura dell' operaio della vigna, metafora tratta dal Vangelo per definire l' uomo che versa la sua opera nel tutto ("anche se la gloria umana aleggia attorno alla nostra piccola testa", per riprendere la dicitura testimoniale di Sturzo).

18

Nello stesso saggio *Politica e morale*, è vivo il rapporto di *ethos e kratos* in Sturzo, contro le malefatte, e per l' amicizia disinteressata, contro gli adulatori clientelari, o per la virtù della pazienza in politica.

"Non coprire con la tua autorità le malefatte dei tuoi dipendenti: lascia che la giustizia sia anche per essi rigorosa". "L' amico che chiede troppo deve essere tenuto a distanza. I favori che gli amici potranno ottenere debbono essere onesti, nell' ambito della legalità e tali da non creare risentimenti giustificati". "Non ti circondare di adulatori. L' adulazione fa male all' anima, eccita la vanità e altera la visione della realtà. L' amico adulatore non è più amico e occorre starne in guardia: può domandare quello che non si deve concedere e che forse si concede per legame creato non dall' amicizia ma dall' adulazione". "La pazienza dell' uomo politico deve imitare la pazienza che Dio ha con gli uomini . Non disperare mai ma cogliere il momento buono per il premio o per la punizione".¹⁹

Ancora , il rapporto dialettico di *ethos e kratos*, in senso lato riconducibile alle tante pagine crociane di *Etica e politica*, si esalta nella parabola dei talenti, che devono essere messi al servizio della società, giusta la ripetuta ammonizione sturziana; e richiamano la metafora del lavoro umano in *Lavoro e pena* del Croce. In effetti, precisa meglio Sturzo: " Se la democrazia moderna ha delle grosse tare, la colpa va direttamente a coloro che, pur vedendole, non si sforzano di rimediarevi . In prima fila metto coloro che hanno le convinzioni cristiana (e quindi morali) e se le tengono ben conservate nel cervello o nell' ambito delle loro case, come il servo del Vangelo che ebbe un talento e l' andò a nascondere per paura di perderlo: il Signore lo chiamò *serve nequam*, servo cattivo".²⁰

Questo appello è perfettamente consono alle tante perorazioni levate dal Croce a combattere per la libertà e impegnarsi quotidianamente per essa, come nelle lezioni ai giovani dell' Istituto Italiano per gli Studi Storici raccolte in *Storiografia e idealità morale* ed in cui l' anelito morale comporta frequenti richiami a testi evangelici: " Ebbene, conviene dire in questo riguardo che quanto è accaduto o minaccia di accadere ai nostri giorni, non è niente di diverso sostanzialmente da quel che la storia ci mostra come l' andamento consueto delle società umane, e che non abbiamo il diritto di pretendere noi quella pace e quella felicità che ai nostri antenati non fu concessa, e non abbiamo nessuna buona

¹⁸ *Politica e morale* (1938), in *Opere. Politica e morale - Coscienza e politica*, Zanichelli, Bologna 1972, pp. 238-239.

¹⁹ *Politica e morale*, cit., pp. 236, 237, 235 e 70-71, rispettivamente.

²⁰ Dalla rivista "Vita e pensiero", del marzo 1947 a *Politica e morale. Coscienza e politica*, Zanichelli, 1972, p. 369.

ragione di tenerci ingiustamente trattati per aver sofferto come essi soffersero. Vi è qualcosa di poco bello in questa implicita richiesta di voler godere il mondo civile da essi col combattere e col sacrificarsi creato, senza combattere e senza sacrificarci noi per sostenerlo e accrescerlo, noi umanità ozianti e voluttuosamente assisa sopra la terra fecondata del sangue altrui e ricca di messi alla cui produzione non abbiamo partecipato e non parteciperemo col nostro contributo di fatiche e di travagli".²¹

E se il Croce aveva parlato, nel 1946, di *Fine della civiltà*, don Sturzo, l'anno dopo, ne amplifica il tema, come rianimando il *Faro della civiltà*: "L' incivilimento non è lineare; le idee civili di un tempo debbono essere successivamente rivedute e riadattate; le crisi fanno retrocedere in modo che gli istinti barbarici riprendano vigore. Ma il faro della eticità non si oscura mai; e la ripresa, ora in nome della religione, ora in nome della libertà, della socialità, del diritto, della personalità umana, ritorna a essere di guida fra i flutti delle passioni politiche. - Eticità e incivilimento sono due facce della vita associata dell' uomo, il quale, nel contatto e nel contrasto reciproco, eleva, affina e sublima le proprie facoltà, ed ha modo di apprezzare in ogni evenienza, i valori essenziali della razionalità".²²

In ogni modo, già Sturzo, pur integrando e per così dire correggendo il Croce a proposito della deprecata eventuale ' fine della civiltà ', sentiva drammatica l' alternativa tra gli opposti e pur interagenti poli della disintegrazione sociale da una parte e di sistema oppressivo e inquisitorio dall' altra. In pagine assai elevate dello stesso libro scriveva: " Per intendere bene il punto di vista in esame, prendo due lati ben noti della disgregazione sociale nei rapporti del cittadino con gli organi della amministrazione statale. Il primo è lo stato di diffidenza e direi di lotta sorda del contribuente e del fisco, reciprocamente. A parte i contrabbandieri e i truffatori che sono *ex-lege*, il contribuente in via normale non si fa carico di coscienza se cerca di evadere o attenuare il peso del tributo del dazio o della tassa da pagare e cerca tutti i mezzi che gli sembrano conducenti allo scopo. Egli è obbligato non solo da leggi positive, ma da obbligo morale a pagare i suoi tributi (" date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio"); l' evasione è un danno per la società organizzata, e riversa sugli altri cittadini il carico non soddisfatto per colmare il deficit delle somme dovute dagli evasori: dovere sociale (nel senso esatto della parola) verso la società e dovere di solidarietà verso i singoli. Ciò non ostante, lo stato psicologico di certi paesi, come i latini, è a favore dell' evasione; di tale parere sono persone di retta coscienza e direi scrupolose. Forse adesso, introdotto in Italia l' uso della dichiarazione personale, sarà in parte corretta tale anarchica e antietica concezione. Essa è stata fin oggi giustificata dal fatto che l' aggravio fiscale sia ritenuto eccessivo, e in taluni settori lo sia di fatto, e quindi lesivo del diritto del cittadino; che l' amministrazione statale non sia rigida né economicamente oculata né moralmente corretta; può darsi che ciò risulti vero per cinque casi su dieci. Ma il correttivo non è quello delle evasioni dei più abili, dei più furbi e dei più ricchi (che possono arrivare a dividere i guadagni con quel personale che traffica fra i due interessati), sì bene una maggiore oculatezza da parte del governo, più equa politica legislativa e più rigoroso controllo. Portando le cose all' estremo dei due lati, avviene quella disgregazione sociale per la quale può essere legittimo lo sciopero contributivo da una parte e un sistema inquisitorio e repressivo dall' altra".²³

Così, tra il 1947 e il 1951, in piena e tarda maturità della 'stagione crociana', s' intravedono qui le linee direttrici che porteranno alla futura polemica di Sturzo con La Pira, a proposito delle degenerazioni dello statalismo. Pure si sente soprattutto l' impegno a sostenere il dovere civile dell' impegno liberale cristiano, qual si dichiara sonoramente nel

²¹ *Storiografia e idealità morale* (1947), in *Terze pagine sparse*, Bari 1955, I, p. 94.

²² *Politica e morale*, cit., p. 229.

²³ *Politica e morale*, cit., pp. 218-219.

discorso *E' la politica una cosa sporca ?* del 7 luglio 1942 e sin nella prefazione al *Codice Elettorale* del 1951. "La politica non è una cosa sporca. Pio XI, parlando dieci anni fa a dei giovani belgi, la definì 'un atto di carità del prossimo' ...I partiti stessi dovrebbero sentire come punto d' onore quello della reciproca lealtà e del reciproco rispetto. Dovrebbe introdursi una specie di nuova cavalleria basata sul senso di onore politico degno del nuovo ordine: il democratico. Il cittadino di una nazione dovrebbe portare questo titolo con lo stesso onore con cui si porta qualsiasi appartenenza a ordini civici o consessi politici o accademici, perché tutto l' edificio di un paese libero è basato sul cittadino elettore e sul cittadino eletto alle cariche pubbliche, in una solidarietà civica che mira al benessere comune e al progresso della nazione. Sarà questo un ideale troppo alto, da sembrare irraggiungibile; ma quel che non può fare la legge scritta deve fare la tradizione; a quello cui non può arrivare una tradizione turbata e alterata da eventi bellici e da violenze dittatoriali deve poter arrivare un' educazione che incominci dalle nuove generazioni. A esse è affidato l' avvenire; esse debbono apprendere l' importanza della libertà riconquistata, il dovere di conoscerla e difenderla e di saperne usare nelle forma politiche e legali stabilite dalla costituzione e dalle leggi consolidate dall' esercizio ; come un *dovere* e come una *responsabilità verso se stessi e verso la patria*".²⁴

E a sigillo di questa sezione, sembra a me un frutto anche della lezione crociana, maturato bensì sull' albero della primigenia natura cristiana, lo scritto sturziano *La processualità della vita è nel ritmo del dinamismo interiore*: che è pensiero tratto da *La società sua natura e leggi*.²⁵

Dopo la morte del filosofo amico, massimo esponente del pensiero italiano nel mondo, le posizioni e le continue chiarificazioni, gli interventi e i moniti di don Luigi Sturzo si fanno sempre più stringenti e accorati sia sui temi amministrativi che sul terreno etico e religioso. Citando sempre in via d' esempio, si prenda il richiamo del 1956 *Voti gratuiti e voti contrattati*: " Putroppo i partiti che hanno disintegrato le rappresentanza locali con la legge proporzionale, inadatta allo scopo, continuano in pieno l' opera di disintegrazione della pubblica amministrazione, mentre sono dimenticati gli interessi delle popolazioni da amministrare, per far prevalere il monopolio politico dei gruppi e dei relativi dirigenti".²⁶

Del pari attuale è il richiamo contro i mali dell' invidia: " Tutti i vizi sociali che si oppongono all' amore, quali l' invidia, l' odio, l' ira, il disprezzo, la superbia, sono cagioni e sorgenti d' ingiustizia; mentre l' amore nella vita sociale si risolve in libertà, uguaglianza e fratellanza".²⁷

Soprattutto, in linea con il concetto della "libertà indivisibile" di Benedetto Croce e Carlo Antoni risulta il pensiero "Il mio grido di libertà è basato su tre principi: 1) La libertà è unica e indivisibile: si perde la libertà politica e culturale se si perde la libertà economica, e viceversa; 2) la libertà è espressione di amore e di ordine; il correttivo contro gli eccessi della libertà è, anzitutto, l' autodisciplina e l' autodeterminazione, a parte quella regolamentazione legislativa necessaria per la coesistenza e il rispetto dei diritti e dei doveri reciproci; 3) Fra coloro che amano la libertà per convinzione e coloro che amano la libertà a parole, vi è una divergenza sostanziale: i primi sono convinti che la libertà rimedia ai mali che può produrre, perché al tempo stesso eccita energie nuove, spinge alla formazione di libere associazioni, sviluppa contrasti politici e sociali dai quali derivano i necessari

²⁴ Cfr. *Leggi elettorali e istituzioni democratiche. Prefazione al 'Codice elettorale'*, Empoli 1951 = *Scritti di carattere giuridico*, Bologna 1962, p. 20. - Il discorso *E' la politica una cosa sporca ?* del 7 luglio 1942 fu ristampato ne "Il Popolo", 15 ottobre 1991.

²⁵ Bologna 1960, p. 35.

²⁶ *Voti gratuiti e voti contrattati*, " Il Giornale d' Italia" del 13 luglio 1956 = *Politica di questi anni (1954-1956)*, Bologna 1968, 5° vol. delle *Opere*, p. 287.

²⁷ *La società. Sua natura e leggi*, Bologna 1960, p. 222.

assestamenti; gli altri, invece, hanno paura della libertà e cercano sempre di imbrigliarla con una continua e crescente legislazione e con un' azione politica vincolatrice, che finiscono per soffocarla".²⁸

Questo testo rammenta il chiaro saggio di Antoni, *Libertà indivisibile*, apparso nella "Biblioteca della libertà" n. 2 del Maggio-Giugno 1966 (il cui originale risaliva, tuttavia, al 1951); mentre il Croce di *Liberalismo e liberismo* sul "Mondo" del 15 ottobre 1951 volentieri si richiamava, oltre che alla celebre discussione con Einaudi, a una "fusione" delle due leggi, la economica e la morale, fusione vista storicamente nella sua drammatica "concretezza" e non già per "astrattezza" dottrinarie.²⁹

Ecco, allora, alta levarsi la prosecuzione ideale e politica della lezione di Croce, da parte di Sturzo, con la splendida denuncia delle degenerazioni dello statalismo e, al suo interno, della macchina burocratica del sistema "controllati-controllori".

Nell' articolo *Moralizzare la vita pubblica*, diceva il nostro Autore: " Per quanto sto segnalando non vorrei dare l' impressione che tutta l' amministrazione statale sia corrotta; farei torto al personale tradizionalmente corretto e zelante; ma il sistema dei *controllati - controllori*, da me denunciato dieci anni fa, vige ed è generalizzato perfino con leggi recenti; le responsabilità dei capi sono attenuate o eluse dalle decisioni di commissione o dei pareri dei comitati consultivi ministeriali e interministeriali; le promozioni e salti mortali sono non dico frequenti, ma meno rare del passato e demoralizzano coloro che contano sulla regolarità della carriera e sulla disciplina del personale. Per giunta la differenza di stipendio fra il personale dei dicasteri statali e lo stipendio (aumentato da indennità, partecipazione agli utili e simili) degli enti statali e parastatali (specialmente nelle posizioni gerarchiche di responsabilità e nelle funzioni tecniche) è tale da ripercuotersi sul morale di tutta la classe impiegatizia e sulla stessa pubblica opinione".³⁰

E, nello stesso anno 1959, sentite adesso che cosa contestava Sturzo con l' articolo *Tutti a sinistra tutti di sinistra*, attualizzando in sofferenza quotidiana l' eredità di pensiero liberale: " Se costoro si dessero la pena di leggere non dico i miei libri, sono troppi, ma solo il volume dei miei *Discorsi politici* dal 1918 al 1925, vi troverebbero il *Leit-motiv* di quel che scrivo oggi contro lo statalismo, contro la lotta di classe, contro gli scioperi, contro i monopoli, quelli statali e quelli consentiti e tollerati dallo Stato (quindi privati, ma favoriti), ieri come oggi, ma oggi peggio di ieri e più largamente che ieri, contro l' immoralità nella vita pubblica (oggi peggio che ieri) e così via; si renderebbero conto che non sono io che ho cambiato bandiera; è il sinistrismo che ha occupato le alture (o bassure?) del pensiero di oggi; la gente vede bandiera rossa dappertutto; l' arte va a sinistra in ogni luogo; a sinistra scuole inferiori e superiori; cantieri di lavoro e fabbriche modernissime; associazioni libere e burocrazie statali, consigli comunali, provinciali, regionali; assemblee e Parlamento; giornali, quotidiani e settimanali; libri storici e romanzati;

RAI e Televisione; per miracolo non si arriva alle chiese, dove capita qualche volta sentire sermoni di laici benpensanti e prediche di preti zelantissimi che lasciano intravedere simpatie sinistrorse mal represses".³¹

Non è chi non veda la straordinaria pregnanza ed attualità di codesta fiera rampogna di don Sturzo, sol che si pensi alla ulteriore complicazione del quadro così icasticamente

²⁸ *Paura della libertà*, "Il Giornale d' Italia", 29 dicembre 1957.

²⁹ Da *Terze pagine sparse*, Bari 1955, I, pp. 305-306 al mio *Karl Popper e il pungolo della libertà*, Galatina 1995, pp. 86-100.

³⁰ "Il Giornale d' Italia" del 2 gennaio 1959 = *Battaglie per la libertà*, Neri Pozza 1992, p. 42.

³¹ "Il giornale d' Italia", 18 Aprile 1959 = *Battaglie per la libertà, cit.*, 1992, pp. 1028-1029

rappresentato dal sacerdote di Caltagirone, passati via via dai tardi anni Cinquanta al Sessantotto e agli anni Settanta, e cioè alla sempre più capillare e sistematica occupazione della società civile e delle università come delle gramsciane "casematte del paese e della cultura", da parte della ideologia organizzata di massa.

E non è chi non veda lo straordinario coraggio al calor bianco di Sturzo, allorché osa contestare anche ai suoi sodali sacerdoti di far entrare l' Anticristo nel tempio, accogliendo "sermoni di laici benpensanti" o addirittura "prediche di preti zelantissimi che lasciano intravedere simpatie sinistrorse mal represses".

Ben avrebbe ragione, ancor più, oggi, guardando il mondo dall' alto dei cieli con il sorriso buono e la mente aperta, Sturzo, specie di fronte a quanto terrorismo fondamentalismo e movimentismo "no global" squadernano spesso sotto i suoi e i nostri occhi, anche grazie a talune forme di connivenza falsamente solidaristica di alcune frange del mondo cattolico!

32

Testimonianze del Croce Costituente e filosofo della tarda maturità

Per parte sua, il Croce aveva colpito alcune posizioni illiberali e malamente apposte di rappresentanti del mondo cattolico, criticando ad esempio l' onorevole Gonella nell' intervento del 1947 *L' opera del Ministro della Pubblica Istruzione*, riandando proprio in siffatta critica alla schietta amicizia con don Luigi Sturzo. "Memorie di tempi lontani", dichiarava il filosofo: pure, idealmente a noi vicini, nella prospettiva della libertà che ha per se l' eterno e per la cui salvaguardia evangelicamente vigilarono e insieme soffrirono e pensarono Benedetto Croce e Luigi Sturzo.

Riporto, dunque, a questo proposito, come contributo alla loro miglior conoscenza da parte dei giovani, l' intervento tenuto dal Croce alla Assemblea Costituente del 14 luglio 1947 e il saggio *L' Anticristo che è in noi*.

" Tra le ragioni per le quali è stata fissata nella tornata antimeridiana la discussione di questa mozione, è stato detto che un deputato più che ottantenne desiderava esservi presente e non avrebbe potuto in una seduta notturna. Tale ragione era bensì gentile nell' intenzione, ma inopportuna politicamente, come è stato notato da altro più rigoroso osservatore delle buone norme (i.e.: on.le Gronchi); e io mi associo a lui. Ora, venendo a l motivo per il quale prendo la parola, dirò quale questo sia.

Sono stato anch' io al posto che ora occupa l' onorevole Gonella, e proprio quando il partito cattolico o popolare fece la sua prima e grande entrata nel Parlamento italiano. Liberale e laico e già autore di quella filosofia che a tutti è nota e che la Chiesa non aveva creduto per allora conveniente d' innalzare all' onore dell' Indice, io riuscii molto gradito ai cattolici per la mia connaturata imparzialità. Ricordo una discussione con uno dei loro uomini più autorevoli, di poi senatore, intorno a certe richieste delle scuole confessionali, nella quale io gli dimostrarai il punto al quale dovevo fermarmi, e il bravo uomo, persuaso, si levò e si accomiatò concludendo: *Ab amicis iusta petamus*.

Ricordo che don Sturzo, che tanto bene starebbe ora in questa aula, quando accadde la crisi del ministero Giolitti, venne da me a dirmi che il partito popolare avrebbe puntato sul mio nome per la nuova combinazione, e io gli feci osservare, ridendo, che egli aveva dimenticato che io ero un liberale. Memorie di tempi lontani. E se in una crisi dei nostri giorni deprecassi che il Ministero dell' istruzione fosse occupato dai democristiani e, tra l' altro, perché temevo gli effetti della lunga brama e della lunga astensione, e gli eccessi e le

³² Calzantemente si citano, a questo riguardo, il saggio di Enrico COLOMBATTO, *L' immoralità 'no global'*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003; con i classici testi riproposti instancabilmente da Dario ANTISERI, dalla polemica Sturzo-La Pira ai *Cattolici a difesa del mercato*, SEI, Torino 1995 e nuova edizione, Rubbettino 2005.

prepotenze che ne sarebbero seguiti. Ciò purtroppo è accaduto, e l'onorevole Gonella, del quale pregio l'ingegno, e che sono dolente di dover criticare, ricorda della molta cortesia di cui mi ha dato prova, ha troppo fatto nell'interesse della sua parte e ha suscitato molto scontento e opposizione negli animi. Di ciò è prova il suo contegno verso i deliberati pareri del Consiglio superiore dell'istruzione, che anche uomini insigni della sua parte hanno deplorato, e sul quale io non mi distenderò, benchè potrei illustrarlo con qualche esempio assai efficace. E, per di più, egli ha adottato un metodo che dirò imperatoriale nel sentimento e precipitoso nell'esecuzione; e anche di questo è prova la riforma del Consiglio superiore, alla quale ha avuto un anno intero per pensare e che ha attuato con un 'decreto urgentissimo', togliendo all'Assemblea il respiro per esaminarlo e criticarlo ed emendarlo. Per l'altro mi si è detto che con un simile decreto è stato provveduto al patronato scolastico: un'istituzione che fu già fatta da me nel 1920 con una semplice circolare, perché così come l'avevo formata non costava niente allo Stato, non richiedeva nuovi impiegati, e contava sull'interessamento e concorso delle famiglie degli alunni abbienti, che si manifestò in effetto molto pronto e volenteroso. Non ho avuto mai il proposito di diventare il critico dell'opera dell'onorevole Gonella, per la pratica ragione che altri e più dolorosi problemi mi occupavano e che mi mancava il tempo e la forza per questo particolare lavoro, che spettava a più giovani e più alacri colleghi. Ma nell'occasione che mi si è ora presentata ho sentito il dovere di stare accanto a questi e unirmi alle loro ben ragionate richieste, con la speranza che l'onorevole Gonella finisca con l'accettarle reprimendo in sé il naturale impulso che porta a ostinarsi per impegno di amor proprio, il quale in questo caso (l'amico Nititi ama celiare sulle parole della Chiesa che mi vengono sovente alle labbra) sarebbe un atto di superbia e, sotto colore di una fermezza da mostrare, una suggestione del maligno".³³

"La figura del grande e totale nemico della luce, nemico del bene, grandeggia in concezioni cosmologiche orientali, ritorna negli ebrei come eversore della loro religione e del loro stato, la ripigliarono i cristiani in quella dell'Anticristo; e, secondo le contingenze storiche, fu impersonata in questo e quel re e imperatore (e famosa più di tutte rimase l'identificazione che li Apocalissi ne fece in Nerone), ma talvolta anche in un'istituzione, come nelle polemiche della riforma protestante, nelle quali l'Anticristo fu ritrovato e additato nel Papa; e tal'altra perfino in un popolo o in uno stato, come si è veduto in molti dei sentimenti e dei pensieri e delle risonanze della recente guerra. In verità, l'Anticristo non è un uomo, né un istituto, né una classe, né una razza, né un popolo, né uno stato, ma una tendenza della nostra anima, che, anche quando non si fa sentire in essa operosa, vi sta come in agguato; e non sale dagli abissi a muoversi nel mondo né nasce umanamente di donna, sebbene taluni credano di averlo incontrato e individuato; non viene tra noi, ma è in noi. E anche quando noi lo aborriamo e lo combattiamo con tutte le nostre forze, non lo rendiamo mai a noi esterno ed estraneo, perché nessuno di noi si può distaccare con un taglio netto, sicuro e definitivo dalla società e dalla umanità alla quale appartiene, né rinnegarla e disconoscerla e credersi puro tra gli impuri, irresponsabile delle colpe altrui, le quali, non meno che le azioni buone, hanno una origine che oltrepassa il singolo e comprende tutti. Le partizioni e contrapposizioni degli individui come più o meno morali, o morali e immorali, sono affatto empiriche, sebbene abbiano le loro ragioni e le loro necessità nelle lotte e nello svolgimento effettivo della società.

Si sa che l'uomo non può esser distinto dall'animale mercè di un criterio zoologico, fisiologico e patologico, perché in questo riguardo egli è un animale tra gli altri, ma unicamente se ne distingue per gli ideali che in lui risplendono e per il potere creativo che

³³ Cfr. *Due anni di vita politica italiana*, in *Scritti e discorsi politici (1943-1947)*, Bari 1963, II, pp. 399-401 e, per il contesto storico, R. COLAPIETRA, *Benedetto Croce e la politica italiana*, Bari - Santo Spirito 1979, I-II, *passim*.

gli conferiscono. Tanto vero che, nel giudizio morale, si suole escludere sovente dalla cerchia umana esseri a cui la forma corporea conferisce il nome di uomini, e rimandarli tra coloro a cui 'vita bestial piacque e non umana'. Insensibili come si dimostrano a ogni culto e a ogni rispetto per la verità, per la bellezza, per la bontà, restii a ogni elevamento all' universale. Anche qui bisogna avvertire e tener presente che come la perfezione e la purità morale è un' asserzione di carattere empirico, così anche quella del contrario, e che non si può mai giungere ad affermare e ad attuare l' integrale e radicale privazione di ogni valore ideale in una creatura umana, se dell' animale stesso biologico non si può in assoluto affermarla, perchè anch' esso ubbidisce a talune spinte superindividuali e disinteressate, guidato da ciò che si designa talora con l' impropria parola d' istinto. Come che sia, l' Anticristo, di cui discorriamo, non è semplicemente l' umana peccaminosità, l' abbandonarsi al male l' abbandonarsi al male con l' interferente coscienza che quello è male, con la limpidezza di concetti morali che molte volte è stata con meraviglia osservata persino in uomini delittuosi i quali alle verità morali fanno ossequio, pur consapevoli che stanno sopra di loro come un cielo da loro inattingibile e perciò rinunciando a tentarne l' attuazione. Il vero Anticristo sta nel disconoscimento, nella negazione, nell' oltraggio, nella irrisione dei valori stessi, dichiarati parole vuote, fandonie o, peggio ancora, inganni ipocriti per nascondere e far passare più agevolmente agli occhi abbagliati dei creduli e degli stolti l' unica realtà che è la brama e cupidigia personale, indirizzata tutta al piacere e al comodo. Questo è veramente l' Anticristo, opposto al Cristo: l' Anticristo distruttore del mondo, godente della distruzione, incurante di non poterne costruire altro che non sia il processo sempre più vertiginoso di questa distruzione stessa, il negativo che vuol comportarsi come positivo ed essere come tale non più creazione ma, se così si potesse dire, dis-creazione." ³⁴

Da parte sua, dinnanzi alla minaccia del male totalitario (che Croce ravvisa nel "partito unico" o nella "obbedienza al partito", comunque nel totalitarismo), Sturzo aveva parato, povero esule a Parigi, il vasto poema del *Ciclo della Creazione*, dedicando la figura del filosofo al Croce:

" Hotel de l' Avenir 65, rue Madame PARIS (vi)
1 settembre 1932

Illustre e caro Senatore,

Mi permetto di inviarle il *Ciclo della Creazione*, presso il Conte Sforza, perchè così sono sicuro che Lei lo riceverà senza intoppi né dispersioni.

Potrò sperare che Lei lo legga e che mi faccia conoscere le sue impressioni? Ci terrei molto da un esteta e critico e amico quale Lei.

Il mio lavoro è stato pensato musicalmente, ma non come libretto d' opera, ma come opera in sé compiuta. Chi sa provare gli effetti della musica impercettibile che è dentro e attorno a noi, può anch' egli sentire il mio lavoro musicalmente, senza bisogno della musica concreta.

La mia è, certo, un' opera religiosa nel senso più schietto della parola. Ma non è, come potrebbe credersi, un *Mistero*, una serie impersonale e oggettiva di scene religiose. E', invece, una traduzione subiettiva e personale, e quindi emotiva e lirica, della vita cosmica e religiosa.

Avrò bene espresso questi due elementi, la musicalità (ritmo interiore) e la religiosità (individuale e cosmica)? Ho dubitato di me e ne dubito ancora. Mi

³⁴ *Filosofia e storiografia* (1949), Bari 1969 (2^a ediz.), pp. 313-315 in: 313-319 (ma il saggio è del 1946).

sono indotto a pubblicare il *Ciclo della Creazione* per superare un ostacolo al mio lavoro ordinario, perché questo *Poema...* andava di giorno in giorno divenendo un peso, che non mi faceva andare avanti nella correzione del mio libro su *Chiesa e Stato*. Ora mi sento più libero. La prego di leggere la scena del Filosofo (pag, 215 e sgg.).

