

Emanuele Samek Lodovici

**METAMORFOSI
DELLA GNOSI**

Quadri della dissoluzione contemporanea



Edizioni Ares - Milano

Quando i destini di Emanuele Samek Lodovici e il mio si incontrarono, Emanuele, come studioso, era già perfettamente formato (alla scuola di Lazzati, alla Cattolica); quindi non posso ascrivermi il merito di averlo avuto come discepolo. Ma – a parte circostanze contingenti – ci fu una ragione intrinseca che lo spinse a proseguire con me, piuttosto che con altri, i suoi studi: l'interesse che entrambi nutrivamo per le manifestazioni contemporanee della gnosi. Quanto, intorno al 1970, avevo osservato in La speranza nella rivoluzione non fu probabilmente estraneo alle ragioni che indussero persone amiche a presentarmelo, per vedere se mi riuscisse di assumerlo come ricercatore a Torino. Contro ogni verosimiglianza (data la chiusura paracorporativa con cui le Università assumono di solito i ricercatori), mi riuscì. E quell'interesse comune ci legò per anni, più dello studio fondamentale che Emanuele andava conducendo su Sant'Agostino, e che gli valse, al primo concorso, la cattedra. Quest'ultimo libro fu per me quasi una sorpresa,

non perché non conoscessi il valore filosofico del suo autore, ma perché mi arrivò sul tavolo praticamente pronto per la stampa. Gli articoli che Emanuele andava pubblicando su Studi cattolici, e che formano la trama del presente volume, per contro, uscivano bensì da spunti suoi originali, ma entro un valutazione comune, e discussa in comune, della situazione in cui entrambi vivevamo. Che cogliessero nel segno lo si capiva, non solo dalle accoglienze favorevoli che questi scritti incontravano, ma, ancor più, dalle reazioni ostili. Condotte sullo sfondo di una dottrina eticoreligiosa vecchia di secoli, quelle analisi pungevano l'attualità; e chi si sentiva punto le detestava. Basti un episodio. Al concorso (ero in commissione) dovetti attenuare a bella posta l'importanza del libretto, come di un divertissement giornalistico, altrimenti lo scritto gli sarebbe nuociuto presso qualcuno dei nove giudici. Del resto, Dio e mondo in Sant'Agostino era titolo sufficiente per una cattedra; però era caratteristico che occorresse quasi nascondere quest'altro lavoro, che ora conosce la seconda edizione.

Fu poi per me una soddisfazione vedere questo libro citato con favore da studiosi e su giornali di tutt'altro indirizzo che quello di Emanuele e mio, come un contributo importante per capire il presente. Ma appunto questo era ciò che lo rendeva odioso a uomini "pneumatici" (o spirituali che dir si voglia), come prodotto di un uomo che essi consideravano "psichico", anche se non potevano giungere a considerarlo "carnale" o "sarchico", secondo una tripartizione che non veniva più ricordata, in quei termini, dai radical-chic che la applicavano, ma era ancora sentita in quei termini, propri degli gnostici antichi.

Oggi la gnosi sociale è meno apparente che in quegli anni, ma non è scomparsa. Non scomparire mai del tutto. Nel periodo intorno al '68 era ritornata con tale evidenza, che bastava aver presenti le poche battute dedicate da Flaubert a les gnostiques nella Tentazione di Sant'Antonio per riconoscerla: nell'unisex, ad esempio. Ma soprattutto nel giudicare le persone, non per come si comportano, bensì per la

posizione in cui si trovano (oggi semplificabile in "destra" o "sinistra"). L'identico comportamento sessuale, ad esempio, che in un individuo "sarchico" manifesta la marcescenza borghese, in uno "pneumatico" manifesta la libertà dello spirito. E la salvezza sta nel rendersi conto che ci si trova nella posizione giusta. Cioè nel prender coscienza della propria discendenza divina. Di ciò la presa di posizione politica è un semplice indizio rivelatore (perché la salvezza non dipende dai meriti). Nel periodo che abbiám vissuto, era un indizio decisivo.

Guardando indietro nella storia, ci si accorge che gli atteggiamenti gnostici corrono sotterranei in tutta la tradizione cristiana (e anche ebraica), costituendo il nocciolo di quella che Przywara chiama, efficacemente, l'"antialleanza". Occupa un posto importante e costante, qui, l'irrelevanza del sesso, nella doppia forma che può assumere l'indifferenza: insensibilità o anomismo sfrenato dei "catari" o "puri" (o degli anabattisti). Tale atteggiamento ricorre periodicamente in ambienti lontani, quasi sempre ignari dei loro antecedenti storici. Ad esempio: l'itinerario secolare che porta a Marcuse, passa attraverso la Turchia e la Polonia, prima di metter capo alla colonia ebraica di Berlino; ma il lungo percorso storico di un gruppo di ebrei "marrani" (costretti a una conversione apparente dai turchi) vi è facilmente riconoscibile. In altri casi non c'è continuità storica, ma c'è un'impressionante continuità ideale.

Le posizioni "gnostiche" dunque (che, nonostante il nome, non sono teoretiche, bensì eticopratiche: conoscere, ma un conoscere che è come "mangiare la mela") continueranno a rifarsi vive. E vivo rimarrà questo libro di Emanuele Samek Lodovici, al di là della morte prematura del suo autore. Una morte che ha portato una conferma terribile a una verità ben nota (da Plotino a Manzoni: quindi in ambiente cristiano e non cristiano), ma non per questo meno dura da accettare: la Provvidenza non è dolce di cuore.

Vittorio Mathieu

A MODO DI PREMESSA

1. *Tipologia della gnosi*

Gli scritti che qui vengono raccolti (alcuni dei quali apparsi su riviste e ora in parte rielaborati per limitare al massimo le ripetizioni) ambiscono parlare intorno ad un'unità tematica senza con questo pretendere di avere omogeneizzato del tutto i differenti approcci dai quali sono scaturiti. Nell'abbandonarci ad idee un po' più generali ci sentiamo giustificati metodologicamente dal consenso di due *auctores*, sui quali ci appoggiamo davanti a prevedibili obiezioni. Contro il pericolo cui ci esponiamo senza il previsto supporto di una proliferazione nelle citazioni ci sembra valga ancora quanto diceva Hegel: il timore di errare è già un errore e se lo si analizza si scopre alla sua base un timore della verità. Rispetto, invece, alla possibilità di trovare un'esplicazione unitaria di scritti che partono da angolature differenti rispondiamo con Leibniz: non esiste curva per quanto complicata della quale non si possa dare equazione.

È d'uso quando si voglia leggere la storia in un modo diverso dalla semplice *historia*, dalla registrazione dei fatti la più analitica possibile, è d'uso rifarsi alla fenomenologia hegeliana; e questo perché il filosofo di Tubinga ha enunciato con una sensibilità sismografica un principio di prima grandezza. Ovvero che i fatti non sono soltanto tali; le opere d'arte, gli avvenimenti, i personaggi storici non sono soltanto rappresentativi di se stessi, ma sono rivelativi, hanno un contenuto e un senso che va al di là della loro pura empiricità. Qualcuno ha ricordato a questo proposito l'esempio più lampante contenuto nella stessa *Fenomenologia dello Spirito*, quello della Rivoluzione Francese. Ad uno sguardo superficiale la danza macabra delle teste che saltano durante il Terrore non può essere che un fatto, ma ad Hegel questo dice qualcosa di più: chi adopera la ghigliottina, come in genere chi si vale del terrore di massa a scopi profilattici per purgare la piazza da velleità particolari non sa che dietro il saltare di ogni volere individuato, di cui è simbolo la singola testa, si nasconde un'astuzia della Storia che può far trionfare l'Universale, il Tutto (l'unico vero!) solo a patto che non vi siano individui isolati a comandare.

Anche chi resta perplesso davanti a questa e altre affermazioni in concreto di Hegel e le voglia prendere per pronostici *post festum* non dovrebbe, tuttavia, rifiutare l'apporto del metodo fenomenologico: il rifiuto del casuale e dell'arbitrario nella storia umana. Tutto ciò che avviene ha un significato che sta sotto i fenomeni e appare solo attraverso di essi. E così, per quanto ci riguarda, è possibile, al di là di questo *tourbillon* confuso di azioni e inazioni, di miopi calcoli e di banali passioni che si intrecciarono in quest'ultimo decennio, individuare una *rivelazione*. I fatti che tutti conoscono, che si sono succeduti nel corso del tempo (devastazione della cultura, degradazione del co-

stume morale urbano e rurale, pornografia, terrorismo ecc.) e che sembrerebbero semplicemente addizionabili uno dopo l'altro come dati su una colonna la cui somma ci darebbe l'intero periodo, ebbene questi fatti sono iscrivibili all'interno di un senso unitario. Quale?

Crediamo non sia possibile approntare una risposta che tenti di rendere conto della maggior parte dei dati in questione senza prima costringere chi ci legge ad un breve *excursus* attraverso le pieghe di una forma di pensiero, mai del tutto scomparsa attraverso i secoli (e altamente ostile alla grecità e al cristianesimo) che molti indizi danno oggi in ripresa, vogliamo dire la gnosi. Soltanto dopo questo passaggio potremo rilevare meglio l'unità di fondo degli scritti che qui abbiamo raccolto. Si badi bene, anzitutto, che non parleremo in specifico della gnosi antica, che i dotti conoscono sotto il termine preciso di gnosticismo, ma della gnosi come mentalità, della *Gnosis als Weltreligion*,¹ di quella forma di conoscenza che vuol essere sapere possessivo, sapere di contatto, non semplicemente sapere teoretico o contemplativo, e il cui rapporto con il mistero non è assimilabile a quello della semplice *pistis*. Quest'ultima è periferica rispetto al dato dogmatico, la sua posizione è quella di chi dà un assenso volontario alla parola di un altro che non è in grado di controllare per proprio conto e il cui vero centro le rimarrà sempre inaccessibile; la *gnosis*, invece, la gnosi eterna, è dentro il mistero, l'assenso che essa dà lo dà con piena consapevolezza e non tanto alla parola di un altro, bensì alla ermeneutica che lei stessa estrae dal testo o dai fatti e tale interpretazione è per definizione data per certa.² La *gnosis* è un

¹ L'espressione, come è noto, è di Gilles Quispel, *Gnosis als Weltreligion*, Zurigo 1951.

² Riprendiamo le acute considerazioni svolte nelle ultime pagine del bel libro di Alain Besançon, *La confusion des langues*.

sapere che *sa* e il cui annuncio si può riassumere così: chi è illuminato non *ascolta più* (via l'antica *fides ex auditu!*), perché oramai *ha visto*.

Ricordiamo, per un momento, le grandi tesi del pensiero gnosticeggiante.³ La prima e fondamentale è questa: il mondo, e l'uomo nel mondo, sono il frutto di una caduta, di una frattura; l'intera realtà in cui ci troviamo è una realtà d'esilio. A questa prima affermazione ne segue una seconda che ne rappresenta un curioso rovesciamento. È vero che il mondo è malato, e con il mondo anche la storia, tuttavia, la salvezza c'è già perché, nonostante la frattura incolmabile, esiste qualcuno lo gnostico, l'eletto, che è in grado di colmarla. Lo gnostico infatti è fin dall'inizio dei tempi, dal momento della sua caduta nelle tenebre esteriori del mondo, *homoousios*, della stessa sostanza del mon-

La crise idéologique de l'Église, Parigi 1978. È sua questa definizione di quella nuova forma di gnosi che è l'ideologia leninista: "Alla base dell'ideologia c'è quello che si conosce, che si sa. Lenin non sa di credere: crede a quello che sa" (*Le origini intellettuali del leninismo. Filosofia religione scienza gnosi o ideologia?*, tr. it. Firenze 1978, p. 8).

³ Altri già lo hanno fatto. Ricordiamo gli autori più importanti che hanno esteso l'indagine dei modelli gnostici dallo gnosticismo propriamente detto alle altre epoche storiche (tra parentesi quadre mettiamo l'autore non antico con cui è stato fatto principalmente il raffronto). A parte Ferdinand Christian Baur (*Die christliche Gnosis oder die Geschichte der christlichen Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Tübingen 1835, rist. Darmstadt 1967) che già pochi anni dopo la morte di Hegel tracciava la prima linea di continuità tra le speculazioni dell'antichità e la filosofia della religione dell'idealismo, tra gli autori moderni vanno ricordati: Hans Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 voll., Göttingen 1954; Idem, *Lo gnosticismo*, tr. it. Torino 1973; Idem, *Delimitation of the gnostic phenomenon-typological and historical*, in AA.VV., *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina*, Leiden 1967, p. 90-104 = AA.VV., *Gnosis und gnostizismus*, Darmstadt 1975, pp. 626-645 [Heidegger]; ERIC VOEGELIN, *La nuova scienza politica*, tr. it. Torino 1968; IDEM, *Il mito del mondo nuovo*, tr. it. Milano 1970 [MARX]; ERNST TOPITSCH, *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Neuwied 1961 [MARX]; ERICH PRZYWARA, *L'uomo. An-*

do divino, e come tale capace in forza della sua originaria divinità di redimersi. Per ritornare nel pleroma, nel mondo perfetto dal quale ci siamo allontanati, è necessario, però, valersi di determinati strumenti. Questa terza tesi è di per sé molto significativa e questo, ancor prima che si prendano in esame in concreto i vari mezzi di redenzione che gli gnostici propongono agli altri.⁴ In essa infatti si afferma che esiste una *tecnica* per ritornare nel paradiso e questo significa che si esclude che ci siano aspetti della realtà che non sono in nostro potere e che perciò si debba aver bisogno di una *grazia* sia, in senso minimale, per riuscire nei nostri tentativi qualunque essi siano, sia, in un senso forte, per accedere al mondo divino.

Il plesso di queste argomentazioni ha poi un correlato fondamentale in sede etica: un disprezzo profondo per il

tropologia tipologica, tr. it. Milano 1968 [Schelling, Baader]; KARL PRÜMM, *Gnosis an der Wurzel des Christentums? Grundlagenkritik der Entmythologisierung*, Salzburg 1972 [Bultmann]; JÜRGEN GEBHARDT, *Politik und Eschatologie*, München 1963 [Hegel]; IDEM, *Die Revolution des Geistes* [sul pensiero tedesco tra il 1770-1830]; MARIE-JOSEPH LE GUILLOU, *Il mistero del padre*, tr. it. Milano 1979 [sulle crisi gnostiche del II, XIV, XX secolo]. Tra gli italiani gli autori più importanti sono Augusto Del Noce (sia per le molte prefazioni a opere della Weil e di Voegelin che per *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo, Lezioni sul marxismo*, Milano 1972 e *Il suicidio della rivoluzione*, Milano 1978) VITTORIO MATHIEU (cfr *La speranza nella rivoluzione*, Milano 1972) e LUCIANO PELLICANI (cfr *I rivoluzionari di professione*, Firenze 1975). Un caso consaputo, invece, di gnostico moderno che riprende temi tipici del desiderio di onnipotenza della gnosi antica è quello di Ernst Bloch (cfr *Ateismo nel cristianesimo*, tr. it. Milano 1971). Una presentazione completa delle fonti e dell'attuale bibliografia sullo gnosticismo si trova in KURT RUDOLPH, *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1977. E per una riflessione, infine, sul confronto gnosticismo-greco-cristianesimo vedi l'importante raccolta di scritti di Henri-Charles Puech, *Enquête de la gnose*, vol. I *La gnose et le temps*, Paris 1978.

⁴ In ordine di importanza: a) la conoscenza propriamente detta, ovvero l'ermeneutica gnostica della realtà che si afferma coincidere perfettamente con l'andamento della realtà stessa. Que-

diritto e per le forme istituzionali in generale e per la legge morale in particolare. Un disprezzo dal quale deriva di fatto per lo gnostico un *dualismo sociologico* tra i credenti: da una parte coloro, gli illuminati, che possono compiere indenni ogni esperienza, anche quelle aberranti, dall'altra, gli altri uomini, che sono tenuti ad una regola di vita precisa.