Quando la scrissi pensai al suo atteggiamento e alla sua figura nella presente situazione.

Molto dolente di non rivederla in questo suo passaggio per la Francia, mi ricordi alla sua figliuola, che ebbi il piacere di incontrare a Oxford, e mi creda sempre suo dev.mo Luigi STURZO".³⁵

* * * *

Questo è l'ultimo tassello dei rapporti Sturzo-Croce. Anche se non risulta che il filosofo abbia risposto alla missiva sul poema sturziano (missiva pervenutagli per i buoni uffici del conte Carlo Sforza), resta l'inno comune alla libertà e alla creazione, come risorsa spirituale e vitale tanto più importante per noi oggi, quando le tenebre del male protendono a tratti le loro ombre sull'Occidente, lasciandoci tuttavia sperare - come scriveva il Croce nel prosieguo del saggio del 1946 per più versi premonitore - che " i valori ideali operano anche nel negatore Anticristo ed egli può distruggere molte cose vive e belle e buone e vere, ma non tutte, perché, se così fosse, gli verrebbero meno gli stessi mezzi per il suo fanatismo di distruzione; onde, nella realtà, non consegue la fine del mondo, ma solo l'impovertimento, l'imbarbarimento, l'inselvaticimento, l'ora aperto ora represso e fremente *bellum omnium contra omnes*, nel quale gli attori saranno malviventi ma pur sempre viventi".³⁶

In fine, quanto provvisoria e prospettica percepirà il cortese lettore, tornano in mente sia la risposta al male che la preghiera di Antonio Rosmini. Onde - per il primo aspetto - "il male non finisce le sue opere"; e per l'altro appello, sempre vale l'auspicio, così sofferto nella parabola di tutti i pensatori cristiani e liberali: "Signore, fa che io sia d'accordo con tutti quelli con i quali Tu sai che io sono d'accordo !"

³⁵ La lettera è tratta dall'Archivio Croce e si riferisce al poema sturziano, edito a Parigi con prefazione di M. VAUSSARD nel 1932: cfr. il citato F. BATTAGLIA, pp. 142-143.

³⁶ B. CROCE, *Filosofia e storiografia*, cit., p. 315.

Schweitzer e Cassirer: memoria e speranza

di ELEONORA DONADON

Introduzione

«Perché i classici sono la riserva del futuro», torniamo ad *Agonia della civiltà* (1923) di Albert Schweitzer ed a *Il mito dello stato* (1945) di Ernst Cassirer. Li accomuna la radiografia dello «spirito dell'epoca» che ha preparato il terreno di due conflitti mondiali. Alla testimonianza della disumanità delle guerre, i due pensatori affiancano un progetto per l'uomo e la società. Trovano il motivo della comprensione e della vicinanza tra gli uomini nel rispetto per il valore di ogni vita. Affidano all'educazione, secondo questo principio, la speranza per il futuro dell'umanità.

I testi sono stati scritti negli anni in cui i due filosofi tedeschi erano esuli: Schweitzer, nell'Africa Equatoriale Francese, per mettersi al servizio dell'umanità e poi nei campi di prigionia francesi; Cassirer, negli Stati Uniti, per sfuggire dall'oppressione nazista.

1. La genesi delle due opere

1.1 *Lungo il fiume Ogooyé*

Il filosofo, teologo, concertista e medico A. Schweitzer (1875-1965) mette mano ad *Agonia della civiltà* «il secondo giorno del [suo] internamento» nell'abitazione attigua all'ospedale di Lambaréné, perché «suddito germanico ospite di una colonia francese». In quella stazione missionaria dell'Africa Equatoriale Francese (odierno Gabon), i coniugi Schweitzer erano giunti nel 1913 per curare i lebbrosi e gli afflitti dalla malattia del sonno. Il 5 agosto 1914, quando in Africa giunge la notizia dello scoppio della Grande Guerra, le autorità del Gabon considerano gli Schweitzer prigionieri di guerra. Chiuso l'ospedale, il medico-missionario ha quindi il tempo di riflettere sulla situazione in Europa e di formulare la sua diagnosi circa la malattia del genere umano che è sfociata nella guerra. Egli ipotizza che il conflitto mondiale sia «la tragica conseguenza di un processo di decadimento spirituale della civiltà» moderna legato alla mentalità non etica (irrazionale) degli individui e delle nazioni. L'irresponsabilità etica, legata ai pregiudizi ed alle passioni politiche, ha reso impossibile la soluzione razionale delle controversie internazionali. La Prima Guerra mondiale è scoppiata perché: «I governanti grandi o piccoli agirono secondo lo spirito del tempo». A ciò ha contribuito la filosofia, non più «guida» della ragione nell'epoca del rapido progresso della scienza e della tecnica, dell'ideologia economica e del mito del superuomo. Così: «La creatura sovroccupata, non più capace di vero raccoglimento, che è l'uomo moderno, è caduta in balia dell'asservimento spirituale, di ogni sorta di esteriorizzazione, di un'errata valutazione della storia e della realtà, del nazionalismo da questa derivante, di una spaventosa assenza di umanità»¹. La terapia appropriata per l'uomo in crisi d'identità è perciò quella di aiutarlo a ritrovare la fiducia in se stesso. Contro lo spirito dell'epoca che lo spinge allo scetticismo nei confronti del proprio pensiero: «Dobbiamo – dice Schweitzer - ritornare ad una visione del mondo che racchiuda in sé gli ideali della civiltà autentica (...) tutto ciò che è compreso nei concetti di amore, dedizione, compassione, gioia ed anelito comune»². Nel principio evangelico dell'amore, egli trova «la scintilla» che riaccende il fuoco del pensiero mentre

educa l'uomo alla responsabilità naturale e fattiva verso se stesso ed ogni altra forma del creato. E' dunque «sulla via del pensiero», o dell'etica, colui che riflette sulla propria vita di creatura e sulle altre del creato e trova in questa coesione del mondo il motivo per sentirsi utile al prossimo, alla società ed alla nazione. «Il vero cuore riflette e l'autentica ragione ha sentimenti»³, dice Schweitzer. Ascoltandoli, ogni persona può sperare nel futuro dell'umanità, in un presente segnato dalla disumanità della guerra.

Alla fine dell'estate 1915, Schweitzer trova all'improvviso l'espressione che riassume il concetto "elementare" ed "universale" dell'etica e dell'affermazione d'ogni vita che andava cercando. Succede, durante un viaggio in piroscifo che il medico-missionario compie lungo le acque del fiume Ogooyé per raggiungere un ammalato. Egli ricorda che mentre il pilota manovrava il piccolo piroscifo per aprirsi un passaggio fra un'orda di ippopotami che si muovevano nella stessa direzione dell'imbarcazione, gli è venuta in mente d'un tratto la frase: *rispetto per la vita*. Nasce da quest'esperienza vissuta l'espressione che ricapitola l'essenza di un'etica universale. Per Schweitzer, la norma morale del rispetto per la vita assegna ad ogni uomo la responsabilità per la conservazione e l'affermazione delle infinite volontà di vita presenti nel creato. Essa infatti presuppone la fondamentale forza di sopravvivenza presente in ogni creatura: «Io sono un essere vivente che vuole vivere, circondato da altri esseri viventi che vogliono vivere»⁴. Solo l'uomo che riflette sulla vita, data da Dio, e la ritrova in tutti gli esseri del mondo agisce in modo "naturale" e "sincero" restando fedele a se stesso.

Lasciati a Lambaréné i primi appunti, scritti in tedesco, sul rapporto tra etica e civiltà moderna, l'impegno di Schweitzer prosegue nel campo di prigionia di Bordeaux, dove il filosofo è trasferito nel settembre 1917; poi nel campo di concentramento di Garaison (Pirenei) ed infine in quello di St. Remy de Provence (1918) dove rimane fino alla fine del conflitto mondiale. «Quante notti, seduto a tavolino, pensai, meditando e scrivendo, a coloro che giacevano nelle trincee»⁵, ricorda. Il suo contributo alla pace è racchiuso nell'etica del «Rispetto per la volontà di vita in me e fuori di me»⁶: la parola di Gesù contro l'irrompere di tragedie immani.

In un mondo che è «l'orrendo nello splendore, l'assurdo nel comprensibile, la sofferenza nella gioia»⁷, e che resta sempre "enigmatico" per l'uomo, ognuno coglie in sé ed intorno a sé solo il mistero della vita racchiuso in quell'istinto indefinibile di conservazione che anche gli animali possiedono. La vera conoscenza della vita e del mondo consiste dunque nella *docta ignorantia* dei mistici del Medioevo. «La docta ignorantia della mistica etica è ignoranza in quanto si rassegna a non capire niente del mistero del mondo. E' docta perché sa che l'unica cosa che ci sia possibile sapere e che ci sia necessario sapere è che tutto quel che esiste è vita e che votandoci agli altri esseri noi realizziamo l'unione spirituale con l'Infinito che contiene in sé tutte le esistenze»⁸. Dalla constatazione che solo attraverso l'etica, lo spirito umano può comunicare con lo Spirito universale, nasce il dovere per l'uomo di operare prima di tutto in se stesso. Attraverso l'auto-perfezionamento etico gli deriva «una segreta auto-affermazione spirituale (...) un'insospettata libertà di fronte alle vicende della vita (...) la felicità dell'essere-libero-dal-mondo»⁹ e la libertà di dedicarsi con gioia alla vita degli altri.

Il 23 febbraio 1919, Schweitzer presenta per la prima volta al pubblico la massima morale del *Rispetto per la vita*, in una meditazione tenuta nella chiesa di St. Nicolai a Strasburgo. «E' bene mantenere e promuovere la vita; è male ostacolare e distruggere la vita» ne è l'esordio. Nel 1923, viene pubblicato *Agonia della civiltà* «prima parte di una completa filosofia della civiltà».

Nel 1924, il medico-missionario ritorna a Lambaréné. Si pone di nuovo al servizio della vita: ricostruisce l'ospedale, cura le malattie, combatte il potere degli stregoni, insegna agli

indigeni a strappare i terreni coltivabili dalla giungla e fornisce loro i primi rudimenti di economia. «L'agricoltura e l'artigianato sono il muro di fondazione della civiltà»¹⁰. A questo proposito J. Gollomb, in *A. Schweitzer il genio nella giungla*, riferisce che il modo di lavorare del medico era stato d'esempio per Oyembo, l'indigeno che traduceva i suoi sermoni in lingua locale ed insegnava ai bambini del villaggio. Costui aveva avviato con successo una società commerciale, per la vendita di legname, di cui facevano parte gli abitanti del villaggio.

Con la coerenza della sua esistenza, Schweitzer indica quindi il *Rispetto per la vita* come il fondamento etico che trascende l'individuo, lo Stato e la nazione. Senza di questo "grande" e "semplice" comandamento non c'è civiltà.

1.2 *Gli amici americani di Cassirer*

Alle riflessioni di Schweitzer avrebbe fatto eco di lì a poco Cassirer (1874-1945), filosofo neokantiano della Scuola di Marburgo. Egli ritiene, infatti, che le condizioni spirituali esistenti in Germania, nel periodo tra le due Guerre Mondiali, non possano essere descritte "in maniera migliore e più efficace" che con le parole pronunciate da Schweitzer, quando l'infuriare della Prima Guerra mondiale sembrava «un segno del tramonto della civiltà».

La filosofia non è stata "guardiano" e "guida" della ragione neppure negli anni successivi alla Grande Guerra, annota Cassirer, perché i filosofi sono rimasti "imprigionati" nelle sottigliezze della filosofia dimenticando il suo nesso con i problemi più urgenti dell'uomo. Essa non è stata in grado di assolvere il suo più importante compito educativo. «Non ha insegnato all'uomo come sviluppare le sue facoltà attive al fine di formare la sua vita individuale e sociale»¹¹ nell'epoca in cui la frammentazione e la specializzazione delle ricerche sull'uomo scatenata dall'evoluzione della scienza e l'ideologia economica hanno reso l'uomo insicuro, succube della massa e del nazismo. La filosofia ha quindi il compito di aiutarlo a riacquistare fiducia in se stesso, tramite la conoscenza dell'energia del pensiero (il simbolo) che produce le opere della cultura. Cassirer trova nel concetto di uomo inteso come *animale simbolico* una definizione che compendia le molteplici forme di vita spirituale che lo caratterizzano. Il mito, la religione, l'arte, il linguaggio, la storia e la scienza sono le singole forme simboliche di una totalità (cultura) che l'uomo ha progressivamente sviluppato per giungere alla civiltà. Sono variazioni di un tema comune: la capacità umana di allontanarsi dalla forme espressive più immediate ed emotive (i miti) per conquistare la razionalità scientifica. Ciò che lo affranca dalla sua natura animale è l'atteggiamento critico verso se stesso ed il mondo.

La filosofia ha così di nuovo il compito di aiutare l'uomo ad autoliberarsi dalle forme irrazionali del mito: le armi "spirituali" che essa ha fornito ai politici tedeschi per scalzare il pensiero razionale. Secondo Cassirer, nel periodo tra la Prima e la Seconda Guerra mondiale, le armi non sono mai state deposte. Hanno solo assunto una forma più sottile e sofisticata. I capi politici hanno utilizzato il mito, mascherato in forme nuove (linguaggio, riti, profezie) per completare e perfezionare le armi materiali ed obbligare gli individui all'azione decretata dall'alto. In mano loro i nuovi miti (convinzioni non razionali e aspirazioni della collettività) sono diventati strumenti razionali di distruzione della volontà e della libertà individuale. I politici hanno accentuato di proposito la componente emotiva del mito per screditare il pensiero critico degli individui, far prevalere il potere dello Stato sull'individuo e sopprimere il senso stesso della libertà. Per Cassirer, ciò è alla base della crisi politica e sociale che ha portato le nazioni alla Seconda Guerra mondiale.

La teoria che chiarisce l'origine, la natura e la funzione del mito nella vita politica del Novecento, cioè: «La preponderanza del pensiero mitico sul pensiero razionale in alcuni nostri sistemi politici moderni» è proprio il tema di *Il mito dello stato*. Negli anni di crisi della cultura e della storia mondiale, Cassirer assegna alla filosofia il compito etico di “guardiano” della ragione. «Perennemente in via di attualizzazione», l'autentica natura della ragione «dobbiamo ricercarla nell'eterna opera dell'autorinnovamento dello spirito»¹², afferma Cassirer, come già Schweitzer.

I due pensatori si conoscevano e, nel 1933, le loro strade si incontrano ad Oxford: di ritorno in Europa dall'Africa, Schweitzer; proveniente da Amburgo, Cassirer. Per Schweitzer la città inglese è una tappa del suo itinerario europeo di conferenze e concerti a sostegno dell'ospedale di Lambaréné in cui è tornato ad operare come medico-missionario dopo la parentesi della Grande Guerra. Per Cassirer, d'origine ebraica, Oxford è una tappa della sua “odissea” accademica iniziata presso le Università di Marburgo, Berlino e Amburgo. La fuga dall'oppressione nazista lo porta da Amburgo all'All Souls College di Oxford, poi all'Università di Göteborg ed infine a Yale ed alla Columbia University dove rimane fino alla morte (1945). *Il mito dello stato* è l'ultimo libro che il filosofo scrive in difesa dell'autonomia e della libertà di pensiero. Tra il 1944 e il 1945, negli Stati Uniti, «per venire incontro a una istanza dei suoi più intimi amici americani», egli interpreta la vita politica moderna mentre illustra il rapporto tra il mito e le altre forze culturali. «Finché queste forze intellettuali, etiche e artistiche sono in pieno vigore – dice - il mito è domato e soggiogato. Ma non appena esse cominciano a perdere vigoria, il caos ritorna»¹³. Solo attraverso la cultura si può costruire un mondo nuovo, perché nell'ambito delle sue forme simboliche può avvenire la progressiva autoliberazione dell'uomo dai vincoli dell'irrazionalità. Il suo progetto per l'uomo nella società si avvicina all'impegno di Schweitzer in difesa della vita, della libertà di pensiero e della pace nel mondo tanto è vero che Cassirer lo definisce: «l'incarnazione per eccellenza dell'*Ethiker* nella società contemporanea»¹⁴.

Oggi “l'urgenza” dei tempi chiede ancora che la filosofia sia la forza dell'uomo: non può starsene in disparte, “muta e inerte”. Deve aiutare l'uomo ad interrogarsi circa il senso della vita, la natura del bene e del male, il suo rapporto con gli altri uomini e con tutto il creato. La riflessione rende l'uomo libero di vagliare criticamente le proposte della società per ricercare la verità delle questioni e mettersi al suo servizio. Così, anche nel nostro tempo, l'etica del *Rispetto per la vita* può includere e richiamare un sempre nuovo risveglio alla vita secondo le parole di Schweitzer: «Quando in primavera al grigio arido dei pascoli si sostituisce il verde brillante, vuol dire che milioni di germogli spuntano freschi dalle vecchie radici. Nello stesso modo un rinnovamento del pensiero, essenziale per il nostro tempo, può realizzarsi soltanto attraverso la trasformazione delle opinioni e degli ideali della maggioranza mediante una riflessione individuale e generale sul significato della vita e del mondo»¹⁵.

2. A. Schweitzer

2.1 I barbari Stati civili

«Quando gli eventi inesorabilmente ci richiamano al fatto che stiamo vivendo in un pericoloso e tumultuoso momento, tra civiltà e barbarie, dobbiamo, lo si voglia o no, cercare di determinare la natura della vera civiltà»¹⁶. Così Schweitzer in *Agonia della civiltà*

dove affronta la questione della decadenza spirituale della civiltà moderna e del suo ripristino partendo dal presupposto che essa ha carattere essenzialmente etico. «Il principio fondamentale del bene consiste nel fatto che ci impone di mantenere la vita, di incrementarla e di innalzarla al suo valore più alto; e compiere il male significa: distruggere la vita, nuocere alla vita, impedirne lo sviluppo»¹⁷.

Secondo questa prospettiva, l'origine della civiltà si deve alla mentalità "etica e positiva" degli individui che si sono messi al servizio della vita e del mondo con "entusiasmo e abnegazione" per il progresso spirituale e materiale dell'uomo. Questa dedizione senza riserve obbliga l'uomo ad operare prima di tutto su se stesso, perché solo il dominio di sé lo rende libero e capace di agire per amore della vita, «con forza più alta e più pura». Nella tensione etica l'individuo acquista valore come persona e le sue riflessioni circa il significato di ogni vita prendono consistenza in azioni concrete per l'affermazione della ragione sulle inclinazioni umane e sulle forze della natura. «Il progresso morale è quindi l'essenza stessa della civiltà». Mancando il fondamento etico, la civiltà crolla.

«Oggi viviamo sotto i segni del crollo della civiltà. Ciò non è conseguenza della guerra, anzi questa non è che un sintomo»¹⁸ di un'epoca che ha dimenticato i valori etici di cui è stata portatrice la filosofia, ha screditato il pensiero individuale ed ogni forma di razionalismo e liberalismo. La Prima Guerra mondiale è scoppiata perché «i governanti grandi o piccoli agirono secondo lo spirito del tempo» caratterizzato dalle conquiste materiali della scienza e della tecnica e determinato dalla *Realpolitik* che ha calpestato i diritti dell'uomo enunciati nel XVIII sec. ed ha forgiato l'opinione pubblica «seguendo la morale dei dominatori, cioè la volontà di potenza». Così, l'uomo moderno, condizionato dall'enorme sviluppo delle scienze del XX sec., assillato dal lavoro e dalla retorica del superuomo, è diventato scettico nei confronti del proprio pensiero. Abbandonato il senso critico, fa sua la mentalità della massa. L'uomo moderno si è trasformato in un "non-uomo". Ricettivo ai dettami della propaganda politica, egli accetta la verità decretata dall'alto senza riflettere perché il suo pensiero non è più guidato dalla filosofia. «Un tempo la filosofia era un attivo operaio che creava convinzioni universali riguardanti la civiltà»¹⁹, scrive Schweitzer. Dalla metà del diciannovesimo secolo, le "idee elementari" circa l'uomo, la società, la razza, l'umanità, la civiltà non si sono più trasformate in "vivente" filosofia del popolo come avveniva nell'età degli illuministi. Da allora, la filosofia ha perso lo "spirito creativo" e «si fa studio che filtra i risultati delle scienze storiche e naturali». Il legame logico con il mondo si è interrotto. Essa non esorta più gli uomini a porsi di fronte ai problemi sociali con spirito critico per ricercarne la verità. Non li induce a lottare per sostenere quella visione etica del mondo e della vita sulla quale poggia la civiltà. «Nell'ora del pericolo il guardiano che avrebbe dovuto tenerci svegli dormiva; cosicché noi non opponemmo resistenza alcuna (...) all'opinione pubblica tenuta in vita dalla stampa, dalla propaganda, dalle organizzazioni, dal denaro e da altri mezzi a sua disposizione»²⁰.

Il declino della civiltà è dunque legato all'abdicazione del pensiero critico, alla mentalità collettiva che "fiacca" il sentimento di umanità degli individui ed al «tipo del nostro progresso». Il vero progresso della civiltà presuppone uomini liberi di mettere la propria creatività al servizio dell'affermazione della vita e del mondo. L'uomo moderno invece è uno "strumento" di lavoro incapace di riflessione e di creatività. «Occupare il poco tempo libero in un'opera d'auto-educazione, in seria compagnia di amici e di libri, richiede un raccoglimento mentale e un auto-controllo che l'individuo non possiede. L'ozio completo, l'oblio di se stesso e della quotidiana attività rappresentano allora una necessità fisica». Egli cerca così il divertimento che non fa pensare, aggregandosi. E «la mentalità della massa, spiritualmente depressa e incapace di raccoglimento interiore, agisce su tutte le istituzioni che dovrebbero servire la causa della cultura e con essa quella della civiltà»²¹. A questa

mentalità che “spersonalizza” l’individuo danno alimento il teatro, i periodici, i giornali che espongono gli argomenti nella forma più facilmente assimilabile dai lettori invece di indurli alla riflessione. Lo spirito della “superficialità” dilaga, dunque, nella società moderna per l’assenza di libertà e di concentrazione mentale dell’individuo che associa alle lacune della formazione intellettuale l’incapacità d’ogni sollecitudine nei confronti del prossimo, dei valori etici e della civiltà. Egli subordina la propria personalità e le idee allo spirito di gruppo perché ritiene una “conquista” la sua dipendenza dalla mentalità collettiva. L’individuo è portato a credere che la sua “devozione” agli interessi della collettività salvi la “grandezza” dell’uomo moderno, anche perché le opinioni predominanti della società organizzata, determinate dalla nazionalità, dal credo, dal partito politico, dalla posizione sociale e da altri fattori dell’ambiente sono «protetti da una sorta di tabù e non solo stanno al di sopra di qualsiasi critica, ma neanche possono costituire legittimo argomento di conversazione»²². L’individuo non oppone più resistenza, non ricerca la verità delle questioni lasciandosi guidare da ogni affermazione della propaganda politica elevata a “dignità” di opinione pubblica. «Così siamo entrati in un nuovo Medioevo», afferma Schweitzer. Rinunciando all’atteggiamento critico, l’uomo è pronto a giustificare qualsiasi crudeltà ingiustizia o follia in nome della propria nazione. «Senza averne coscienza, la maggioranza dei cittadini dei nostri barbari Stati “civili” concede sempre minor tempo alla riflessione morale per evitare di cadere in intimo dissidio con la collettività e di dover così ogni momento reprimere dubbi di coscienza»²³. Inoltre, l’opinione pubblica diffonde l’idea che: «Le idee della collettività devono essere giudicate non già secondo valori etici, ma secondo il metro della convenienza. Così l’individuo reca ingiuria alla propria anima». E mentre la società schiaccia gli individui invece di sorreggerli, come avveniva nell’epoca del razionalismo e della “grande” filosofia, le idee etiche su cui poggia la civiltà «vanno attorno povere e nude». Schweitzer scrive: «Il fallimento dello Stato incivilito, sempre più evidente man mano che gli anni passano, sta rovinando l’uomo d’oggi; la demoralizzazione dell’individuo per opera della società è in pieno corso»²⁴. Per superarla, gli uomini devono di nuovo imparare a riflettere su se stessi e sul mondo. «La rinuncia a pensare è una dichiarazione di fallimento spirituale».

2.2 Il nazionalismo

L’essenza della civiltà dipende dalla disposizione mentale etica degli individui e delle nazioni, si legge sempre in *Agonia della civiltà*. L’affermazione del filosofo va contro la “superficiale” convinzione diffusa dai pensatori del suo tempo, secondo i quali la civiltà è solo la manifestazione della naturale evoluzione umana legata alle conquiste scientifiche, tecniche ed artistiche degli uomini. Per questo motivo, scrive Schweitzer, negli anni precedenti la Prima Guerra mondiale: «Invece di discutere insieme gli elementi essenziali, che decidono il carattere dello sviluppo sociale - Popolazione, Stato, Chiesa, società, progresso - ci accontentammo dei dati empirici. (...) Così ideali che erano stati scientificamente ridotti dominarono la nostra vita spirituale e il mondo intero»²⁵. In questa situazione, la concezione etica della civiltà è venuta meno e l’individuo, privo di ideali attuabili, non è stato più capace di distinguere i valori reali da quelli immaginari. Egli ha reagito ai fatti in modo irrazionale, senza vagliarli criticamente per tentare di ricercarne la verità. E gli storici invece di richiamare l’individuo «a riflessivo apprezzamento dei fatti; invece di porsi quali educatori non sono rimasti che studiosi»²⁶. Secondo il filosofo, la generazione degli storici del suo tempo non ha senso storico: non ha «obiettività critica di fronte agli eventi remoti e recenti»²⁷. Essi attribuiscono al passato un peso maggiore del

presente, pretendono di dedurre dal passato le opinioni e le passioni del presente e propongono «una storiografia manipolata ad uso popolare, in cui le attuali idee nazionali e confessionali sono accolte ed esaltate senza riserva; i nostri libri di storia sono fonte inesauribile di menzogne storiche. (...) E' naturale che una generazione educata da tali insegnanti non abbia una concezione elevata e pratica degli eventi»²⁸. Schweitzer accusa ancora gli storici di dare fondamento storico agli eventi passati che non possono essere giustificati dalla ragione. In tal modo le idee e le convinzioni non razionali che essi propongono sono elevati a religione.

«Il nazionalismo, al quale si deve la tragica condizione esterna in cui si compie il declino della civiltà, è sorto appunto dal nostro senso della realtà e dal nostro senso storico. Cos'è il nazionalismo? E' ignobile patriottismo, esasperato sino a perdere ogni significato; in rapporto al patriottismo nobile e sano, sta come l'idea fissa di un imbecille rispetto ad una convinzione normale»²⁹, scrive il filosofo. Il nazionalismo si è sviluppato a partire dal diciannovesimo secolo quando l'idea di nazionalità è stata elevata a valido ideale di civiltà. L'idea di nazionalità si è poi trasformata con la decadenza della civiltà. «Infine il nazionalismo non si accontentò di mettere da parte, nella sfera politica, ogni tensione verso una società veramente civile: distrusse la stessa idea di civiltà e parlò di civiltà nazionale»³⁰. Senza la guida degli ideali morali, ma solo degli «istinti» radicati nella realtà, le idee e le aspirazioni nazionali salvaguardavano solo i sentimenti delle masse. Continua Schweitzer: «Il nazionalismo non poggia tanto sui fatti quanto sulla forma che questi assumono nell'immaginazione delle masse; ciò è evidente dalla sua stessa condotta. (...) La sua *Realpolitik* è sopravvalutazione di alcune questioni relative a interessi territoriali ed economici, sopravvalutazione elevata a dogma, idealizzata e sorretta dalla passione popolare. (...) La *Realpolitik*, quindi, è politica irreale perché permette l'intervento della passione popolare che rende insolubili le questioni più semplici. Dispone in vetrina gli interessi economici e tiene in magazzino le idee di grandezza e di conquista proprie del nazionalismo»³¹. Queste idee sono emerse nel momento in cui tra le nazioni «civili» d'Europa, la lotta di predominio è diventata lotta per la civiltà nazionale. «Il volere una civiltà nazionale è sintomo morboso, significa che i popoli civili d'oggi hanno perduto la loro sana natura e non seguono più istinti, ma teorie»³². Il carattere di un popolo è tanto accentuato da farlo diventare «un artificio, una moda, un autoinganno, una mania. (...) Le nazioni moderne cercano mercati per la propria civiltà non meno che per i propri manufatti»³³. In questo modo, le nazioni civili, nonostante le loro diverse strutture politiche e sociali, sono tutte sprofondate nella barbarie. Per uscirne non è sufficiente riformare le istituzioni della vita pubblica e sociale della nazione perché, continua Schweitzer, i progetti di riforma sono sempre diversi tra loro. Ad esempio: «Un gruppo espone un piano anti-democratico, un altro ritiene che gli errori derivino dal fatto che i principi democratici non sono ancora stati applicati con rigore, un altro ancora vede salvezza solo in una organizzazione socialista o comunista della società»³⁴. Ogni gruppo politico crede che uno spirito nuovo possa sorgere da una nuova organizzazione della società; ma, per il filosofo, i valori spirituali non sono mai generati dai fatti imposti dall'esterno bensì dalla mentalità etica degli individui che compongono la società. Essa si mostra nella comprensione e nella fiducia reciproca e nella decisione degli individui di voler risolvere i problemi con la riflessione critica. «Lo Stato potrà riprendere le sue funzioni cui è chiamato soltanto se la critica nei suoi confronti verrà esercitata da molti. (...) La vera forza per lo Stato, così come per l'individuo, sta nella spiritualità e nell'etica. Uno Stato vive della fiducia di coloro che ne fanno parte e della fiducia degli altri Stati»³⁵.