2. *L'attacco macro e microstrutturale*

Arrivati a questo punto e delineata per sommi capi una mappa della mentalità gnostica, diventa immediatamente chiara l'ostilità implacabile che deve correre tra questa e il cristianesimo, o, in generale, tra questa e le società ad ispirazione cristiana. Il cristianesimo, come tutti sanno, è una religione storica, una religione che afferma che il mondo e la storia hanno un valore eminente perché in essi si incarna, non docetisticamente, il Logos di Dio. Tra Dio e il mondo, pertanto, non può sussistere un intervallo assoluto, semmai una differenza di livelli, e il cristianesimo ha in comune con la grecità un certo sospetto per tutte

sto tipo di sapere assoluto che coincide con il farsi stesso dell'Assoluto ha la caratteristica di trattare il canone neotestamentario come una sorta di antico testamento del quale ora aprire il vero senso (è il caso dello Schelling della *Filosofia della Rivelazione*); b) il sesso, la pratica sessuale. La ricostruzione dell'unità avviene attraverso l'unione erotica che elimina con la polarità sessuale la sofferenza e la finitezza. I soggetti si riassorbono in un omogeneo universale e disintegrando si perdono la loro individualità (vedi per es. Norman Brown); c) la prassi guidata dalla teoria. Qui la dualità è superata abbattendo la separazione che è nelle cose. Ovvero infrangendo lo stato di degradazione in cui il mondo è venuto a trovarsi dopo la colpevole caduta dallo stadio primitivo (il comunismo naturale senza violenza e senza diseguaglianze). L'avvento sconvolgente della proprietà privata ha fatto perdere l'armonia; si è stabilita, appunto, la divisione in classi. Solo la rivoluzione come prassi capace di sopprimere la proprietà privata, potrà compiere il ritorno consapevole, completo, all'origine (Marx e Engels).

le affermazioni su Dio, o il divino, *to theion*, come totalmente Altro, *Ganz Andere* dal mondo. Si aggiunga, inoltre, che la tradizione greco-cristiana afferma sì la somiglianza tra il mondo e Dio, la non assoluta differenza, ma d'altro canto mantiene all'interno di questa somiglianza una dissomiglianza ancora più grande;⁵ tra il mondo e Dio sussiste una *analogia* che se da un lato esclude l'alterità totale, dall'altro non permette neppure la totale identità; e questo contrasta con la posizione antianalogica della gnosi per la quale una volta poste in opera le tecniche di salvezza, tanto puntualmente per i singoli che per la massa, non vi è nessuna ragione di dubitare che il mondo sarà a tal punto cambiato da coincidere con la *civitas Dei*. Da qui il sostanziale scetticismo del cristiano per tutti i progetti di società totale tipici dello gnostico.

Ma non è tutto: la stessa dottrina dei sacramenti, che esprime il senso profondo della visione cristiana, rincara la dose in un senso contrario ad ogni tentazione gnostica di catarismo. Quella tentazione che afferma che bisogna fuggire da questo mondo se non è possibile rinvenirvi una purezza assoluta ;o che bisogna rifiutarlo se in esso si continua a percepire lo scandalo del limite, del bisogno, della sofferenza, della morte.* Nel sacramento, infatti, si dà adesso (dunque non nel futuro o nell'aldilà ma nella condizione presente), un ponte tra il divino e l'umano; il mondo divino, al posto di essere infinitamente lontano davanti o sopra di noi diventa un *evento* visibile che coesiste, non più semplicemente come *phantasma carnis*, ma realmente col male. Il sacramento, come segno che è la

⁵ Cfr su questo tema l'opera citata di E. Przywara.

* L'esempio più macroscopico dell'impossibilità gnostica ad accettare una sofferenza significativa è l'affermazione secondo cui Cristo ride dall'alto della croce (v. il trattato VII, 2 in *The Nag Hammadi Library in English*, a c. di James M. Robinson, Leiden 1977, p. 332).

realtà che significa, non è il simbolo putativo di una salvezza possibile, ma l'anticipo concreto di una redenzione reale. La condizione umana pertanto è una condizione in cui bene e male si intrecciano in una maniera indistricabile che non sopporta i tagli netti del manicheo.

Fermiamoci un attimo e proviamo a chiederci: come può rispondere lo gnostico di tutti i tempi a questa impostazione sostanzialmente così antiutopistica e così conscia dell'impasto di bene e di male di cui è fatta la realtà? È evidente che il suo sarà un rifiuto, ma questo rifiuto si presenta a noi oggi, ed ecco finalmente il filo rosso che collega gli scritti raccolti in questo libro, in due modi, che sono due forme altrettali di attacco.

La prima è un attacco diretto, frontale, ai *principi* del cristianesimo tale da svuotarne completamente il nucleo interno, e questo attraverso una tecnica di dissoluzione che ha un nome preciso in tutte le speci di gnosi, la demitizzazione; si tratta di una vanificazione dei contenuti dogmatici del cristianesimo che tende a trasformarlo a tal punto da farlo diventare irriconoscibile. La sistematica demitizzatrice si può valere di argomenti all'apparenza raffinatissimi e molto diversi tra loro ma aventi in comune una base: tutto nel cristianesimo è *molto umano, troppo umano*, e tutto è accessibile alle spiegazioni che di esso sa dare la ragione degli uomini. Possiamo definire questo tipo di attacco come un attacco *macrostrutturale*;⁶ esso non origina solo da oggi (data almeno dall'illuminismo), ma solo oggi ha preso un'accelerazione particolare. I suoi obbiettivi, come si diceva, sono i grandi temi della visione cristiana della realtà: la creazione, la spiritualità del-

⁶ Riprendo tesi e formulazioni già adottate nel contributo all'introduzione pseudonima agli scritti di vari autori dal titolo *Dov'è finito il '68? Un bilancio per gli anni 80*, Milano 1979, pp. 9-13.

l'uomo, il peccato originale ecc. La tecnica demitizzatrice ha molte modalità, ma qui vogliamo segnalarne alcune: la *storicizzazione* (ovvero la riduzione del messaggio cristiano a una divinizzazione post rem di dati originariamente storico-naturali; solo in seguito la fede della comunità primitiva avrebbe aggiunto e amplificato di suo); l'*ideologizzazione* (l'intera storia del cristianesimo e del suo fondatore non sarebbero altro che il travestimento poetico ed estetizzante di conflitti di classe e di interesse); l'*allegorizzazione* o la simbolizzazione (i dogmi del cristianesimo, i personaggi storici, le confessioni cristiane, non sono altro che l'esemplificazione immediata di un processo intradivino attraverso il quale Dio stesso si è personalizzato); la *psicologizzazione* (i dogmi sono il segno di bisogni psicologici e il risultato di processi di proiezione fuori dell'uomo di figure archetipali puramente psichiche); l'*esistenzializzazione* (l'accettazione del contenuto cristiano non per il suo *valore di verità*, ma per la sua *significanza per me*); la *razionalizzazione* (la sistematica esclusione dell'esistenza di misteri di diritto a favore dell'esistenza di soli misteri di fatto). I primi due scritti di questo libro (*La riduzione del valore, Verità, dogma, gnosi*) si inquadrano in questo genere di demitizzazione. Il primo rappresenta un attacco fatto dall'esterno del cristianesimo con gli strumenti della riduzione sociologista e psicologista; il secondo, invece, è fatto stando formalmente all'interno del mondo cattolico valendosi dello strumento della storicizzazione e della razionalizzazione. Chi legge giudicherà se gli argomenti dei demitizzatori tengono o se mostrino delle fondamenta dipinte. Quel che importa sottolineare, comunque, è che nel loro complesso essi rappresentano la versione dell'attacco in presa diretta, frontale, macrostrutturale compiuto dalla mentalità gnostica alla tradizione. E mettiamo l'accento su « mentalità » per parare un'obiezio-

ne prevedibile: il termine gnostico non è così esteso da non significare più nulla? Se mentalità gnostica, rispondiamo, può significare (e significa) rifiuto del dogma come contenuto certo da credere, maledizione portata sui comportamenti normali, piatti, del cristiano (accusato di non stare sempre sulla punta dei piedi), disprezzo per l'osservanza culturale, esaltazione dello spontaneismo, derisione della religiosità e della pietà popolare e apprezzamento per il *Gefühl* fatto di stati indistinti e carismatici, esaltazione di un cristianesimo sincretistico come forma più comprensiva e più alta di tutte le fedi (le comprenderebbe tutte nel senso morale del termine "comprendere", cioè le scurebbe tutte), adesione ad una *Ecclesia spiritualis* fatta di uomini a cui le regole stanno come abiti stretti; se mentalità gnostica vuol dire questo, possiamo tranquillamente affermare che negli autori presi in esame tale mentalità, anche se non sistematicamente, sussiste e sussiste unitamente a quelle tecniche demitizzatrici di cui si diceva.

Non importa che essa non sia conscia, ma semplicemente latente. Certo, ci troviamo di fronte ad una *nuova* gnosi, ad una gnosi che ci si manifesta *dopo* la crisi romantica, ma che non per questo è meno gnosi. Una gnosi che conserva in sé dell'antica tutta la pretesa di *spiegare* il cristianesimo (ed eventualmente di purificarlo) e che assimila dal romanticismo tutta una retorica dell'anelito all'Assoluto senza mediazioni di sorta, né formali, né corporee, né istituzionali. [E qui il romanticismo ben si salda alla gnosi antica nella sua opposizione allo spirito classico. I greci avevano in orrore gli eccitati, i profetizzanti, i visionari come ben si vede dal fatto che un solo personaggio del tutto calmo esprimeva nella loro tragedia l'azione di un gruppo intero].⁷

⁷ Vale la pena di insistere un attimo sulle responsabilità del

Se non andiamo errati, pertanto, il primo tipo di risposta dello spirito gnostico è un attacco *macrostrutturale*, un'aggressione ai dogmi, alle tesi, ai principi. Diverso, invece, è il caso del secondo tipo di risposta; si tratta di un attacco ai *portatori* delle tesi. Un attacco *microstrutturale* rivolto non tanto ai temi fondamentali della visione religiosa, ma alla *prassi* concreta del comportamento cristiano. Parlando a grandi linee possiamo dire che questo tipo di attacco è un attacco da *rivoluzione culturale*, un attacco cioè teso ad istaurare un nuovo senso comune creandone le premesse dal basso e non tanto attraverso un conflitto di posizioni ideali. È una rivoluzione culturale nel senso ampio del termine cultura, perché tende a ricostruire un nuovo modo di vivere, di parlare e di comunicare, di essere genitori e di essere figli, di essere marito e di essere moglie, di essere uomo e di essere donna. La sua divisa fondamentale, o il suo messaggio fondamentale, fatto penetrare

romanticismo in ordine al formarsi di una mentalità gnosticheggiante. Per poche notizie di *Kulturgeschichte* si vogliono avere, un dato indubitabile per chiunque dovrebbe stare nella tesi che la storia d'Europa trova il suo *discrimen* decisivo nella crisi illuminista. Il grande tema che emerge nel '700 è quello di una critica ad ogni futura rivelazione che voglia presentarsi come scienza. Il secolo dei lumi ha voluto una religione senza mistero, senza culto, senza sacerdoti; la *fides quae creditur* è stata relegata ad un rango eminentemente inferiore, tenebroso, sostanzialmente immaturo. Ora, e anche questo è un dato ammesso dai più, la lotta all'illuminismo è avvenuta da parte del pensiero cristiano alleandosi ad una posizione, il romanticismo che se, da un lato garantiva un armamentario di argomenti che avrebbero spiazzato il razionalismo settecentesco, dall'altro comportava di suo non minor difficoltà. (così, almeno, secondo noi).

L'aspetto fondamentale, infatti, con cui può essere contrassegnato l'*animus* romantico sta in quella che Vittorio Mathieu ha definito, una *privazione* piuttosto che non nell'aggiunta di una nuova forma. Il « romantico », cioè, consisterebbe rispetto alla categoria del "classico", più che non nell'aggiungere un contenuto nuovo rispetto al patrimonio culturale precedente, nel togliere qualcosa che era indissolubilmente presente nelle opere classiche, qualcosa che faceva di esse il segno di un equilibrio raggiunto. Che

lentamente come atmosfera nel vissuto quotidiano è che non c'è un reale che legghi, un ordine dell'essere, una natura umana; ogni singolo, pertanto, è un io assoluto che non ha, è vero, *ni Dieu ni maître* ma neanche un Sé padrone e può infrangere ogni limite morale perché egli è un Io nei confronti del quale tutti gli altri non sono che bestie di servizio.

Gli scritti raccolti nella seconda sezione (*La corruzione del linguaggio, La filosofia dei media, L'uguaglianza come fine, Un modello gnostico per il femminismo*) vogliono aprire un piccolo spiraglio sulla vastità di questa strategia microstrutturale e rendere accorti. Non è un caso che questo tipo di attacco si valga da una parte degli strumenti diffusivi delle posizioni ideali, il linguaggio e i mezzi di comunicazione, e dall'altra di quelle istituzioni o di quelle persone che sono per loro essenza educative. Strumenti di comunicazione, ambito familiare, donna, sono i supporti vi-

cosa esattamente? Più che di un termine dato, di una serie particolare di argomenti che si possono indicare a dito, ciò che il romanticismo *toglie* all'opera classica è la *mediazione formale*, la forma, la misura in cui l'opera d'arte si esprime. Una misura che non è estrinseca al "corpo" materiale dell'opera, una sorta di contorno che può essere sostituito a piacimento, bensì che le è intrinseca, anzi è il solo modo in cui, e a patto del quale, l'ispirazione artistica può giungere a noi. La forma dell'opera d'arte classica, in altri termini, ha una relazione immediata con il contenuto che essa esprime, e quel contenuto non arriva a noi immediatamente, quasi che potessimo dire che della forma possiamo fare a meno, ma *solo* grazie a quella. E proprio questa inescandibile relazione della forma al contenuto, della mediazione a ciò che si vuole rappresentare, ciò che fa di un'opera d'arte un'opera d'arte classica.

E qui appare la specificità dell'atteggiamento romantico: di voler esprimere il tutto immediatamente, considerando superflua o d'ostacolo la forma, sentendola vuota. Ma da qui anche il pericolo, una volta optato per la comunicazione diretta, di perdere l'equilibrio, la misura; di incorrere, per l'assenza del limite, in esagerazioni, in enfasi, nel trasudamento di sentimenti eccessivi. Di fronte ad un'opera d'arte romantica si ha spesso la sensazione di un eccesso di comunicazione; il romantico al posto di trovare il

tali perché una tradizione possa continuare praticamente a vivere, e perché possa continuare ad essere recepita e trasmessa. E ognuno vede che, se si colpiscono i gangli vitali di questa trasmissione, e questi sono senza alcuna ombra di dubbio il linguaggio con cui quella tradizione parla, gli strumenti che la diffondono, e gli ambiti che ci aiutano a comprenderla e a praticarla, quella tradizione è destinata a morire.

Sin qui i due corni dell'attacco, quello macrostrutturale e quello microstrutturale. L'ultima sezione del libro ha l'ambizione, invece, di fare un piccolo sunto delle prospettive possibili. Di fronte alla sottile e sistematica vanificazione del *sensus fidei* innescata dalla gnosi moderna ci è sembrato utile fare un'incursione *in partibus infidelium*, presso autori non sospetti cioè, per ascoltare direttamente il verdetto, à la Alphonse Allais, sui limiti della ragione illuministica: la sua logica conduce dappertutto a condizio-

significato *attraverso* la forma della cosa espressa, attraverso la mediazione, lo va a cercare *fuori* di essa in un'altra cosa e da quel momento trascorre infinitamente da una cosa all'altra, in uno *streben* che ad uno spirito classico non può non risultare fastidioso. Il vantaggio, invece, dell'opera d'arte classica consiste nel fatto che il non detto, il soppresso attraverso la mediazione formale, conferisce forza a ciò che viene espresso.

Se passiamo ora dalla sede estetico-letteraria a quella di storia della cultura ci rendiamo conto di quelli che possono essere i contraccolpi che l'assunzione della mentalità romantica provoca tendenzialmente e in tempi lunghi all'interno della Chiesa. Se cade la necessità della mediazione perché l'Assoluto è raggiungibile immediatamente, il primo effetto è il disprezzo per gli aspetti istituzionali della Chiesa, per l'autorità, e di conseguenza l'esaltazione dello spontaneismo, della libertà e della coscienza come *prima moventia* rispetto ad un ordine dell'essere che serve solo come materiale per il processo di umanizzazione, combustibile per un « ventre divenuto spirito », come dice Adorno, e in questo ha ragione a proposito di Fichte (*Dialettica negativa*, tr. it., Torino 1970, p. 21) [sempre a proposito dell'idealismo speculativo di Fichte vedi il commento istruttivo in senso gnostico-prometeico che ne ha fatto Hans Urs v. Balthasar sia in *Prometheus. Studien zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Heidelberg 1947, pp.

ne d'uscirne. In *Oltre l'illuminismo: due figure* si potrà constatare quale profonda verità, pur con alcuni limiti, si nasconde dietro il piacere intellettuale connesso agli aforismi improvvisi, alle sprezzature pungenti, alle argomentazioni paradossali di questi due esempi di critica alla ingenua fiducia progressistica nei destini di un mondo migliore; e si potrà constatare quale correttivo possano rappresentare ancora oggi per tutte le teologie "cronolatriche", adoratrici cioè di un futuro necessariamente roseo e immancabilmente gioioso.⁸

Il libro si conclude, a questo punto, in modo ancipite. Da una parte si troveranno prese in rassegna due importanti difese del diritto. Che la legge sia per essenza il massimo ostacolo al desiderio di onnipotenza gnostico (alla "metafisica della soggettività" come dice Sergio Cotta) non dovrebbero sussistere dubbi. È, infatti, dello gnostico la convinzione suprema di poter godere di una libertà asso-

139-203, che in *Cordula ovvero il caso serio*, tr. it. Brescia 1968, pp. 57-61]; ma oltre a questo, e ben più grave, è il secondo effetto: il disprezzo per i processi del pensiero umano, per la mediazione concettuale, relegata al rango dell'astrazione e rimpiazzata da un atto di fede sentimentale, doloristico [Alain Besançon cita una frase di Chateaubriand che è un vero compendio: ho pianto e ho creduto!]. In questo caso l'intelletto speculativo risulta spazzato via e detronizzato dall'entusiasmo dello *Schwärmer*. E, infine, come terzo effetto non si può dimenticare il mutamento profondo provocato dal romanticismo nella nozione stessa di amore del *prossimo* che da atto sobrio, esigente, dello spirito, mediato dalla giustizia [per i classici l'amore non è qualcosa che "lascia correre" ma anzi è inesorabile se il suo oggetto vien meno alle aspettative] passa ad essere un mero stato sentimentale, un condescendere verso gli aspetti caramellosi della realtà purché autentici, e, toccando il fondo, un bisogno, il *bisogno di amare*.

⁸ È stato Jacques Ellul (*Metamorfosi del borghese*, tr. it. Milano 1972) ad individuare per primo nell'idea di un *diritto alla felicità* il fenomeno nuovo apparso agli inizi del XVIII e tutt'oggi in corso grazie al permanere della mentalità borghese. Al posto dell'antica immagine della *beatitudo* come stato più o meno fugace, frutto di una grazia o di una virtù attiva del singolo [si pensi al I libro dell'*Etica a Nicomaco* dove è tracciata una

luta, non soggetta ad alcun vincolo, come, in tesi, deve essere pensata quella di Dio. Ed è dello gnostico, in particolare dello gnostico rivoluzionario, il rifiuto di una società in cui il diritto continui a vigere e per esso la libertà sia condizionata da leggi (sia che si tratti di quelle generalissime che rendono possibile qualsiasi rapporto, come la simmetria al dire di Vittorio Mathieu, sia che si tratti di quelle morali); rifiuto che non è altro se non il rifiuto della condizione finita, perché il modo di essere liberi *ma sotto leggi* è lo stigma della condizione umana, dal piano fisico (nessun movimento se non secondo leggi fisiche) a quello morale (nessun *liberum arbitrium*, come diceva Agostino, che non concluda nella *libertas a peccato*).

Dall'altra parte si troverà uno scritto che vuol proporsi come uscita di sicurezza. Uscita dalle menzogne ideologiche e ricerca di una cultura possibile, che non ha più nulla da spartire con le salse storico-filologiche o con i recuperi del passato a puro livello di nozione. *Una cultura del ricordo*, come dice il titolo, l'unica in grado di farci compiere il solo gesto per il quale possiamo sottrarci all'accusa di essere inutilmente alfabetizzati: *non dimenticare*.

distinzione profonda tra la semplice *fortuna* che può essere effetto del caso e la *felicitas* che può solo essere effetto della virtù], l'età moderna si è affacciata alla storia con la tesi che la felicità è un diritto ad una prestazione da parte di chi detiene il potere, da parte dello Stato o da parte della società il cui ruolo, in questo rovesciamento della nozione di diritto da attività a passività, appare essere quello di una grande mamma accomodante: il matrimonio, il lavoro, la famiglia *devono* essere fonte di felicità e deve essere la società a garantirlo. Ed è stato ancora Ellul a collegare il mutamento intervenuto nell'idea di progresso a questo nuovo concetto di felicità. Se, infatti, la vocazione dell'uomo è una vocazione alla felicità, la storia, da marcia ambivalente tanto verso il male quanto verso il bene, deve diventare la storia della marcia di avvicinamento verso il bene, progresso verso il meglio. È dunque solo nell'illuminismo che l'idea di progresso perde la sua natura ambivalente per conservare soltanto il significato positivo. Ed è a questa distorsione che si dirigono le critiche degli autori a cui si fa riferimento sopra nel testo.

Parte prima

LA DEMITIZZAZIONE

LA RIDUZIONE DEL VALORE

1. *Forme di riduzionismo*

Uno dei tratti più caratteristici della critica neoilluminista alla religione è che essa viene condotta su due linee, in tesi, divergenti. Da una parte si afferma che la religione non è altro che un fatto sociale, spiegabile analiticamente all'interno di un universo puramente naturalistico, in cui tutto è umano e nient'altro che umano. Dall'altra, invece, si concede alla religione la possibilità di una verità, ma si afferma contemporaneamente che questa verità risiede in un nucleo interno, in una essenza intima che sta agli uomini religiosi di salvaguardare.

In verità questo secondo tipo di interpretazione del fatto religioso è perfettamente parallelo all'altro e finisce per innescare, seppure in tempi più lunghi, un medesimo giudizio di totale storicità del soprasensibile. In questa linea, infatti, si comincia a dire che la religione non deve essere

antropomorfica, che non deve pensare Dio all'interno delle categorie impastate di terra della dottrina sacramentale o all'interno di un linguaggio mitico (come quello in cui è steso il racconto delle origini), e che deve enunciarlo nel modo il più possibile « scientifico », ma si finisce per sortire un effetto esattamente opposto a quello desiderato. E questo in quanto il prezzo della spiritualizzazione vuole che da una parte l'ambito del religioso purificato si restringa sempre più alla sfera della coscienza, e che dall'altra l'ambito di ciò che non appartiene al nucleo si allarghi sempre più sino ad assumere le dimensioni dell'intero. Così una religione ridotta ad un nucleo essenziale abbandona alla spiegazione storicistica l'idea di Chiesa, di culto, di dogma, di sacerdozio e conserva per sé un ruolo analogo a quello della matita nel gioco delle carte da far intervenire solo nei casi estremi. È a questo punto che tutto nella religione, per un curioso rovesciamento di fronte, torna ad essere storico: la sfera della religione spirituale è talmente chiusa nelle pareti dell'io da diventare incomunicabile, mentre rimane il resto che non è altro che mondo e mondo storico.

Spiritualizzazione della religione e interpretazione naturalistica della stessa conducono, dunque, al medesimo risultato anche se la prima vi giunge in via indiretta e la seconda direttamente. Appare chiaro, allora, a chi voglia assumere un punto di vista diverso, che ciò che può e deve essere valutato è esattamente il punto d'approdo su cui entrambe convergono, ovvero l'affermazione che tutto quanto vi è di *visibile* del dato religioso è totalmente spiegabile a partire da un'origine mondana, storica, sociale.

Solo una critica della tesi che tutti i contenuti visibili, i valori, della religione sono spiegabili a partire dalle situazioni storiche, sociali, psicologiche, può arrestare contemporaneamente il processo di spiritualizzazione quanto far ri-

vedere il verdetto prima enunciato della religione come puro fatto sociale. Tale critica della critica però non è esercitabile senza prendere in considerazione il mezzo principe con cui oggi si afferma che il contenuto oggettivo delle religioni risale ai dati sociali, culturali ecc. Come tutti sanno questa modalità di risoluzione del religioso in altro, ha un nome preciso, si chiama *riduzionismo*. Essa può grosso modo essere descritta come un procedimento attraverso il quale *si riduce* una forma ignota ad una forma nota, solitamente qualitativamente più povera e, sulla base di alcune somiglianze che si pensa di intravedere, si afferma che quest'ultima spiega totalmente la prima, anzi è la prima.

Vogliamo ora considerare allo stato puro alcune forme classiche della riduzione del valore religioso (o di quello morale che in questo caso è la stessa cosa) per farne una breve classificazione ed approntarne i lineamenti di una critica. Dopo di che passeremo ad analizzare al rallentatore due autori moderni che quella riduzione continuano. Essi ci serviranno come esemplificazioni di un riduzionismo che per continuare ad essere tale deve essere affetto da quella che gli studiosi chiamano *l'ignoratio elenchi*, l'ignoranza della confutazione mossa alle proprie tesi.

La prima forma nota di riduzionismo è quella sociologica. Essa consiste nell'affermare che il valore (per esempio il dovere morale o il dovere religioso) non ha un'esistenza indipendente ed originaria, bensì che non è altro che l'adeguamento dei propri desideri e capricci alle norme esistenti nella società. Il gruppo impone con la sua presenza e coercitività (*moral de contrainte* la chiamava Durkheim) lo *standard* di comportamento e il singolo per evitare il rischio e la fatica che sigillano le iniziative personali si adegua al comportamento sociale prevalente, in modo via via così automatico da sentirne sem-

pre meno la pressione. Il dover essere si riduce a ripetere ciò che c'è. Quel che è interessante in questo processo è che il valore etico che in origine (alla fine del settecento) si era rifugiato dalla società nella coscienza (si pensi a Kant)¹ qui torna a trovare il suo fondamento nella società, nella forma della società. È la modalità stessa della organizzazione sociale quella da cui deriva il dovere, e pertanto il giudizio sul valore del valore non è altro che un giudizio sulla forma organizzativa della società. È chiaro però che questo processo di riduzione del valore al sociale ha l'inconveniente di esporre il discorso critico alla "fallacia naturalistica", a quel processo, cioè, in cui da una constatazione di fatto si passa a prescrizioni di diritto. Poiché, infatti, il giudizio sul valore è in realtà un giudizio sul sociale, si darà per scontato che il "tutti fanno" è fonte del "tu devi farlo".

Una seconda forma di riduzionismo è quella che tende a vedere nel valore (per esempio la giustizia) nient'altro che una proiezione di conflitti di interesse, e di soluzioni di conflitti attraverso la lotta o il compromesso. Questa

¹ A ragione Fernando Inciarte (*Eindeutigkeit und Variation. Die Wahrung der Phänomene und das Problem des Reduktionismus*, München 1973, pp. 42-46) individua in Kant una molla innescante il processo di abbandono del sociale al puro gioco di forza. Se la coscienza è un organo assoluto che non ha bisogno di nessuna formazione né può temere alcuna corruzione dal mondo esterno, il mondo di fuori diventa il dominio della legalità (il problema dello Stato, dice Kant in *Per la pace perpetua*, come problema di soli diritti e non di doveri può essere risolto anche da un popolo di diavoli), e solo la coscienza diventa il luogo della moralità. E questo nonostante tutte le dichiarazioni del filosofo di Königsberg circa il fatto che la legge morale non può rinunciare a farsi valere anche in campo politico. Quali poi possano essere le conseguenze di una restrizione dei doveri morali all'ambito della legge scritta ognuno le può immaginare, quando pensi al passaggio, degli atti permessi legalmente, dalla valutazione morale di mali tollerati prima nel limbo degli atti indifferenti per finire poi nel paradiso delle azioni meritorie (aborto *docet*).

posizione [che può genericamente indicarsi come quella del materialismo storico, e che in ultima analisi ripropone l'atteggiamento del platonico Trasimaco: il valore non è originario ma è il risultato di una convenienza personale o sociale] incontra un'obiezione di fatto fondamentale. Quando si afferma che i valori sono determinati socialmente non si tien conto che per poter affermare questa ideologicità del pensiero, per poter affermare la dipendenza del pensiero dal sostrato sociale — la sua falsità cioè — si deve possedere anticipatamente la nozione della differenza tra coscienza falsa (ideologia) e coscienza non falsa. Per poter riconoscere che i risultati del pensare sono solo espressione o riflessione dell'essere sociale, si deve presupporre un minimo di possibilità comparativa.² Ma questo significa che la cognizione del condizionamento del pensiero può verificarsi solo sulla base di una incondizionatezza del pensiero stesso che compie quel paragone. Che il pensiero sia in funzione della prassi, in altri termini, è il pensiero stesso a potercelo dire e nel far questo mostra la sua capacità, già individuata dagli idealisti (e questo è il loro merito), di essere spontaneo, autonomo, misuratore e diametro di se stesso, non condizionato da alcuna caratterizzazione, totalmente autotrasparente.³

Una terza forma di riduzione del valore è quella psicologica. Si afferma (è il caso della psicanalisi) che l'idea di dovere e conseguentemente l'idea di colpa per la trasgressione del dovere, non discendono, come nel caso della ri-

² Cfr su questo tema le ultime efficacissime pagine di *Verità e ideologia* di Hans Barth, tr. it. Bologna 1971.

³ Sulla produttività e indeducibilità del pensiero, senza gli eccessi dell'idealismo moderno, v. Adriano Bausola, *Filosofia morale. Lineamenti*, Milano 1972, p. 19. Sul carattere non inerenziale, accidentale, dell'intelletto umano, la tradizione filosofica ha cominciato a parlare in modo più che esplicito con Plotino (cfr per es. *Enn* V, 3, 4; V, 8, 7, 28-35).

duzione del valore al sociale, dalla presenza di un mondo esterno a cui dobbiamo adeguarci, ma dalla presenza in noi di una istanza, un Super-io, di fronte al quale ci sentiamo in condizioni di sudditanza. Questo Super-io, però, non è a sua volta un principio autonomo, un soggetto che dà un giudizio originario sulle nostre responsabilità, ma è solo l'interiorizzazione psicologica che noi abbiamo fatto sin dalla prima infanzia delle richieste avanzateci dall'autorità esterna. Ora quel comando ci sembra spontaneo, ma la sua origine non risiede in altro che nella interiorizzazione della pressione sociale.

Coscienza e pressione sociale sono infatti identiche come vuole l'interpretazione freudiana dell'apologo dell'assassino del mandarino. Nell'apologo, che ha un precedente nella storia platonica dell'anello di Gige e che trova una formulazione moderna nel *Génie du Christianisme* di Chateaubriand, si parla di questa tentazione: se tu, stando in Europa senza bisogno di muoverti, fossi sicuro senza che nessuno se ne possa accorgere di ereditare tutte le ricchezze di un mandarino a Pechino a patto di ucciderlo con il solo consenso della tua volontà, che cosa faresti? Freud risponde che la durata della resistenza a questa tentazione è esattamente proporzionale alla durata in noi della vischiosità dei divieti interiorizzati. Quando l'io riuscisse a porre uno schermo tra sé e la società, non avrebbe più alcuna ragione di ritardare il proprio consenso all'assassinio.⁴

Il difetto, però, della riduzione del valore alla psicologia sta nel confondere il problema della genesi del valore con il problema del fondamento. Può darsi benissimo che un valore, per esempio, l'umiltà, si formi geneticamente in

⁴ Il testo di Freud è commentato da Fernando Inciarte, *cit.*, p. 50.

me, si provochi storicamente in me, per motivi estrinseci, per es. per vanità [come diceva Nietzsche chi si disprezza si apprezza pur sempre come disprezzatore], ma quel che conta è se quel valore sia in sé fondato o confutato dal *percorso* che ha fatto per sorgere nella mia coscienza. È evidente che l'obiezione genetica non è una obiezione al valore, ma semmai alla mia incapacità di giungere *immediatamente* al valore. Il desiderio di ammirazione è solo la molla del giungere *attuale* in me del valore, non la sua origine ultima. In egual modo, che le istanze morali siano sorte geneticamente in me solo attraverso l'interiorizzazione di comandi esterni (non esistono coscienze che si formano verginalmente) non toglie nulla alla loro qualità: "in nome di che si può dire che la *storia* di un fenomeno dia il *valore* del fenomeno? *Di fatto* X nasce da Y; ma il fatto che X nasca da Y esclude forse che ci possa essere un *fondamento* di X diverso dalla sua nascita di fatto?"⁵

2. Tre errori fondamentali

Se queste critiche stanno in piedi (e così ci sembra), e rappresentano un plesso di obiezioni non eludibili avanzate alle singole forme di riduzionismo dianzi elencate (riduzione del valore al sociale, riduzione del valore all'ideologico, riduzione del valore alla genesi del valore) possiamo ora fare un passo più avanti ed enunciare in generale quelli che secondo noi sono gli errori del riduzionismo *ut sic*, qualunque esso sia. Essi possono elencarsi così: errore della riduzione del particolare al generale, errore della riduzione del nuovo all'antico, errore della riduzione del tutto alla somma delle parti. I primi due sono stati magnificamente confutati da Robert Musil (anche se la critica al

⁵ Così A. Bausola, *cit.*, p. 17. Vedi più avanti alle pp. 49 ss. le esemplificazioni che diamo a proposito di Franco Cordero.

secondo ha trovato la sua formulazione più perfetta nell'opera paradossale di Émile Meyerson), e varrà la pena di seguirlo in entrambe le direzioni; sul terzo, già individuato da tutta una tradizione filosofica,⁶ ci limiteremo ad alcuni cenni.