2.3 Il ripristino della civiltà

«L'unico modo di ricostruire il mondo è quello di trasformarci in uomini nuovi anche se sotto il peso delle vecchie circostanze, e poi, come società, di entrare in una disposizione di spirito che smussi i contrasti tra le nazioni e renda possibili le condizioni di una vera civiltà»³⁶, scrive ancora Schweitzer in *Agonia della civiltà*. Contro la concezione pessimistica di coloro che denunciano la decadenza della civiltà per vecchiaia, il filosofo propone la sua concezione etica che ha fede nelle capacità dell'uomo di rinnovarla. E contro gli storici che ritengono la rinascita della civiltà un'impresa impossibile egli afferma che dalla storia si può dedurre solo ciò che è stato non ciò che accadrà. Tuttavia il ripristino della civiltà richiede il coraggio di ammettere il suo declino per applicare poi alla situazione del tempo gli ideali che erano già un suo patrimonio.

Un tempo, ogni scienziato era anche un pensatore che indirizzava la vita spirituale della sua generazione. Ma ecco che «da nostra età è riuscita a separare sapere e pensiero con la conseguenza che abbiamo una scienza libera, ma non più una scienza che rifletta»³⁷. Essa ritiene che solo l'accertamento dei fatti particolari sia di sua competenza. Prosegue Schweitzer: «Quello che può salvarci dalla barbarie è un movimento etico e i valori etici prendono radici solo nella personalità individuale»³⁸, non nella mentalità collettiva. La civiltà dunque si riprenderà quando l'individuo si farà «persona indipendente nella superorganizzazione che lo tiene avvinto in mille modi. La collettività ricorrerà ad ogni espediente per mantenerlo in una condizione spersonalizzata; essa, infatti, teme la personalità perché in questa lo spirito e la verità trovano il mezzo di esprimersi. Sfortunatamente il potere della società è grande quanto la sua paura»³⁹. La «tragica» alleanza tra la società e le condizioni materiali tendono a fare dell'uomo un essere privo di libertà, d'indipendenza, di raccoglimento interiore. L'individuo, al contrario, ha solo il suo senso critico per mettersi al servizio della verità e della vita. Solo in questo modo, egli può tentare di combattere la propaganda politica e le passioni nazionalistiche per mantenere la fiducia nello Stato civile e può sperare nella giustizia e nella moralità politica in un'epoca in cui «non solo le istituzioni, le associazioni laiche e religiose, ma gli stessi uomini cui si guarda come a guide continuamente ci deludono, quando gli artisti e gli studiosi si rivelano difensori di barbarie e persone che passano per pensatori, ed esteriormente si comportano come tali, in tempi di crisi si rivelano scrittori d'accademia»⁴⁰.

Ogni epoca riceve le idee dai suoi pensatori; e coloro che detengono il comando, in alto o in basso, «possono portare a esecuzione solamente quanto è nel pensiero dell'età». Quindi, la civiltà progredisce se i pensatori diffondono, con «forte» ottimismo, le loro idee di progresso della civiltà che poggiano su una valida concezione circa la natura ed il fine del mondo. Ottimistica ed etica (razionale) è la concezione del mondo che afferma la vita come valore e educa l'individuo alla perfezione interiore suggerita dal principio dell'amore. Attingendo ad esso, le persone si sentono responsabili verso tutte le creature e agiscono di conseguenza. In caso contrario la civiltà crolla. Per questo, annota Schweitzer: «Anche se i nostri statisti fossero stati più lungimiranti, non avrebbero potuto evitare la catastrofe che ci ha colpito. Lo smarrimento interiore e il crollo esterno della civiltà erano già latenti nelle condizioni preparate dalla prevalente concezione del mondo; i governanti, grandi e piccoli, agirono secondo lo spirito dell'epoca. Il venir meno dell'influsso esercitato dall'*Aufklärung*, dal razionalismo e dalla grande filosofia del primo Ottocento, già preparava il terreno alla futura guerra mondiale, perché con esso si indebolivano quelle idee e convinzioni che avrebbero reso possibile una giusta soluzione delle controversie internazionali»⁴¹.

Ogni vero progresso della civiltà è sorretto dalla visione del mondo che ha nella ragione la forza per forgiare il perfezionamento morale del singolo e della collettività. Da qui ha

origine la società civile frutto di vera umanità e l'operare dell'individuo volto a vagliare criticamente le sue esperienze alla ricerca del vero accordo tra cuore e ragione per il progresso sociale. Ciò che è vero per sé guiderà poi l'uomo verso l'altro per rispettare la sua stessa volontà di vivere. «Dovunque vedi vita, questa sei tu»⁴². Con questa guida interiore razionale, l'uomo può quindi promuovere la comprensione reciproca e migliorare le condizioni di vita propria e degli altri esseri viventi, della società, delle nazioni e dell'umanità; può costruire la pace e diffondere la giustizia economica.

«L'etica è lo sforzo volto ad assicurare l'interiore perfezione della personalità»⁴³. Seguendola, l'uomo è capace di agire per il progresso generale ed il bene dell'umanità. La rinascita della civiltà è perciò legata alle capacità dell'individuo di progettare fini realizzabili solo rinnovando le sue idee mediante la riflessione sul significato della vita e di quella del mondo in cui vive. Tale riflessione personale è l'unica valida misura dei valori che formano una cultura etica universale il cui fine è rifiutare la guerra e promuovere la pace. «Gli ideali, nati da follia e da passione, di coloro che creano l'opinione pubblica e dirigono i pubblici eventi, non avrebbero più forza sugli uomini se questi cominciassero a riflettere sull'eterno e sul temporale, sull'esistenza e sulla morte e imparassero a distinguere tra vere e false misure, tra valori e disvalori»⁴⁴.

3. E. Cassirer

3.1 *L'arte della divinazione di O. Spengler*

Nel 1923, *Agonia della civiltà*, «prima parte di una completa filosofia della civiltà», è pubblicato dallo stesso editore del libro di O. Spengler *Il tramonto dell'Occidente* (1922). «Così lo conobbi – scrive Schweitzer – anziché combatterci a vicenda diventammo amici e come tali confrontammo le nostre posizioni sulla cultura». Per Spengler «la cultura occidentale era sorta, aveva avuto la sua fioritura ed era giunta alla fine per motivi esclusivamente storici. Questo modo tragico di affrontare l'argomento era in sintonia con lo spirito del tempo, successivo alla prima guerra mondiale. Spengler non aveva preso in esame la natura della cultura in generale, ma aveva descritto il destino storico di una cultura»⁴⁵, annota Schweitzer.

Secondo Spengler, per sapere quale sarà il “destino” della civiltà (Kultur) bisogna prima di tutto definire che cosa sia una civiltà. Essa è “un organismo” vivente d'ordine superiore che sorge, fiorisce «in una magnifica assenza di fini, come i fiori di campo», declina e muore. «La logica del tempo» vuole che la civiltà occidentale sia già pervenuta alla fase della “civilizzazione” (Zivilisation), ossia alla piena fioritura, cui seguirà necessariamente la decadenza e la morte. Questo processo di declino, dice, si mostra nel «rovesciamento di tutti i valori» in atto nella civiltà occidentale. E' quindi legato alla crisi della morale e della religione, delle arti e della filosofia, al prevalere della democrazia ed al trionfo del denaro sullo spirito. La civilizzazione «compimento e sbocco di una data civiltà»⁴⁶ porterà alla barbarie da cui nascerà la prossima civiltà. Spengler propone quindi la dicotomia «Kultur» (civiltà) / «Zivilisation» (civilizzazione) per mostrare che questa porta in sé l'inevitabile “destino” di una civiltà. «Le civilizzazioni - dice - sono gli studi più esteriori e più artificiali di cui una specie umana superiore è capace. Esse rappresentano la fine, sono il divenuto che succede al divenire, la morte che segue alla vita, la fissità che segue all'evoluzione. (...) Esse rappresentano un termine, irrevocabile ma sempre raggiunto secondo una necessità interna da qualsiasi civiltà»⁴⁷.

Schweitzer invece è dell'avviso che la distinzione tra i termini tedeschi “Kultur” (sviluppo spirituale e materiale dell'umanità) e “Zivilisation” (civiltà) intesa come «mero

progresso materiale» e forma non etica di civiltà «serva a mascherare quest'ultima con un nome di dignità storica»⁴⁸. A suo avviso, la distinzione di Spengler non ha giustificazioni filologiche o storiche tanto è vero che i tedeschi usano “Kultur” ed i francesi “civilisation” per indicare la civiltà.

Contrariamente a Splenger, Schweitzer ritiene che l'etica sia essenziale alla civiltà. Egli è convinto che il suo processo di decadimento si arresterà non appena ci sarà il risveglio spirituale degli individui, perché «non è la civiltà di una razza, ma quella dell'umanità, presente e futura, che dobbiamo ritenere perduta se è vana la fede nella rinascita della civiltà»⁴⁹. Schweitzer combatte quindi la tesi di Splenger secondo la quale «l'umanità non ha alcuno scopo, alcuna idea, alcun piano, così come non lo ha la specie delle farfalle o quella delle orchidee. L'umanità è o un concetto zoologico o un vuoto nome»⁵⁰.

«E' il sistema delle attività umane a definire ed a determinare la sfera dell'umanità»⁵¹, dice Cassirer, nel *Saggio sull'uomo*. Queste varie forme d'attività simbolica si concordano e si armonizzano «nel fuoco del pensiero». Il mito, la religione, il linguaggio, l'arte, la storia e la scienza sono tutte produzioni del processo creativo individuale che mediano il rapporto dell'uomo con se stesso e con il mondo. Esse quindi hanno tracciato e segnano il cammino dell'umanità verso la cultura e la civiltà, perché l'uomo ha la capacità di conservare le forme spirituali della cultura e di rinnovarle progressivamente con la sua attività simbolica.

Cassirer è ancora d'accordo con Schweitzer che vede i sintomi del pessimismo, diffuso tra gli uomini dalla teoria di Splenger, nella “riammissione” del vaticinio e della superstizione anche negli ambienti colti. Secondo Cassirer, «La filosofia del destino» contenuta nell'opera *Il tramonto dell'Occidente* (1918) di O. Spengler appoggia indirettamente la “nuova arte della divinazione” propagandata dall'ideologia del tempo. Per Spengler, il sorgere ed il cadere della civiltà non dipendono dalle leggi della natura, ma sono determinate dal potere del destino. «Il destino non la causalità, è la forza motrice della storia umana. La nascita di un mondo culturale è sempre un atto mistico, un decreto del destino»⁵². Nelle parole di Spengler, Cassirer ravvisa tutti i caratteri del fatalismo, il più antico motivo mitico. Il suo libro, egli dice, è «un'astrologia della storia; l'opera di un indovino che narra le sue cupe previsioni apocalittiche». Spengler è un profeta del male che diffonde solo fatalismo contro il quale l'uomo non può fare nient'altro che accettare il tramonto dell'Occidente in “quieto” raccoglimento. E i capi politici dell'epoca interpretano “nel senso loro” la teoria pronosticando un mondo nuovo dopo la morte della cultura. Convinti di realizzare la profezia, essi «ispiravano ai loro aderenti le più esagerate speranze parlando loro della conquista del mondo da parte della razza germanica». Spengler è un conservatore non un seguace del movimento nazista, tuttavia la sua opera «diventò una delle opere anticipatrici del nazionalsocialismo»⁵³.

Cassirer rileva ancora: «L'ideologia del nazionalsocialismo non è stata elaborata dai filosofi. Era cresciuta su un terreno completamente differente. Ma tra quel generale corso di idee che possiamo studiare nel caso di Splenger o Heidegger e la vita politica e sociale della Germania nel periodo successivo alla prima guerra mondiale esiste un nesso indiretto»⁵⁴. La teoria di Splenger e di Heidegger hanno minato ed indebolito le forze critiche che invece avrebbero dovuto combattere il ritorno dei tabù, del vaticinio e del fatalismo nel mondo moderno. Nelle mani di «artefici abilissimi ed astuti» le previsioni circa il declino dell'Occidente e la distruzione della cultura di Splenger, la condizione dell'uomo “gettato” nella corrente del tempo e vincolato al tempo di Heidegger, la teoria dello Stato di Hegel, la teoria del culto degli eroi di Carlyle e quella del mito della razza di Gobineau si sono quindi trasformate in armi politiche. I politici hanno adattato queste idee accademiche

alle circostanze dell'epoca perché un pubblico diverso ne subisse il fascino. Il momento storico per l'abile impiego di questa nuova tecnica politica era propizio. L'inflazione e la disoccupazione minacciavano il sistema sociale ed economico della Germania e, nelle situazioni difficili l'uomo ricorre sempre a mezzi disperati. «I miti politici dei nostri giorni sono stati altrettanti mezzi disperati di questo genere»⁵⁵, sottolinea Cassirer. Il linguaggio emotivo, la potenza del miracoloso e del misterioso subentrano, infatti, al linguaggio della ragione quando questo perde la sua forza a causa delle difficoltà del vivere.

3.2 I miti politici

Cassirer scrive *Il mito dello stato* (1945) durante gli anni dell'esilio americano (1943/45). La storia del passaggio delle teorie mitiche dello Stato fino all'universalità e razionalità del pensiero politico di Rousseau e Kant e «La preponderanza del pensiero mitico sul pensiero razionale in alcuni nostri sistemi politici moderni» compongono il testo. Cassirer usa la teoria del mito per ripercorrere lo sviluppo della nozione di Stato ed indagare la vita sociale e politica del primo Novecento dove il mito (frutto dell'esperienza sociale dell'uomo primitivo) è riproposto come una nuova strategia politica per preparare l'avvento del nazismo. Per il filosofo, questo lucido programma politico è incominciato in Germania molto prima del 1933, anno in cui il mondo politico internazionale ha incominciato ad interessarsi del riarmo tedesco. «Il vero riarmo cominciò con l'inizio e con lo sviluppo dei miti politici. (...) Il riarmo militare non fu che la conseguenza inevitabile del riarmo mentale determinato dai miti politici»⁵⁶. Questi hanno distrutto l'autonomia del volere e l'indipendenza dell'attività umana perché il mito della razza ha lavorato «come un potente corrosivo ed è riuscito a dissolvere ed a disintegrare tutti gli altri valori». La strategia di Cassirer di fronte al mito politico, «impervio alle argomentazioni razionali», è quella di comprendere la forza di questa nuova arma offensiva della dignità umana per non soggiacere ad essa. «Guardare in faccia l'avversario» significa per lui studiare l'origine, la struttura, i metodi e la tecnica dei miti politici per non sottovalutarli una seconda volta.

Che cos'è il mito? Nella storia della civiltà, il mito rappresenta lo stadio più primitivo della conoscenza. E' l'espressione dell'emozione dei primi uomini davanti alla potenza della natura che «nulla concede senza cerimonie». Per questo, le immagini, le parole magiche, le formule, ecc., correlate ai riti, sono accettati da tutti i componenti del gruppo sociale e ripetuti con grande attenzione altrimenti: «La pioggia non cadrà, il grano non maturerà». La violazione delle norme collettive fissate dallo stregone, «attore nel teatro della natura», significa sventura per l'individuo e per l'intera comunità. Nella vita sociale e culturale primitiva, i miti rappresentano quindi i primi messaggi e le prime norme tribali della vita sociale.

Che cosa caratterizza il mito politico? La razionalità degli scopi. Nella prima metà del Novecento, il mito è «una combinazione artificiale fabbricata nel gran laboratorio della politica»⁵⁷ dai capi politici che hanno operato deliberatamente con idee e ideologie per dominare la società. E' l'arma usata dalla propaganda politica per incitare l'uomo all'odio razziale ed alla guerra intesa come «il vero ideale e l'unico elemento permanente nella vita pubblica e sociale dell'uomo»⁵⁸.

Nell'età della tecnica, il mito politico è fabbricato secondo i piani della propaganda politica. «I miti sono manifatturati nello stesso senso e seguendo gli stessi metodi che si usano per qualunque altra arma moderna, come le mitragliatrici o gli aeroplani»⁵⁹. Nel ventesimo secolo, dunque, il mito non evoca più le imprese degli dei e degli eroi in un mondo di tabù, di forze e di potenze in conflitto, ma esso ha ancora il ruolo di suscitare

emozioni attraverso i riti collettivi e le parole magiche dello stregone. Un tempo, costui conosceva i rimedi a tutti i mali degli uomini primitivi. Negli anni tra le due guerre, il capo politico diventa «l'appagatore di tutti i desideri collettivi. A lui si rivolgono tutte le speranze e tutte le paure» dell'uomo moderno. Il capo politico diventa «una specie di pubblico negromante», che sa interpretare le delusioni e le attese delle masse e può quindi rappresentarle. L'arte divinatoria salda quest'affinità di impulsi e di intenti tra il capo e la massa perché la profezia è «un elemento essenziale della nuova tecnica di governo». Nel mondo moderno, l'uomo politico è una mescolanza di *homo magus* dell'età della magia e di *homo faber* dell'età della tecnica. E' «il sacerdote di una nuova religione del tutto irrazionale e misteriosa», che procede in modo metodico senza lasciare niente al caso. Egli riprende la mitica idea del millennio, ossia «del periodo in cui tutte le speranze saranno soddisfatte e tutti i mali cancellati», ma promette alla razza germanica non un “millennio” di pace, bensì di guerra per la vittoria del nazionalsocialismo. Inoltre: «Nel pandemonio mitico troviamo sempre spiriti maligni opposti agli spiriti benevoli. C'è sempre una rivolta, segreta o aperta, di Satana contro Dio. Nel pandemonio tedesco questo ruolo è stato assegnato all'ebreo»⁶⁰. Così, la tradizione militaristica ed imperialistica tedesca è rispettata e l'ebreo è il “mitico” simbolo del nemico: è la “potenza demoniaca” su cui riversare ogni sorta di rancore e di odio personale e di classe. Perché l'ebreo? Per spezzare l'influenza esercitata dagli ebrei sulla vita economica, culturale e politica e perché, dice Cassirer, «nella storia dell'umanità erano stati i primi a negare ed a sfidare quelle stesse concezioni che formavano la base del nuovo Stato. Era stato, infatti, il giudaismo a compiere il primo passo decisivo che da una religione *mitica* aveva portato ad una religione *etica*»⁶¹ liberando l'uomo dal peso dei tabù e presentandosi come l'espressione di “un ideale nuovo e positivo” della libertà umana. Cassirer, rappresentante di quegli ideali etici, consegna, dunque, al tempo la propria riflessione politica incentrata sul mito come “impulso animatore” del nazismo e dell'antisemitismo.

3.3 Il peso della libertà

Il vero riarmo della Germania è cominciato con la trasformazione della mentalità individuale operata dai miti politici. A conferma della sua tesi, il filosofo riporta in una nota a piè di pagina 487 del testo *Il mito dello stato* un'intervista di un giornalista americano. «A un droghiere tedesco, che era abbastanza disposto a spiegare certe cose ad un ospite americano – riferisce Stephen Raushenbush – parlai della nostra sensazione che, nel rinunciare alla libertà, si fosse rinunciato a qualcosa di inapprezzabile. Egli rispose: “Ma voi non capite affatto come sta la cosa. Prima di questo, dovevamo preoccuparci delle elezioni, dei partiti e di votare. Avevamo delle responsabilità. Ma ora non abbiamo più niente di tutto ciò. Ora siamo liberi” ». Nei momenti di grave crisi economica e politica, i valori morali e civili scadono e l'uomo non ha più fiducia nelle proprie capacità di giudizio e di decisione. La libertà individuale e politica gli sembra un peso e si perde nella massa. «Qui entrano in gioco lo stato totalitario e i miti politici. I nuovi partiti politici promettono, quanto meno, un'evasione al dilemma. Essi sopprimono e distruggono il senso stesso della libertà; ma, al tempo stesso, alleggeriscono le spalle dell'uomo di ogni responsabilità personale»⁶². Secondo Cassirer, questa è la condizione spirituale creatasi in Germania, negli anni Venti e Trenta. La “preminenza” del pensiero mitico su quello razionale ha causato la disintegrazione dei valori etici e lo scetticismo dell'uomo verso il proprio pensiero, rendendolo ricettivo alla verità imposta dall'alto. Il mito diventa così una nuova arma di lotta politica ed uno strumento tecnico di mobilitazione delle masse perché: «I politici

moderni sanno benissimo che le grandi moltitudini sono mosse più facilmente dalla forza dell'immaginazione che non dalla pura forza fisica»⁶³.

La prima tecnica prodotta dall'incontro mito-politica è legata all'introduzione di alcuni neologismi nella lingua tedesca che hanno lo scopo di suscitare emozioni. Per illustrare questa tecnica, Cassirer porta ad esempio le parole "*Siegfriede*" (singolare) e "*Siegerfriede*" (plurale), entrambe composte da Sieg (vittoria) e Fried (pace). «Una Siegfriede è una pace dovuta alla vittoria tedesca; mentre una Siegerfriede significa esattamente il contrario». La sillaba in più denota una pace imposta dai vincitori alleati: un tutto non omogeneo, un miscuglio di razze diverse. «(...) Nell'udire queste parole sentiamo in esse tutta la gamma delle emozioni umane: dell'odio, dell'ira, del furore, dell'orgoglio, del disprezzo, dell'arroganza e dello sdegno»⁶⁴. «I maestri» dell'arte della propaganda politica in Germania completano l'effetto emotivo compresso nelle parole "magiche" con i nuovi riti "regolari", "rigorosi" e "inesorabili" che sono usati per promuovere l'azione di massa e "addormentare" tutte le forze attive. Ricorda il filosofo: «Nessuno poteva camminare per strada, nessuno poteva salutare il vicino o l'amico senza compiere un atto politico. E come nelle società primitive, la trascuratezza di uno dei riti prescritti significava sciagura o morte» così, in epoca moderna, ogni dimenticanza diventa «un delitto di alto tradimento contro l'onnipotente ed infallibile stato totalitario». Compiendo gli stessi riti prescritti, gli uomini cominciano a pensare ed a parlare tutti negli stessi modi ed a vivere in maniera artificiale e fittizia: «Il soggetto morale non è l'individuo, bensì il gruppo». La personalità e la responsabilità individuali sono soppresse. Gli uomini: «Agiscono come marionette su un palco e non sanno nemmeno che le corde di questa azione teatrale e di tutta quanta la vita individuale e sociale dell'uomo, da quel momento in avanti sono tirate dai capi politici»⁶⁵.

In ogni tempo sono stati usati metodi di repressione politica, ma tali sistemi miravano a risultati materiali e lasciavano una sfera di libertà personale. Per esempio, Seneca ha scritto le opere morali al tempo di Nerone. I capi politici moderni invece si sono proposti di cambiare i sentimenti degli uomini regolando e controllando i loro atti. «I miti politici hanno agito nello stesso modo del serpente che cerca di paralizzare la propria vittima prima di attaccarla. Gli uomini sono caduti nelle loro mani senza nessuna seria resistenza. Sono stati vinti e soggiogati prima di aver compreso ciò che realmente era accaduto»⁶⁶. Negli anni tra le due guerre, i miti politici sono stati perciò le armi "spirituali" che hanno sostituito i fucili ed i cannoni. «E' la parola imperativa dei capi politici che li ha fatti nascere», ma la filosofia, in un certo senso, ne ha preparato il terreno non prendendosi cura degli eventi reali e non insegnando all'uomo come sviluppare il senso critico al fine di formare la sua vita individuale e sociale.

L'invenzione e l'uso "sapiente" dei miti politici, come strumento tecnico, ha così deciso la vittoria del movimento nazionalsocialista in Germania. «Gli avversari del nazionalsocialismo – dice Cassirer – avevano perduto ancor prima che la battaglia avesse inizio. E ciò perché nella lotta politica è sempre di vitale importanza conoscere l'avversario, penetrare i suoi modi di pensiero e di azione; ed i capi politici della Repubblica di Weimer erano impari a questo compito. Essi non compresero minimamente il carattere e la forza della nuova arma impiegata contro di loro. Nel loro modo di pensare sobrio, empirico, "tutto fatti" non ebbero occhi per la pericolosa forza esplosiva contenuta nei miti politici. Era pressoché impossibile persuaderli a prendere sul serio queste cose. In maggioranza erano marxisti convinti. Pensavano e parlavano in termini economici, persuasi com'erano che l'economia sia la molla della vita pubblica e la soluzione dei problemi sociali. Seguirono la loro teoria e non videro la questione reale; non compresero quale posta era in gioco. Non c'è dubbio che le condizioni economiche pesarono considerevolmente sull'evoluzione e sulla rapida crescita del movimento nazionalsocialista. Ma le cause più profonde e

determinanti non vanno ricercate nella crisi economica che la Germania si trovò a subire. Esse appartengono ad un ambito diverso, che era in un certo senso inaccessibile ai capi socialisti. Quando costoro cominciarono a scorgere il pericolo, era troppo tardi: le forze dei miti politici erano diventate irresistibili»⁶⁷. La nuova tecnica politica aveva già soffocato l'energia creativa, la dignità e la libertà delle persone tanto che costoro consideravano la libertà un peso. «La libertà non è un'eredità naturale dell'uomo. Per possederla dobbiamo cercarla»⁶⁸, sentenza Cassirer.

4. Sottolineature

4.1 *Memoria e speranza*

«Durante la guerra si giunse a controllare completamente il pensiero e la propaganda prese definitivamente il posto della verità»⁶⁹, sottolinea Schweitzer. Sotto la pressione di tale arma politica, l'uomo ha perso la fiducia in se stesso e si è lasciato trascinare dalla massa. «E' simile ad una palla di gomma che ha perduto elasticità e conserva ogni forma che le viene impressa».

Nell'articolo *Filosofia e politica* (1944) Cassirer scrive: «Due cose, secondo Schweitzer, sono responsabili di questa crisi. La prima è il predominio del nazionalismo; la seconda la schiacciante influenza di quello che egli descrive come lo "spirito collettivo". (...) [E la filosofia] era diventata straniera al mondo ed ai suoi problemi di vita che concretamente occupavano l'uomo; e l'intero pensiero contemporaneo non prendeva parte alcuna nelle attività della sua epoca. (...) Nell'ora del pericolo il guardiano che avrebbe dovuto tenerci svegli dormiva, cosicché noi non opponemmo resistenza alcuna»⁷⁰. L'accusa di Schweitzer alla filosofia non è infondata sostiene Cassirer. Negli anni tra le due guerre, infatti, la sua voce non solo non si è fatta sentire, ma la filosofia ha giocato un ruolo nuovo: ha fornito ai politici le armi "spirituali" che hanno completato le armi materiali. Filosofi, etnologi e sociologi pensavano che la cultura si fosse lasciata alle spalle l'età mitica. Invece, il mito è diventato la nuova arma politica prodotta a piacimento «nel grande laboratorio della politica». Contro il mito della razza ed i metodi adottati dalla propaganda antiebraica tedesca, Cassirer ricorda che «Le vittime di quest'ordalia non possono essere dimenticate». Tuttavia, il filosofo è convinto che tutti quei sacrifici non siano stati inutili. «Ciò che l'ebreo moderno doveva difendere in questa battaglia non era soltanto la sua esistenza fisica, o la conservazione della razza ebraica. La posta in gioco era molto più alta. Noi dovevamo rappresentare tutti quegli ideali etici che, generati dal giudaismo, erano divenuti patrimonio generale della cultura umana, della vita di tutte le nazioni. E qui la nostra certezza è salda. Questi ideali non sono stati distrutti, né possono esserlo»⁷¹. Il giudaismo ha contribuito a spezzare il potere dei miti politici moderni.