Alla fine dell'*Uomo senza qualità* Musil si addentra in una complicata analisi dell'essenza dell'amore e da delicato ironista prende in considerazione quel tipo di pensiero classificatorio che è abituato a vedere le differenze *solo* come specificazioni all'interno di uno stesso genere. La forma di una forchetta, di un forcione, di una forcilla di bicicletta hanno in comune l'« essere forcuti »; dobbiamo pensare allora che avvenga lo stesso per l'amore e cioè che amare gli spinaci, la pesca, il bambino, Dio siano operazioni che hanno in comune qualcosa; dobbiamo supporre, in altri termini, che siano specificazioni di un unico genere a cui tutte si riducono? La risposta di Musil è precisa: «mentre ogni forca o forchetta può essere immediatamente confrontata con un'altra ed è percettibile ai sensi... così non accade per le diverse forme dell'amore...; l'amore non è un oggetto della conoscenza sensibile che si possa afferrare con uno sguardo o anche con un sentimento, bensì un avvenimento morale come lo sono l'assassinio premeditato, la giustizia e il disprezzo: e questo significa fra l'altro che è possibile fra tutti i suoi esempi una catena di comparazioni con molte varianti e con fondamenti di ogni genere, i cui estremi possono essere molto dissimili anzi diversificarsi sino alla contraddizione...». Non ha senso perciò, (a differenza delle cose che possono essere paragonate), ridurre ad una matrice unica gli atti spirituali, così diversi tra loro da poter giungere all'opposizione più completa;

⁶ La critica più classica è quella che si trova nella *Metafisica* di Aristotele, VII, 1041 b 11ss.

a meno di fare come la psicanalisi dove, continua ironicamente lo scrittore austriaco, a furia di ridurre ogni aspetto dell'amore alla *libido* è diventato «tanto difficile dire quel che [essa] *non* è quanto quello che è»⁷.

Uguale importanza ha la critica al secondo errore. Se per noi spiegare significa ridurre un fenomeno attuale ad un fenomeno che lo ha preceduto, se cioè spiegare significa identificare l'effetto alla causa, allora ci troviamo di fronte al problema, ben visto da Meyerson e prima di lui da Bergson, di escludere che qualcosa di *nuovo* avvenga realmente; ci troviamo cioè costretti a negare il concetto stesso di novità, poiché questa novità sarà sempre ridotta a qualcosa che c'era prima e il diverso diventerà irrazionale. Ora — dice Musil — è sempre possibile passare da un colore ad un altro, per esempio passare dal verde sino al rosso attraverso tutti i gradi intermedi della scala cromatica miscelando in successione il verde iniziale fino a fargli assumere il colore del rosso, ma, ecco il punto, il rosso che si è ottenuto attraverso quella infinità di mescolamenti successivi non contiene più la minima traccia di verde; pur derivando dal verde ormai è una realtà *assolutamente diversa*.⁸

La riduzione del tutto alla somma delle sue parti (per esempio la riduzione di un individuo alla somma delle sue componenti fisicochimiche, o di un verso alla somma delle sue componenti grammaticali o di un colore alla somma delle vibrazioni corrispondenti), è, come dicevamo,

⁷ *L'uomo senza qualità*, tr. it. Torino 1962, rist. 1972, vol. II, pp. 1076-1077.

⁸ *Ibid.*, vol. III *Una annotazione* [da: Capitoli dati in forma non definitiva nell'ultimo decennio (1932-1942)] pp. 531-532: «Senza dubbio vi sono gradazioni di ogni genere, ma così come nella scala cromatica: attraverso innumerevoli transizioni (Vermischungen) tu passi dal verde al rosso, ma quando ci arrivi sei veramente nel rosso, senza la più minima traccia di verde».

la terza e la più tipica forma di riduzionismo. Essa può essere facilmente criticata ricordando che un insieme può avere proprietà globali che non si lasciano suddividere in alcuno dei suoi componenti. Il sapore dello zucchero non esiste né nel carbonio, né nell'ossigeno, né nell'idrogeno che lo formano; e il pensiero non è riducibile agli elettroni del cervello più di quanto una musica sia riducibile agli elementi del grammofono e del disco (velocità, spessore, peso, numero dei solchi ecc.).⁹

Crediamo a questo punto di poter concludere con un ritorno al tema della riduzione del religioso in altro (alle cause economiche, psicologiche ecc.) dal quale eravamo partiti. La lunga ma, speriamo, non inutile digressione, ci ha fatto vedere che la riduzione di un fenomeno ad un solo parametro, trascurando la complessità dei dati, incontra, *di principio*, notevoli difficoltà. Il tentativo riduzionista appare allora scaturire più che da un'osservazione da una opzione, da una scelta immotivata. Ci limitiamo adesso a descrivere in concreto due passaggi riduzionistici, perché si abbia la conferma di questa *ignoratio elenchi*.

3. *Primo esempio: la riduzione sociologica*

Il destino storico della dottrina freudiana lascia perplessi. Una dottrina nata con preoccupazioni prevalentemente terapeutiche e che reclamava per sé l'inoppugnabile visto della scienza esatta raggiunge oggi il culmine del successo e della incontraddicibilità nel campo delle sue digressioni metapsicologiche (ipotesi dell'istinto di morte e di vita, teoria del parricidio primordiale, teoria dell'orda primitiva) avanzate cautamente dallo stesso autore.

⁹ Tra i moderni che si sono maggiormente dedicati a confutare questo tipo di riduzionismo ricordiamo Arthur Koestler e i suoi intelligenti libri di filosofia della scienza.

In reazione ad una sociologia quantitativa e statistica, è diventata abbastanza corrente la interpretazione sociologica dei concetti freudiani, e la loro utilizzazione ci ha portato alle soglie della psico-sociologia, cioè a quel criterio di conoscenza globale del comportamento umano i cui meccanismi e le cui radici mancano spesso di possibile verifica razionale.

Il comportamento collettivo, i meccanismi dello « stare insieme », sono stati l'argomento di alcune vaste ricerche di un sociologo italiano¹⁰; in esse l'autore ha intrapreso il difficile rinvenimento di un modello secondo il quale interpretare l'anima collettiva di fenomeni di massa come la rivoluzione, il boom, la moda, i movimenti giovanili. Per spiegare la sua interpretazione dei rapporti tra comportamento collettivo e struttura sociale, l'A. si rifà al modello teorico elaborato dagli psicologi Franco Fornari e Melania Klein circa i meccanismi conflittuali che travagliano nei primi mesi di vita il bambino nei suoi rapporti con la madre. « Il rapporto del bambino con certi oggetti, come la madre, è totale, cioè la madre costituisce qualcosa di prossimo all'Assoluto. Ma la crescita fisiologica, il nascere di nuovi bisogni, o altre esperienze, da un lato fanno crescere l'ambivalenza (l'amore verso di essa come fonte di vita e l'odio verso di essa per il suo impegno educativo-normativo) dall'altro mostrano obiettivamente che non è l'Assoluto (è debole). Di qui due strade nevrotiche: quella della conservazione dell'oggetto debole, mediante una crisi depressiva che porta ad una impostazione sado-masochistica, o quella persecutiva che anch'essa conserva l'oggetto debole, vivendolo però come minacciato dall'esterno.

¹⁰ FRANCESCO ALBERONI: *Consumi e società*, Bologna 1967, 2ª ed.; *Sociologia del comportamento collettivo* in « Questioni di sociologia », Brescia 1966; *Statu nascenti*, Bologna 1968.

Vi è una terza strada però, in cui la crisi dell'Assoluto procede (angoscia) e sbocca nella identificazione di una nuova totalità. Così si chiude il ciclo. Le totalizzazioni successive alla prima avranno in genere, come oggetto, una collettività e non più un individuo». ¹¹

L'apparizione del padre all'interno dell'orizzonte del bambino, rinnoverà il meccanismo profilatosi nel rapporto con la madre: vissuto inizialmente come rivale, il padre verrà poi amato come oggetto buono da salvare insieme alla madre. Lo stesso processo si verifica per ogni membro che si venga ad aggiungere al gruppo primitivo, ragion per cui la collettività umana si presenterà come qualcosa di profondamente vitale, ma anche come dotata di potere normativo; è necessaria, perciò, da parte del membro componente il sociale, l'esigenza di accettare la collettività come oggetto di amore, in una condizione però di difficile equilibrio tra le relazioni gratificanti e frustanti intrattenibili con essa. ¹²

Qualunque società può dunque svolgere il ruolo della madre e presentarsi perciò in certe condizioni (momenti di incontro tra società diverse di cui una più ricca o più potente, guerre, catastrofi nazionali) come inadeguata e debole, facilitando perciò processi di destrutturazione sociale dei suoi membri dalle vecchie istituzioni. È in queste condizioni di anomia o mancanza di ruoli precisi e definiti per i membri del sociale atomizzati, che si danno le possibilità per un nuovo agglutinamento degli uomini da elementi di un mosaico distrutto in nuove collettività (gruppi, partiti, sette) che svolgeranno il ruolo di cellule rigeneratrici intorno alle quali si costituirà la nuova società: sono appunto questi i movimenti collettivi.

¹¹ F. ALBERONI, *Consumi e società*, 2ª ed., Bologna 1967, pp. 303-304.

¹² F. ALBERONI, *Consumi e società*, 1ª ed., pp. 143-152.

A differenza dei fenomeni collettivi di aggregato che non coinvolgono l'entroterra sociale già costituito dell'individuo che li pratica (come la moda o il boom), i fenomeni collettivi di gruppo, talvolta sviluppo dei primi e di gran lunga più importanti, dissolvono gli interessi tradizionali, e attraverso un procedimento di conversione o metanoia mettono in discussione la propria antica identità sociale alla ricerca di una nuova. Due sono le caratteristiche fondamentali che l'Alberoni rileva come proprie sia dei micro come dei macrofenomeni di gruppo (dall'amicizia e dall'innamoramento ai movimenti rivoluzionari, ai *revivals* religiosi, alle sette ereticali). La prima è che le relazioni tra i componenti sono mediate dal gruppo stesso che diventa il punto ultimo di riferimento, il valore ultimo che ad onta di tutto deve essere salvato; l'altra è che la società *statu nascenti*, per quanto piccola sia, nell'alto grado di fusione dei suoi membri sprigiona valori universali, e la creazione di questi valori è la prerogativa non di una classe, né di una religione, né di un partito ma di *ogni* movimento collettivo allo stato nascente. Il corollario sociologico sembra evidente: se i valori universali non appartengono a quella religione, a quel partito, a quella coppia di persone *se non* come stato nascente del sociale, i valori appariranno a quella religione e a quel movimento *solo fino a che essi saranno movimenti collettivi allo stato nascente*, essendo chiaro che appena essi si istituzionalizzeranno perderanno di vista i valori, e al massimo questi sopravviveranno attraverso la retorica del ricordo. In questo caso l'istituzione non potrà essere vista che come repressiva.

Rigorosamente conseguenti nella impostazione alberoniana sono i due seguenti punti: se i valori, prima che della Chiesa in quanto tale (o della setta), sono della Chiesa in quanto movimento collettivo e se è soltanto nel movi-

mento collettivo allo stato nascente che si manifestano i valori, per gli appartenenti a queste collettività si presenteranno due compiti: *primo* evitare il processo di cristallizzazione del movimento mantenendolo sempre sotto pressione attraverso un procedimento simile a quello della rivoluzione culturale cinese (tutto questo per evitare la fase amministrativa dopo la fase carismatico-entusiastica); *secondo* intraprendere la lotta al « sistema » esterno ecclesiastico ufficiale o burocratico-partitico che non può essere veduto che come sistema di interessi precostituiti teso a distruggere l'esperienza lancinante che i membri del gruppo hanno avuto di quanto il resto del mondo sia mistificato, repressivo, contingente.

Nella prospettiva di Alberoni le verità morali come quelle scientifiche hanno carattere storico (sono i valori insorgenti dei vari movimenti collettivi) e i valori stessi, come la coscienza che li esprime, sono espressione di conflitti sociali.¹³ Togliere l'alienazione, vincere il proprio sentimento di contingenza rispetto alle cose, acquistare la solidarietà con gli altri e la creatività, avere esperienza di una libertà assoluta, sono tutte cose che avvengono *solo* allo stato nascente; esso è il momento del valore a cui corrisponde però la degenerazione. È a questo punto inevitabile che tutto il tessuto di norme della società tradizionale, da quelle politiche a quelle religiose, appaia all'A. come contingente se non demoniaco e perverso. Per quello che ci interessa, per es., l'autorità della Chiesa viene colta come potere arbitrario e vissuta come coercizione e violenza: « Questa... propone solo quanto è stato come essere. Il ritornare indietro per ritrovare quanto c'era già, nel mito religioso è la falsificazione dell'esperienza reale e storica da cui quella religione è nata... È nel nome della dogmatica

¹³ *Statu nascenti*, cit. p. 216.

riattualizzazione delle origini' (sacramenti) che la Chiesa stermina l'eresia cioè la religiosità vera, il reale cominciamento come scoperta. È nel nome di ciò che è morto che la Chiesa stermina ciò che nasce ».¹⁴ Ugualmente la spinta provocata dalla esaltante esperienza dell'amore incontra la mistificazione delle istituzioni sacramentali, tra queste quella del matrimonio cristiano: « Il matrimonio cristiano con il suo carattere di indissolubilità sacramentale, costituisce l'antitesi (adialettica, reificante) di tutto ciò. Come la teologia dogmatica costituisce la falsa coscienza della esperienza religiosa, così il sacramento matrimoniale costituisce l'espressione mistificante della cultura repressiva che, nel nome dell'amore, opera per la sua totale rimozione ».¹⁵ *Tout se tient*, e di affermazione in affermazione si arriva alla identificazione tra gerarchia cattolica e partito comunista dell'URSS; l'interesse dell'URSS è « l'interesse storico oggettivo... stabilito da un gruppo al potere in una data situazione sociale che identifica la sua politica con il togliamento universale dell'alienazione. Né più nè meno che il compito salvifico che si è attribuita da duemila anni la gerarchia cattolica erettasi a proprietaria monopolista dell'aldilà ».¹⁶

Se le cose stanno così, se cioè i valori sono quelli di un mondo in cui tutto è tenuto il più possibile allo stato nascente, diventa allora essenziale riconoscere che il Regno di Dio o l'età dell'oro non sono del passato o del futuro ma appartengono al presente. Criticando Marx, Alberoni afferma che « per eliminare il religioso occorre eliminare il metastorico non solo nel passato, ma anche nel futuro »; solo in tal modo la Città di Dio potrà appartenere al presente: ma non al presente quale esso è, strutturato e al sicuro da ogni squilibrio, ma al presente in quanto *stato na-*

¹⁴ *Statu nascenti*, cit. pp. 197-198.

¹⁵ *Statu nascenti*, cit. p. 207.

¹⁶ *Statu nascenti*, cit. p. 220.

scente della società. In questo caso infatti « l'esperienza fondamentale dei protagonisti è quella del ricominciare dal principio: la replica innovativa del momento delle origini: della creazione del mondo sociale. Lo stato nascente della società, in cui è chiamata in causa la natura umana nella sua struttura più profonda e nella sua profonda e stupefacente disponibilità e oblatività ».¹⁷ Il momento in cui piacere e dovere non si distinguono e il momento in cui non si distinguono fatto e valore è appunto quello dello stato nascente ed è in esso che va cercato ciò che l'uomo di sempre va cercando: il cominciamento assoluto, l'annullamento del tempo.

Per chi conosca la storia dell'utopia come forma autonoma di pensiero, come progetto umano per interrompere la storia, queste prospettive non sono affatto nuove. L'idea di un tempo in cui il tempo non sarà più, è comune a tutti i tentativi gnosticeggianti di sopprimere con l'immaginazione e l'attesa una situazione conflittuale; e l'angoscia della *Geworfenheit* (l'essere gettati nel mondo senza alcuna necessità) è spesso generatrice di sogni compensatori. Chi legga, per esempio, la lunga disamina dei movimenti chiliastico-avveniristici nel densissimo volume di Wilhelm E. Mühlmann¹⁸ e confronti le risultanze con quanto viene affermato da Alberoni, non può non rilevare nelle sue valutazioni il tema utopistico insorgente. Sono caratteristiche di questa coscienza utopica l'ottimismo circa l'autorendizione dell'uomo effettuabile per la prima volta nella storia dopo millenni di vita disumana,¹⁹ la fede nell'umanità, in una umanità nuova o meglio ancora avviata a diventare una super-umanità,²⁰ la fede nella scienza e nel suo potere

¹⁷ *Consumi e società*, cit., 2ª ed., p. 392.

¹⁸ *Chiliasmus und nativismus*, Berlino 1964.

¹⁹ *Consumi e società*, cit., p. 387.

²⁰ *Statu nascenti*, p. 213.

di delimitazione dei fini,²¹ l'abolizione della teologia e della filosofia come discorsi significanti sull'uomo e su Dio²² sostituite da una neo-politica, una forma nuova di prassi che ponga contemporaneamente i valori; la fede nell'unità planetaria dell'umanità, unità che prima era un sogno e che adesso è vicina a realizzarsi purché si affronti il rischio di una espansione illimitata della scienza e si combatta contro ogni giustificazione portata avanti dalle classi egemoni dei singoli paesi;²³ e da ultimo, ma non ultimo, perché tutto questo processo fantastico prenda l'avvio, la necessità di una grave crisi economica che, favorendo il processo rivoluzionario, scuota le masse assuefatte al gioco della società del benessere. Nella interpretazione alberoniana l'invenzione di un nuovo modo di civiltà sarà affidata all'isterismo adolescenziale delle masse gregarizzate, la cui spontaneità svolgerà una funzione creativo-repressiva: da una parte le masse giovanili sperimenteranno modi sempre nuovi di portare avanti la rivoluzione impedendo il solidificarsi dei valori, dall'altra testimonieranno la sanzione sociale verso chi rifiuterà l'autorità del collettivo *statu nascenti*.

Più che questa prospettiva allucinante di un mondo sociale in continuo movimento, che non è altro che l'utopia aggiornata di chi crede all'accelerazione della storia e fa di tutto per correre con essa per stare fermo, quel che più preoccupa è l'equivoco che sta alla base dell'intera costruzione: perché, affermando sociologicamente che i valori sono tipici del sociale allo stato nascente, si dà per implicita la convinzione che quando un movimento collettivo invece di crearne, li mutui dal passato, ebbene questo movimento debba avere un valore minore; diventa perciò pacifico, come è per l'A., affermare che i movimen-

²¹ *Consumi e società*, pp. 393-395.

²² *Statu nascenti*, pp. 214-215.

²³ *Consumi e società*, p. 405.

ti religiosi creativi sono le eresie, quando si abbia la riserva mentale che qualunque sforzo faccia la Chiesa per rinnovarsi questo sia, in quanto suscitato da una istituzione, perciò stesso irrisorio o tattico. Si potrebbe interpretare questo misconoscimento delle istituzioni e questa svalorizzazione implicita dei valori del passato in termini psicoanalitico-classici; è l'illusione narcisistica che sta alla base dell'idea di progresso. L'atteggiamento narcisistico, la presunzione di essere perfetti, caratteristica dell'infanzia, si traduce nella creazione dell'ideale di un Io perfetto, proiettato nel futuro, per il quale i valori del passato non sono nulla in quanto non sono i suoi valori attuali.

Come però ha visto Adorno, il superamento del passato può significare due cose ben diverse: può significare la realizzazione dei bisogni, delle insufficienze del passato, ma può anche significare accantonamento di quelle speranze con la creazione di nuovi bisogni e progetti che ci facciano dimenticare che i vecchi sono stati soppressi e non soddisfatti.

Ma c'è un'altra possibilità per valutare non negativamente ciò che nel linguaggio di S. Paolo appartiene al regno della legge, come per esempio certi aspetti visibili della Chiesa e della sua struttura. Quando, cioè, ci si renda conto che l'insofferenza della condizione umana segnata dalle istituzioni visibili, questo desiderio sempre insorgente di liberazione da tutto ciò che ci limita o ci reprime, desiderio o tensione così ricorrenti nell'uomo da farlo assomigliare all'ape che, qualunque possa essere la distruzione del suo alveare, imperturbabile ritesserà la stessa cellula esagonale, ebbene questo desiderio non può espletarsi sopprimendo la legge o, nei termini di Alberoni, dichiarando guerra alla repressione. Se sopprimendo la legge ci liberiamo del peccato, avrebbero ragione Carpocrate e gli gnostici che insegnavano che per salvarsi bisognava secondare la concu-

piscenza, oppure Alberoni quando afferma che non vede per quale ragione uno non possa sposarsi senza dover procreare oppure non possa cambiare, se gli fa piacere, marito o moglie. L'assunto che la legge deve essere superata è esatto, ma l'equivoco sorge dal supporre che il comandamento della legge sia la matrice del peccato, quando è invece il peccato che è presupposto dalla legge. Illusorio, quindi, il proposito di disfarsi della legge superando comandi e divieti, di cui il peccato non è l'effetto ma la condizione.

Da un punto di vista teologico è solo nello spirito di adozione e non più in quello del timore, che la legge viene superata, e con essa ogni suo limite, pur rimanendo questa tale e quale; lo spirito di adozione di chi sa di essere figlio di Dio e che osserva i contenuti della legge in quanto essi non conservano più per lui la forma imperativa né sono arnesi di tortura, ma diventano l'occasione per un'adesione senza riserve.

E ancora: se la grande missione dell'utopia in senso mannheimiano è quella di dar adito al possibile in opposizione alla passiva acquiescenza allo stato di cose, e se da un certo punto di vista Alberoni comprende perfettamente la necessità dell'utopia di trascendersi continuamente nell'atto stesso in cui pone il suo fine, quando afferma la necessità del continuo rinnovamento del gruppo allo stato nascente, come possiamo non rimproverargli di non essere fedele fino in fondo a questo rifiuto delle formule prefissate, delle ideologie delle terze pagine dei giornali borghesi quando leggiamo il suo parere sul controllo delle nascite, un ossequioso abbraccio dell'opinione dei più, una invocazione non scientifica del luogo della quantità? È realmente utopistica, questa volta nel senso positivo di rifiuto dell'ordine mondano e di ogni ideologia, l'impostazione dell'A., o in realtà è del tutto evirata da ogni im-

pulso di deviazione individuale dal conformismo edonistico? E la società concepita da una impostazione sociologica siffatta non è forse la caricatura e lo sgretolamento di un'autentica solidarietà umana e vitale tra gli uomini?

4. Secondo esempio: la riduzione genetica

Guarire l'uomo religioso, serenamente ipnotizzato dal suo male, ha preso oggi sempre più, presso i moderni « avatars » di Voltaire, il tono dell'esercizio di una pia pratica per la buona riuscita della quale si impone in maniera sistematica l'escussione di tutte le scienze umane (sociologia, psicologia, antropologia, critica del testo, ecc.) e la consultazione dei loro sacerdoti, gli *spoudaioi* o esperti.

« L'assestamento dogmatico — ci informa uno di loro — non nasce dal gusto teoretico, ma da una esigenza pratica di governo »; ²⁴ sono in gioco solo avvenimenti casuali, sono essi che imprimono il corso dello sviluppo dogmatico e della storia della Chiesa. La teologia « la inventa Paolo, assillato da una immaginazione sovraccarica e da un sottigliezza non comune, al punto che alcune sue idee, troppo funamboliche, non vengono assimilate »; tra queste, per esempio, quella del Messia: « Il Messia si dissolve, era legato al *background* giudaico: bisogna uscirne per lanciare il messaggio nell'area della cultura mediterranea ». ²⁵

E il Logos? Figura intermedia tra Dio e il mondo, il Logos *prende* a poco a poco il posto di Dio, si fa chiamare *Sotér* o Salvatore, o anche *Kyrios* o Signore: « Il *Sotér* o Salvatore... in origine non è un Dio: lo diventa dopo essere morto e risorto e avere così incardinato una storia

²⁴ FRANCO CORDERO, *Risposta a monsignore*, Bari 1970, p. 53.

²⁵ *Ibidem*, p. 54.

di salvezza ». ²⁶ Tutto lascia credere, ci dice sempre lo stesso informatore, che la storia dei dogmi sia un impasto di interessi e il risultato meccanico dell'alchimia del gioco politico.

Il dogma trinitario? Ma è evidente che basta un'incursione nella *Dogmengeschichte* per svelarne i retroscena: « Un fatto emotivo (il culto di Gesù come personaggio divino), un precedente religioso (il monoteismo ebraico), un problema logico (come accordare la divinità di Gesù con la premessa monoteistica) ». ²⁷ L'Eucarestia? « Come sia nata si capisce dal rito conviviale della prima comunità palestinese: mentre i fedeli commemorano l'ultima cena, sopravviene una metamorfosi mistica; l'aria è satura di attesa, "il Signore viene", finché il desiderio moltiplicato dal crogiolo del gruppo genera la sensazione di una presenza efficace: il Signore è già venuto, sta con loro ». ²⁸

L'anima? « L'idea dell'anima-sostanza rientra nella propensione dell'uomo a sentirsi importante »; ²⁹ quando essa è in gioco « gli interessi pratici prevalgono sui teoretici »: ciò non toglie, tuttavia, che essa non sia dimostrabile più di quanto lo sia « l'incorruttibilità degli astri della vecchia filosofia naturale »; ³⁰ come l'idea dell'Essere, quella di un'anima immortale è sorta per garantire all'uomo un minimo di autostima.

Dovunque si volga il nostro sguardo esplorativo, a giudizio del Nostro, sotto una sottile crosta dalle apparenze spirituali, si giocano « grossi interessi ». Gli stessi universali sono parte integrante dell'*establishment*, minacciato dalla logica di Occam. È la Chiesa che non li vuole

²⁶ FRANCO CORDERO, *Gli Osservanti*, Milano 1967, p. 211.

²⁷ *Risposta*, cit. pp. 59-60.

²⁸ *Ibidem*, p. 68.

²⁹ *Gli Osservanti*, cit. p. 448.

³⁰ *Ibidem*, p. 449.

abbandonare alla loro sorte evidentemente perché c'è di mezzo un'ammissione troppo pericolosa a favore di una spregiudicata considerazione dell'Eucarestia: « Consideriamo la dottrina della Transustanziazione: il pane e il vino consacrati dal prete diventano corpo e sangue di Cristo attraverso un mutamento miracoloso della sostanza, fermi restando gli accidenti ossia le proprietà sensibili »;³¹ a parte la ovvia considerazione che ci fa domandare come « un teologo di mente aperta, con quanto sappiamo sulla struttura dell'atomo, possa ancora usare il linguaggio di sette secoli fa », come non vedere nel successo dei sacramenti come strumenti di salvezza una ragione manifestamente pratica? Primo « la loro sperimentata utilità come rimedi consolatori e terapeutici di sofferenze psichiche »; secondo, « particolare da non trascurare, l'immenso potere che garantiscono a chi li detiene in esclusiva. *Extra ecclesiam nulla salus* ».³²

Non ci troviamo di fronte a degli *apax*; il critico negatore del soprarazionale applica la sua logica meticolosa anche alle cose che *a priori* dovrebbero sfuggirgli: « L'idea di un peccato originale ha radici emotive e non logiche. L'ha suggerita l'esperienza del dolore. Così stentata e penosa la vita, fin dai primi giorni, che, a meno di postulare un principio maligno, dobbiamo considerarla la pena di un misfatto di cui il genere umano risponde solidalmente... Meglio una falsa causa del fatto crudo e cieco ».³³

Il gioco delle ipotesi psicologiche peggiorative non conosce limite. Uno dei suoi postulati è quello di prendere il probabile per il certo e l'improbabile per l'impossibile.

L'autore di queste affermazioni, Franco Cordero, già insegnante alla cattedra di filosofia del diritto dell'Università

³¹ *Risposta*, cit. p. 39.

³² *Gli Osservanti*, cit., p. 495.

³³ *Ibidem*, p. 486.

Cattolica, pensa che questi giudizi trovino il loro fondamento in un'opera precedente, *Gli Osservanti*. Nonostante il sottotitolo (« Fenomenologia delle norme »), l'opera rifiuta il taglio descrittivo, e la vastissima esplorazione esercitata circa la struttura ultima, la funzione, il valore delle norme (tra cui hanno posto rilevantisimo quelle morali) conduce l'autore a declinare una serie di giudizi che sarà il caso di mettere alla prova. Va da sé che la prospettiva in cui ci collochiamo per esaminarla (prospettiva che dovrà necessariamente investire anche due *pamphlets*) sarà quella di una verifica del metodo o meglio del suo funzionamento; solo in questo caso potremo convincerci se è vero che la non-verità travolge irrimediabilmente il *logos*, o non piuttosto il suo elevarsi al cielo dipenda dal carico di asserti apodittici depositati sull'altro piatto della bilancia.

Si tratterà di vedere il razionalismo a tinte catere alla prova dei fatti; non sarà difficile sorprendersi nel vederlo agire [nello sforzo di distruggere prima di tutto ogni traccia « antropomorfa » del pensiero religioso sotto il pretesto di purificarlo] come l'uomo che tenta di disegnare il punto geometrico applicandosi a renderlo il più piccolo possibile, impotente a raggiungere la perfezione assoluta e rinnegante l'imperfezione necessaria del mondo terrestre.

Cordero precisa a più riprese il metodo che ha guidato il suo studio.

Verità, per Cordero, ha un solo significato possibile: « Gli enunciati descrittivi sono veri in quanto siano stati verificati sperimentalmente... essendo ormai risaputo che gli eternamente veri ai quali sembravano condurre i vagabondaggi metafisici, sono soltanto tautologie ossia manipolazioni di parole ».³⁴

³⁴ *Ibidem*, p. 429.

È sufficiente un discreto esercizio del sospetto perché la ragione critica dia i suoi frutti; basta « ammettere le sole parole sensate, ossia definibili in termini di esperienza »³⁵ perché intere galassie metafisiche religiose e filosofiche partano per un viaggio senza ritorno.

L'assunto si dettaglia in affermazioni collaterali: « Le ipotesi empiriche sono preferibili alle metafisiche, sulle quali hanno in ogni caso il vantaggio di essere comprensibili »;³⁶ il canone logico sarà dunque: comprensibile uguale esperibile, esperibile uguale vero. L'analisi degli enunciati deve fare giustizia delle pretese logiche, o comunque della coerenza interna del pensiero metafisico-religioso: « Cogliere le sole ipotesi dimostrate, rifiutare le false e ignorare le indimostrabili ».³⁷

Dal concetto di anima-sostanza a quello di peccato originale, dai sacramenti al concetto di libero arbitrio, tutto il plesso dei grandi problemi tradizionali cade sotto il rasoio di una logica che ci lascia intendere che, se solo avesse il tempo di occuparsene, colmerebbe quasi ogni nostra lacuna.

Ultima cadenza deduttiva di questo metodo è una sistematica *Quellenforschung*: al di là della controfigura ingannevole dei motivi dichiarati si staglia l'origine e la genesi di ogni processo di pensiero: la sua capacità di soddisfare un bisogno. E dunque riassumendo schematicamente, ma non arbitrariamente: solo vero è l'esperibile, solo l'esperibile è comprensibile, solo comprensibile, cioè significativo e suscettibile di lettura analitica, ciò che soddisfa un bisogno.

Cordero sembra prevedere l'obiezione che colpirebbe il suo metodo, quella cioè che gli chiede di provare « in

³⁵ *Ibidem*, p. 8.

³⁶ *Ibidem*, p. 336.

³⁷ *Ibidem*, p. 449.

base alla esperienza il principio che pone l'esperienza come misura del vero e del falso »³⁸ e, risponde direttamente: dire che « il principio di verificaione non può essere verificato », significa cadere « in una idiozia da parlatore sgrammaticato; quello non è un enunciato bisognoso di dimostrazione, ma un criterio inteso ad organizzare la nostra conoscenza, il solo possibile... ».³⁹

Vediamo se l'affermazione regge; anzitutto non si capisce perché un criterio non abbia bisogno a sua volta di giustificarsi, tenuto conto che il termine « esperienza » denota in concreto una somma di esperienze e al tempo stesso il carattere comune che rende suscettibili di una classificazione collettiva le diverse esperienze. Perciò il termine « esperienza » non sembra un immediato, ma già una tra le altre forme di conoscenza. Assumere l'esperienza semplicemente come data, senza averne preliminarmente dimostrato la necessità logica, ha tanto l'aria di pretendere di voler spingere l'autobus standoci sopra.

Dire poi che l'esperienza è il criterio o la condizione della conoscenza, significa cacciarsi in un circolo chiuso che nella ricerca di un fondamento necessario della conoscenza rimanda dall'esperienza alle condizioni che rendono possibile e necessaria l'esperienza stessa (visibilità, ripetibilità, acusticità) e di qua nuovamente, per un altro rimando, ancora all'esperienza, poiché anche le condizioni sono *thema probandum*, in quanto soggettive ecc. L'esperienza così come è intesa da Cordero non è dunque un autentico apriori, ma solo un modello artificiosamente elaborato e il sospetto che avevano i grandi classici su di essa, sembra preferibile al tentativo di giustificarla con teorie che non riescono a giustificare se stesse.

³⁸ *Risposta*, cit., p. 36.

³⁹ *Ibidem*, p. 37.

Vediamo adesso la seconda cadenza del metodo: l'ipotesi empirica ha il vantaggio di essere comprensibile, la comprensibilità e la significanza sono funzione della esperienza e non di altre forme di conoscenza (tipo quelle metafisiche).

Seguendo lo stile della filosofia analitica di Schlick, Ayer, Carnap, il Cordero accorda alla filosofia una funzione meramente limitativa, di sorveglianza, di sovrintendenza; nei momenti di maggiore intransigenza ne propone quasi la sostituzione con l'analisi logica. Dice in senso generale il Cordero: un discorso che almeno da ultimo non si riferisca a fatti sensibili, e solo a fatti sensibili, è privo di senso. Il pensiero filosofico e quello teologico, per non parlare della fede del semplice credente, sono dunque, in prevalenza, segni di una malattia del linguaggio: basta un poco di analisi per ridurre alle corde il cultore delle « strutture dell'Essere » e rivelare tutta l'etica che da esse discende come « un prodotto di desideri e paure »; « tolte dal discorso le espressioni suggestive, non resta più niente ».⁴⁰

Ora è facile osservare all'antimetafisico che afferma che « le proposizioni che si riferiscono a ciò che sta oltre l'esperienza sono prive di significato », che la sua è una proposizione significativa solo se l'espressione « ciò che sta oltre l'esperienza » è significativa.

O ancora: la proposizione « Nulla è significativa oltre l'esperienza » è significativa in quanto lo è l'espressione « oltre l'esperienza ».