In quei tempi di guerra, Cassirer segue l'imperativo socratico del «conosci te stesso» e aiuta l'uomo a ritrovarsi come animale simbolico, soggetto creatore e fruitore di cultura. L'uomo è se stesso solo quando libera la creatività e, distaccandosi dalla sua finitezza, trasforma l'esperienza immediata nelle forme simboliche del mito, della religione, del linguaggio, dell'arte, della storia e della scienza. L'uomo dunque non è solo un animale razionale, è anche un «animale mitico». Il mito fa parte della cultura umana ed è sempre presente anche se in forme diverse. Da questa tesi emerge che lo sviluppo della civiltà è legato al raffinamento dell'attività simbolica che dalle primitive espressioni del mito raggiunge i più alti gradi della razionalità nell'attività scientifica. Negli anni Venti e Trenta, utilizzare le forme del mito ha significato far regredire la civiltà allo stadio primitivo.

Cassirer vede la cultura come “il compimento” della vita, come un’attività di progressiva autoliberazione dell’uomo dai vincoli dell’animalità e dell’ignoranza; perciò «la liberazione dello spirito umano è il fine autentico e ultimo di ogni educazione» intesa come sviluppo della personalità individuale alla luce dei cambiamenti sociali. Egli ha messo così in evidenza che il pensiero simbolico è lo strumento costruttore del mondo della cultura ed il possibile realizzatore dell’unità degli uomini, attraverso la consapevolezza della loro umanità. Mostrare l’interiore umanità, insita nelle “opere” dello spirito, è l’imperativo per tutti coloro che mirano alla «liberazione di sé mediante il sapere» nella quale consiste la dignità ed il valore dell’uomo. “Agisci!” comanda Kant. Per trasformare «l’animalità nostra in umanità» e renderci degni della felicità. L’umanità, dunque, è l’essenza dell’uomo simbolico; è il fondamento per la formazione d’ogni personalità.

«C’è etica soltanto dove c’è umanità, cioè dove l’esistenza e la felicità di ogni singolo essere umano sono rispettate. (...) Quindi la cultura non è l’immagine di un’evoluzione del mondo, ma un’esperienza della volontà di vita che è in noi stessi»⁷², dice Schweitzer. La cultura è una “totalità” che unisce gli uomini se costoro vagliano criticamente l’esperienza alla ricerca della verità, non se diventa un patrimonio di idee e conoscenze in sé concluso. In questo caso essa divide gli uomini e sconfigge il senso critico che li contraddistingue. Producendo cultura l’uomo si è costruito un “secondo” mondo, il mondo dello spirito, attraverso il quale è possibile costruire una nuova umanità con la guida etica della filosofia.

Scrivono Schweitzer: «Cartesio fa iniziare il pensiero dalla frase: “Cogito ergo sum”. (...) Pensare significa pensare qualcosa. Il fatto più immediato della coscienza dell’uomo è: “Sono vita che vuol vivere, in mezzo a vita che vuol vivere” (...) Nella mia volontà di vita ci sono la brama della sopravvivenza e quella misteriosa esaltazione della volontà di vita che si chiama piacere, e la paura dell’annientamento e di quella misteriosa menomazione della volontà di vita che si chiama dolore: la stessa brama e la stessa paura ci sono nella volontà di vita che mi circonda, sia che possa esprimersi sia che rimanga muta»⁷³. Per la mistica etica, ogni conoscenza ha valore perché tutte le ricerche e scoperte scientifiche non possono far altro che approfondire il mistero della volontà di vivere del creato. Se quindi ogni uomo ritiene etico che tutte le volontà di vita debbano essere rispettate sa che cosa lo unisce agli altri uomini. Rendendosi conto della verità delle sue convinzioni, circa la vita e la natura del bene (pace) e del male (guerra), l’uomo si assume la responsabilità di dividerle con gli altri. Ed agisce di conseguenza. Ha aperto questa strada Gesù. L’ha insegnata S. Francesco: «Per lui gli animali erano concreature – dice Schweitzer – comunicava con loro senza parole e veniva loro incontro con amore»⁷⁴. Il rispetto per la vita è la «soluzione realistica» e razionale alla domanda che ognuno si pone sul rapporto tra se stesso e la vita del cosmo. E’ il principio che serve alla coesione del mondo perché manifesta l’amore per l’umanità. Esso afferma «l’etica della responsabilità (*fiat justitia, ne pereat mundus*)» di cui parla anche D. Antiseri, filosofo dei nostri giorni in *Credere dopo la filosofia del secolo XX*.

4.2 Il premio Nobel per la pace

«Due fatti gettano la loro ombra sulla mia esistenza. Uno è la constatazione che il mondo è inesplicabilmente misterioso e pieno di dolore; l’altro consiste nell’esser nato in un periodo

di decadenza spirituale dell'umanità. Li ho superati entrambi grazie al pensiero che mi ha condotto all'affermazione etica del mondo basata sul rispetto per la vita. In essa la mia vita ha trovato un punto d'appoggio e una direzione. Così vivo e opero nel mondo come uno che vuol interiorizzare e migliorare gli uomini mediante la riflessione»⁷⁵. Questo scrive Schweitzer in *La mia vita e il mio pensiero*. Il testo ripercorre la sua vita di filosofo, teologo e concertista di fama mondiale, di medico-missionario e premio Nobel per la pace; una vita iniziata nel 1875 a Kaysersberg (Alsazia) e conclusasi nel 1965 a Lambaréné (odierno Gabon).

Secondogenito di Adele Schillinger e del vicario Ludwig Schweitzer, Albert vive l'infanzia difendendo gli animali dall'insensibilità degli adulti e dalle fionde degli amici. Coltivando la sua inclinazione per la musica, a nove anni, è l'organista che accompagna le funzioni religiose domenicali tenute dal padre nella chiesa di Günsbach: piccolo luogo di culto aperto, ad ore determinate, sia ai riti protestanti sia a quelli cattolici. Per Schweitzer, questa piccola chiesa resterà sempre un simbolo di riconciliazione tra i culti.

Cresciuto a Günsbach in una famiglia "sorridente di salute e di armonia", educato alla libertà di pensiero, a cercare il vero ed il giusto, ad un "minuziosissimo" senso del dovere ed all'amore per il prossimo, Schweitzer pensa di mettere in pratica le parole di Gesù: «Chi ha ricevuto molto, deve dare molto, chi è stato risparmiato dal dolore deve sentirsi chiamato a contribuire a lenire il dolore degli altri». Si prepara a seguire la causa dell'amore di Gesù iscrivendosi, nel 1893, ai corsi di filosofia e teologia presso l'Università di Strasburgo. Dopo la laurea (1899), diventa predicatore nella chiesa di St. Nicolai ed assistente presso la facoltà di teologia di Strasburgo. Non abbandona né l'attività letteraria (*Storia della ricerca sulla vita di Gesù*), né la musica. A Parigi, mentre prepara la tesi di laurea su *La filosofia della religione di Kant*, Schweitzer perfeziona la sua tecnica studiando l'organo con Charles-Marie Widor, il pianoforte con J. Philipp ed imparando a padroneggiare il tocco del dito sul pianoforte da Marie Jaëll-Trautmann. Le sue interpretazioni di J.S. Bach diventano preghiere in musica perché Bach è «un consolatore. Egli mi dà fiducia che quanto è realmente vero, nell'arte come nella vita, non può restare ignorato e soffocato e che, inoltre, non ha bisogno di aiuto umano, ma quando è giunto il tempo, si afferma con la propria forza. Di questa fede abbiamo bisogno per vivere»⁷⁶.

Nel 1905, dopo *J.S. Bach. Il musicista poeta*, e terminato il saggio sulla costruzione degli organi, Schweitzer abbandona l'insegnamento accademico e l'attività concertistica per diventare medico-missionario. A trent'anni, studia medicina perché vuole dare un significato concreto alla frase di Gesù: «Chi vuole conservare la sua vita, la perderà, e chi perde la sua vita per amor mio e del Vangelo, la conserverà». Portata a termine *La storia della ricerca paolina dalla Riforma a oggi* e conseguita anche la specializzazione in medicina tropicale, nel 1913, Schweitzer parte con la moglie per l'Africa Equatoriale Francese (odierno Gabon). Libero nello spirito di Gesù, egli vuole lenire, a Lambaréné, le sofferenze dei lebbrosi e degli afflitti dalla malattia del sonno.

La sua missione umanitaria si interrompe con lo scoppio della Prima Guerra mondiale. A motivo della loro nazionalità tedesca, i coniugi Schweitzer conoscono la prigionia, prima a Lambaréné e poi in Francia. E' di quegli anni *Agonia della civiltà* in cui Schweitzer, contro lo spirito del tempo che spinge l'uomo allo scetticismo nei confronti del proprio pensiero, professa la sua fiducia nel pensiero conforme a ragione che muove dal rispetto per la vita. Questo principio etico è la soluzione realistica alla domanda circa il rapporto tra l'essere umano e la vita del mondo, spiega nelle prediche tenute nella Chiesa di St. Nicolai a Strasburgo. E' il comandamento etico che può indirizzare la vita individuale e sociale per il

bene della civiltà. Dirigerà anche la sua, una volta ritornato a Lambaréné, dopo la guerra, *Contributi da Lambaréné* (1925/1928). Nel 1932, durante un soggiorno in Europa, Schweitzer mette in guardia l'umanità dal pericolo di una nuova guerra. Ad un anno dall'avvento di Hitler al potere, egli è invitato dalla municipalità di Francoforte a commemorare il centenario della nascita di J.W.Goethe. In quell'occasione, Schweitzer denuncia ancora lo spirito del tempo parlando delle «spaventose circostanze odierne» che porteranno l'umanità ad una nuova catastrofe. La Seconda Guerra mondiale conferma le sue previsioni. Il problema della pace nel mondo è ancora il tema del discorso pronunciato da Schweitzer ad Oslo in occasione del conferimento del premio Nobel per la pace (1954). Egli ricorda che ogni guerra non è mai stata «un temporale che veniva a purificare l'aria politica», ma un regresso dell'umanità. La guerra scoppiata nel 1939 ha dimostrato infondata sia la teoria che prevedeva la brevità della guerra, perché le nazioni possedevano potenti strumenti bellici, sia la teoria della guerra umanitaria perché la Convenzione di Ginevra garantiva l'assistenza ai feriti e un trattamento umano ai prigionieri. La guerra rende l'uomo "non-uomo". Solo creando in lui una mentalità etica si può risvegliare poi, attraverso lo spirito, nei popoli una mentalità di pace. E trasformarla in azione.

«Tre minuti ogni sera a contemplare il mondo infinito dei cieli stellati e a meditare» fortificano l'uomo alla prese con l'ingiustizia, la violenza e la falsità degli ideali propagandati da coloro che creano l'opinione pubblica. «Come l'albero anno dopo anno porta lo stesso frutto, ma ogni volta un frutto nuovo, così tutte le idee che mantengono inalterato il loro valore devono costantemente rinascere nel nostro pensiero»⁷⁷ per il futuro dell'umanità.

«In lingua galoa, la parola 'lambarene' significa proviamo» (G. Torelli): per i piccoli Federico e Tommaso e per tutti i bambini del mondo che sono l'aurora della vita.

4.3 La Biblioteca di Warburg

Di famiglia ebraica, E. Cassirer nasce il 28 luglio 1874 a Breslavia. Si avvia agli studi di Giurisprudenza e si perfeziona nel campo della letteratura e della filologia germanica presso le Università di Berlino, Lipsia e Heidelberg. All'Università di Marburgo si dedica alla matematica ed alla filosofia sotto la guida dei filosofi H. Cohen e P. Natorp, rappresentanti della Scuola neokantiana di Marburgo. Dal 1909 al 1919 insegna filosofia a Marburgo e poi a Berlino. Appartengono a questo periodo gli studi storici sul Rinascimento e l'Illuminismo, i lavori su Leibniz, Kant, Cartesio e le opere *Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza dell'epoca moderna*, *Concetto di sostanza e concetto di funzione*. Dal 1919 al 1933, Cassirer insegna all'Università di Amburgo. Qui il filosofo fa parte di quella comunità di studiosi che hanno il suo centro nella Biblioteca dell'Istituto Warburg. «Ivi – ricorderà più tardi – per quanto concerne lo studio del mito e la storia generale delle religioni, non solo trovai un ricco materiale, quasi incomparabile nella sua abbondanza e nella sua natura, ma questo materiale risultava, grazie all'impronta spirituale ricevuta da Aby Warburg, ordinato e scelto in relazione ad un unico problema centrale che si ricollegava strettamente al problema fondamentale del mio lavoro»⁷⁸, le specifiche forme del pensiero simbolico e di rappresentazione simbolica.

D. Verene ci fa conoscere l'ordinamento dei libri dell'Istituto amburghese, elaborato da Aby Warburg che incarnava la sua concezione della cultura: «La biblioteca doveva condurre dall'immagine visiva (*Bild*), in quanto primo stadio della consapevolezza umana, al linguaggio (*Wort*) e di qui alla religione, alla scienza ed alla filosofia, le quali tutte sono prodotti di quella ricerca umana di un orientamento (*Orientierung*) che influenza i modelli di comportamento e le azioni dell'uomo (le quali costituiscono alla loro volta l'oggetto della

storia). L'azione, l'adempimento di riti viene quindi soppiantato dalla riflessione, la quale riconduce alla formazione linguistica ed alla cristallizzazione dei simboli immaginali, completando così il ciclo. (...) La distinzione posta da Cassirer tra espressione (*Ausdruck*), rappresentazione (*Darstellung*) e significato concettuale (*Bedeutung*), distinzione che è alla base della concezione delle tre forme della coscienza esposte nel III volume della *Filosofia delle forme simboliche*⁷⁹. Sempre Verene riferisce che Cassirer raccontò una volta che «la concezione delle forme simboliche gli si era presentata alla mente mentre si trovava in un tram berlinese nel 1917». I tre volumi sono pubblicati tra il 1923 ed il 1929.

Nel 1930 è eletto rettore dell'Università di Amburgo; nel 1933, a causa delle leggi razziali, il filosofo è costretto a dimettersi da questa Università dove è stato «il solo e unico rettore ebreo che abbia conosciuto la Germania». Di quegli anni sono: *La teoria della relatività di Einstein* (1921), *La forma del concetto nel pensiero mitico* (1922). All'avvento del nazismo, il filosofo è costretto a rifugiarsi prima in Inghilterra, dove insegna presso l'Università di Oxford, poi in Svezia. Nel 1941, Cassirer si rifugia negli Stati Uniti. Alla Yale University ed alla Columbia University, il filosofo propone la sua originale teoria del simbolo e della cultura e: «Mentre dava agli studiosi americani gli elementi essenziali della sua filosofia delle forme simboliche, contribuiva anche alla saggezza dei nostri tempi intorno a ciò che sia l'uomo», scrive C.W. Hendel, il quale curò la pubblicazione dell'opera *Il mito dello stato* avvenuta dopo la morte del filosofo (13 aprile 1945). Il *Saggio sull'uomo* (1944), *Simbolo, mito e cultura*, raccolta di «saggi, lezioni, conferenze 1935-1945» e *Il mito dello stato* sono gli scritti dell'esilio americano. In essi, il filosofo dice che la libertà non è un'eredità naturale dell'uomo, ma è un suo compito, anzi «il compito più arduo che l'uomo si possa proporre». Esso passa attraverso la progressiva eliminazione del mito dalle forme della cultura per giungere alla «liberazione» di sé mediante le forme del linguaggio, della religione, dell'arte, della storia e della scienza. Il futuro dell'uomo è dunque la passione per la libertà di pensiero e la conoscenza critica. E' questo quanto emerge dagli scritti dai due pensatori tedeschi: la nostra «riserva per il futuro» (G. Pontiggia) perché «nelle due ultime guerre ci siamo macchiati delle colpe di un'orribile disumanità, e sarebbe ancora peggio in una guerra futura. Questo non deve avvenire»⁸⁰ (Schweitzer).

5. Note

1. A. Schweitzer, *La mia vita e il mio pensiero*, trad. di A. Guadagnin, Ed. di Comunità, Milano, 1965, p. 180.
2. A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, trad. di G. Gandolfo, Ed. Claudiana, Torino, 1994, p. 17.
3. A. Schweitzer, *La melodia del rispetto per la vita*, trad. di E. Colombo, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi), 2002, p. 37.
4. A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, cit., p. 16.
5. *Op. cit.*, p. 134.
6. *Op. cit.*, p. 34.
7. A. Schweitzer, *La mia vita e il mio pensiero*, cit., p. 182.
8. A. Schweitzer, *I grandi pensatori dell'India*, trad. di O. Olivoni, Ed. Astrolabio, Roma, 1963, p. 192.

9. A. Schweitzer, *Agonia della civiltà*, trad. di M. Tassoni, Ed. di Comunità, Milano, 1963, p. 34.
10. A. Schweitzer, *La mia vita e il mio pensiero*, cit., p. 173.
11. E. Cassirer, «Filosofia e politica» in E. Cassirer, *Simbolo mito e cultura*, a cura di D.Ph. Verene, trad. di G. Ferrara, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 234.
12. E. Cassirer, «Il concetto di filosofia come problema filosofico» in *Op. cit.*, p. 71.
13. E. Cassirer, *Il mito dello stato*, trad. di C. Pellizzi, Longanesi, Milano, 1971, p. 504.
14. E. Cassirer, «Il concetto di filosofia come problema filosofico», in *Op. cit.*, p. 69.
15. A. Schweitzer, *Agonia della civiltà*, cit., p. 15.
16. *Op. cit.*, p. 43.
17. *Op. cit.*, p. 103.
18. *Op. cit.*, p. 17.
19. *Op. cit.*, p. 22.
20. *Op. cit.*, p. 72.
21. *Op. cit.*, p. 30.
22. *Op. cit.*, p. 37.
23. *Op. cit.*, p. 40.
24. *Ibidem*.
25. *Op. cit.*, p. 47.
26. *Op. cit.*, p. 51.
27. *Op. cit.*, p. 50.
28. *Op. cit.*, p. 51.
29. *Op. cit.*, p. 52.
30. *Op. cit.*, p. 56.
31. *Op. cit.*, p. 55.
32. *Op. cit.*, p. 57.
33. *Op. cit.*, p. 58.
34. *Op. cit.*, p. 60.
35. A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, cit., p. 49.
36. A. Schweitzer, *Agonia della civiltà*, cit., p. 62.
37. *Op. cit.*, p. 70.
38. *Op. cit.*, p. 71.
39. *Op. cit.*, p. 73.
40. *Op. cit.*, p. 74.
41. *Op. cit.*, p. 81.
42. A. Schweitzer, *La melodia del rispetto per la vita*, cit., p. 33.
43. A. Schweitzer, *Agonia della civiltà*, cit., p. 87.
44. *Op. cit.*, p. 93.
45. A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, cit., p. 22.
46. A. Schweitzer, *Agonia della civiltà*, cit., p. 57.
47. *Op. cit.*, p. 58.
48. *Op. cit.*, p. 46.
49. *Op. cit.*, p. 75.
50. *Op. cit.*, p. 40.
51. E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, trad. di C. D'Altavilla, Armando, Roma, 1982, p. 144.
52. E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 490.
53. E. Cassirer, «Filosofia e politica» in *Op. cit.*, p. 232.
54. *Op. cit.*, p. 233.
55. E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 471.

56. *Op. cit.*, p. 477.
57. E. Cassirer, «Il giudaismo e i miti politici moderni», in *Op. cit.*, p. 239.
58. *Op. cit.*, p. 240.
59. E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 477.
60. E. Cassirer, «Il giudaismo e i miti politici moderni», in *Op. cit.*, p. 242.
61. *Op. cit.*, p. 244.
62. E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 487.
63. *Ibidem.*
64. *Op. cit.*, p. 480.
65. *Op. cit.*, p. 484.
66. *Ibidem.*
67. E. Cassirer, «Il giudaismo e i miti politici moderni», in *Op. cit.*, p. 240.
68. E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., p. 486.
69. A. Schweitzer, *Agonia della civiltà*, cit., p. 73.
70. E. Cassirer, «Filosofia e politica», in *Op. cit.*, p. 235.
71. E. Cassirer, «Il giudaismo e i miti politici moderni», in *Op. cit.*, p. 245.
72. A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, cit., p. 41.
73. A. Schweitzer, *La mia vita e il mio pensiero*, cit., pp. 141-142.
74. A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, cit., p. 121.
75. A. Schweitzer, *La mia vita e il mio pensiero*, cit., p. 199.
76. A. Schweitzer, *Parole di vita*, trad. di G. Gandolfo, Ed. Queriniana, Brescia, 1994, p. 27.
77. *Op. cit.*, p. 26.
78. E. Cassirer, «Il concetto di filosofia come problema filosofico», in *Op. cit.*, p. 85.
79. *Op. cit.*, p. 86.
80. A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, cit., p. 110.

Altre fonti

- Abbé Pierre, A. Schweitzer, *Lui è il mio prossimo*, trad. di C. Ragaini, R. Archinto, Milano, 1999.
- D. Antiseri, *Credere dopo la filosofia del secolo xx*, Armando, Roma, 1999.
- E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, Vol. I/II/III, trad. di E. Arnaud, La Nuova Italia, Firenze, 1988/ 1994/1996.
- E. Donadon, *Ernst Cassirer e la filosofia della cultura*, Forum, Udine, 1999.
- E. Donadon, «Le grandi menti del '900. Ernst Cassirer», *Il Tempo*, Roma, 19 agosto 2001, p. 14.
- J. Gollomb, *Albert Schweitzer il genio nella giungla*, trad. di O.C. Borsini, A. Martello, Milano, 1967.
- G. Pontiggia, *I contemporanei del futuro*, Oscar Mondadori, Milano, 1998.
- A. Schweitzer, *La vita di Gesù*, trad. di F. Coppellotti, C. Mariotti Ed., Milano, 2000.

Legge naturale o diritti naturali? Alcune questioni concernenti la filosofia politica liberale*

di RAIMONDO CUBEDDU

Per secoli il diritto naturale, oltre che come la "stella polare" del liberalismo, è stato anche inteso come uno dei cardini della filosofia politica moderna. Il concetto, nella storia filosofica della 'modernità', è stato adoperato con una grande varietà di accezioni e il suo declino, contemporaneo alla fortuna dello storicismo e del positivismo, è stato anche inteso come coevo alla crisi della 'modernità' ed al suo sfociare in una sorta di relativismo che rinuncia a trovare una fondazione filosofica delle scelte collettive. Tuttavia, e per quanto la dizione comunemente usata di 'diritto naturale' sia in qualche misura equivoca perché tende a unificare due tradizioni, quella della *Legge naturale* e quella dei *Diritti naturali* che, secondo alcuni, fanno riferimento a modalità filosofiche non assimilabili, la nozione, nella sua accezione di rivendicazione di un 'diritto' indisponibile da parte della politica, ha continuato ad esercitare influenza e fascino.

Anzitutto nell'ambito della tradizione del pensiero politico che si rifà alla dottrina cristiana (e più specificatamente cattolica), ma anche nell'ambito della tradizione politica liberale. Di diritto naturale, quindi, si continua a discutere non soltanto intendendolo come antidoto alla tendenza a far derivare il diritto dalla legislazione positiva prodotta dallo stato, ma anche come punto di riferimento per ogni espressione dell'azione umana. E si potrebbe anche notare che l'influenza del relativismo è stata meno forte in quelle tradizioni di pensiero che lo avevano assunto come propria "stella polare".

Negli ultimi decenni la nozione è tornata prepotentemente alla ribalta in vari modi e per vari motivi, più o meno connessi all'esigenza di trovare punti di riferimento stabili e possibilmente condivisi per l'azione individuale e per l'agire politico in condizioni di incertezza connesse al tumultuoso irrompere di novità di ogni tipo. Lo stesso concetto ha così registrato un'ulteriore dilatazione che per alcuni era da intendere come un arricchimento (i cosiddetti 'diritti umani' e/o 'sociali'), e per altri come un fenomeno che avrebbe portato alla irrilevanza politica del richiamo alla nozione. Sulla classificazione delle tante 'aspettative' come 'diritti' il dibattito si fa sempre più acceso ed articolato.

In conseguenza di ciò, anche la cultura liberale si è trovata divisa sulla questione se alla politica spettasse garantirli o realizzarli e sulla questione della relazione tra 'diritti individuali' e 'natura umana'. Il problema di fondo appare ancora una volta connesso al quesito se essa esista e se abbia un carattere finalistico. In altre parole, se i diritti naturali abbiano o meno un legame (e di che tipo) con la legge naturale di ascendenza aristotelico-tomistica.

* Questo lavoro riprende ed unifica miei precedenti scritti apparsi col titolo *Legge naturale o diritti naturali? Alcune questioni di filosofia politica*, su "élites", 2/2003, pp. 65-78. *Luci ed ombre del Medio Evo*, in G. Piombini, a cura di, *Prima dello stato. Il Medio Evo delle libertà*, Treviglio, BG., Leonardo Facco Editore, 2004, ed una relazione, tenuta il 5 febbraio 2004 all'Università della Svizzera Italiana di Lugano, al Convegno *Economy, Society & Justice. Free Market: Means or End?*, dal titolo *Soggetti ed aspettative sociali. Regole, etica e giustizia*.

Su tale questione la stessa tradizione liberale tende ormai a dividersi accentuando le differenze tra una componente 'laica' ed una componente cattolica.

Questo scritto non intende negare la rilevanza delle diversità, ma semplicemente mettere in luce le 'questioni controverse' nella speranza che tali divergenze possano essere filosoficamente chiarite e 'politicamente' gestite onde non smarrire i forti e comuni elementi di affinità. Elementi che, tuttavia, rendono inaccettabile la tesi, oggi più volte sostenuta, che il liberalismo sia un figlio ed una componente della tradizione politica cattolica.

1. Ancora nel 1968, in quella voce *Natural Law* che rimane un classico sull'argomento, Leo Strauss esordiva affermando che «il diritto naturale [*Natural Law*], che per molti secoli è stato la base del pensiero politico occidentale predominante, ai nostri giorni viene respinto quasi da tutti gli studiosi della società che non siano di fede cattolica»³⁷. Strauss aveva ragione; se non altro in considerazione del fatto che, abbandonata la propria e secolare 'stella polare', la filosofia politica si era trovata, sostanzialmente inerme, di fronte all'emergere delle ideologie e dei regimi totalitari del XX secolo. In altre parole, per quanto fosse difficile una loro fondazione al di fuori di una cosmologia, dacché la filosofia politica aveva smesso di occuparsi di Legge naturale e di Diritti naturali il suo *status* non era certamente migliorato. Non a caso, per sfuggire all'astrattezza di una definizione fondante di Legge e Diritto in un'epoca che aveva rigettato la metafisica, la filosofia e la scienza politica erano state costrette prima nel soffocante abbraccio dello *Historicism* e dello *Scientism*, e poi nell'inane fatica di conciliare utilitarismo, universalismo e relativismo.

Tuttavia, il dibattito che Strauss aveva sollevato nel 1953 con la pubblicazione di una raccolta di saggi di impronta fortemente unitaria *Natural Right and History* – e che seguiva alla pubblicazione, nel 1951, di un altro classico, il volume di Alessandro Passerin d'Entreves, *Natural Law*³⁸ – aveva preso le mosse. Se nell'ambito di una rinnovata impostazione cattolico-tomista già tracciata da Jacques Maritain si colloca il volume di Yves R. Simon, *The Tradition of Natural Law*, del 1965³⁹, lo stesso non può essere detto né del saggio *Are there any Natural Rights?*, del 1955, né delle pur diverse pagine che allo stesso tema Herbert L.A. Hart dedica in *The Concept of Law*, del 1961, e neanche dell'opera di Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, del 1964⁴⁰.

³⁷ STRAUSS (1968), p. 137; trad. it. p. 306.

³⁸ PASSERIN D'ENTRÉVES (1951). Comunemente Passerin viene annoverato tra i 'continuisti'. In CUBEDDU (2004) ho cercato di spiegare perché tale interpretazione non sembra convincente. E' qui opportuno ricordare, come scrive RESPINTI (2003), che tale volume era «nato dall'invito rivolto all'autore nel 1948 dal 'Committee on Social Thought' dell'Università di Chicago, Ateneo in cui, in quegli anni, insegnava Strauss».

³⁹ Non sembra inopportuno ricordare che anche Simon, insegnava a Chicago negli anni cinquanta, e che la prima edizione del volume è del 1958.

⁴⁰ Giova però tener presente che quello che secondo alcuni è il saggio che segna il risveglio d'interesse è MACDONALD (1949). Per una bibliografia sul tema della *Natural Law* si veda SCHALL (1995). Attualmente l'interesse è molto alto; si moltiplicano gli studi critici, le ristampe e le sezioni tematiche nelle riviste; la Liberty Fund pubblica una collana di classici, curata da K. Haakonssen (di cui si veda anche HAAKONSSSEN (1996)), in cui sono già state editate opere di F. Hutcheson, S. Pufendorf, G. Carmichael, N. Culverwell.

Di fatto, prima con *Natural Right and History*, e poi con *On Natural Law*, Strauss aveva lanciato una sfida (anche se non è facile individuare con esattezza a chi fosse rivolta), e posto le premesse della tesi 'discontinuista'. La provocazione, infatti, non cadde nel vuoto se è vero, come scrive lo straussiano Padre Ernest Fortin, che il volume di John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* – che sicuramente, nel 1980, segna il 'grande ritorno' d'attenzione sul tema della Legge e del Diritto naturale⁴¹ e costituisce la più fondata affermazione della tesi 'continuista' – può essere inteso anche come «the long-awaited Catholic response to Strauss's *Natural Right and History*»⁴². Si tratta dell'opera forse più nota di quella 'Grisez School' il cui 'programma di ricerca' sempre Fortin definisce, e forse non a torto, come «the most ambitious enterprise launched by Catholic ethicists in our generation»⁴³.

Ancor oggi, infatti, per adoperare una frase di Brian Tierney,

tra gli studiosi contemporanei esistono punti di vista piuttosto diversi sul rapporto fra legge naturale e diritti naturali. Alcuni sostengono che i due concetti sono logicamente incompatibili tra loro. Altri affermano che i diritti naturali furono dedotti dalla legge naturale nell'opera dell'Aquinate, o –al contrario– che la legge naturale fu dedotta dai diritti naturali nell'opera di Hobbes. Tutte queste posizioni sembrano passibili di critica.⁴⁴

Appare così come a partire dalla discussa relazione tra *Legge naturale* e *Diritti naturali* sia possibile non soltanto individuare e cogliere i temi di fondo della filosofia politica e del suo rapporto con la morale e con la Rivelazione, ma anche chiedersi se possa esistere una 'filosofia politica normativa' che faccia a meno di una concezione di Diritto naturale.

La questione, inoltre, appare connessa alla nascita della filosofia politica liberale. Infatti, secondo alcuni studiosi⁴⁵, la sua origine è inestricabilmente legata al sorgere della nozione dei *Natural Rights* intesi come una frattura con la nozione di *Legge naturale*; secondo altri studiosi, non sempre caratterizzabili come appartenenti alla tradizione 'cattolico-liberale', tra le due nozioni la continuità è più forte di quanto comunemente si creda.

E così, se della Legge naturale si occupavano ormai poco anche i cattolici⁴⁶, dei Diritti naturali si occupavano soltanto pochi liberali classici ed i *Libertarians*. E' comunque difficile dissentire da Charles Covell quando, in *The Defence of Natural Law. A Study of the Ideas of Law and Justice in the Writings of Lon L. Fuller, Michael Oakeshott, F.A. Hayek, Ronald Dworkin and John Finnis*, del 1991, afferma che al liberalismo

⁴¹ Un quadro d'insieme della filosofia giuridica di Finnis è in VIOLA (1996), pp. vii-xxi, e in ZANETTI (1999), pp. 33ss.

⁴² FORTIN (1996), p. 288. Su Strauss e Finnis, oltre al riferimento a Strauss in FINNIS (1980), p. vi (dove si scrive che il dibattito iniziato da Strauss sulla legge naturale «non va più considerato così polarizzato» tra «liberali di vario colore e discepoli, cattolici e non, di Tommaso d'Aquino»), si veda GEORGE (ed.) (1996), *Preface*, p. v.

⁴³ FORTIN (1996), p. 362.

⁴⁴ TIERNEY (2002), p. 389; trad. it. p. 9.

⁴⁵ E chi scrive è propenso a collocarsi tra costoro.

⁴⁶ Per quanto non si possano dimenticare le opere di ROMMEN (1936), di MARITAIN (i cui scritti sul diritto naturale sono ora in MARITAIN (2001)), bisogna però dire che sull'altrettanto importante opera di TAPARELLI (1855), su cui si vedano JACQUIN (1943), AA.VV. (1964), e DIANIN (2000), cadde il silenzio. Si tratta comunque di una lettura tuttora utile per capire le ragioni del difficile dialogo tra cattolicesimo e liberalismo. Per una sintesi storica (ma non aggiornata) della posizione cattolica si vedano AMBROSETTI (1985), e per una sintesi della dottrina RICE (1999).

contemporaneo la nozione classica di *Natural Law* è praticamente estranea⁴⁷. Forse non lo si può considerare neanche un male, ma indubbiamente mostra come la tesi da Strauss – esposta nelle pagine di *Natural Right and History* dedicate al passaggio dalla Legge naturale ai Diritti naturali, ovvero alla soluzione dell'Aquinate e ai suoi limiti: la conseguenza estrema della concezione che San Tommaso aveva della legge naturale è che essa è inseparabile in pratica non solo dalla teologia (cioè da una teologia naturale che è, in effetti, basata sulla rivelazione biblica) ma anche dalla teologia rivelata» – avesse sollevato l'attenzione su un problema tuttora aperto. Soprattutto allorché Strauss aggiunge che

la legge naturale moderna sarà in parte una reazione a questo assorbimento della legge naturale da parte della teologia. Gli sforzi moderni saranno in parte fondati su una premessa che sarebbe stata accettabile pei classici, cioè che i principi morali hanno un'evidenza di per sé superiore a quella degli insegnamenti anche della teologia naturale, e che pertanto la legge o il diritto di natura dovrebbero essere mantenuti indipendenti dalla teologia e dalle sue controversie⁴⁸.

Un'affermazione in cui sono sintetizzati gli argomenti di fondo della tesi 'discontinuista': sia di quelli 'straussiani', sia di quelli 'liberali'.

Il problema, allora, è se sia possibile elaborare una filosofia pratica, o anche una teoria normativa dei diritti naturali, senza una metafisica; se sia possibile superare la 'legge di Hume', e su che cosa fondare il primato dei Diritti naturali o il *Rule of Law*⁴⁹. In altre parole, se ci si possa ancora muovere tra i margini della modernità derivando i Diritti naturali a) da una concezione 'deontologica' della Legge naturale (come pensano i cosiddetti 'continuisti' e gli esponenti della 'Grisez School'⁵⁰); b) da 'pretese' individuali (come pensano certi liberali classici); c) oppure se si debba tornare ad Aristotele, a Tommaso ed alla loro metafisica (come pensano gli esponenti di quella che si potrebbe definire la 'Veatch School'⁵¹); d) ovvero ancora

⁴⁷ COVELL (1992). Non è qui il caso di chiedersi se tutti quegli autori appartengano ad una delle tante 'famiglie' del 'liberalismo': *Classical Liberalism, Liberalism, Libertarianism*, 'conservatori liberali', 'cattolici liberali', etc.

⁴⁸ Cfr. STRAUSS (1953), pp. 162-64; trad. it. pp. 164-66. Da annoverare tra le poche pagine che Strauss dedica al Cristianesimo e che inducono a chiedersi, se è vero, come insegna, che i testi di filosofia politica devono essere anche 'letti tra le righe', come mai dedichi così poca attenzione a ciò che sa essere il tema principale.

⁴⁹ Ovviamente si può qui solo accennare al fatto che la relazione tra *Natural Law, Natural Rights, Common Law, Rule of Law* rappresenta essa stessa un problema, e chiedersi se sia possibile considerare i teorici di quest'ultima, ad esempio Dicey, Hayek, Leoni, Oakeshott, anche come teorici dei *Natural Rights*. Sulla *Rule of Law* si vedano OAKESHOTT (1983) e SHAPIRO (ed.) (1994).

⁵⁰ I loro testi fondamentali sulla *Natural Law*, insieme ai dibattiti suscitati, sono ora in FINNIS (ed.) (1991). Ulteriori approfondimenti sono in GEORGE (ed.) (1992), (1996), e GEORGE, WOLFE (ed.) (2000). Sulla 'Grisez School' si vedano HITTINGER (1987), BUDZISZEWSKI (1997), pp. 196-202, GEORGE (ed.) (1998), DI BLASI (1999), pp. 17-86, e BIGGAR, BLACK (ed.) (2000). La critica comunemente rivolta alla 'Grisez School' è di aver fatto eccessivi compromessi con la filosofia kantiana ed analitica allontanandosi così dalla fondazione della *Lex Naturalis* nella metafisica aristotelico-tomistica, per una sua fondazione deontologica ritenuta più debole e comunque discutibile.

⁵¹ Tra le opere di tale 'corrente' (non la si può definire 'School') devono essere segnalate per lo meno le opere di VEATCH (1985) e di HITTINGER (1987) (2003), le quali, a loro volta hanno suscitato ulteriori discussioni; ma senza dimenticare LISSKA (1996) e la presenza nel dibattito di MCINERNEY

(come pensano certi 'straussiani') se i Diritti naturali abbiano poco a che vedere con la Legge naturale e, privi di un ancoraggio sicuro, sono destinati a sfociare nel relativismo e nel nichilismo; e) ed infine, se siano ipotizzabili altre soluzioni definibili come "*Diritto naturale senza natura*"⁵².

2. Per rendere la questione ancora più complicata si può aggiungere che, probabilmente in conseguenza di quel calo d'interesse, e coerentemente alla credenza che il linguaggio della politica deve essere a-valutativo, i Diritti naturali avevano, forse, anche cambiato nome. Alla dizione tradizionale si preferiva infatti quella di 'diritti umani' (*Human Rights*)⁵³, anche per segnalare (come si avrà modo di vedere) che probabilmente si trattava di concetti non completamente assimilabili.

Per di più, come non tutti gli studiosi si trovano d'accordo nell'individuare l'origine della Legge naturale e dei Diritti naturali, così neanche tutti coloro che si dichiarano sostenitori di questi ultimi li identificano nella classica triade *vita, libertà e proprietà*, a cui Ayn Rand, onde meglio chiarirne il carattere non coercitivo, ha aggiunto il cosiddetto 'assioma di non aggressione'⁵⁴. L'inserimento o meno della 'proprietà' è la questione più discussa, soprattutto da quanti ritengono che in quella formulazione tali diritti finiscano per identificarsi fin troppo con l'ideologia borghese del mercato e quindi per perdere la loro valenza universale⁵⁵.

Tornata dunque d'attualità anche in relazione al rinnovato interesse in ambito cattolico per la tradizione della Legge naturale, l'espressione Diritti naturali o umani viene comunque e comunemente usata con significati molto più estesi di quelli loro attribuiti dalla tradizione cattolica e dai teorici del *Classical Liberalism* e del *Libertarianism* (molti dei quali 'cattolici liberali e *Libertarians*'). Infatti, nell'espressione *Diritti umani* si comprendono anche diritti che tali non erano per la tradizione classica dei Diritti naturali, più attenta (forse perché non 'democratica') a distinguere i diritti dalle aspettative e dalle pretese, e a chiedersi anche se queste ultime fossero o meno 'legittime'. Non solo, ma tra i teorici dell'ampliamento è anche diffusa la convinzione che essi debbano trovare il loro fondamento in una costituzione democratica e che lo stato debba ergersi a loro promotore e realizzatore. Col che, ovviamente, si registrerebbe non soltanto un'altra di quelle indebite, inutili e dannose estensioni delle sue competenze tanto deprecate e temute dai teorici liberali dei Diritti naturali, ma anche il totale abbandono della ricerca di un diritto 'non-positivo'. Senza dire poi, per fare un accenno a quanto il problema sia attuale anche nella scienza economica, dei problemi posti dai 'neo-istituzionalisti' quando sostengono che l'allocazione dei diritti di proprietà da parte dello stato in un ambiente caratterizzato da 'costi di

(1982). Sull'opera e sull'influenza di Veatch si veda PORRECO (ed.) (1984) e DI BIASI (1999), pp. 38-44..

⁵² Trattasi del titolo di un capitolo di WEINREB (1987) che potrebbe tornare utile anche per definire la tesi del suo autore.

⁵³ Cfr. CRANSTON (1973), p. 1: «human rights is a twentieth-century name for what has been traditionally known as natural rights or, in a more exhilarating phrase, the rights of man»; e FINNIS (1980), p. 198; trad. it. p. 215: «diritti umani' equivale nel linguaggio contemporaneo a 'diritti naturali'».

⁵⁴ RAND (1963), p. 110; trad. it. pp. 99.

⁵⁵ La questione, come noto, ha ricevuto grande attenzione, si pensi solo a MACPHERSON (1962), e a BUCKLE (1991). Sull'universalità dei valori e dei diritti umani si veda RAZ (2001).

transazione' deve tener conto sia di condizioni di efficienza, sia di considerazioni, non sempre risolvibili facilmente, di stabilità delle istituzioni e di 'utilità sociale'⁵⁶.

Tale interesse per una questione che può essere considerata coeva alla stessa nascita della filosofia⁵⁷, non deve stupire. Non è infatti la prima volta che la Legge ed il Diritto naturale ritornano all'attenzione in momenti in cui ci si chiede se sia possibile una convivenza 'civile' tra popoli, culture e religioni diverse. Il fatto è che l'attuale momento di incertezza è caratterizzato anche dalla circostanza che, e per di più nell'epoca della produzione artificiale della vita, ci si chiede se quel concetto di 'natura' che ha caratterizzato gran parte della riflessione filosofica occidentale, sia ancora valido, se possa essere riformulato, o se debba invece essere abbandonato⁵⁸. E questo anche perché se al momento della prima '*fioritura*' dei Diritti naturali si trattava 'semplicemente' di assicurare la convivenza tra confessioni diverse (e non fu affatto facile), ora il problema è più complesso dato che si tratta di definire i 'diritti individuali' e di cercare regole di convivenza tra religioni e culture diverse al di fuori di una visione ecumenico-ottimistica della storia e di un diritto cosmopolitico. Per fare un esempio, se è evidente che su di essi, ed in particolare su quelli sul proprio corpo (si pensi alle mutilazioni inferte alle minorenni), non è ipotizzabile nessuna eccezione, appare anche pericoloso legare tale proibizione a valori, tradizioni culturali o etniche e a religioni, che sarebbero di controverso valore per chi non vi appartiene. Quei diritti, e le conseguenti proibizioni, dovrebbero infatti valere per tutti indipendentemente dall'etnia o dalla religione.

Ciò che così viene in evidenza riguarda la possibilità di poter mantenere quella perennità ed universalità di valori e di diritti (anche se per noi occidentali fossero fondati metafisicamente) in un 'universo aperto', e con una scienza che non riconosce e che non ha più frontiere né limiti. *Tuttavia*, anche se la diversificazione delle aspettative individuali, sociali ed etniche (pure in termini di tempo) è il risultato forse involontario dal successo dell'economia di mercato, ed ha prodotto un'infinita pluralità di bisogni (se si vuole pure contraddittori) che tendono a realizzarsi autonomamente, non riconoscendo gerarchie né di tipo politico ('scelte collettive'), né di tipo 'naturale-metafisico', e talora neanche i 'diritti degli altri', *non è il caso di arrendersi*. Indubbiamente, tutto ciò determina una situazione in cui la prevedibilità, e quindi l'ordine, tendono ad affermarsi in tempi molto diversi da quelli attesi dai singoli individui per la realizzazione dei loro diritti individuali (talora intesi 'molto

⁵⁶ A tale problematica è dedicato l'ultimo numero di "The Journal of Libertarian Studies", XVI (2002), 4; ed in particolare si veda NORTH, G. (2002), pp. 75-100. Il punto di partenza, in questo caso, è rappresentato da Block (1977).

⁵⁷ Sempre STRAUSS (1953), pp. 81ss.; trad. pp. 92-93, ad esempio, muovendo dalla constatazione che «Il Vecchio Testamento, il cui postulato fondamentale si può dire sia l'implicita negazione della filosofia, ignora la "natura": il termine ebraico per indicarla è affatto sconosciuto alla Bibbia ebraica [...] Non vi è, dunque, conoscenza alcuna del diritto naturale in quanto tale nel vecchio Testamento. La scoperta della natura necessariamente precede la scoperta del diritto naturale. La filosofia è più antica della filosofia politica», mostra anche come, diversamente da quanto sostengono i teorici della secolarizzazione, i principali concetti della filosofia politica, e quindi anche il concetto di legge o di diritto naturale, si siano sviluppati proprio in una tradizione di *ricerca*, quella appunto filosofica, che fin dal suo sorgere si contrappone alla religione e alle convenzioni.

⁵⁸ Anche la soluzione di Strauss non sembra così sicura: «per cogliere il mondo naturale come mondo radicalmente anteriore alla scienza e alla filosofia, bisogna risalire avanti la prima nascita della scienza o filosofia. [...] I dati che la filosofia classica ci fornisce sulle origini del "mondo naturale", specie se li arricchiamo mediante un esame delle proposizioni più elementari della Bibbia, bastano per ricostruire l'essenza di quel mondo». Infatti, se «servendoci di essi [...] dovremmo essere in grado di comprendere l'origine della nozione di diritto naturale», il discorso potrebbe essere diverso se l'obiettivo diventa la comprensione della natura; cfr. STRAUSS (1953), pp. 79-80; trad. it. p. 91.

soggettivamente'), ma è anche vero che ha prodotto altri punti di riferimento: come appunto *la scienza e l'economia*, le quali, per quanto discusse e discutibili, sono comunque dei *sistemi normativi* che in tale prospettiva non possono essere trascurati. Anche perché esse sono per certi versi dei 'processi normativi spontanei' relativamente indipendenti (e la circostanza non è di poco conto dato che essa costituisce quel poco di *comune* che esiste tra i tanti che si sono occupati di Diritto naturale) sia dalla religione, sia dalla politica, e comunque provvisti di sanzioni.

Tale *revival* è però anche il risultato dell'emergere di problemi nuovi che segnalano prepotentemente la necessità di regole nuove. Di nuovi ed originali approcci al problema. Da questo punto di vista, poiché soltanto una società in cui tutti convivono rispettando la 'legge naturale' e/o i 'diritti naturali' potrebbe avvicinarsi ad una società con *costi di transazione* pari a zero (ma non basterebbe perché i tempi individuali sarebbero comunque diversi), acquista un interesse particolare la soluzione proposta dai teorici dei *Property Rights*⁵⁹. Al suo interno la tradizione dei *Natural Rights* si fonde con alcune tematiche proprie dell'approccio 'austriaco' e di quello 'neo-istituzionalistico', dando vita ad una nuova teoria delle istituzioni sociali che ha nell'allocatione ottimale dei diritti (quasi a 'costo zero' se i *Natural Rights* sono innati ed universali) e nel rapporto tra vincoli formali ed informali, il presupposto di una riduzione dei 'costi di transazione' che corrisponde a quel vivere ordinato e sotto la Legge [*Rule of Law*] da sempre negli auspici dei teorici del Diritto naturale. E' comunque da tener presente che mentre per i teorici della Legge naturale essa deve essere comunque 'scoperta' (ciò che pone un problema di tempo e di costi –diversificati– di acquisizione di conoscenza), i Diritti naturali, appunto perché innati, non comporterebbero tali costi, o li comporterebbero in misura minore.

Per quanto si possa notare come ciò che in questi paradigmi di ricerca scompare sia l'aggettivo *naturale*, non è forse il caso di farne un dramma. Non è che qualcuno ci abbia privati della *Natura*, è che i modi in cui se ne parla sono forse più importanti dei fallimentari tentativi di trovarne l'essenza. Tuttavia, dal fatto che ne esistono diverse, e che possono essere anche diversamente interpretate, non si deve dedurre che la ricerca di principi che consentono agli individui di vivere in società rispettando le reciproche aspettative, sia un obiettivo diventato inutile per la filosofia politica. Si può infatti fare a meno dell'aggettivo '*naturale*' e del sostantivo '*natura*' senza che venga meno la necessità di trovare un fondamento della *legge*, dei *diritti/pretese/aspettative*, indipendente, per parafrasare Hart, sia dall'autorità divina, sia da quella umana⁶⁰; o anche, con parole di Leszek Kolakowski: «natural law may not be universally observed, but it should sit in judgement of all the legislators of the world»⁶¹

Tale obiettivo non perde rilevanza neanche se si parte dall'inevitabile diversità di conoscenza tra gli uomini che si connette al fatto che essendo limitati e fallibili, essi hanno anche un'aspettativa di tempo *soggettiva*. Anche se questo comporta che le 'buone regole' –il surrogato liberale del 'bene comune' e di quelle 'scelte collettive' che dovrebbero consentire il raggiungimento di ciò che per i non

⁵⁹ Cfr. PEJOVICH (1990) e PEJOVICH (ed.) (1997).

⁶⁰ HART (1961), p. 183; trad. it. p. 219: «in verità la continua riaffermazione di qualche tipo di dottrina giusnaturalistica è dovuta in parte al fatto che il suo richiamo è indipendente sia dall'autorità divina che da quella umana, e al fatto che essa, nonostante la terminologia, e molta metafisica, che pochi oggi potrebbero accettare, contiene certe verità elementari importanti per la comprensione sia della morale che del diritto».

⁶¹ KOLAKOWSKI (2003), p. 202.

liberali è il 'bene comune' – leniscono il problema, ma senza risolverlo. In assenza di un *telos* o di una metafisica (cose, come si è più volte detto, oggi difficili da trovare) resta così la sensazione che il 'tempo delle regole' sia soltanto il *tempo* di chi le fa o di chi detiene il potere, ma anche che dei diritti e dell'ordine bisogna comunque dare una spiegazione o trovare, se non una fondazione, almeno una giustificazione di quella che può essere data o trovata nella propria cultura.

3. Ma vi è un altro problema che merita attenzione e che nella complessità e diversità dei suoi esiti contribuisce a dare l'idea di quanto la tradizione della Legge naturale e quella dei Diritti naturali (sempre che non li si voglia considerare in un rapporto di continuità) siano importanti per la filosofia politica. Ancor oggi, infatti si legano ad esse opzioni politiche diverse per fondamenti, contenuti e obiettivi⁶².

La tesi 'continuista', ad esempio, si sposa assai bene con una filosofia politica di ispirazione cristiana (e più specificamente cattolica) attenta al recupero della nozione di Legge naturale come espressione della natura umana e/o fondamento di obbligazioni e di diritti. Non a caso – ed indubbiamente col risultato di marcare quanto importante sia stato l'apporto del Cristianesimo all'Occidente – in essa, e in virtù di un sia pur diverso richiamo alla tradizione aristotelico-tomistica, possono trovare spazio tanto gli esponenti della 'Grisez School', e quelli della 'Veatch School', quanto i *Libertarians à la Rothbard*⁶³. Quella 'discontinuista', invece, si presta a sviluppi filosofico-politici ugualmente disparati come quello del *Classical Liberalism* e degli 'straussiani'. Qui accomunati, più che dal tentativo di marcare le distanze dal Cristianesimo, da un'interpretazione (pur se diversamente valutata) della modernità come 'rottura'⁶⁴.

La tesi 'discontinuista' di Strauss, Michel Villey, e Fortin, pur se tra notevoli differenze, si fonda infatti sulla constatazione di una rottura tra la mentalità filosofica in cui si fiorisce la Legge naturale e quella in cui germogliano i Diritti naturali che rende secondarie le affinità e le continuità⁶⁵.

Ma per quanto due dei suoi esponenti fossero cattolici (Fortin e Villey), ben più importante ed interessante è, agli occhi dei cattolici liberali, la tesi 'continuista'. Secondo tale tradizione vi sarebbe dunque un nesso di continuità tra: 1) alcuni passi dell'Aquinate (la cui interpretazione fatta da Finnis viene però – come s'è visto – contestata da Tierney, Fortin e da Lisska)⁶⁶; 2) il 'diritto individuale soggettivo' (che nasce nell'ambito del 'volontarismo' della scolastica francescana, che fa un tutt'uno con *l'usus pauper* col quale Olivi ed i minoriti francescani giustificano l'uso ed il possesso dei beni, e che poi, tramite Sant'Antonino da Firenze e San Bernardino da Siena influenza la Scolastica Spagnola e di qui sfocia in Grozio); e, 3) la dottrina lockeana dei *Natural Rights*⁶⁷. Secondo Tierney, invece, a costituire il tramite tra Graziano e Kant sarebbe soprattutto la riflessione sulle 'leggi permissive'⁶⁸.

⁶² Si veda, ad esempio, SHAPIRO (1986).

⁶³ E quindi anche quanti si collocano tra i due come DEN UYL e RASMUSSEN (1991). Diversa, anche se definibile anche essa come *Libertarian*, la posizione di BARNETT (1998).

⁶⁴ Un'ulteriore prospettiva, volta a mettere in luce gli elementi di continuità tra la tradizione della legge naturale e quella dell'Illuminismo scozzese, è quella di HAAKONSSON (1996).

⁶⁵ Cfr. FORTIN (1996), II, pp. 243ss. (*On the Presumed Medieval Origin of Individual Rights*), VILLEY (1975) e (1983) e BASTIT (1990).

⁶⁶ Si vedano TIERNEY (2002), e, su Fortin, KRIES (2002) e quindi anche la replica di FINNIS (2002). Per quanto concerne LISSKA cfr. (1996), pp. 139ss.

⁶⁷ Cfr. BRETT (1997). Sul 'ruolo' di Olivi in questa complessa vicenda si vedrà tra poco.

⁶⁸ Cfr. TIERNEY (2001a) e (2001b).

Come se tutto ciò non rendesse il problema complesso sia dal punto di vista dell'analisi filologica, sia da quello concettuale⁶⁹, occorre anche aggiungere che all'interno del *revival* della tradizione della *Natural Law* vi è anche una contrapposizione. Da una parte quanti (Veatch, Hittinger, Lisska, Den Uyl, Rasmussen, ma anche Rand e Rothbard) ritengono che la metafisica aristotelico-tomistica sia più o meno sufficiente per fondare la Legge naturale, i Diritti naturali e le loro implicazioni pratiche su una esauriente concezione della 'natura umana'. Dall'altra quanti, come gli esponenti della 'Grisez-Finnis School', sostengono invece (o sono accusati di sostenere) che la dottrina della Legge naturale vada per lo meno integrata con una teoria deontologica e con elementi teorici di derivazione kantiana e analitica⁷⁰.

Da non trascurare, infine, è il rilievo che Henry B. Veatch attribuisce alla teoria *Libertarian* dei *Natural Rights*⁷¹.

Non è il caso di addentrarsi nel dibattito, se non per richiamare l'attenzione da una parte sul concetto di *flourishing* e sulle sue implicazioni individualistiche e libertarie da parte di Rasmussen e di Den Uyl⁷²; e dall'altra parte sulle implicazioni pratiche dedotte dalla 'Grisez-Finnis School' dalla loro fondazione della *Natural Law*. Tali tesi son sviluppate da Finnis, Boyle e Grisez anche nel campo della politica internazionale con *Nuclear Deterrence, Moral and Realism*, del 1987, e da Robert P. George in una serie di opere di filosofia politica – *Making men moral*, del 1993, *In Defence of Natural Law*, del 1999, e *The Clash of Orthodoxies*, del 2001, il cui oggetto critico è rappresentato prevalentemente dalla filosofia politica *Liberal*, dal relativismo etico (aborto, eutanasia, pornografia, etc.) e dal conseguente decadimento dei costumi sessuali e della famiglia – e di volumi collettanei che hanno visto molti importanti esponenti della filosofia giuridica, morale e politica contemporanea a confrontarsi, sia pure-criticamente, sul tema della *Natural Law*⁷³.

Per rendersi conto di quanto l'etica sviluppata dalla 'Grisez School' si contrapponga non soltanto a quella della tradizione *liberal*, ma anche a quella dei *Libertarians*, delle scuole teologiche protestanti e di molti 'cattolici liberali', non c'è che da dare uno sguardo, oltre a quanto si è ricordato, alle opere di carattere più spiccatamente teologico-morali di Grisez, quali *The Way of the Lord Jesus*, il cui primo volume è del 1983, e alle opere scritte con Russell Shaw: *Beyond the New Morality. The Responsibilities of Freedom*, del 1974, e *Fulfillment in Christ. A Summary of Christian Moral Principles*, del 1991⁷⁴.