Il lusso dei discorsi insensati che Cordero attribuisce alla teologia, non è solo dei teologi, ma sembra anche della filosofia analitica, la cui esplicitezza Cordero tanto raccomanda. La nemesi in cui si incorre non può essere che questa: ciò che sta oltre l'esperienza si presenta, e cioè è

⁴⁰ *Gli Osservanti*, cit., pp. 517-520.

significante, nell'atto stesso in cui si vuol ridurre il significato all'esperienza. O più rigorosamente: se dico « solo i fatti empirici costituiscono il significato » cosa voglio dire con quel « solo »? La sintassi, tanto invocata dal Cordero, mi dice che il significato dell'espressione « solo x » implica necessariamente il significato di espressioni di uguaglianza come « solo x » uguale a « non altro da x ».

Ma allora la proposizione: « Solo i fatti empirici costituiscono ed esauriscono il significato » deve significare: « I fatti empirici e non ciò che non è fatto empirico costituiscono il significato ». Ma se ciò che non è fatto empirico è stato posto da Cordero nell'elenco delle espressioni insignificanti, saranno pure insignificanti le proposizioni che si definiscono per *viam negativam* da esse e cioè non ciò che non è fatto empirico, non ciò che è altro dall'esperienza. Se abracadabra o xwzty sono insignificanti, sono pure insignificanti non abracadabra, non xwzty.⁴¹

Passiamo all'ultima parte di quello che con grande approssimazione abbiamo chiamato il metodo di Cordero, e che ha come conseguenza, a nostro avviso, quella di trasformare il problema conoscitivo (dell'oggetto della conoscenza) in quello (psicologico) dell'attività conoscitiva, con la successiva confusione del problema della verità o falsità dei giudizi con quello, distinto, del meccanismo della loro formazione.

Osservare come fa Cordero che « gran parte della nostra metafisica discende da Platone che non avrebbe escogitato l'*eidōs* del bene, se non avesse appartenuto ad una stirpe di Arii nei quali il bisogno visivo era così sviluppato da risolvere i contenuti mentali in visioni... e quindi in una civiltà di forme »,⁴² da cui l'origine appun-

⁴¹ Cfr. per questi rilievi: EMANUELE SEVERINO, *Studi di filosofia della prassi*, Milano 1965, pp. 126-ss.

⁴² *Gli Osservanti*, cit., p. 131.

to di certe trasfigurazioni, non è ancora mettere in dubbio, neppure per un attimo, la ragion sufficiente della metafisica platonica né il suo grado di obbligazione morale.

Confondere il problema del fondamento logico della conoscenza con la genesi empirica di essa è forse l'errore più pericoloso. Il rischio che la ragione critica corre è quello di volere spiegare il senso del valore in base al bisogno. Un richiamo potrà chiarificare il senso di ciò che qui viene detto. La geometria ci è giunta dagli Egizi e si è detto che essi l'hanno scoperta per la necessità di irrigare il delta del Nilo. Qualcuno potrebbe concludere che la geometria non è che la proiezione di un problema concreto. « Ma — osserva Mircea Eliade — non si vede bene come il fatto della scoperta delle prime leggi geometriche, dovute alle necessità empiriche dell'irrigazione, possa avere un'importanza qualunque nella validazione o invalidazione di queste leggi »⁴³

Ora, tra comprendere un fenomeno e spiegarlo psicologicamente corre sempre quella sottile ma decisiva differenza che passa nel mutarsi di una curva ascendente di un cerchio in una curva discendente. L'imputazione del bisogno o del contenuto emotivo da soddisfare come discriminante che ci permette di distinguere ciò che è realmente processo indipendente del pensiero da ciò che non lo è, assume in Cordero le caratteristiche dell'idea ossessiva.⁴⁴

Le verità oggettive, l'intelletto come organo che le intuisce, la coscienza, l'anima, la volontà, il libero volere, tutti questi sono luoghi comuni del discorso filosofico classico e in realtà non corrispondono ad altro che al nostro

⁴³ MIRCEA ELIADE in *Témoignages*, 1951 (cit. in GIORGIO ZUNINI, *Homo religiosus*, Milano 1966, p. 300).

⁴⁴ Cfr. *Gli Osservanti*, cit., pp. 95, 116, 258, 289, 307, 333, 355, 436, 448, 450, 459, 485, 494, 518, ecc.

« bisogno di sentirci importanti, protetti e orientati provvidenzialmente ».

Anche l'idea di « bello », « giusto », « buono » hanno una simile origine; « certe » spinte affettive, « certi » fatti emotivi, « certi » sfondi inesprimibili a carattere quasi mistico che l'interlocutore invoca, senza mai precisare, stanno alla base di questi concetti; distorcimenti del linguaggio, raddrizzato il quale, spariscono. Il concetto di creazione ne è un esempio. Il bisogno di immaginare il mondo migliore di quanto non sia, il bisogno di postulare una Sapienza che agisca secondo una trama, per eliminare l'imprevisto e l'incontrollabile; insomma la metafisica tradizionale non è che il rivestimento di risonanze, esperienze in *trance*, sonnambulismi coatti che, almeno apparentemente, si presentano con un'*allure* scientifica. Anche i concetti di causa e di colpa nascono da simili processi emozionali: « Certi atti scatenano forze distruttive. Il primo pensiero sistematico sul mondo nasce dal bisogno di ridurre questa intuizione in concetto e ci riesce postulando un ordine o un ritmo delle cose, nel quale a un fatto segue necessariamente un altro. Dal primo termine i concetti di causa e colpa, la cui distinzione nasce tardi, e dal secondo quelli di conseguenza e castigo, in origine egualmente involuti ».⁴⁵

Queste falsificazioni secondo Cordero, che tradisce l'influenza della filosofia analitica, rispondono al bisogno dell'assoggettamento dell'informe. « Rientrano nel medesimo genere i concetti di cosa e di persona », ridotti sotto il segno dell'identità per essere riconoscibili mentre un pensiero univoco nei riferimenti e sintatticamente corretto li svelerebbe per quelli che sono: prodotti dell'*horror vacui*,

⁴⁵ *Ibidem*, p. 61.

essi non sono altro che « un enorme numero di processi fisici e chimici situati in un punto dello spazio. ».⁴⁶

Il canone esatto a cui Cordero si attiene è il fatto: « veri i soli enunciati formalmente corretti e confermati dalle esperienze ».⁴⁷ Ma una metodologia di pensiero a simili valenze, dopo aver ridotto l'uomo a tensione neuromuscolare, non può che avere queste conseguenze: l'esistenza di una cosa non è altro che l'esistenza della somma delle cose che la compongono; la volontà è la somma delle volizioni; la natura dell'uomo è la somma dei suoi istinti; la ragione, il dovere sono somme di discontinui intellegibili solo analiticamente. L'intelligenza di un uomo, secondo questa logica, non dovrebbe essere altro che la somma dei pensieri effettivamente pensati e niente di più.

Ma, ancora una volta, si tratta di capire che il rapporto di dipendenza causale ha poco a che vedere con quello di dipendenza ontologica. Le circostanze empiriche non condizionano i valori, pur essendo necessarie alla loro esistenza.

La circostanza empirica che io mi trovi a vivere durante la rivoluzione francese, e che salvi a mio rischio un tizio, è evidentemente indispensabile al compimento di quell'azione intrinsecamente buona che è salvare la vita ad uno, ma è altrettanto evidente che il valore di questa, come di altre azioni, non dipende dalla circostanza empirica.

Se qualcuno mi dice che l'idea di Dio ha assunto le vesti della figura del padre, mi può svelare la genesi psicologica della mia immagine di Dio, ma non dimostra in nessun modo che Dio è una mia invenzione. Ugualmente non è un'obiezione all'*homo religiosus* fargli rilevare che egli ha bisogno di Dio per comprendere la sua vita, poiché

⁴⁶ FRANCO CORDERO, *Il sistema negato. Lutero contro Erasmo*, Bari 1969, p. 70.

⁴⁷ *Gli Osservanti*, cit., p. 451.

questa osservazione non gli dice ancora niente, a meno che non ci si voglia basare su questo ragionamento: che Dio esisterebbe solo se noi non ne avessimo bisogno.

L'impossibilità di trovare cause interne all'oggetto, o, in altri termini, il lasciare sistematicamente i valori alla mercè delle scienze umane che analizzano e spiegano senza comprendere, fa sprecare a Cordero una moltitudine di pagine su un annoso e sdato pseudoproblema: o Dio c'è e allora l'uomo non può essere libero, oppure se l'uomo è libero Dio non può essere onnipotente. Secondo Cordero questo problema manda in frantumi qualche dogma. Ora, è evidente che nel campo delle concatenazioni causali proprie del mondo spazio-temporale, vige il più rigido determinismo. Ma l'errore dei deterministi è il concepire « naturalisticamente » la libertà, anche in campo spirituale.

Sembra che, data l'onnipotenza divina, la libertà dell'uomo non sia più libera, cioè assente da costrizioni, di quanto siano « libere » di girare le lancette di un orologio, le quali saranno autocasuate ma non di certo libere. In realtà è proprio a partire dalla onnipotenza di Dio che posso parlare di libertà per l'uomo. Non è dalla libertà o meno dell'uomo, che stabilisco o meno l'impotenza di Dio, ma è dalla sua onnipotenza che stabilisco la libertà dell'uomo. Solo Dio, paradossalmente, può essere così onnipotente da liberare l'uomo, mentre nei rapporti con qualunque altro che non sia Dio (cose o persone), l'uomo è *sempre* condizionato. Sul piano della successione temporale ogni evento deve avere una causa, ma qui si tratta di individuare se esistano logicamente, e *di principio*, delle eccezioni.

Ma dove l'impronta psicologista assume tinte fortissime è nell'esame del fondamento della morale. Cordero in etica ha una propensione per l'emozionalismo: quando in etica diciamo « buono », « cattivo », « giusto », simili con-

cetti, a suo parere, hanno solo un significato emotivo, esprimono semplicemente una nostra preferenza o una nostra ripugnanza (vedi Ayer). Non si tratta assolutamente di qualità primitive da tutti intuite. « È bene », « tu devi » sono espressioni sotto le quali colui che parla maschera un'approvazione o una disapprovazione. I giudizi morali esprimono lo stato emotivo dell'autore, non rimandano a un giusto in sé, ad una giustizia che ci permette il rilevamento concreto del bene o del male.

Ora Cordero non sembra cogliere l'obiezione di Moore alle teorie soggettivistiche di Westermack e Stevenson, obiezione che sottolinea a partire da tale assunto l'impossibilità di un'autentica contraddizione in etica. Prima ne accetta il rilievo secondo cui, se si postulasse che il giudizio di bontà o meno di una cosa esprime solo un sentimento, di fatto non potrebbe più esistere disputa « poiché la controversia suppone un oggetto comune e gli oggetti qui sono due: lo stato d'animo dell'uno e quello dell'altro »;⁴⁸ poi lo limita affermando che non significa, accettando questa teoria emozionalistica, aderire al solipsismo, poiché le formule normative sono soprattutto strumenti psicagogici, intesi ad influire sul comportamento altrui e sotto questo profilo sono suscettibili di essere sistemate razionalmente e di essere discusse.

Non si capisce come, a ragionare in questi termini, si riesca ad affermare ciò che Moore vuole negare: che le norme morali, cioè, siano convenzionali. Moore vuole dimostrare, e ci riesce, l'impossibilità logica del relativismo etico di derivazione psicologista: se, quando giudico un'azione, il mio giudizio (per esempio: rubare è ingiusto) è solo la maschera di un sentimento di indignazione (come se dicessi: rubare! con un tono particolare di ripugnanza),

⁴⁸ *Ibid.*, cit., p. 219.

devo rilevare che stando a questa ipotesi, nel formulare un giudizio su un'azione formulo sempre e semplicemente un giudizio sui sentimenti che ho nei suoi confronti. E dal momento che il termine "ingiusto", del mio giudizio, una volta che venisse inteso così, può avere significati diversi per soggetti diversi (il contenuto sarebbe la loro emozione), ne seguirebbe necessariamente e paradossalmente che due giudizi di valore sulla stessa azione, per esempio "giusto", "ingiusto", pur essendo contrari come lo sono "ieri ero a Cambridge" e "ieri non ero a Cambridge", possono essere, anzi sono, entrambi veri, purché formulati da soggetti diversi.

Ma, a parte questa assurdità, osserva Moore: quale che sia il sentimento che io nutro nei confronti di una azione, quando in concreto formulo un giudizio (rubare è ingiusto) non intendo asserire di nutrire un sentimento di ripugnanza, anche se *di fatto* lo nutro. Quello che intendo dire è "la cosa" non che "provo un sentimento intorno a quella cosa". Se dico che un'azione è sbagliata non intendo fare un'affermazione intorno ai miei sentimenti circa quella cosa, ma intorno alla cosa stessa.⁴⁹

La filosofia morale (come i valori religiosi), e qui concludiamo, sono dunque qualcosa di ben diverso da termini riducibili sociologicamente o psicologicamente. La loro riducibilità può essere affermata, ma non è detto che sia possibile dimostrarla.

⁴⁹ Cfr. in particolare di Moore i *Principia Ethica* e *Ethics*. Su Moore va letto il bel saggio di Alberto Granese, *G.E. Moore e la filosofia analitica inglese*, Firenze 1970, spec. alle pp. 199-264.

VERITÀ, DOGMA, GNOSI

1. *Asserti dogmatici e criterio di falsificabilità*

Coloro che hanno percorso la storia concettuale del termine *dogma* a partire dalla sua prima apparizione, vale a dire dal mondo ellenico antico, hanno individuato la matrice pagana e la radice semantica della parola: ¹ dogma da *dokein* (ma anche in un'altra variante *dogmatizein*) significa originariamente « opinione », « sentenza », « giudizio » espressi da qualcuno, o in certi casi da un gruppo di persone, una scuola, a proposito di argomenti specifici del mondo umano. Con questa valenza soggettivistica (attestata per esempio da Galeno per la medicina e da Plutarco per la filosofia), la parola è entrata a far parte del mondo veterotestamentario e della letteratura giudeo-elleni-

¹ Oltre alle voci sui dizionari specialistici, segnaliamo l'ultimo e documentatissimo GEORG SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, Freiburg 1971.

stica, assumendo un significato religioso e venendo ad indicare, giusta la testimonianza di Filone e di Giuseppe Flavio, il comandamento divino o altri cardini portanti dell'ebraismo: il precetto, il giudizio, la legge.

Nel Nuovo Testamento il termine è usato in tre contesti differenti: come editto imperiale (*Lc* 2,1 e *At* 17,7), come comandamento veterotestamentario (*Ef* 2,15 e *Cl* 2,14) e infine con il significato di decisione presa in riferimento ad affermazioni della Scrittura (*At* 16,4). In quest'ultimo caso (si tratta di un passo dove Luca ricorda che Paolo, durante il suo secondo viaggio missionario in Asia Minore, ammoniva le comunità a custodire le decisioni degli apostoli e degli anziani di Gerusalemme con questa espressione: *phulàssein ta dògmata* = osservassero le decisioni) la citazione è particolarmente illuminante, soprattutto se la si confronta con quanto qualche riga prima (cfr. *At* 15,22; 15,25 e 15,28) lo stesso Luca dice a proposito di queste medesime decisioni e dove plasticamente il verbo *dokein* (da cui i *dogmata* di *At* 16,4) è attribuito allo Spirito Santo: « È parso (*èdoxe*) allo Spirito Santo e a noi di non imporvi altro peso all'infuori di queste cose necessarie... ». Come risulta chiaramente dal contesto, il contenuto del termine viene equiparato alle norme della vita cristiana e collegato espressamente con la prima decisione magisteriale della Chiesa così da assumere due contrassegni decisivi: la relazione alla tradizione degli apostoli e il carattere vincolante.

Nell'età subapostolica, però, la progressiva assimilazione del termine dall'ambito profano a quello cristiano subisce una battuta d'arresto. Gli eretici (in modo particolare gli gnostici) usano *dogma* per indicare nel modo più pregnante il loro pensiero, provocando così l'indignata reazione di Clemente Alessandrino il quale vedrà nell'eresia una « propensione ad una infinità di dogmi ». Furono

questi pericoli (l'uso eterodosso e l'origine profana del termine) a rendere più accorti i Padri latini. Sia Tertulliano che Cipriano, Gerolamo, Agostino usano *dogma* piuttosto raramente e in generale come contrassegno di particolari dottrine ereticali.