Per quanto si possa essere in disaccordo con queste ultime posizioni, l'ignorarne o il disconoscerne l'apporto dato al chiarimento di importanti questioni

⁶⁹ Sul passaggio dalla tradizione della legge naturale a quella dei diritti naturali esiste una letteratura vastissima, oltre a quanto già segnalato si vedano anche BASTIT (1990) e TODESCAN (2003).

⁷⁰ Di FINNIS occorre anche ricordare (1983), (1991) ed il volume su Tommaso (1998).

⁷¹ Cfr. VEATCH (1985), pp. ixss.: «For assistance in writing this book, I must first make acknowledgement to the Libertarians, for without their assistance this book would never have been written». I riferimenti ai *Libertarians* sono in varie altre parti dell'opera ed la relazione tra Veatch ed i *Libertarians* meriterebbe un'attenzione particolare anche in relazione alle citazioni che di altre sue opere fa ROTHBARD in (1982).

⁷² Cfr. RASMUSSEN, DEN UYL (1997) e (2001).

⁷³ GEORGE (ed.) (1992) ospita, tra gli altri, saggi di Boyle, Hittinger, MacCormick, N., Finnis, Waldron, J., Weinreb, Raz, J., Weinrib, E.J.; GEORGE (ed.) (1997), di Finnis, Macedo, S., Zuckert, M.P., Reiman, J., Sandel, M.J., Raz, Barnett, Berns, W., Weinreb; GEORGE, WOLFE (ed.) (2000), di Macedo, Finnis, Reiman, etc.

⁷⁴ Cfr. GRISEZ (1983), e GRISEZ, SHAW (1974) e (1991); sui tanti aspetti del pensiero di Grisez, si vedano i già ricordati GEORGE (ed.) (1998) e BIGGAR, BLACK (ed.) (2000).

concernenti la relazione tra religione, morale, filosofia politica e condotta di vita sarebbe comunque un deprecabile atto di 'chiusura mentale'.

E' tuttavia da notare che ci sono anche cattolici insensibili al richiamo della Legge naturale; e che un altro ed assai importante aspetto della questione della relazione tra Legge naturale e Diritti naturali è costituito dalla circostanza che l'apporto della tradizione francescana nel cui ambito nasce quel 'diritto individuale soggettivo' le cui origini sono in correlazione con la discussione sulla natura della proprietà (*usus facti* ed *usus pauper*) e del suo uso sviluppata da Pier di Giovanni Olivi con una perspicacia analitica di tale interesse ed attualità da sembrare quasi un'anticipazione delle teorie soggettivistiche 'austriache' e della moderna teoria dei *Property Rights*⁷⁵), è stato a lungo, ma non da Tierney⁷⁶, trascurato rispetto a quello della tradizione tomista⁷⁷. E si potrebbe anche osservare -con Amleto Spiccianni- come, visto che Antonino da Firenze e Bernardino da Siena non fanno che parafrasare Olivi⁷⁸, questo potrebbe essere stato, data l'influenza che essi esercitarono sugli esponenti della Seconda Scolastica⁷⁹, l'anello di congiunzione con la moderna teoria dei *Natural Rights* i cui esponenti tanta importanza attribuiscono alla sfera economica ed alla proprietà⁸⁰. Dispute di una sottigliezza teorica notevole,

⁷⁵ Sull'anticipazione della teoria del valore 'austriaca' da parte di Olivi, anche se non esistono elementi per poter sostenere che l'abbia in qualche modo influenzata, si veda ROTHBARD (1995), I, pp. 60-62 e nn. Tutto si basa sull'ipotesi, stimolante dal punto di vista della continuità teoretica ma che non trova ancora conferma storica né filologica nelle opere degli 'Austriaci', secondo la quale costoro avrebbero in qualche modo recepito le teorie economiche della Scuola di Salamanca (cfr. HUERTA DE SOTO (2003), pp. 63ss.). Menger, ad esempio, né ne cita gli esponenti, né ne possedeva le opere; e per dire qualcosa di più sarebbe opportuno consultare le opere di economia scritte in latino da lui possedute. La situazione non cambia con Böhm-Bawerk, e soltanto Hayek inizia a farvi dei riferimenti negli anni Settanta. Una chiara ed esaustiva ricostruzione delle teorie economiche e della fortuna di Olivi è nell'*Introduzione* di SPICCIANI a OLIVI (1990). Ad Olivi Spiccianni ha comunque dedicato anche altri importanti scritti ricostruendo anche, in SPICCIANI (1990a), quanto gli debbano le teorie economiche di Sant'Antonino e di San Bernardino.

⁷⁶ Cfr. TIERNEY (1997), pp. 93ss.

⁷⁷ Per dirla brevemente, anche se la questione meriterebbe ben altra attenzione, i 'neo-austriaci' che costantemente si richiamano a Tommaso, giungendo fino ad identificarlo come una delle fonti dei primi Austriaci e uno dei padri del liberalismo, dovrebbero riflettere con maggiore attenzione sul carattere (per dirla con espressione moderna) 'oggettivo' della sua teoria del valore e sulle sue argomentazioni in merito all'usura e chiedersi quanto, in realtà, la sua filosofia sia compatibile col 'soggettivismo austriaco'. Diversamente, si può corre il rischio di pensare, come ogni tanto capita di sentire dagli 'austriaci misesiani', che dalla 'teoria dei valori soggettivi' possa essere desunta un'etica oggettivistica' e che il mercato abbia una fondazione morale. In altre parole, non si intende espellere l'aristotelismo (e neanche il tomismo) dalle fonti del pensiero di Menger (e su questa cruciale questione si veda CRESPO (2003), pp. 63ss. (con riferimenti alla letteratura e ad altri suoi pregevoli scritti sul tema)), quanto richiamare l'attenzione sul fatto che la questione è più complessa di come talora (ma non da Crespo) viene trattata quando (da ultimo BAZZICHI (2003)) si insiste sulle 'radici cristiane del capitalismo'.

⁷⁸ La questione è comunque complessa e controversa. Tuttavia, è per lo meno doveroso (ed anche curioso) notare, di fronte a quanti oggi contestano che la proprietà sia da annoverare a pieno titolo tra i Diritti naturali, che l'origine del Diritto naturale soggettivo' (il progenitore dei *Natural Rights*) sarebbe, secondo alcuni studiosi, indissolubilmente connesso alla discussione sulla natura della proprietà (*usus pauper* ed *usus facti*) in ambito francescano ed in particolare in Pietro di Giovanni Olivi, cfr. OLIVI (1990), i saggi di Grossi, Todeschini e Spiccianni ora in CAPITANI (a cura di) (1987).

⁷⁹ Cfr. BRETT (1997), pp. 123ss., e ZANOTTO (2002)

⁸⁰ Per un quadro d'insieme si veda BUCKLE (1991). Altri studiosi, invece, ad esempio FORTIN (1996), p. 243ss., ritengono che la teoria dei diritti individuali soggettivi -diversamente da quanto sostengono Maritain, Finnis, Tully e Tierney- sia «irreducibly different and incompatible» con quella della tradizione della Legge naturale.

ma il cui oggetto rimaneva pur sempre il legame tra Dio, il 'fedele' e il mondo, sia pure espresso in una prospettiva 'volontaristica'.

Infatti, nella tradizione francescana dello *jus vel dominium*, nel possesso come proiezione del soggetto, c'è forse *in nuce*, e più che nella tradizione tomistica, quell'attribuzione 'soggettiva' di valore che si ritrova poi negli 'Austriaci', e che è arduo ritrovare nella tradizione tomistica più attenta ad indagare il rapporto 'oggettivo-naturale' tra individuo e realtà. Nello stesso Olivi, però, l'analisi della pratica mercantile volta a coglierne (verrebbe da dire 'avalutativamente') le dinamiche interne, si configura come estranea al fenomeno: quasi come un desiderio di comprenderlo per quel che esso realmente è, ma che non comporta una simpatetica adesione. La scoperta dell'"uso" come categoria economica – anche se la valutazione del *bene* e del suo *uso* avviene entro i due estremi dell'avarizia e dello sperpero ed è definibile una forma di 'corretta razionalità' che viene fatta da una comunità di fedeli alla Parola rivelata – è indubbiamente importante, ma non significa, come mostra la storia del pensiero economico, che tutti coloro che l'adoperino appartengano alla medesima tradizione e che 'usino' i beni per lo stesso fine.

Tuttavia, e nonostante i punti di collegamento esistenti tra la tradizione della Legge naturale e quella dei Diritti naturali, una *rottura* vi fu, e fu anche di grande rilievo e portata. Essa, nei teorici dei Diritti naturali, può essere colta sia nel rigetto dell'articolazione della 'scienza pratica', e quindi nella reclamata autonomia della scienza naturale, dell'economia e della politica dall'etica e dalla religione; sia nell'individuazione di nuovi valori fondanti la convivenza civile: la paura della morte violenta e della fame, e la ragione. Non è un caso, che per molti teorici 'continuisti' il punto centrale sia ancor oggi costituito da una parte dalla validità della metafisica aristotelico-tomistica (Veatch, Hittinger, Lisska, McInerney, etc.); e dall'altra parte dalla subordinazione della sfera economica (e di tutte le spesso discutibili novità sviluppatasi in relazione ad una concezione del mercato come luogo ideale per soddisfare i 'bisogni naturali' senza che essi vengano selezionati da qualcuno ('sovranità del consumatore')), alla morale ('Grisez School').

4. Indubbiamente, come fa quella tipologia di 'continuisti rappresentata dai *Paleolibertarians*, c'è più di un motivato per rileggere il Medio Evo cristiano senza quegli stereotipi che a lungo lo hanno fatto apparire come un'epoca buia, oscura e dominata da paura e da superstizione. Una 'leggenda nera' che talora perdura, e che non contribuisce di certo ad un giudizio sereno. Bisogna però prestare attenzione al fatto che la sua rivalutazione non coincida con un semplice spostamento della 'leggenda nera' dal Medio Evo all'Età Moderna caratterizzata da quel fenomeno grandioso e controverso che è lo 'stato'.

Negli ultimi tempi, infatti, all'interno della tradizione libertaria il Medio Evo ha incontrato un successo quasi strepitoso perché lo si è visto, e lo si intende, come un'epoca con poco o punto 'stato'. Un'epoca in cui si sarebbero affermati molti di quegli istituti: la proprietà privata, il mercato, ed anzitutto il diritto, che non avrebbero dato tutti i frutti di cui sarebbero stati capaci proprio perché la loro fioritura sarebbe coincisa con lo sviluppo di quella pianta invadente e mostruosa che è stata chiamata 'stato' e che avrebbe finito per soffocarli.

La tesi dei *Paleolibertarians* secondo i quali il Medio Evo è un'epoca di libertà non convince perché se l'obiettivo della filosofia politica *libertarian* è l'eliminazione delle 'scelte collettive', la comunità medievale non può certamente essere indicata come un desiderabile punto d'arrivo. Anche lì, infatti, esisteva il 'potere', magari

diverso da quello statale, ma sicuramente pervasivo ed ugualmente violento. Sarà sicuramente vero che il livello di tassazione che si aveva nel Medio Evo era più basso di quello che si avrà poi con lo 'stato'. E' vero che commerci, legge e diritti (ma 'soggettivi', non 'individuali') si affermano anche prima che il *Leviathan* nascesse e si affermasse. Ed è anche vero che il 'mostro' fu capace di innumerevoli misfatti, e che non è mai riuscito a mantenere le promesse iniziali. Ma tutto questo non costituisce una risposta alla domanda "perché si è imposto questo tipo di istituzione quando si aveva conoscenza ed esperienza di altre istituzioni e di altri ordini migliori?". E poi, "perché lo stato riesce sempre a sgominare tutti gli altri 'produttori di sicurezza' anche se a tutti è chiaro che non riesce a produrne abbastanza e che quel poco che produce ha costi economici e morali inaccettabili?"⁸¹.

Detto diversamente, il problema è se le 'libertà moderne' sarebbero possibili anche nel Medio Evo. Ancora, è indubbiamente vero che sono figlie di quell'epoca come tanti altri istituti che ancor oggi con successo e soddisfazione vengono adoperate (il mercato). Solo che quella presunta 'continuità' è un po' più complessa di quanto lasciano intendere i *Paleolibertarians*.

Anzitutto bisogna aver chiaro che le varie 'comunità' medievali non erano affatto modelli di libertà individuale, e che chi di esse non faceva o non poteva far parte aveva uno statuto giuridico che esponeva ad ogni sorta di incertezze (ad esempio le comunità ebraiche). La religione, o meglio una specifica religione, era inoltre il cemento di quelle comunità e, in definitiva, ciò che, anche forzatamente, ne assicurava la coesione. Il fatto che esistessero scarsi 'vincoli formali' (per usare una terminologia 'neo-istituzionalistica') non significa che non ne esistessero di 'informali'. Certamente, nascono allora quegli istituti giuridici e quelle istituzioni entro le quali si realizzano le libertà moderne, ma questo è tutt'altra cosa dell'affermare, con analoga sicurezza, che il proposito ed il fine di quelle istituzioni fosse appunto quello di lasciare maggiore libertà agli individui riconoscendo loro dei 'diritti naturali' di fronte ai quali si arrestava ogni potere costituito.

Che lo stato non abbia migliorato la cose è un conto e, senza sforzo, si può essere d'accordo. Ciò che invece interesserebbe capire meglio è perché lo 'stato', ossia quello che originariamente era un povero feudatario, sia riuscito ad imporsi su ricche comunità di mercanti che potevano difendersi assoldando i migliori mercenari disponibili sul mercato, e questo quando quei mercanti non si trasformavano essi stessi in spietati guerrieri.

Il problema è quindi di fornire una spiegazione esaurientemente (sempre che sia possibile dare una spiegazione esauriente di un fenomeno tanto complesso) le origini dello stato moderno. Con parole di Oakeshott, infatti,

quelle associazioni alquanto nuove ed insolite di esseri umani cui fu attribuita in seguito denominazione di Stati dell'Europa Moderna, sorsero lentamente e benché già prefigurati nella storia europea precedente, la loro comparsa non fu priva di alcuni momenti drammatici. Tutti furono creati attraverso scelte di uomini, ma nessuno fu il prodotto di un disegno. I modi in cui comparvero furono tanto diversi quanto erano differenti le condizioni locali da cui sorsero. Alcuni si affermarono con maggiore rapidità di altri, le loro fortune furono ineguali, la loro durata non uniforme. Erano strumenti le cui possibilità dovevano essere esplorate da compositori non ancora nati⁸².

⁸¹ Cfr. PIOMBINI (2004).

⁸² OAKESHOTT (1975), p. 185; trad. it. p. 225.

In altre parole, ed allargando il discorso, bisogna anche tener presente la necessità di uscire da quello scannatoio che era diventata l'Europa dopo e in conseguenza della Riforma intesa come momento di scompaginamento dei 'vincoli formali ed informali'. Fu allora che diventò palese che il potere politico sovrano, la legge naturale ed i diritti individuali non potevano essere più fondati su un'unica teologia rivelata. Forse lo stato non si sarebbe imposto con la medesima facilità se non fosse stata evidente la necessità di un potere civile e neutro tra le confessioni in conflitto; se esse avessero dato qualche prova di riuscire a convivere e se il disordine non avesse creato una tale domanda di 'certezza' che il primo suo sedicente 'produttore' ancora campa e prospera sulla credenza/speranza che sia capace di farlo.

Il punto è allora questo: quelle comunità non erano affatto libere, e per di più, quando il comune legame confessionale si spezza, non si trovò altro modo di ricomporre il dissidio teologico se non invocando un mediatore esterno: quel *Leviathan* che anche il suo padre Hobbes chiama mostro. Né si può dire che nei paesi dove lo 'stato' non si affermò la situazione fosse migliore, e che proprio là siano fioriti diritti, libertà e commerci.

Indubbiamente è vero, come scrive Guglielmo Piombini (ed anche se sul "soggettivo" ci sarebbe molto da discutere), che «la scienza economica nel medioevo aveva raggiunto un altissimo livello, per merito particolare dei pensatori tardo-scolastici della scuola di Salamanca, i quali avevano elaborato per primi una compiuta teoria del valore soggettivo»⁸³, ma il fatto è che tutta la riflessione economica medievale non riuscì a scollarsi di dosso un finalismo dell'attività economica che ne soffocò le intuizioni e le grandi potenzialità.

Da un altro punto di vista, non si può neanche affermare che quello che viene considerato il peggior difetto dello stato: l'uso monopolistico del potere e della forza fisica, sia una prerogativa dello stato moderno che si afferma in simbiosi con esso. Il potere come esercizio della coercizione è purtroppo una delle caratteristiche di ogni tipo di associazione civile. Il fatto che in altre epoche storiche non sia esistita nessuna istituzione che ne avesse il monopolio entro una determinata entità territoriale, non significa che la quantità del potere diffuso tra varie istituzioni ed organizzazioni fosse complessivamente minore. E non significa neanche che la sua distribuzione frammentaria incrementasse i diritti naturali individuali e producesse automaticamente una loro maggiore garanzia. Il potere della Chiesa esisteva, e si estendeva pervasivamente ad ogni ambito della vita. Lo stato moderno semplicemente rilevò e centralizzò un'attitudine al controllo di ogni sfera della vita sociale che si era già delineata da secoli e che era in connessione ad una richiesta di 'certezza' che nessuna delle istituzioni esistenti era in grado di offrire.

Certamente è possibile sostenere –anche se la tesi non è universalmente condivisa– che da tale dibattito sia nato il "diritto naturale soggettivo", ed intenderlo come progenitore, sempre per via di quelle mediazioni prima accennate, dei moderni *Natural Rights*, e, si potrebbe aggiungere, che pure il concetto di proprietà individuale deve la sua nascita a quei dibattiti (che in inconsapevole misura anticipano la teoria dei *Property Rights*).

Ma la Chiesa⁸⁴, quel mondo dell'economia di mercato nascente voleva controllarlo. Mai accettò, anche se continuamente dovette farci i conti, le novità che produceva, e la sua indipendenza dalla religione e dall'etica. Ciò che le riuscì

⁸³ PIOMBINI (2004)

⁸⁴ Si veda, per citare un esempio, TODESCHINI (2002).

sostanzialmente finché riuscì a fondare e a mantenere il diritto di stabilire quale fosse il giusto tasso della remunerazione del capitale dato in prestito ricorrendo ad argomentazioni di carattere teologico. Ma sia nella versione tomistica, sia in quella volontaristica le attività economiche concorrevano al 'bene comune' quando si svolgevano secondo regole etiche derivanti dalla Rivelazione e dalla natura umana. Allorché i concetti di *fede comune* e di *bene comune* iniziarono a divenire controversi perché controversi erano diventati anche i pareri tra i teologi e gli uomini riguardo ai modi di raggiungere un fine sul quale tutti continuavano a proclamarsi d'accordo, quella forma di organizzazione economica entrò in crisi. La fede comune, come è noto, non riuscì più a superare le diversità e le conflittualità, e lo stesso finalismo della 'natura umana sociale' venne messo in discussione lasciando aperta l'ipotesi che fosse possibile una società caratterizzabile come 'buona' non a motivo del proprio fine, bensì delle proprie regole. Il diritto prende il posto della fede come cemento della società.

Al mercato 'giusto' perché osservante della legge naturale e divina, e costituito da *fideles* che intessono relazioni di *caritas*⁸⁵, finisce così per subentrare un'altra concezione di mercato che ha il fine di soddisfare i bisogni individuali e non di realizzare il bene comune.

La civiltà mercantile medievale 'laica', finché non riuscì ad affrancarsi da questa potestà teologica, produsse soltanto ricchezza di cui poteva avere il *possesso* ma non la *proprietà*. Ed in questo modo si incrinò anche il legame tra Chiesa, attività mercantile e riflessione economica; proprio perché quel primato e quel finalismo venivano continuamente messi in discussione dalla 'pratica' del mercato.

Ma di questo complesso ed importante passaggio da una civiltà che poneva al proprio centro il fine costituito dal raggiungimento del bene comune dei *fideles*, ad una civiltà che poneva al proprio centro l'appagamento dei bisogni individuali e che si divideva sulla questione delle regole più idonee per salvare la propria anima, i *Paleolibertarians* ci dicono poco o nulla. Come non dicono nulla del perché poveri individui atterriti dalla paura della morte violenta e in lotta per sconfiggere la fame diventano soggetti ed oggetti della politica prendendo il posto dei *fideles*. Cosa mai aveva provocato una tale rivoluzione nel campo della filosofia politica e della teoria economica?

In questa prospettiva si potrebbe pure aggiungere, onde insistere su quanto la questione sia complessa, che molti degli attuali teorici della rinascita della legge naturale hanno posizioni politiche ed economiche che sono largamente incompatibili con l'economia di mercato e con i diritti naturali della moderna tradizione liberale la quale alla legge naturale intesa come fondata sulla 'natura umana' definita dalla rivelazione contrappone i diritti individuali intesi come 'pretese'.

Senza affrontare la questione se i diritti naturali della tradizione liberale possano veramente fiorire ed affermarsi se essi vengono intesi derivati da una legge naturale intesa come fonte dell'"obbligazione giuridica e politica" e della quale la Chiesa reclamava e difendeva strenuamente il monopolio interpretativo, ciò che con la prospettiva *Paleolibertarian* non si riesce bene a spiegare è quindi perché tale civiltà soccomba di fronte allo 'stato' e, si noti, in un'epoca in cui gli eserciti erano ancora mercenari. Perché poi non affrontare il discorso di quali fossero i 'costi di transazione' posti da una civiltà così complessa, ed articolata in ordinamenti giuridici tanto diversi e conflittuali?

⁸⁵ TODESCHINI (2002), p. 346.

Le 'libertà moderne', come è noto per lo meno dai tempi di Constant, son ben diverse da quelle 'antiche' e 'medievali', ed è difficile essere d'accordo con quanti sostengono che allora ce ne fossero di più e di migliori. Ci si può limitare a dire che si tratta di nozioni diverse.

In altre parole, ciò che è difficile condividere del progetto del 'libertarismo cattolico' è allora il suo tentativo di fondare la critica e l'avversione allo stato moderno sul recupero di una dimensione religiosa che sarebbe ugualmente oppressiva perché ridurrebbe la 'società complessa' a una 'comunità' in cui non sarebbe affatto vero che la vita privata prevarrebbe su quella pubblica. Certo, "legge senza stato", *lex mercatoria*, concorrenza tra ordinamenti, arbitrati e non tribunali statali, ma tutto questo non poteva andare contro la teologia e la dottrina sociale e politica della Chiesa e, per di più, costringeva ad estenuanti dibattiti ('costi di transazione') per cercare di far andare d'accordo tradizione, potere religioso, ed emergere di novità. Un contrasto che si traduceva non poche volte di scomuniche, roghi, bandi, sterminio di eretici. Né più né meno di quanto avverrà poi con lo 'stato'.

Di quest'ultimo si può dire tutto il male che merita. Ma per pensare di superarlo bisogna capire perché si sia affermato e perché continui, ad onta degli innumerevoli e costanti fallimenti, ad apparire maggiormente credibile di altri modelli politici. Per questo non convince il tentativo di contrapporgli un Medio Evo idealizzato e trasformato in mondo delle libertà. La libertà dei moderni è anche quella del "diritto ad essere diversi": un concetto ed un'esigenza che nelle comunità medievali non aveva 'diritto di cittadinanza' perché tutto, anche il tasso di usura, aveva una fondazione teologica.

E' certamente vero che il Medio Evo non fu quell'epoca di oscurantismo che talora si vuol far credere, ed è altrettanto vero che molte delle nostre libertà nacquerò come discussioni teologiche, ma è anche vero che non si comprenderebbe la modernità e la nascita ed affermazione dello stato se non si riuscisse a dare una spiegazione esaustiva del perché quel modello di civiltà sia entrato in crisi. I tentativi di tornare ad un passato idealizzato sono quindi tanto pericolosi quanto i tentativi di giustificare lo stato sulla base di un'idea di progresso.

Ciò che non si deve dimenticare è che il collante di quella civiltà era rappresentato da una religione condivisa (e talora anche imposta) che difficilmente potrebbe ora assolvere la medesima funzione.

5. Tale questione si colloca quindi in una posizione centrale all'interno della tendenza a rivalutare l'apporto della tradizione economica cattolica alla nascita dell'economia di mercato e del liberalismo politico⁸⁶.

Che il liberalismo affondi parte delle sue radici anche nel concetto di salvezza 'individuale' introdotto dal Cristianesimo è –e va da sé– circostanza che non può essere negata, né avrebbe senso farlo. Ma ciò non implica anche che esista una

⁸⁶ Tale rivalutazione, nella quale aspetti della dottrina economica cattolica si fondono con la sua teoria della legge o diritto naturale, è iniziata con gli scritti di GRICE-HUTCHINSON (1952), DE ROOVER (1971); è proseguita grazie soprattutto alle opere di NOVAK (1982), e (1993), di CHAFUEN (1986), di ROTHBARD (1995), e di HUERTA DE SOTO (2002). In molti di essi (e talora semplicemente per motivi cronologici), tuttavia, la tesi della continuità è impostata e sostenuta senza tener troppo conto della letteratura, complessa e variegata, che in questi decenni ha approfondito il problema. Letteratura in gran parte citata, ma alla quale occorre aggiungere FRANKEL PAUL, MILLER, JR., PAUL (ed. by) (2001). Significative eccezioni a quanto prima affermato sono tuttavia rappresentate da MACHAN (1975), RASMUSSEN, DEN UYL, (1991), e da BARNETT (1998).

continuità tra la dottrina tomista della 'legge naturale' (*Lex Naturalis*) e i *Natural Rights* (*Jus Naturale*)⁸⁷ della tradizione individualistica liberale. Appare comunque chiaro, qualora tale tesi si mostrasse insostenibile storiograficamente, che di conseguenza l'assunto di fondo dei cattolici liberali (più o meno *Libertarians*) andrebbe ridimensionato. E questo, senza chiedersi con quante delle posizioni morali e politiche della 'Grisez School' (ovvero della più importante tesi 'continuista') essi potrebbero trovarsi d'accordo. Mentre lo sono certamente in misura maggiore con quelle di Veatch.

Ciò detto, per cercare di capire la questione occorre, come altre volte, tornare al momento in cui quel tipo nuovo e particolare di 'associazione civile' che sarà poi definito 'stato'⁸⁸ venne a perdere il carattere di istituzione in cui l'uomo, guidato dall'autorità ecclesiastica e civile, può ambire a raggiungere il suo *fine naturale*: la virtù, per configurarsi invece come la cornice istituzionale entro la quale gli individui possono soddisfare i propri fini, valori, aspettative e bisogni *soggettivi*. In questa prospettiva, ad essere 'naturali', e quindi degni di essere garantiti, sono questi ultimi, e non il presunto 'fine naturale' dell'uomo. Questa trasformazione rimane inspiegata.

In altre parole, ad acquistare un carattere naturale, perenne ed universale sono qui i bisogni, sia pure soggettivamente intesi, e non il 'fine' o 'bene comune'. Il 'bene comune' diventano così i 'Diritti naturali' degli individui e le 'regole' che ne consentono –ne garantiscono, e, se pienamente osservate, ne ottimizzerebbero– la convivenza. Se la Legge naturale era un punto di riferimento immutabile e la fonte di obbligazioni morali, giuridiche e politiche per tutti, con la tradizione liberale dei Diritti naturali ad essere immutabili sono alcune delle caratteristiche dell'uomo (ma diverse da quelle della tradizione classica) come la paura della morte violenta, della fame, etc.⁸⁹; e l'*ordine politico buono* è quello che riesce a sconfiggerle. A produrre certezza riguardo alla realizzabilità delle singole aspettative, e non del *fine naturale* o *comune*.

Da questo punto di vista, affermare che tutti gli individui sono titolari di 'diritti naturali' ed innati, e contemporaneamente che i tempi ed i modi della loro realizzazione vengono stabiliti dall'etica o tramite scelte collettive significherebbe, in pratica, ridurre, e di molto, le valenze politiche della 'naturalità', inalienabilità, perennità ed universalità dei diritti.