È invece con Vincenzo di Lerino che quella metamorfosi iniziata in ambiente greco e frenata presso i latini raggiunge il suo punto culminante prima del Medio Evo: il termine viene assunto positivamente ad indicare la fede cattolica. Vincenzo di Lerino da una parte rigetta i dogmi degli eretici come *nova dogmata*, dall'altra parla di una storia della fede in quanto osserva l'esistenza di un approfondimento progressivo della conoscenza dei dogmi sia da parte del singolo che di tutta la Chiesa, pur restando invariato il loro senso fondamentale (*eodem sensu eademque sententia*). È appena il caso di ricordare che le sue affermazioni verranno riprese dal concilio Vaticano I.² Mentre il mondo medievale rispetto a Vincenzo non rappresenta un particolare progresso nella chiarificazione del concetto (si tenga presente, fra l'altro, che esso fu dominato dall'autorità di Agostino in antitesi al quale Vincenzo aveva sviluppato il suo concetto di tradizione), l'età moderna ha un suo centro di interesse nelle dichiarazioni del cardinale domenicano Vincenzo Gotti, vissuto nella prima metà del settecento. Il Gotti apporta alcune importanti distinzioni quando, per esempio, dice: « La Chiesa non è la causa originaria che fa sì che qualcosa sia *de fide*, bensì è colei che indica che questo qualcosa deve essere considerato *de fide* », oppure quando richiamandosi a Tommaso afferma: « Anche se noi crediamo oggi più cose di quante

² Cfr H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, editio 24-25, Friburgi 1942, n. 1800.

furono credute dagli antichi, tuttavia gli articoli di fede non sono cresciuti quanto alla sostanza ».³

Gotti aggiunge ancora due altri elementi importanti per la nostra caratterizzazione del dogma a partire dalla storia della parola: può essere considerato *dogma cattolico* (l'espressione è sua) ciò che gode del *placet* di tutta la Chiesa e offre una *regula certa* tanto in materia di fede che di morale. Gotti è cosciente, come lo sarà anche il Vaticano I, della funzione difensiva di fronte all'eresia (e dunque limitativa e definitiva) delle formule dogmatiche.

Il percorso storico della riflessione teologica esplicita sul *dogma* ha termine con il Vaticano I, che illumina ulteriormente l'estensione del concetto: « Di fede divina e cattolica sono da credersi tutte quelle cose che sono contenute nella Parola scritta e tramandata da Dio e che vengono proposte dalla Chiesa come di rivelazione divina, sia mediante solenne giudizio che mediante il magistero ordinario e universale ». La dottrina della fede, infine, affidata alla Chiesa, è esplicitamente indicata come *fideliter custodienda et infallibiliter declaranda*.

Un censimento delle qualità essenziali di ciò che intende la Chiesa per dogma, tanto sulla base della breve storia concettuale sin qui condotta che dalle dichiarazioni del Vaticano I, dovrebbe a questo punto sintetizzarsi così: il dogma è, *primo*, quanto al contenuto, una verità della Rivelazione; *secondo*, quanto al suo aspetto formale una verità proposizionale; *terzo*, quanto al valore, una dichiarazione infallibile; *quarto*, quanto al tenore della sua esigenza, vincolante per ogni credente; *quinto*, quanto alla modalità del suo sviluppo, una dichiarazione effettuata nella storia e dunque suscettibile di successivi approfondimenti.

Arrivati a questo punto sarà necessario enunciare la no-

³ Cit. da SÖLL, *Dogma und Dogmenentwicklung*, p. 14.

stra tesi dopo aver fatto alcune premesse. Ognun sa come la lezione relativistica del nostro tempo abbia manifestato tutto il suo disappunto per la suddetta concezione. Esiste un gran numero di autori che nel momento in cui guardano con sospetto ogni filosofia organizzata, ogni forma di dottrina, ogni sistema concettuale, hanno in mente esattamente le caratteristiche del dogma cattolico, una sorta di *digest* di immobilismo, razionalismo, formalismo. La spinta anticoncettualistica ha trovato terreno fertile nello stesso campo cattolico al tempo della grande crisi modernista secondo cui le formule e le verità di fede sarebbero soltanto simboli pratici, comodi segni di comunicazione di particolari situazioni di coscienza del credente. Unica realtà ed unico criterio di verità sarebbe l'esperienza soggettiva che il credente fa della fede, svincolato da norme oggettive o autorità.

Qualcuno in tempo recenti ha addirittura proposto (convinto che l'apparato dogmatico intralciasse pesantemente il rinnovamento interno della Chiesa, il dialogo ecumenico e il dialogo Chiesa-mondo), di sostituire i simboli della fede e le dichiarazioni dei concili e del magistero con un indefinito potere della Chiesa « di rimanere nella verità nonostante tutti gli errori ». ⁴ Sicuri che bastasse portare uno sguardo critico sul meccanismo delle formulazioni dogmatiche per farlo crollare, si è affermato, dissociando l'intelletto dalla fede, che la Chiesa è immancabilmente nella verità, purché non si cerchi di definirla, e nello Spirito, a condizione che si rinunci a dire in che cosa consiste la sua assistenza. Questo comportamento mentale ha oggi una grande fortuna: si chiama anti-intellettualismo.

La nostra tesi invece è che questa contrapposizione tra

⁴ HANS KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Einsiedeln 1970, [tr. it. Bologna 1970] p. 143, vedi anche alle pp. 65 ss.

esperienza ed intelletto, tra libertà di spirito e dogma, tra sentimento e canone, vada decisamente rifiutata *in primis* perché nega alla teologia lo statuto epistemologico di scienza con un suo proprio oggetto, e in secondo luogo perché confonde, come tutte le filosofie della vita, il problema della verità di un asserto con quello della esperienza del suo valore. Come sistema del non sistema l'antidogmatismo sfugge e vince sui due tavoli, quello della fede e quello della scienza, ma solo apparentemente e al prezzo di un andirivieni perpetuo tra uno scetticismo proclamato e un dogmatismo inconfessato. Quanto al primo problema (il rapporto di analogicità che corre tra la teologia e la scienza), dobbiamo valerci di alcuni esempi offerti dall'epistemologia moderna. Il grande studioso della logica della ricerca scientifica K. R. Popper ha osservato in un suo libro famoso ⁵ che una visione del mondo per essere scientifica deve essere falsificabile di principio e non smentita di fatto, nonostante che noi tentiamo con tutti i mezzi di coglierla in fallo là dove rischia di essere smentita, cioè falsificata. Perché dunque una teoria possa dirsi scientifica essa deve potersi controllare e mettere alla prova. Bisogna stare attenti, però. Esistono visioni del mondo formulate in maniera tale che a priori sappiamo che non potranno mai essere smentite; tali visioni, dice Popper, saranno inconfutabili, è vero, ma non per questo meno false.

Popper dà un esempio di tali visioni del mondo citando l'astrologia e il marxismo dialettico. Per sfuggire alla falsificazione gli astrologi preclusero la controllabilità della loro teoria con il tipico trucco degli indovini che predi-

⁵ K. R. POPPER, *Congetture e confutazioni*, tr. it. Bologna 1972. Si confrontino in modo particolare i saggi *Lo status della scienza e della metafisica* (pp. 315-344) e *Che cos'è la dialettica?* (pp. 531-570). Intendiamo precisare però che le osservazioni di Popper sono accolte *solo* al livello formale di fondazione epistemologica.

cono le cose così vagamente da potere sbagliare con difficoltà, ossia rendendo le proprie profezie inconfutabili. Ugualmente la teoria dialettica, che descrive la storia come un movimento che ha luogo per stadi (molto bella e interessante è la confutazione che a questo proposito Popper fa di Engels), diventa un'interpretazione capace di inglobare ogni tipo di sviluppo e rende praticamente impossibile, nella sua vaghezza, l'indicazione di un comportamento umano non idoneo ad essere addotto come conferma. Ma, aggiunge Popper, se non c'è prova non c'è conferma, e *la prova si ha dove si rischia*.

Oltre a teorie inconfutabili, ma non vere, esistono anche asserti inconfutabili. Se io dico, osserva Popper, « esiste una cura per ogni malattia infettiva », oppure « esiste una formula latina che, se pronunciata correttamente, cura tutte le malattie », mi trovo di fronte ad un asserto inconfutabile (perché è ovviamente impossibile sottoporre a prova tutte le formule latine concepibili) ma non per questo vero, in quanto l'asserto non mi dice se tale cura *di fatto* è conosciuta o se sarà scoperta tra breve tempo.

Torniamo in sede teologica. Se io penso che tutto cambia nella Chiesa (pensiero, gerarchia, culto, dogmi trinitari e cristologici) posso anche essere convinto che quel che rimane invece sempre identico a se stesso è l'esperienza religiosa, anteriore ad ogni fatto dogmatico. Potrò dunque sempre dire: « La Chiesa e il credente fanno esperienza di Cristo e tale esperienza è l'unica vera ed infallibile ». Ora se si analizza questo asserto (della cui apparente forza, rispetto alla semplice adesione ai dogmi, qualcuno potrebbe essere convinto) ci si renderà conto che esso è tipicamente inconfutabile per almeno due ragioni: *primo* è compatibile con le più disparate disposizioni di coscienza, *secondo* non potrà mai correre il rischio di essere controllato. Tuttavia questo asserto non è vero. La posizione teologica, in-

fatti, che lo sostenga e in esso si riconosca (in genere ogni tipo di modernismo) non è in grado di rendere l'esperienza religiosa qualcosa di più di un'emozione irrazionale e di un'illusione, perché non mi dice *quale esperienza adesso e di fatto* sto facendo di Cristo. Nella misura in cui non mi si dice il *qui ed ora* di ciò che devo credere, la posizione modernistica non appare altro che una specie sottile di dogmatismo rinforzato. Perché una teoria, una visione del mondo, una esperienza possano considerarsi vere, esse devono essere messe alla prova, cioè devono essere messe a confronto con quella realtà che ci comandano di guardare, e ciò non può avvenire senza l'enunciazione di verità proposizionali. L'esperienza della fede deve essere messa a confronto con il Vangelo, ma ciò non può avvenire senza il *rischio* di ammettere una serie di proposizioni (i dogmi) che verifichino tale corrispondenza, che ci dicano che cosa è l'oggetto della fede (la *fides quae creditur*).

In altri termini la presenza nella Chiesa di verità proposizionali è la condizione necessaria perché io possa stringere l'oggetto a cui sono spinto dalla *fides qua creditur*; tali proposizioni hanno una funzione razionale e rischiosa ad un tempo: razionale perché la verità proposizionale (o la verità espressa in proposizioni) è l'unica verità di cui l'uomo è capace; rischiosa perché per poter confermare a me stesso e alla Chiesa la mia fede *ora*, devo rischiarla in esse.

Solo dopo aver chiarito in tal senso lo statuto a suo modo scientifico della teologia (l'avere un oggetto, l'aderirvi con proposizioni e in modo vincolante per chi le recepisce, l'essere queste proposizioni rischiose, vale a dire storiche nella loro forma),⁶ ci è possibile giungere al nostro

⁶ La caratteristica dell'*infallibilità* delle proposizioni dogmatiche è invece, come ben si intende, ciò che costituisce la *specificità* della teologia come scienza della Scrittura. Il dogma, in-

secondo problema, quello del rapporto tra la verità di un asserto dogmatico e il suo valore.

Una volta che si sia dimostrata la necessità dell'asserto dogmatico, si deve subito ammettere che il dogma non è la pienezza della vita cristiana né esso può essere confuso con l'essenza del cristianesimo. Norma e valore, verità e significatività per me, sono due cose differenti anche se non incompatibili. Il dogma mi indica la verità che devo tenere e a cui devo porgere il mio assenso intellettuale, ma come tutti gli indicatori di una meta in sé esatti (cioè veraci) non posso ritenerlo responsabile di avermi fatto mancare il traguardo, una volta che io mi sia messo in viaggio. Perché in questo caso, oltre alla buona indicazione, è necessaria la disposizione di chi parte: ragion per cui la verità o la bontà dell'asserto sono una cosa diversa dal valore che la mia esperienza può rinvenire in esso.

In questa prospettiva tra ciò che è *vero* e ciò che è *sperimentato vero*⁷ passa una differenza, la stessa che deve essere tenuta ferma quando si senta l'esigenza di stabilire il fondamento della verità fuori della sfera psicologica. L'esperienza religiosa, con le sue ben note situazioni di coscienza (adorazione, sentimento di indegnità personale, aspirazione alla santità, desiderio di martirio), è assolutamente necessaria perché si possa dire che vi è stata una risposta interiore da parte del credente all'appello della Rivelazione; ma questo appello precede la esperienza, si esprime in proposizioni oggettive e può essere *vero* indipendentemente dalla esperienza che io faccio della sua verità. *Dal mio punto di vista, potrò sempre e soltanto dire che*

fatti, è l'affermazione di un significato vero che, sulla base del carisma concesso alla Chiesa, è permanentemente vero.

⁷ Contro la «fallacia psicologista» (l'errore di partire dall'esperienza per fondare la verità) ha scritto mirabilmente il grande G.E. MOORE.

ho esperienza di quella data cosa vera, e non che in quanto ne ho esperienza quella data cosa è vera.

Con quest'ultima osservazione ci avviciniamo alla reciproca impenetrazione tra fede e sentimento della fede (*fides quae creditur* e *fides qua creditur*) presenti nella concezione cattolica del dogma: se il dogma non può essere considerato un'asserzione isolata, proposta al credente con un implicito «prendere o lasciare», senza riferimento alla sua fede e alla fede della Chiesa, nello stesso modo l'esperienza religiosa del singolo (o anche della comunità) non può essere considerata sostitutiva di quella intelligenza oggettiva dei misteri alla quale è arrivata la coscienza della Chiesa nella sua storia.

2. *La critica künghiana al dogma*

Dopo queste considerazioni generali possiamo permetterci, ora, di passare all'esame concreto di un autore che, sia sul piano storico che su quello speculativo, rappresenta un'alternativa al punto di vista che abbiamo sostenuto. Si tratta di Hans Küng. L'esame che faremo della sua posizione non pretende di essere esaustivo. Ci preme soltanto darne alcune coordinate per vedere il valore di una critica al dogma alla prova dei fatti. I temi che intrecceremo saranno costituiti da una prima parte storica, in cui prenderemo in esame il supporto documentario con il quale Küng sostiene, a partire da un caso specifico (l'*Humanae vitae*), l'erroneità di un dogma particolare, quello della infallibilità papale. E da una parte teoretica, in cui tratteremo, a partire da un'opera di Küng, *Menschwerdung Gottes*, le contraddizioni di un pensiero che alla fine sembra rivelarsi come una gnosi cristologica.

La base della discussione per Küng è che l'enciclica *Humanae vitae* sia totalmente errata. La tesi allora si speci-

fica in questi tre momenti. Primo punto: Paolo VI non poteva non sbagliarsi, perché in caso contrario avrebbe dovuto mettere in gioco, contraddicendo in modo particolare gli ultimi papi, l'insegnamento ordinario costante tenuto dal Magistero sul tema della regolazione artificiale delle nascite. Secondo punto: siccome l'insegnamento ordinario in materia di fede e di morale gode, secondo Küng, della stessa infallibilità, anche se non sempre esplicitamente, di quello straordinario (o *ex cathedra*), ne consegue, poiché l'errore nella dottrina dell'*Humanae vitae* è talmente evidente, che si debba rivedere completamente la stessa dottrina ecclesiastica, già definita nel concilio Vaticano I, dell'infallibilità papale. Terzo punto: in base a considerazioni storico-esegetiche e speculative (e in conformità a questa distinzione abbiamo scelto appunto di affrontarle in due momenti distinti), Küng afferma che di infallibilità *ut sic* non si potrà più parlare nella Chiesa, ma solo di indefettibilità nella verità, in quanto *a priori*, cioè per principio, né al Papa, né ai concili, né alla Scrittura stessa va attribuita un'inerranza circa proposizioni particolari. O più precisamente: *nonostante* la Chiesa nella persona del Papa e del collegio episcopale possa continuamente errare in definizioni concernenti la fede (non importa se *ex cathedra* o no), e anzi *de facto* abbia continuato e continui ad errare, Cristo non le verrà mai meno, lo Spirito Santo non cesserà di animarla anche se il modo, appunto, di mantenerla nella verità deve escludere che la fede della Chiesa abbia come oggetto un messaggio dottrinalmente determinato e intellettualmente assimilabile, una *verità* appunto.⁸

Riprendiamo per un attimo il tema metodologico: si potrebbe subito domandare quale rapporto potrebbe avere con noi questa promessa di un'indefettibilità dello Spirito San-

⁸ Sono riassunti il I, il II, e il IV capitolo di *Unfehlbar*.

to, tale per cui la Chiesa rimanga sempre nella verità, quando non esiste per Küng una nozione di verità come oggetto di adesione dell'intelletto umano. Se ogni definizione dogmatica di quella indefettibilità dello Spirito può essere spiegata totalmente a partire dalle situazioni sociali, storiche — per cui le scienze dell'uomo ci rendono conto della sua totale relatività — la stessa affermazione della possibilità di una reale sopraumana permanenza nella verità, accordataci dallo Spirito, diventa inutile dato che essa non serve più per spiegarci la nostra concreta situazione storica;⁹ ci è, in definitiva, irrimediabilmente distante e alla fine non conta più niente per il nostro mondo umano; oltre al fatto che, come ha osservato Karl Rahner, un credere in una tale permanenza nella verità senza mediazioni concettuali non richiede senz'altro minore *sacrificium intellectus* dell'adesione tradizionale per es. al dogma dell'infallibilità del Papa.¹⁰

In definitiva, un permanere nella verità che fosse senza concrete obbiettivazioni servirebbe alla fede cristiana come un orologio senza lancette: il suo ticchettio non ci direbbe ancora nulla; o, ancora paradossalmente, sarebbe come pensare che un pappagallo ritenga per sé di imitare la voce umana, mentre, come si sa, è solo per l'uomo che il trucco del pappagallo assume un significato. È necessario perciò, perché una verità sia significativa nel mondo umano, che essa in qualche modo *si mostri*, anche se non deve *dimostrarsi* necessariamente.