Assumendo che i *Natural Rights* fossero universali ed innati, i loro teorici moderni evitarono i problemi e le ingiustizie connesse al demandarne la realizzazione alla politica: cercando di diminuire la conflittualità posero le premesse

⁸⁷ Questa differenza è, per riferirci al pensatore ritenuto (e non soltanto da Strauss), uno dei 'padri' della modernità, ben evidente in HOBBS (1651), cap. XIV, p. 91; trad. it. p. 105: «[...] Sebbene, infatti, *Jus e Lex, diritto e legge*, vengano generalmente confusi da chi parla di questo argomento, essi devono invece essere distinti [...]»; ma si veda anche il cap. XV, p. 100; trad. it. p. 116. E LOCKE, negli *Essay on the Natural Law* (1663-4), definendo la «legge di natura [*law of nature*], una legge che sia riconoscibile usando unicamente quel lume insito in noi per natura [...]», avverte che «questa legge, definita in questi termini, deve essere distinta dal diritto naturale [*natural right*]: il diritto consiste infatti nell'aver libero uso di qualcosa, la legge invece è ciò che ordina o proibisce di fare qualcosa. Questa legge di natura può dunque essere descritta come disposizione della volontà divina, conoscibile per mezzo del lume naturale dell'intelletto, indicante ciò che è conforme o difforme dalla natura razionale, e per ciò stesso espressa con la formulazione di un ordine o di un divieto» (p. 82; trad. it. pp. 4-5).

Questi passi, variamente interpretati e commentati, attestano comunque che il dibattito, o, se si vuole, la confusione, su i due concetti, ha una lunga storia.

⁸⁸ OAKESHOTT (1975), pp. 184ss (cap. III, *On the Character of a Modern European State*).

⁸⁹ Caratteristiche che soltanto parzialmente coincidono con quelle che per FINNIS (1980), pp. 85ss. sono 'le forme fondamentali del bene umano'.

per creare istituzioni efficienti e duttili. Se il compito di realizzarli dovesse essere attribuito alla politica diverrebbe infatti chiaro che solo l'esistenza di politici onnipotenti ed onniscienti avrebbe potuto evitare gli inconvenienti dovuti alla circostanza che, essendo tanto gli individui titolari dei diritti, quanto i politici, limitati e fallibili, la loro realizzazione non sarebbe potuta avvenire che in tempi diversi. Circostanza, questa, assai preoccupante dato che il momento della realizzazione di quelli di un individuo (ammesso che le modalità della collocazione nella lista siano, come si suol dire, 'trasparenti') potrebbe –nonostante esso ne abbia la piena ed incondizionata titolarità– avvenire in un momento diverso da quello soggettivamente atteso.

Del resto, non si può affermare che gli esponenti di quella Scuola Austriaca che è forse la più importante 'Scuola' del *Classical Liberalism* contemporaneo siano dei teorici dei Diritti naturali (nel significato tecnico dell'espressione), quanto di una concezione evoluzionistica delle istituzioni che abbraccia il diritto, la religione, la conoscenza, la ragione ed il mercato. Le espressioni 'Legge naturale' e 'Diritti naturali', infatti ricorrono raramente nelle loro opere a meno che non si voglia fare un parallelo tra il concetto tomista di *Lex Naturalis* e quello mengeriano di 'exacte Naturgesetze' («forme fenomeniche rigorosamente tipiche [che] esistono soltanto nella nostra mente [e che servono a] stabilire le relazioni tipiche, le leggi dei fenomeni [:] regolarità prive di eccezioni nelle relazioni tra i fenomeni»⁹⁰). Tale parallelo, comunque, avrebbe una portata limitata dato che Menger ritiene 1) che esse non siano un modello normativo, quanto un modello ideale di tipo esplicativo; e 2) che il diritto (e le altre istituzioni sociali) non sia un qualcosa preesistente agli individui, ma il risultato 'non intenzionale' di azioni individuali che non avevano «senza una volontà comune orientata alla loro fondazione». Il concetto di 'naturalità' è qui ristretto a quello dell'appagamento dei bisogni fondamentali (peraltro con diverse modalità culturali e in relazione alla conoscenza e al tempo individuali), mentre per le altre espressioni della socievolezza umana il concetto di *evoluzione culturale* è più importante di quello di 'naturalità' (dato anche che le istituzioni, tanto in Menger, quanto in Hayek⁹¹, per quanto 'spontanee', non sono 'naturali', neanche nella loro evoluzione).

Di conseguenza, e per quanto il concetto di 'evoluzione culturale spontanea' possa essere messo in relazione con quello di *flourishing*, non è da dimenticare che per Hayek –il quale è estraneo alla concezione della Legge naturale, usa raramente l'espressione Diritti naturali, e definisce la libertà non come un *Diritto naturale*, ma come il diritto ad essere diversi⁹²– «le nostre tradizioni morali, come molti altri aspetti della nostra cultura, si sono sviluppate contemporaneamente alla nostra ragione, e non come suo prodotto»⁹³; ciò che implica un rapporto tra il ruolo della ragione e la legge e il *diritto naturale* diverso da quello dei teorici dell'una e dell'altro⁹⁴.

Variando un po' il tema, i cattolici liberali che si professano anche seguaci dell'individualismo metodologico, dovrebbero pertanto spiegare –qualora la continuità tra Legge naturale (che implica un'obbligazione) ed i Diritti naturali (che si

⁹⁰ Menger (1883), pp. 40ss.; trad. it. pp. 43ss.

⁹¹ Cfr. HAYEK (1972-79), I.

⁹² Si veda HAYEK (1988), p. 79: «Freedom involves freedom to be different».

⁹³ Cfr. HAYEK (1988), pp. 8ss.; trad. it. pp. 37ss.

⁹⁴ L'innovativa e stimolante tesi di ARNHART (1998), di un "*Darwinian Natural Right*" in cui si fondono elementi aristotelici e humeani, può essere utile per cercare di superare l'*impasse*, ma non è detto sia applicabile agli 'Austriaci'.

sostanziano, per usare la terminologia di Bruno Leoni⁹⁵, in *pretese*) non risultasse scontata— come i diritti individuali siano deducibili dall'obbligazione naturale. In altre parole, quale delle due sia logicamente antecedente tenendo presente che, se la Legge naturale avesse una fondazione teologico-religiosa (da cui derivano le obbligazioni) si finirebbe per istituire un legame tra i diritti che ne conseguono e la religione così stretto da rendere tanto la Legge, quanto il Diritto naturale scarsamente utilizzabili in contesti sociali non coesi intorno alla visione religiosa o metafisica (ma comunque finalistica) posta a fondamento. Ciò che, per lo meno, limiterebbe tanto il loro carattere *a priori* e la loro valenza universale, quanto la loro applicabilità pratica in quei contesti, riportando la questione ad una situazione non diversa da quella in cui si trovarono i teorici dei Diritti naturali dell'inizio della modernità.

Senza considerare poi che l'esistenza di una 'conoscenza razionale innata' (ovvero di quel «dume insito in noi per natura», di cui parla Locke) che consente di interpretare rettamente la *Legge di natura* come «dichiarazione di una volontà superiore»⁹⁶, porrebbe non pochi problemi a chi quella tradizione, e proprio nella versione lockeana, vorrebbe fondere con la teoria 'austriaca' della *ragione* e della *conoscenza limitata ed evolutivistica*. Il tutto, infine, senza far cenno al fatto che la realtà sociale è proprio il frutto di interpretazioni (giuste o sbagliate) di 'dati' (tra i quali non si capisce perché non anche la Rivelazione) fatte da individui i quali, non possedendo una conoscenza 'naturale innata', bensì una conoscenza 'limitata e fallibile', danno vita alle famose 'conseguenze non intenzionali'.

In questa prospettiva, poiché i Diritti naturali possono essere derivati da un'obbligazione naturale soltanto all'interno di una visione metafisico-religiosa comune ad entrambi, ciò che è spiegabile per un fautore dell'*individualismo metodologico*—il quale muove da aspettative individuali che possono produrre sistemi normativi più complessi da cui, se affermatasi, sedimentatasi e condivisi, possono a posteriori derivare (aggirando in una qualche misura la 'legge di Hume'), sia obbligazioni intese come regole di azione di carattere negativo, sia comportamenti da non seguire dato che per esperienza si sa che producono conseguenze non-volute—diventerebbe inspiegabile per un cattolico liberale il quale, se non vuol rinunciare al concetto tomista di *Lex Naturalis* (ciò che significherebbe riconsiderare l'apporto della dottrina dell'Aquinate alla nascita del liberalismo), dovrebbe affermare la priorità della Legge naturale sui Diritti naturali (ovvero dell'obbligazione sulla *pretesa*). Cosa certamente possibile, ma poco coerente con la tradizione 'austriaca' (ammesso che ciò sia rilevante).

Si potrebbe, è vero, spiegare la confusione tra i due concetti 'ripiegando' sulla tesi di un importante studioso di Hobbes: Oakeshott⁹⁷, nella cui interpretazione della formazione dello stato moderno come un assemblaggio talora accidentale e come una complessa interazione tra alcuni elementi del diritto medievale ed il riconoscimento della soggettività individuale che si esplica nel concetto moderno di proprietà, potrebbe trovare anche posto la tesi che i concetti di *Jus Naturale* e di *Lex Naturalis* siano stati adoperati attribuendo loro significati diversi da quelli della tradizione, e confermando così quella confusione alla quale accennano già, sia pure in maniera diversa, tanto Hobbes, quanto Locke⁹⁸. Ciò nonostante, anche in questo

⁹⁵ Cfr. LEONI (1964).

⁹⁶ LOCKE (1663-4), pp. 82-83; trad. it. p. 5.

⁹⁷ Cfr. OAKESHOTT (1975), cap. III. Su Hobbes si veda OAKESHOTT (2000).

⁹⁸ Sulle diverse accezioni che prima di Hobbes avevano assunto questi concetti cfr. VILLEY (1975), TUCK (1979) e TIERNEY (1997).

caso, il modello *nomocratico* (fondato su pretese e non su obbligazioni) sarebbe caratterizzato dalla preminenza della tradizione del *Rule of Law* piuttosto che da quella dei *Natural Rights*. Due tradizioni che, da questo punto di vista (ma non soltanto), appaiono più facilmente componibili di quanto non lo siano singolarmente con quella della Legge naturale

Ciò che si intende dire è quindi che l'interpretazione di Locke come anello di congiunzione tra la tradizione della Legge naturale stoico-tomista, la Scuola di Salamanca e la nascita del liberalismo fondato sui Diritti naturali e sulla moderna teoria della proprietà non è così lineare, né così scontata⁹⁹.

Ciò detto, non è un caso che a porsi il problema del Diritto naturale come diritto non dipendente dalla politica siano due tradizioni per molti versi così diverse come quella cattolica e quella del *Classical Liberalism-Libertarianism*. Ad accomunarle su questo punto è il desiderio –per non dire la consapevolezza– del pericolo di fondare il Diritto naturale su una scelta collettiva, fosse anche pienamente democratica ed unanime. Ciò che lo esporrebbe comunque a quei mutamenti dell'opinione pubblica che potrebbero finire per svuotarlo di ogni contenuto normativo duraturo, e quindi per relativizzarlo facendolo dipendere da circostanze storiche. Per questo motivo, se i cattolici non rinunciano ad un loro fondamento metafisico, anche i *Libertarians* (soprattutto quelli cattolici) intendono recuperare un concetto di naturalità umana che sia indipendente dalle scelte collettive e che possa fungere da costante punto di riferimento ogni qual volta si sia costretti a farne.

6. Viene così da chiedersi se alle origini del *revival* della dottrina dei Diritti naturali non sia appunto l'esigenza, forse soltanto percepita, di trovare una serie di punti fissi ed universali che possano in qualche modo fungere da limite, o da contraltare, a quella che è l'estrema variabilità ed imprevedibilità dei fenomeni culturali connessi alle dinamiche di un mercato inteso come continuo produttore di nuove aspettative, di nuova conoscenza, di nuovi valori e di nuove regole.

Il principale rischio di un'interpretazione delle origini del liberalismo focalizzata sull'accentuazione della continuità tra la tradizione cristiana (sia tomistica, sia francescana) della Legge naturale e la tradizione dei Diritti naturali consiste perciò nel fatto che la filosofia politica occidentale, e al suo interno il *Classical Liberalism*, finirebbero per apparire, semplicemente, delle forme secolarizzate (e tendenzialmente corrotte) del Cattolicesimo. Ciò che potrebbe far dimenticare che il liberalismo politico ed economico nacque anche contro, e nonostante, le persecuzioni religiose. Anzi, se un denominatore comune si può trovare tra quei filosofi politici che oggi vengono definiti, pur tra molte controversie, 'padri del liberalismo', esso consiste nel tentativo di individuare un fondamento dell'ordine politico e giuridico indipendente dalle religioni e dalle etiche.

Ciò che portò allora a tentare di espellerle dalla sfera pubblica e di relegarle, anche forzatamente, nella sfera privata, fu proprio la constatazione dell'ineliminabile conflittualità prodotta dalla loro forzata convivenza nelle entità statuali moderne che si andavano allora formando. Una conflittualità che riusciva a rendere ardue anche quelle poche scelte collettive richieste dal funzionamento di uno stato liberale e che, diversamente da quanto avviene nelle controversie scientifiche, non indicano le circostanze che possono 'falsificare' le teorie di riferimento.

⁹⁹ Sul rapporto fra *Natural Law*, liberalismo e cristianesimo, e sulla relativa letteratura, si veda VAN DUN (2001), pp. 1-36.

Che poi quel tentativo di sterilizzazione sia fallito (e infatti era soltanto un espediente storico e pratico), non significa che il compito della filosofia politica di cercare un ordine politico 'buono' ed indipendente dalle confessioni religiose e dalle pratiche etiche dei *cives*, abbia perso il suo senso, il suo valore e la sua attualità.

In altre parole, che la riflessione sul concetto di '*natura umana*' del cattolicesimo possa insegnare qualcosa a tutti è fuori discussione, ma non deve indurre a pensare che il funzionamento delle istituzioni umane non possa avvenire senza che esse abbiano una fondazione religiosa (ciò che può essere individuato come l'obiettivo teorico del liberalismo). In generale, anche se si tratta di un'indubbia banalità, si può soltanto dire che se tutti gli individui condividono le medesime credenze religiose e convinzioni etiche le istituzioni funzionano meglio¹⁰⁰, e che, se questo non avviene, funzionano peggio. Esse avrebbero, in altre parole, 'costi di transazione' più elevati perché non esiste un accordo sui *Property Rights* e sulla loro estensione, e perché il sistema di regole che vige nel mercato sarebbe in contrasto con quello della religione o dell'etica più diffusa.

Detto diversamente, il proposito di individuare ed applicare regole di giustizia di carattere universale desunte da una nozione metafisica di '*natura umana*' in contesti sociali tendenzialmente sempre più diversificati come quelli occidentali, incontra oggi non irrilevanti difficoltà teoriche e pratiche.

La tesi di fondo è che anche se ciò fosse possibile la loro fruibilità sarebbe limitata dalla dispersione della conoscenza sociale, dal fatto che ogni individuo ha un'aspettativa di tempo soggettiva, e che, in genere, preferisce impiegare tale tempo per il conseguimento di finalità individuali connesse al proprio sistema di valori assegnando loro, e in maniera decisamente soggettiva, delle priorità.

Da non trascurare, inoltre, è la circostanza che in una situazione caratterizzata da una pluralità (anche non conflittuale) di aspettative individuali e sociali che mutano anche in relazione al continuo ingresso di nuove conoscenze e di nuovi attori sociali, il perseguimento o l'imposizione (anche mediante una democratica selezione delle aspettative) di un sistema ordinato di finalità avrebbe costi talmente alti da metterne in discussione (o da pregiudicarne) il conseguimento. La cosa più probabile è che il 'costo sociale' del raggiungimento del fine potrebbe essere più alto di quello che inizialmente si era scelto di pagare, o che non corrisponderebbe alle attese.

Detto brevemente: quanto più complessa è la società e quanto minori sono i 'vincoli informali' (compresi quelli di tipo religioso), tanto maggiori saranno i 'costi di transazione'.

L'argomentazione di tale tesi può quindi prendere le mosse dalla difficoltà di individuare un concetto condivisibile di *giustizia sociale* quando non si abbia a disposizione un univoco riferimento ad una teoria della *Legge naturale* e dei *Natural (Property) Rights*, o ad una concezione finalistica della natura umana e del processo sociale, ma lo si debba 'creare' in un contesto non-omogeneo.

Quel che si intende mettere in luce è che, quando si hanno tali condizioni, ogni proposito di realizzare una 'giustizia sociale' (intesa sia come 'società *naturalmente* giusta', sia come 'giusta' allocazione delle risorse, sia delle opportunità) incontra 'costi di transazione' talmente alti che l'obiettivo diventa irraggiungibile, o implica un uso sempre più elevato di strumenti coercitivi. Se non altro nella forma di una selezione politico-economica delle aspettative individuali e sociali. In altre parole valutandole

¹⁰⁰ Si tratta dei 'vincoli informali' di cui parla NORTH (1990), ma su cui anche HAYEK (1988) concorderebbe.

tramite una selezione maggioritaria, o tramite una selezione che tenga conto della loro 'utilità sociale').

Tuttavia, se la loro selezione politica tramite un processo democratico comporta una definizione e un'allocazione politica dei *Property Rights* che rischia di generare ulteriori conflitti sociali, ciò non significa che si debba abbandonare il proposito di individuare regole comuni in grado di contenere lo sviluppo delle dinamiche sociali e di ridurre i 'costi di transazione'. L'abbandono di quest'ultima prospettiva, infatti, significa lasciare la società e l'associazione politica esposta alle conseguenze, ugualmente negative, di una crescente diversificazione di conoscenze che si tradurrebbe in posizioni sociali molto diversificate le quali, a loro volta, potrebbero dar vita ad una perniciosa incomunicabilità culturale e politica: vale a dire, ancora una volta, ad un incremento dei 'costi di transazione'.

7. Il punto di partenza può quindi essere rappresentato dall'impossibilità, per qualsiasi forma di sistema politico, di tener distinto il processo di circolazione delle idee da quello di distribuzione di beni economici¹⁰¹.

Ciò che quindi si vuole sostenere è che le teorie delle *giustizia sociale* (e il plurale non è casuale e si riferisce anche a quella cattolica) non tengono conto di quella rivoluzione avvenuta nel campo delle scienze sociali che si lega per un verso alla 'teoria dei valori soggettivi' (Scuola Austriaca), alla teoria della diseguale distribuzione della conoscenza nella società (Hayek) e alle caratteristiche del processo di mercato in quanto creatore di nuova conoscenza (Kirzner), e, per un altro verso alla teoria dei 'costi di transazione' (Neo-istituzionalismo).

La teoria politica classica, ed anche alcune teorie politiche contemporanee, hanno ritenuto che quel proposito fosse perseguibile; ovvero che la politica avesse il compito e le capacità di correggere le diseguaglianze prodotte dal processo di mercato concorrenziale senza interferire sul processo di creazione e di allocazione della conoscenza. In questo modo esse hanno trascurato a lungo la circostanza che lega la conoscenza soggettiva all'individuazione di opportunità in grado di mutare la condizione economica degli attori sociali.

Ma se questo è vero, si deve prendere atto del fatto che ogni tentativo del potere politico di allocare beni, conoscenza e opportunità secondo criteri condivisi di utilità o di giustizia sociale è destinata a fallire:

- a) perché nessun potere politico possiede una conoscenza delle aspettative individuali e sociali superiore a quella distribuita in maniera diseguale e frammentata nella società;
- b) perché non è in grado di controllare i flussi di conoscenza e le opportunità che tali flussi dischiudono;
- c) perché, se anche tale proposito fosse raggiungibile, ciò significherebbe che le azioni tendenti al raggiungimento di obiettivi sociali comuni dovrebbero avere la priorità su quelle tendenti al raggiungimento di obiettivi individuali o di specifiche parte della società.

Al contrario, quello che si sta sempre più mostrando nelle società occidentali è una crescente diversificazione culturale, di valori, di 'stili di vita' e quindi di aspettative individuali e sociali, e di tempo entro cui le si vuole raggiungere. Si hanno così società multiculturali e 'multietniche' che sempre meno tendono ad identificarsi in obiettivi 'naturalmente' o comuni.

¹⁰¹ Il riferimento è a COASE (1974).

La stessa trasformazione dei *Natural Rights* della tradizione liberale classica in *Human* o *Social Rights* non è riducibile semplicisticamente ad un ampliamento o arricchimento della sfera dei diritti individuali o sociali, ma significa altresì che la funzione dello stato non è più circoscrivibile a quella di 'garante' dei diritti. Ma questo avviene contemporaneamente all'allargamento della banda di oscillazione delle aspettative individuali e sociali, e comporta che entro la medesima società coesistono (e non sempre pacificamente): 1) gruppi sociali che desiderano che l'azione dello stato sia limitata a quella di 'garante' dei diritti; 2) gruppi che pretendono che lo stato assuma la funzione di loro 'realizzatore'; 3) gruppi sociali che vorrebbero che lo stato si disinteressasse completamente di loro. Il dato significativo è però che gli stessi gruppi non sempre riconoscono la legittimità di un processo politico che, tramite scelte collettive, stabilisca le priorità di realizzazione.

Come si è detto, quel che si avvia a scomparire, è quella (artificiale) distinzione tra *sfera pubblica* e *sfera privata* che per secoli ha contrassegnato la civiltà liberale. Quella distinzione si sta facendo sempre più problematica. E per rendersene conto basta riflettere sul caso dell'*impresa*'. Essa dovrebbe essere un'iniziativa eminentemente 'privatistica', alla quale si aderisce per libera scelta e sulla base della condivisione di interessi e di fini, la quale però vive e si sviluppa in un 'contesto ambientale' fatto di 'regole pubbliche' che interagiscono con le regole interne condizionandole come ne condizionano le finalità, e che produce delle conseguenze 'pubbliche' in termini di benessere collettivo ed anche di produzione e trasmissione di conoscenza. Quel che mi chiedo, allora, è dove si deve collocare l'impresa se si ritiene che quella distinzione sia tuttora valida?

Da questo punto di vista è altresì importante segnalare che sempre più si tende a negare al sistema politico il potere di decidere le priorità nella produzione dei cosiddetti 'beni pubblici' e che la loro definizione, già da sempre controversa in dottrina, si avvia a divenire sempre più incerta. Di conseguenza, quanto maggiori e contraddittorie saranno le richieste, tanto maggiore sarà il tempo in cui lo stato, a prescindere dal costo di tale operazione, potrà soddisfare le singole aspettative. Un liberale classico ha un'istintiva avversione per le scelte collettive e, per quanto possibile, ne vorrebbe sempre meno. Tuttavia quel liberale ritiene anche *che se ce ne devono essere* sarebbe meglio che fossero fatte da dei soggetti pubblici regolarmente eletti, piuttosto che fossero demandate a istituzioni di tipo religioso, a dei privati o ad *Authorities* prive di una chiara responsabilità politico-elettorale.

In altre parole, se si pensa che gli obiettivi di 'giustizia sociale' siano prerogativa del potere politico quanto ad individuazione e realizzazione ci si troverebbe di fronte ad una insostenibile versione dello 'stato etico', mentre, se si pensasse che essi provengano da una fonte religiosa o scaturiscono spontaneamente dalla 'natura' della società, ci troveremo di fronte alla circostanza che nessun potere politico può soddisfarli nel tempo atteso dagli individui.

Ciò significa anche che trovare una soluzione politica ad aspettative sociali tanto diversificate comporta un processo di questo tipo: 1) censimento delle aspettative; 2) individuazione della loro soluzione secondo criteri una 'natura' o di una giustizia sociale che possano accontentare contemporaneamente tutti; 3) trasmissione al corpo sociale della soluzione ottimale; 4) applicazione della medesima.

Il tempo per compiere tale complesso processo, ammesso che sia possibile trovare una soluzione, non potrà essere breve, come pure l'acquisizione della conoscenza necessaria non sarà a 'costo zero'. Ma questo significa che nel frattempo

le aspettative individuali, per effetto di acquisizione di nuova e diversa conoscenza, potranno cambiare e che la soluzione elaborata sulla base delle aspettative iniziali potrà non essere più soddisfacente. L'incontrollabilità politica dei flussi di informazioni, che possono produrre la trasformazione delle aspettative iniziali, comporta che nessuna scelta collettiva fatta secondo criteri universalistici di 'natura', di giustizia o di utilità sociale, potrà essere universalmente soddisfacente.

Quanto più sono complesse e diversificate le aspettative, tanto più lunghi saranno i tempi delle decisioni politiche. *Il tempo della politica non coincide naturalmente con quello in cui si modificano le aspettative individuali e sociali in contesti dinamici.*

Per di più, senza una 'legge naturale' fondata su una concezione della 'natura umana', che specifichi quali siano i comportamenti 'virtuosi', la stessa definizione di 'giustizia sociale' come obiettivo dell'attività politica ed economica diventa insostenibile.

Ma oggi, come è ampiamente noto, si registrano molte e diverse concezioni di *natura umana* e quindi anche di *virtù* e di *giustizia*. Tutto sarebbe più semplice se le aspettative individuali avessero il loro fondamento se non in una concezione condivisa di natura umana, di etica e di un loro specifico finalismo, almeno in un nucleo omogeneo di valori condivisi. Ma così non è; e lo sarà sempre meno.

Si può tuttavia obiettare che è anche possibile intendere la 'giustizia sociale' non come un obiettivo ispirato dalla condivisione di una natura umana, ma come un insieme di regole procedurali tendenti ad assegnare gli stessi diritti/opportunità a tutti i membri di una società.

Questa versione 'debole' della giustizia sociale, definibile come 'eguaglianza delle opportunità', si scontra tuttavia col problema che quei diritti e quelle opportunità potrebbero essere intesi e sfruttati dagli individui in maniera diversa, e a seconda del loro livello di conoscenza. In altre parole il tempo necessario per giungere ad una loro conoscenza uniforme, quella che a sua volta produrrebbe risultati socialmente benefici, sarebbe anche esso diversificato. Ciò che significa anche che l'obiettivo diventerebbe irraggiungibile per via del fatto che ogni individuo che entra nella società dovrebbe affrontare il costo iniziale di una conoscenza dei diritti. Dunque si avrebbe un'interazione sociale tra individui che magari li conoscono perfettamente e che hanno un livello di conoscenza diverso delle opportunità che tali diritti offrono, ed altri individui che hanno una conoscenza minore dei diritti e delle opportunità. Ciò che, per lo meno, allungherebbe i tempi del raggiungimento dell'obiettivo.

In questo caso, il tempo necessario per conoscere le norme procedurali potrebbe non essere significativamente diverso da quello necessario per apprendere le opportunità offerte dal mercato. Ma quel che è più importante è che tale tempo non sarebbe comunque uguale per tutti, perché è diversa la capacità individuale di acquisire conoscenza e di avvalersi delle relative opportunità.

Di conseguenza, sembra ci si debba rassegnare all'idea che ogni processo di trasmissione di conoscenze, sia che esse vengano 'dall'alto' nella forma di assegnazione di diritti, sia che provengano 'dal basso' nella forma di conoscenza individuale dei segnali di mercato, è un processo di apprendimento che varia da individuo a individuo, e che non può essere corretto in senso egualitario da nessun sistema politico. Se non altro perché la stessa scelta dei politici/decisori non è che una fotografia della distribuzione sociale della conoscenza e delle aspettative.

In altre parole, *nessuna istituzione può distribuire 'tempo', opportunità e 'virtù' in maniera uguale tra tutti i suoi membri*, esse possono soltanto facilitarne il risparmio da

parte di individui che però possono sfruttare che tali opportunità in maniera diversa. Ma ciò non comporta automaticamente che un processo individuale di acquisizione di conoscenza al fine di elaborare aspettative corrette nelle quali hanno parte, per libera scelta, anche altri individui (come avviene nel processo della catallassi), sia *naturalmente* più rapido.

Accanto alla garanzia dei *Natural Rights* (vita, libertà e proprietà), una teoria liberale delle istituzioni dovrebbe quindi avere anche il fine di garantire che gli individui possano soggettivamente massimizzare l'uso del proprio *tempo*. Sottraendone, per quanto possibile, ed analogamente a quanto avviene coi *Natural Rights*, la disponibilità alle limitazioni imposte dalla politica e dalle sue 'scelte collettive' ispirate ad una delle possibili concezioni della 'giustizia sociale'.

Da questo punto di vista, allora, il godimento di un 'diritto' non può essere limitato da considerazioni di 'utilità generale' (sia nella forma di maggior efficienza del sistema, sia nella forma di giustizia sociale) senza una rinuncia libera ed esplicita da parte di ogni individuo. Tuttavia, benché questa posizione si possa considerare l'esito coerente delle premesse della teoria liberale dei *Natural Rights*, resta il fatto che anche una simile società –vale a dire una società in cui non ci fossero 'scelte collettive' necessarie per la produzione di 'beni pubblici'– sarebbe una società caratterizzata da una conoscenza e da una valutazione 'soggettiva' dei *Natural Rights* (ovvero da 'costi di transazione' calcolabili). In altre parole, una modalità di associazione politica in cui la prevedibilità degli esiti degli scambi sarebbe condizionata dall'imprevedibilità delle interpretazioni che gli individui possono dare dei *Property Rights* di cui sono titolari, da un giudizio sulla loro estensione e da una conoscenza delle fonti e della giurisprudenza.

Ciò che si vuol dimostrare, pertanto, non è che il miglior ordine politico dipende, per la sua realizzazione, dalla natura umana, dalla virtù individuale, dalla bontà delle regole che lo ispirano e dalle finalità etiche, politiche o economiche che si propone di raggiungere, ma, e molto più banalmente, dagli individui che le interpretano, ossia dalla conoscenza da essi posseduta.

In altre parole, è sicuramente possibile intendere il mercato come uno strumento la cui finalità è quella di ampliare la sfera delle libertà individuali, ma non è possibile intenderlo come uno strumento in grado di realizzare contemporaneamente, ed in maniera armonica, tutte le finalità naturali e/o individuali.

Ciò detto, una conclusione provvisoria è forse possibile avanzarla: da sempre gli individui cercano di passare dell'opinione ad una conoscenza delle cose che possa poi fungere da punto di riferimento per l'azione umana e che possa servire se non altro per ridurre le conseguenze involontarie ed indesiderate del loro agire in condizioni di scarsità di informazione e di tempo. Le istituzioni sociali assolvono a questo importante compito di 'produrre certezza'. Il fatto è che non esiste una 'conoscenza naturale' indipendente dagli individui, e che, se pure esistesse, il processo che porta al suo raggiungimento sarebbe, per gli stessi motivi connessi alla scarsità, incerto e costoso. La sua trasmissione e comunicazione, inoltre, non potrebbe avvenire senza 'costi' e senza impiegare 'tempo'.

Nonostante tali limitazioni, talora un *ordine* si realizza, e la spiegazione di questo fenomeno ha da sempre attratto la riflessione della filosofia delle scienze sociali teoriche. Se le spiegazioni teleologiche del fenomeno sono risultate insoddisfacenti, ugualmente insoddisfacente si è mostrata anche la 'spiegazione a

mano invisibile' nella quale, inoltre, non è arduo scorgere una versione 'secolarizzata' della Provvidenza.

L'ancoraggio delle regole dell'azione umana (intese come percorsi capaci di garantire la diminuzione delle 'conseguenze non intenzionali') alla presunta scoperta di un 'ordine naturale delle cose' -sia inteso come 'legge naturale', sia come 'diritti naturali', sia come 'giustizia sociale'- non ha risolto il problema poiché essi non esistono indipendentemente dagli individui. E la questione, da Locke e Mandeville in poi, è resa ancor più complicata dalla constatazione che l'"ordine" non è sempre il risultato di comportamenti individuali naturalmente 'buoni' o 'virtuosi' (anche per il fatto che neanche la morale si trasmette per via genetica). Di conseguenza, la realizzazione dell'"ordine giusto", inteso come 'armonia degli interessi' (più o meno 'legittimi'), è apparso per lungo tempo un processo in larga misura inspiegabile se non ricorrendo alla metafora della *invisible hand*.

E tuttavia, vuoi perché la conoscenza e la virtù non si trasmettono geneticamente, né si acquisiscono a 'costo zero', vuoi per le considerazioni prima svolte sulla disponibilità individuale di tempo e sulla sua 'aspettativa soggettiva', anche dalla percezione (o dalla conoscenza) del 'mutuo vantaggio' non c'è da aspettarsi molto. Per lo meno in termini di risparmio di tempo. E così, se l'"armonia degli interessi" (anche nella versione moderna di 'equilibrio' o di 'giustizia sociale') è una chimera, *l'ordine rimane una possibilità*.

Comunque, la situazione che determina maggiore incertezza sul modo soggettivamente e socialmente migliore di classificare le informazioni è quella che corrisponde ad una società complessa in cui le varie istituzioni (economiche, giuridiche, estetiche, etiche) propongono modi conflittuali di valutazione delle novità e delle opportunità. Ciò che, se si tiene presente quanto comunemente avviene: ossia che le opportunità offerte dall'emergere di nuove conoscenze (ad esempio biogenetiche) sono valutate diversamente dal sistema economico e da quello etico-religioso, spiega anche l'incremento dell'incertezza individuale e sociale. Gli individui non sanno come regolarsi: devono seguire le tradizioni/istituzioni etico-religiose, quelle economiche (che forniscono nuove opportunità), quelle estetiche, o quelle legate al benessere e alla salute individuale?

Tutto ciò, forse anche a maggior ragione, vale anche per l'emergere delle regole. Anche in questo caso non è affatto detto che quelle che emergono dal mercato siano più lentamente, o più difficilmente, conoscibili di quelle emesse dalla legislazione. L'esperienza lascia anzi pensare che può avvenire anche il contrario. Resta comunque il dubbio che in assenza di un *telos* o di una metafisica condivisi (cose oggi difficili da trovare) il raggiungimento della giustizia sociale sia in realtà, e soltanto, il fine di chi la stabilisce o di chi detiene il potere. E questo, a maggior ragione, se si pensa che agli 'oggetti del pensiero' (come, dato che non esiste 'in natura', quello di giustizia sociale) non può essere attribuito un 'fine naturale' o etico.

Il problema, quindi, non è tanto quello di una deficienza di etica, ma quello di una sovrabbondanza di 'etiche' individuali, sociali, sovranazionali. Di conseguenza, il proposito di individuare o di scoprire *un'etica* che possa fungere da criterio regolativo per processi sociali tanto complessi e per le differenti culture del mondo contemporaneo, appare vano. Non soltanto perché tolto il finalismo l'etica diventa indistinguibile dal diritto, ma anche perché la modernità nasce e si afferma sulla base dell'idea che l'etica sia individuale, come la responsabilità.

Lo stato liberale, quello che tutela i diritti naturali, pone quindi a proprio fondamento non la natura o l'etica, bensì il *diritto*. Elabora una concezione del diritto

più o meno 'certo' che possa assumere ruolo e funzioni di concezioni della 'natura' e di etica più o meno 'incerte'. E' per questo che la 'società naturalmente giusta' non fa parte del patrimonio del liberalismo (per lo meno di quello che oggi si definisce 'classico') il quale non ritiene che la scoperta della 'natura umana', e l'etica che ne consegue, possano fungere da acceleratori dei processi sociali, né imputa la loro lentezza alla mancanza di etica.

Negli ultimi decenni, tuttavia, si è assistito ad un fenomeno singolare: molti di quanti avversavano il *Laissez Faire* tirano in ballo l'etica quando non riescono a spiegare come mai si abbiano, o non si abbiano, certi risultati attesi e secondo la 'loro' etica 'naturalmente' desiderabili. L'etica si è così trasformata in un *surrogato* della famigerata 'mano invisibile': un qualcosa di vago che si evoca quando non si riesce a fornire una spiegazione esauriente dei fenomeni sociali complessi. Pertanto, sostenere che l'obiettivo della giustizia sociale non si raggiunga per deficit di etica individuale o pubblica significa dare una spiegazione non diversa da quella che danno i teorici del *Laissez Faire* per giustificare il fatto che l'"armonia degli interessi onesti" si realizza così difficilmente e lentamente.

Una situazione che si può definire veramente singolare, e che in qualche modo e misura si collega alla credenza che i diritti individuali, umani, sociali e quant'altro, soprattutto per via di quella loro attuale esplosione che li ha trasformati in un qualcosa di diverso dai *Natural Rights*, possano essere, e tutti, realizzati tramite scelte collettive. Un qualcosa di diverso da quei *Natural/Property Rights* che erano e sono invece dei tentativi di limitarle, di ridurle ed infine di eliminarle. Ed è anche chiaro che se ognuno (vuoi come individuo, vuoi come appartenente a un gruppo) ha diritto a realizzare i propri diritti e 'usa' le istituzioni a tal fine, non vi è possibilità alcuna di fondare una teoria dei 'doveri sociali' –come era, ad esempio, quella di Leoni del diritto come scambio di *pretese* da cui scaturivano anche doveri– e tutto si riduce alle smithiane benevolenza e simpatia.

Con questa tenenza: che "si ha il diritto di realizzare i nostri diritti naturali" tramite scelte collettive indifferente ai costi, e che tende a scaricarli su chi resta, momentaneamente, in minoranza, il liberalismo classico ha assai poco a che fare.

E se oggi è possibile ironizzare su chi aveva teorizzato le virtù salvifiche del *Laissez Faire* e della 'mano invisibile' che guida gli "interessi onesti" verso un destino di armonia e di pace (il riferimento è ovviamente a Bastiat), tutta'altra cosa è prendere sottogamba la sua definizione di 'stato' come quel grande imbroglio ove tutti, tramite scelte collettive, si affannano per cercare di vivere a spese di tutti gli altri. Magari fondando 'naturalmente' o 'eticamente' i propri asseriti 'diritti', ma trasformandoli anche in una sorta di quei weberiani valori sui quali, essendo "ad altri sacri come a noi i nostri", si spunta ogni arma della critica e della ragione. Un politeismo tendenzialmente conflittuale perché non rinuncia alle scelte collettive e che è figlio dell'eccedenza e non della penuria di etiche e di 'diritti'.

Bibliografia

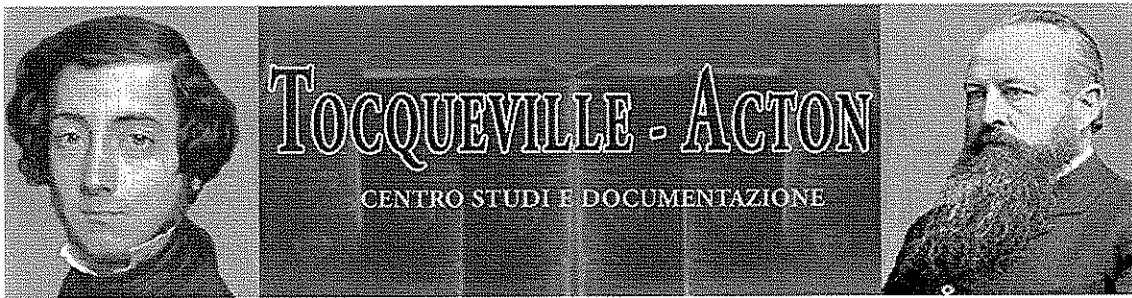
- AA. VV. (1964), a cura della Pontificia Università Gregoriana e della "Civiltà Cattolica", *Miscellanea Taparelli*, Roma, Libreria Editrice dell'Univ. Gregoriana.
- AMBROSETTI, G. (1985), *Diritto naturale cristiano*, II ed. Milano, Giuffè.
- ARNHART, L. (1998), *Darwinian Natural Right. The Biological Ethics of Human Nature*, Albany, N.Y., State University of New York Press.
- BARNETT, R.E. (1998), *The Structure of Liberty. Justice and the Rule of Law*, Oxford, OUP.
- BASTIT, M. (1990), *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de saint Thomas à Suarez*, Paris, PUF.
- BAZZICHI, O. (2003), *Alle origini del capitalismo. Medioevo e scienza economica*, Cantalupa, TO, Effatà Editrice.
- BIGGAR, N., BLACK, R. (ed. by) (2000), *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Aldershot, Ashgate.
- BLOCK, W. (1977), *Coase and Demsetz on Private Property Rights*, in "Journal of Libertarian Studies", I (1977), 2.
- BRETT, A.S. (1997), *Liberty, Right and Nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge, CUP.
- BUCKLE, S. (1991), *Natural Law and the Theory of Property*, Oxford, OUP.
- BUDZISZEWSKI, J. (1997), *Written on the Heart. The Case for Natural Law*, Downers Grove, Ill., InterVarsity Press.
- CAPITANI, O. (a cura di) (1987), *Una economia politica nel Medioevo*, Bologna, Pàtron (con saggi di Grossi, P., Todeschini, G., Spicciani, A., Capitani, O., Kirshner, J. - Lo Prete, K.).
- CHAFUEN, A.A. (1986), *Christian for Freedom. Late-Scholastic Economics*, San Francisco, Ignatius Press; trad. it. *Cristiani per la libertà*, Macerata, Liberilibri, 1999.
- COASE, R.H. (1974), *The Market for Goods and the Market for Ideas*, ora in COASE (1994).
- (1994), *Essays on Economics and Economists*, Chicago, The University of Chicago Press.
- COVELL, C. (1992), *The Defense of Natural Law*, New York, St. Martin's Press.
- CRANSTON, M. (1973), *What are Human Rights?*, London, The Bodley Head.
- CRESPO, R.F. (2003), *Three arguments against Menger's suggested Aristotelianism*, in "Journal des Economistes et des Etudes Humaines", XIII, 1.
- CUBEDDU, R. (2001), *Diritti naturali e nuovi soggetti politici*, in PELLICANI, a cura di, (2001).
- (2003), *Soggetti politici sovranazionali*, in TARANTINO, a cura di, (2003).
- (2004), *La concezione del diritto naturale di Alessandro Passerin d'Entrèves*, relazione ad un convegno tenutosi nel dicembre 2002 ad Aosta ed in pubblicazione in un volume a cura di Noto, S., *Alessandro Passerin d'Entrèves: pensatore europeo*, Bologna, Il Mulino.
- DIANIN, GP. (2000), *Luigi Taparelli d'Azeglio (1793-1862). Il significato della sua opera, al tempo del rinnovamento neoscolastico, per l'evoluzione della teologia morale*, Milano, Glossa.

- DI BLASI, F. (1999), *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Pisa, Edizioni ETS.
- FINNIS, J. (1980), *Natural Law and Natural Rights*, ed. Oxford, Clarendon, 1992; trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, Torino, Giappichelli, 1996.
- (1983), *Fundamentals of Ethics*, Washington, Georgetown University Press.
- (1991), *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, Washington, The Catholic University of America Press.
- (1998), *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, OUP.
- (2002), *Aquinas on ius and Hart on Rights: A Response to Tierney*, in "The Review of Politics", LXIV, 3; trad. it. *San Tommaso sullo ius e Hart sui diritti: una risposta a Tierney*, in "élites", 2/2003.
- (ed. by) (1991), *Natural Law*, 2 voll., Aldershot, Dartmouth Publishing Company.
- FINNIS, J., BOYLE, J., GRISEZ, G. (1987), *Nuclear Deterrence, Moral and Realism*, Oxford, OUP.
- FORTIN, E. (1996), *Classical Christianity and The Political Order*, II vol. di *Collected Essays*, 3 vols., ed J. Brian Benstead, Lanham, MD., Rowman and Littlefield Publishers.
- FRANKE PAUL, E., MILLER, JR., F.D., PAUL, J. (ed. by) (2001), *Natural Law and Modern Moral Philosophy*, Cambridge, CUP.
- FULLER, L.L. (1964), *The Morality of Law*, NewHaven, Yale University Press.
- GEORGE, R.P. (1993), *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon.
- (1999), *In Defence of Natural Law*, Oxford, OUP.
- (2001), *The Clash of Orthodoxies*, Wilmington, ISI Books.
- GEORGE, R.P. (ed. by) (1992), *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Oxford, Clarendon.
- (1996), *Natural Law, Liberalism and Morality*, Oxford, OUP.
- (1998), *Natural Law and Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics and Politics in the Work of Germain Grisez*, Washington, Georgetown University Press.
- GEORGE, R.P., WOLFE, C. (ed. by) (2000), *Natural Law and Public Reason*, Washington, Georgetown University Press.
- GRICE-HUTCHINSON, M. (1952), *The School of Salamanca. Readings in Spanish Monetary Theory. 1544-1605*, Oxford, Clarendon Press.
- GRISEZ, G. (1983), *The Way of the Lord Jesus*, vol. I, *Christian Moral Principles*, Chicago, Franciscan Herald Press.
- GRISEZ, G., SHAW, R. (1974), *Beyond the New Morality*, ed. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2002.
- (1991), *Fulfillment in Christ. A Summary of Christian Moral Principles*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- GROSSI, P. (1972), *Usus facti. La nozione della proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, ora in CAPITANI (a cura di) (1987).
- HAAKONSSON, K. (1996), *Natural Law and Moral Philosophy*, Cambridge, CUP.
- HITTINGER, R. (1987), *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press.
- (1998), *Introduction to ROMMEN (1998)*.
- (2003), *The First Grace. Rediscovering the Natural Law in a Post-Christian World*, Wilmington, ISI Books.
- HART, H.L.A. (1961), *The Concept of Law*, Oxford, OUP; trad. it. *Il concetto di diritto*, Torino, Einaudi, 1965.

- HAYEK, F.A. von (1973-79), *Law, Legislation and Liberty*, ed. London-New York, Routledge, 1982; trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, Milano, il Saggiatore, 1986..
- (1988), *The Fatal Conceit*, London-New York, Routledge; trad. it. *La presunzione fatale*, Milano: Rusconi 1997.
- HOBBS, T. (1651), *Leviathan*, ed. by R. Tuck, Cambridge, CUP, 1991; trad. it. *Leviatano*, ed. Roma-Bari, Laterza, 2001.
- HUERTA DE SOTO, J. (2002), *Nuevos estudios de economía política*, Madrid, Unión Editorial.
- (2003), *La Scuola Austriaca. Mercato e creatività imprenditoriale*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- JACQUIN, R. (1943), *Taparelli*, Paris, P. Lethielleux, Libraire-Editeur.
- KOLAKOWSKI, L. (2003), *Reviving Natural Law*, in "Critical Review", XV, n. 1-2, pp. 195-202.
- KRIES, D. (2002), *In Defense of Fortin*, in "The Review of Politics", LXIV, 3; trad. it. *In difesa di Fortin*, in "élites", 2/2003.
- LEONI, B. (1964), *The Law as Claim of the Individual*, ora in LEONI (1991).
- (1991), *Freedom and the Law*, Expanded Third Edition, Indianapolis, Liberty Fund; la I ed. è del 1961.
- LISSKA, A.J. (1996), *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Oxford, Clarendon.
- LOCKE, J. (1663-4), *Essays on the Law of Nature*, ora in *Political Essays*, ed. by Goldie, M., Cambridge, CUP, 1997; trad. it. *Saggi sulla legge naturale*, Bari, Laterza, 1973.
- MACDONALD, M. (1949), *Natural Rights*, ora in WALDRON (1992), pp. 21-40.
- MACHAN, T.L. (1975), *Human Rights and Human Liberties: A Radical Reconstruction of the American Political Tradition*, La Salle, Open Court.
- MACPHERSON, C.B. (1962), *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, OUP.
- MARITAIN, J. (2001), *Natural Law. Reflections on Theory and Practice*, ed. by W. Sweet, South Bend; Indiana, St. Augustine's Press.
- MCINERNEY, R. (1982), *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, ed. Washington, The Catholic University of America Press, 1997.
- MENGER, C. (1883), *Untersuchungen über die Methode der Socialwissenschaften, und der Politischen Oekonomie insbesondere*, Leipzig, Duncker & Humblot; trad. it. *Sul metodo delle scienze sociali*, Macerata, Liberilibri, 1996.
- NORTH, D.C. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge, CUP.
- NORTH, G. (2002), *Undermining Property Rights: Coase and Becker*, in "Journal of Libertarian Studies", XVI (2002), 4.
- NOVAK, M. (1982), *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York, Simon & Schuster.
- (1989), *Free Persons and the Common Good*, Lanham-New York, Madison Books.
- (1993), *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, The Free Press.
- OAKESHOTT, M. (1975), *On Human Conduct*, Oxford, Clarendon Press.
- (1983), *The Rule of Law*, in *On History and Other Essays*, ed. Indianapolis, Liberty Fund, 1999.
- (2000), *Hobbes on Civil Association*, Indianapolis, Liberty Fund.
- OLIVI, PIETRO DI GIOVANNI (1990), *Usure, compere e vendite. La scienza economica del XIII secolo*, Milano, Jaca Book.
- PASSERIN D'ENTREVES, A. (1951), *Natural Law. An Introduction to Legal Philosophy*, London, Hutchinson's Univ. Library.

- PEJOVICH, S. (1990), *The economics of property rights: Toward a theory of comparative system*, New York, Kluwer.
- (ed. by) (1997), *The Economic Foundation of Property Rights. Selected Readings*, Cheltenham, E. Elgar.
- PELLICANI, L., a cura di (2001), *La storia fra passato e presente*, Soveria Mannelli, Rubbettino.
- PIOMBINI, G. (2004), *Prima dello stato. Il Medio Evo delle libertà*, in PIOMBINI (a cura di) (2004).
- PIOMBINI, G. (a cura di) (2004), *Prima dello stato. Il Medio Evo delle libertà*, Treviglio, BG., Leonardo Facco Editore.
- PORRECO, R. (ed. by) (1984), *The Georgetown Symposium on Ethics; Essays in Honor of Henry Babcock Veatch*, Lanham, University Press of America.
- RAND, A. (1963), *Man's Rights*, ora in *The Virtue of Selfishness. A New Concept of Egoism*, ed. New York, Signet, 1964; trad. it. *La virtù dell'egoismo*, Macerata, Liberilibri 1999.
- RASMUSSEN, D.B., DEN UYL, D.J. (1991), *Liberty and Nature. An Aristotelian Defense of Liberal Order*, La Salle, Ill., Open Court.
- (1997), *Liberalism Defended. The Challenge of Post-Modernity*, Cheltenham, E. Elgar.
- (2001) *Individui, legge naturale e diritti naturali*, in "Teoria" (XXI), n. 2, pp. 43-72.
- RAZ, J. (2001), *Value, Respect, and Attachment*, Cambridge, CUP.
- RESPINTI, M. (2003), *Diritti e doveri. Considerazioni su diritto naturale e conservatorismo burkeano negli Stati Uniti d'America*, in "Elites", 2/2003, pp. 57-64.
- RICE, C. (1999), *50 Questions on the Natural Law. What it is & Why We Need it*, San Francisco, Ignatius Press.
- ROMMEN, H.A. (1936), *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*; trad. ingl. *The Natural Law - A Study in Legal and Social History and Philosophy*, ed. Indianapolis, Liberty Fund 1998 (la prima ed. ingl. è del 1947).
- ROOVER, R. DE (1971), *La pensée économique des scolastiques. Doctrines et méthodes*, Montréal-Paris, Vrin.
- ROTHBARD, M.N. (1962), *On Freedom and the Law*, recensione a LEONI (1961), in "New Individualist Review", I, n.4.
- (1982), *The Ethics of Liberty*, ed. New York-London, NYUP, 1998.
- (1995), *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, I, *Economic Thought before Adam Smith*, II, *Classical Economics*, Aldershot, E. Elgar.
- SCHALL, J.V., S.J. (1995), *Sandry Reflections "The Natural Law Bibliography"*, in "The American Journal of Jurisprudence, XL (1955).
- SHAPIRO, I. (1986), *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, Cambridge, CUP.
- (ed.) (1994), *The Rule of Law*, New York and London, New York University Press.
- SIMON, Y.R. (1965), *The Tradition of Natural Law*, ed. by V. Kuic, New York, Fordham University Press, 2000.
- SPICCIANI, A. (1990a), *Capitale e interesse tra mercatura e povertà nei teologi e canonisti dei secoli XIII-XV*, Roma, Jouvence.
- (1990b), *Pietro di Giovanni Olivi indagatore della razionalità economica medioevale*, in OLIVI (1990).
- STRAUSS, L. (1953), *Natural Right and History*, ed. Chicago-London, The University of Chicago Press.

- (1968), *Natural Law*, in International Encyclopedia of the Social Sciences, vol. 11, ed ora in STRAUSS (1983); trad. it. *Legge naturale e diritto naturale*, in *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente*, Torino, Einaudi, 1998.
- (1983), *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press.
- TAPARELLI D'AZEGLIO, L. (1855), *Saggio teoretico di diritto naturale appoggiato sul fatto*, ed. Roma, "La Civiltà Cattolica", 1949, condotta sulla I ed. definitiva del 1855; l'opera apparve nel 1840-43.
- TIERNEY, B. (1997), *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150-1625*, Atlanta, Scholars Press.
- (2001a), *Kant on Property: The Problem of Permissive Law*, in "Journal of the History of Ideas", 62, pp. 301-12.
- (2001b), *Permissive Natural Law and Property: Gratian to Kant*, in "Journal of the History of Ideas", 62, pp. 381-99.
- (2002), *Natural Law and Natural Rights: Old Problems and Recent Approaches*, in "The Review of Politics", LXIV, n. 3, pp. 389-406; trad. it. *Legge naturale e diritti naturali: vecchi problemi e nuovi approcci*, in "élites", 2/2003.
- TODESCHINI, G. (2002), *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza fra Medioevo ed Età Moderna*, Bologna, Il Mulino.
- TODESCAN, F. (2003), *Etiamsi daremus. studi sinfonici sul diritto naturale*, Padova, Cedam.
- TUCK, R. (1979), *Natural Rights Theories. Their origin and development*, Cambridge, CUP.
- VAN DUN, F. (2001), *Natural Law, Liberalism, Christianity*, in "The Journal of Libertarian Studies", XV, n. 3.
- VEATCH, H.B. (1985), *Human Rights: Fact or Fancy?*, Baton Rouge, LA, Louisiana State University Press.
- VILLEY, M. (1975), *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, Editions Montchrestien.
- (1983), *Le droit et les droites de l'homme*, Paris, PUF.
- VIOLA, F. (1996), *Introduzione* alla trad. it. di FINNIS (1980).
- WALDRON, J. (1992), *Theories of Rights*, Oxford; OUP.
- WEINREB, L.L. (1987), *Natural Law and Justice*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- ZANOTTO, P. (2002) *La tradizione cristiana nelle radici storico-dottrinali dell'"austro-libertarismo" contemporaneo*, in "Federalismo & Libertà", IX, pp. 229-274.
- ZANETTI, GF. (1999), *John M. Finnis e la nuova dottrina del diritto naturale*, in ZANETTI (a cura di), *Filosofi del diritto contemporanei*, Milano, Cortina, 1999.
- ZUCKERT, M.P. (1997), *Do Natural Rights Derive From Natural Law?*, in "Harvard Journal of Law and Public Policy", 3.
- Altre cose di Zuckert*



CHI SIAMO

Il Centro Studi e Documentazione Tocqueville-Acton nasce dalla collaborazione tra la **Fondazione Novae Terrae** ed il **Centro Cattolico Liberale** al fine di favorire l'incontro tra studiosi dell'intellettuale francese Alexis de Tocqueville e dello storico inglese Lord Acton, nonché di cultori ed accademici interessati alle tematiche filosofiche, storiografiche, epistemologiche, politiche, economiche, giuridiche e culturali, avendo come riferimento la prospettiva antropologica ed i principi della Dottrina Sociale della Chiesa.

PERCHÈ TOCQUEVILLE E LORD ACTON

Il riferimento a Tocqueville e Lord Acton non è casuale. Entrambi intellettuali cattolici, hanno perseguito per tutta la vita la possibilità di avviare un fecondo confronto con quella componente del liberalismo che, rinunciando agli eccessi di razionalismo, utilitarismo e materialismo, ha evidenziato la contiguità delle proprie posizioni con quelle tipiche del pensiero occidentale ed in particolar modo con la tradizione ebraico-cristiana.

MISSION

Il Centro, oltre ad offrire uno spazio dove poter raccogliere e divulgare documentazione sulla vita, il pensiero e le opere di Tocqueville e Lord Acton, vuole favorire e promuovere una discussione pubblica più consapevole ed informata sui temi della concorrenza, dello sviluppo economico, dell'ambiente e dell'energia, delle liberalizzazioni e delle privatizzazioni, della fiscalità e dei conti pubblici, dell'informazione e dei media, dell'innovazione tecnologica, del welfare e delle riforme politico-istituzionali. A tal fine, il Centro invita chiunque fosse interessato a fornire materiale di riflessione che sarà inserito nelle rispettive aree tematiche del Centro.

Oltre all'attività di ricerca ed approfondimento, al fine di promuovere l'aggiornamento della cultura italiana e l'elaborazione di public policies, il Centro organizza seminari, conferenze e corsi di formazione politica, favorendo l'incontro tra il mondo accademico, quello professionale-imprenditoriale e quello politico-istituzionale.