Bisogna ammettere che nel discorso di Küng c'è una precisa coerenza; la tesi che malgrado tutti gli errori di Papi,

⁹ Si confrontino in linea di principio le riflessioni compiute da REINHARD LAUTH: *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*, Stoccarda 1966.

¹⁰ KARL RAHNER, *Kritik an Hans Küng*, in *Stimmen der Zeit*, Dicembre 1970, p. 376.

vescovi, teologi, lo Spirito Santo non cessa di rinnovare la Chiesa, era già stata fatta propria dal Küng nelle pagine del suo penultimo libro sull'argomento: *Veracità. Per il futuro della Chiesa*; ¹¹ e sotto questo aspetto la critica della infallibilità che la Chiesa a certe condizioni afferma di esercitare, contenuta in *Infallibile?* ne rappresenta un necessario svolgimento. Come ugualmente è riscontrabile una coesione tra *Veracità* e l'opera di Küng più complessa per dati storici ed affermazioni dettagliate, cioè *La Chiesa*; in quest'ultima opera l'autore affermava che la vera essenza (*Wesen*) della Chiesa appariva nel suo volto storico, determinato, assolutamente umano; l'essenza appariva nella cattiva essenza (*Unwesen*).¹²

A parte il linguaggio hegeliano con ascendenze luterane, in quell'opera era chiaro come per Küng, al posto della dottrina tradizionale che vede nella Chiesa, in quanto corpo mistico di Cristo, Cristo stesso diffuso e partecipato, vi fosse tra il Cristo e la Chiesa una dualità. E quindi, in assoluta contiguità con le tesi di *Infallibile?*, come sul piano ecclesiologico il Cristo non sta nella Chiesa ma contro la Chiesa (che in quanto storicamente determinata, rappresenta il suo rovescio), così la verità e l'infallibilità non possono aver luogo dove si realizza la falsificazione, la non-verità, cioè nella Chiesa, bensì potranno darsi solo in Dio. Più volte, anche nella seconda risposta a Karl Rahner,¹³ Küng afferma il principio del *solus infallibilis Deus ipse*. Andrebbe rilevato immediatamente che proprio in base al barthiano *Tu solus sanctus*, anche la proposizione: « La Chiesa permane nella verità in grazia della promessa che

¹¹ HANS KÜNG, *Être vrai, l'Avenir de l'Église*, Bruges 1968, [ed. fr. dell'orig. ted., tr. it. Brescia 1968] p. 218.

¹² HANS KÜNG, *L'Église*, 2 voll. Bruges 1968; vol. I pp. 23-70, [tr. fr. dall'orig. ted., tr. it. Brescia 1969].

¹³ HANS KÜNG, *Im Interesse der Sache*, in *Stimmen der Zeit*, Febbraio 1971, p. 122.

le è stata data, senza che essa debba esprimere questa verità in proposizioni infallibili », soggiace al verdetto di improponibilità, in quanto appunto proposizione che pretende di essere vera,¹⁴ ma osservare questo significherebbe ancora rimanere al di qua del punto principale, di cui diremo.

Un passo ulteriore è invece rappresentato da un'analisi a mo' di campionatura degli argomenti storico-esegetici che Küng porta avanti per dare man forte alla sua tesi. Se le nostre impressioni sono esatte, vedremo come in ultimo ce ne sia uno che debitamente contestato dovrà dare l'avvio a una serie decisiva di contraddizioni che per ora ci limiteremo ad enunciare nella forma di alcune tesi, riservandoci di dettagliarle più avanti.

Cominceremo con il rilevare che le promesse contenute in *Mt 16, 18 e 18, 18* (« Tu sei Pietro... » e « quanto legherete in terra... ») che concernono il primato romano, non sono — diversamente da come ritiene Küng — corredate soltanto da magre testimonianze della Tradizione (il nostro omette completamente di citare per esteso, oltre che i riferimenti di Ireneo e di Cipriano, la testimonianza di Origene) e soprattutto non sono invalidate dal riferimento dell'« eretico » Tertulliano a p. 75 del libro, quando si tenga conto poi che a p. 126 dello stesso testo si fa uso di quella testimonianza per dire che in essa non ci si richiama a Roma, bensì al solo Pietro.¹⁵ Sarebbe bastato uno sguardo più attento alle opere di Tertulliano, per accorgersi che l'africano riconosce l'autorità del magistero romano nel *De praescriptione*, 36: « Se stai in Italia tu hai Roma da cui anche a noi viene autorità ». Mentre semmai fu pro-

¹⁴ Cfr KARL RAHNER, art. cit., p. 369 (in nota).

¹⁵ Cfr HANS KÜNG, *op. cit.* (da questo momento i riferimenti saranno fatti alla traduzione italiana), p. 75. Sull'argomento in generale cfr J. LUDWIG, *Die Primatworte Mt 16 18, 18 19, in der altchristlichen Exegese*, Münster 1952, pp. 1-44.

prio da montanista che egli dichiarò che il potere di sciogliere e di legare era un privilegio personale dell'apostolo Pietro (*De pudicitia*, 21). A parte le considerazioni che si potrebbero fare su questo strano modo del Küng di utilizzare l'eresia (ma anche su questo punto ci sarebbe da dire)¹⁶ di un autore come Tertulliano, ci lascia un po' perplessi il fatto che simili dimostrazioni vengano da uno che per principio afferma che « prima di cominciare una discussione sull'eresia, bisogna che la Chiesa riconosca umilmente che ogni cristiano è un eretico in potenza e che la Chiesa è essa stessa piena di eresie crittogene ».¹⁷

Continuando, si dovrà rilevare che quando si afferma l'erroneità dell'*Humanae vitae*, senza portare argomenti se non sommari e con la pretesa di poter presupporre l'inesattezza della sua dottrina come cosa ovvia e riconosciuta da quasi tutta la Chiesa,¹⁸ onestà vorrebbe che non ci si limitasse a dire che tale dottrina è conforme all'insegnamento degli ultimi tre Papi, bensì che essa è confermata costantemente lungo tutto l'arco della storia della Chiesa a partire appunto da documenti importantissimi come la *Didachè* (contemporanea, secondo recenti ricerche, addirittura ai Sinottici) e l'*Epistola di Barnaba*; in entrambi i testi si parla di coloro che « uccidono i figli ».¹⁹

Ci si meraviglia poi nel trovare, in un autore che passa per grande esegeta e approfondito conoscitore del cristianesimo delle origini, un commento alla costituzione dommatica *Dei Verbum* — che tratta delle fonti della rivelazione e che risolve la dicotomia troppo rigida di Sacra

¹⁶ Sulla labilità di queste distinzioni per Tertulliano, cfr: RANIERO CANTALAMESSA, *La cristologia di Tertulliano*, Fribourg 1962, p. 4.

¹⁷ HANS KÜNG, *L'Église*, vol. I, p. 339-340.

¹⁸ HANS KÜNG, *Infalibile?*, p. 35-36.

¹⁹ *Didachè*, 5; *Ep. Barnabae*, 20, 2; sui contraccettivi in particolare cfr CLEMENTE ALESSANDRINO (*Pedagogo* II, 10; 91, 1-2).

Scrittura e Tradizione in quella ben interpretata dall'Holstein di Scrittura *nella* Tradizione — ci si meraviglia nel trovare, dicevamo, affermazioni secondo le quali non esiste altra Tradizione originaria al di fuori del Nuovo Testamento,²⁰ in quanto ciò che fu riconosciuto come buona Tradizione diventò scritto canonico e il resto in blocco fu respinto come tradizione apocrifia. Stando a questa affermazione, gli scritti canonici si autopromossero tali, mentre la logica più elementare, oltre che gli studi più documentati,²¹ dovrebbero imporci l'esistenza di una tradizione orale, anteriore ai primi scritti, quantitativamente più ricca, in base alla quale appunto si formò il canone. Tale disprezzo non giustificato, sempre presente lungo tutto il libro, che contrappone schematicamente e scientemente una Scrittura *norma normans* a una Tradizione *norma normata*, misconosce proprio la parte tenuta dalla Tradizione stessa nel fondare il canone della Scrittura.

Si potrà rilevare, come ha fatto Congar, a proposito de *La Chiesa*, che anche in *Infalibile?* per affermare la successione apostolica, prima in tutta la Chiesa e poi attraverso di essa ai vescovi (e cioè non a loro immediatamente), Küng si rifà al solo Paolo, trascurando l'ecclesiologia degli *Atti degli Apostoli* e il *corpus* di san Giovanni, e che all'interno delle lettere di Paolo privilegia arbitrariamente la *I Corinti*, stabilendo oltre che un canone nel canone, un *solus Paulus* che ricorda (e non casualmente per chi ha letto *La Chiesa*) la critica biblica dello gnostico Marcione. Viene esercitata una sorta di falsa coscienza, che permette di non vedere ciò che non fa comodo.²²

²⁰ HANS KÜNG, *Infalibile?*, pp. 84-85.

²¹ Si confronti per esempio l'atteggiamento sull'argomento del protestante Oscar Cullmann espresso più o meno sfumatamente in varie opere, oltre che l'ottimo, *La tradizione nella Chiesa*, Milano 1968 di Henri Holstein.

²² Cfr YVES CONGAR, *L'Église de Hans Küng*, in *Rev. Sc. Phil.*

Anche sul caso del papa Onorio, caso tra l'altro discusso proprio al concilio Vaticano I, un Papa condannato come eretico (esempio portato da Küng come tipico di una problematica in cui gli uomini si contraddicono ed errano e il Papa pure), gli accenti possono essere spostati in modo tale che la questione portata avanti sul piano della discussione storica rischia di essere indefinibile, così come ha affermato un critico benevolo di Küng, il Löhrer;²³ e ancora, scegliendo tra una quantità grandiosa di dettagli, si potrà osservare, come è stato fatto da G. De Rosa,²⁴ che l'infallibilità pontificia non si basa sulle Decretali dello Pseudo-Isidoro, cioè su testi falsificati, compilati verso l'850. Il Küng dedica pagine e pagine, come ad argomento storicamente probante dell'impressionante falsificazione del primato, alle Decretali, senza tenere assolutamente conto che esse hanno contribuito a giustificare giuridicamente le idee sul primato già allora esistenti, e non tanto a crearle.

E ancora, dire che i « presidenti di chiesa » (*die Vorsteher der Kirche*), come li chiama Küng, cioè i vescovi, hanno avuto un *magisterium* da intendere unicamente nel senso di direzione disciplinare della Chiesa e che tale funzione poggia sulla base di una scelta dell'assemblea (*leadership by proclamation*), è inesatto se non altro perché la

et Théol. (ottobre 1969) e *Infällibilität et indéfectibilité*, *ibid.* (ottobre 1970), con una aggiunta apparsa anche sulla rivista svizzera *Civitas*, (dicembre 1970). Cfr. Louis Bouyer, *Ecumenismo senza scavalcamenti* in *Studi cattolici*, (gennaio 1969).

²³ MAGNUS LÖHRER, *Bemerkungen zu Hans Küng: Unfehlbar? Eine Anfrage*, in *Schweizerische Kirchenzeitung* (24-9-1970). Di questo articolo, come del primo saggio di Rahner su *Stimmen der Zeit* e di un intervento di Karl Lehmann, esiste una traduzione italiana: *Rahner-Lehmann-Löhrer rispondono all'Infallibile di Küng*, Roma 1971.

²⁴ P. GIUSEPPE DE ROSA, *Una domanda di Hans Küng: il papa è « infallibile »?*, in *La civiltà cattolica*, nn. 2894 e 2895, (con buona documentazione).

S. Scrittura parla spesso degli apostoli che insegnano e sono maestri nella dottrina di Gesù (Cfr. ad es. *Mt* 28, 19-20; *At* 2, 42). Certo Küng potrà dire che non è provato che i vescovi sono i successori degli apostoli, non è provato che essi fossero infallibili, non è provato che la promessa di infallibilità fosse data particolarmente a Pietro (la petrità), né tanto meno che essa sia stata concessa per sempre al suo successore romano (la perpetuità e la romanità). E questo in base al semplice fatto che di infallibilità, perpetuità, romanità *qua talis* « non si fa parola » nel Nuovo Testamento.²⁵

3. *La disputa con Rahner*

Anche chi ha insegnato a Küng ad interpretare *storicamente* i dogmi, cioè Karl Rahner, ha dovuto rinfacciargli che in base a questa concezione razionalistica della storia tutte le volte che il presente non è percepibile nel passato in forma semplicistica e letterale, diventa impossibile riconoscere l'esistenza di un rapporto effettivo tra i due. In tal modo si nega, dice Rahner, l'essenziale riferimento *storico* della fede cristiana.²⁶ La risposta di Küng a quella che egli considera la critica più negativa del suo libro, ha il sapore dell'evasione: si rimanda ai primi capitoli de *La Chiesa*, dove la stessa viene vista nei suoi continui mutamenti, e Küng fa presente che egli ne ha affermato la storicità.²⁷ Ma l'obiezione di Rahner rimane in piedi, perché il punto non era di affermare una storicità qualunque, bensì di intendere la storicità come *sviluppo* (continuità e progressione omogenea nell'esplicitazione del dogma), il che è estraneo alle argomentazioni di Küng.

²⁵ HANS KÜNG, *Infällibile?*, p. 124.

²⁶ KARL RAHNER, *art. cit.*, p. 361-362.

²⁷ HANS KÜNG, *Antwort an Karl Rahner*, in *Stimmen der Zeit* (gennaio 1971) p. 48.

Küng lancia al magistero accuse di eteronomia e di calcolo bassamente ciarlatanesco nel proclamare i dogmi. I dogmi del Vaticano I sul Papa sarebbero il frutto di una « politica ecclesiastica o teologica », i dogmi su Maria il frutto di « motivi pietistico-propagandistici »; non solo, ma questi ultimi, oltre a dare adito a culti in santuari come quello di Fatima « assolutamente problematici dal punto di vista storico e teologico », sono stati praticamente dettati dalla convinzione che, per fortuna, non potrebbero mai essere verificati e controllati.²⁸ A questo punto si può rispondere, non senza aver prima ricordato lo stupore dell'autore per essere stato accusato da Rahner di essere di volta in volta o un protestante liberale o uno scettico dogmatico: come non ricordare che se ci sono dei motivi eteronomi e cioè non determinati dall'oggetto della ricerca, questi si trovano proprio nell'opera di Küng che è percorsa da capo a fondo da una finalità politico-ecclesiastica, l'ecumenismo (cfr. su questo punto lo scritto di Karl Lehmann)?

Un punto di particolare interesse per rendersi conto di che cosa sia in gioco, sarebbe quello di prendere in esame uno dei luoghi fondamentali della polemica Rahner-Küng sulla valenza dogmatica del Magistero ordinario: la dottrina dell'*Humanae vitae* è stata presentata *in quanto tale* come dottrina infallibile? Rahner risponde che « questo insegnamento [quello dell'*Humanae vitae*] in certe circostanze è un esempio del fatto che il Magistero della Chiesa insegna molte dottrine, che più tardi si presentano come errate. Ma che comunque non è in nessun modo un esempio del fatto che vi possa essere un insegnamento errato, che sia stato presentato dal Magistero ordinario *come un dogma* esigente un assenso assoluto della fede. Esso, se mai, è un esempio che non sempre in ogni caso e

²⁸ HANS KÜNG, *Im Interesse der Sache*, p. 108 (in nota).

a priori debba darsi un sapere riflesso se un insegnamento è semplicemente autentico e riformabile o sia da accogliersi fundamentalmente con un assenso assoluto».²⁹

Küng si produce nella sua prima risposta a Rahner in una serie di considerazioni sull'obbligatorietà del Magistero ordinario *de facto*, concludendo su questo punto che anche « se si volesse contro il testo del Vaticano II, affermare che qualcosa dovrebbe venire presentata *come* rivelata da Dio perché poi si possa parlare di infallibilità, le cose non cambierebbero », ³⁰ e, infatti, Küng riporta il testo della costituzione dommatica *Lumen gentium* sull'insegnamento costante e concorde dell'episcopato in unione col Papa: « Quantunque i singoli vescovi non godano della prerogativa della infallibilità... quando nel loro insegnamento autentico circa materie di fede e di morale convergono su una sentenza da ritenersi come definitiva, enunziano infallibilmente la dottrina di Cristo ». ³¹ È un punto interessante, dicevamo, perché ci permette di avviarci ad una prima conclusione guadagnando alcuni obiettivi: se infatti, e in questo si deve dar ragione a Rahner, il Magistero ordinario non ha presentato *come dogma* l'*Humanae vitae*, rimane pur vero che di un enunciato infallibile si tratta, e in questo si deve dar ragione a Küng. Ora da parte di entrambi viene ritenuta, implicitamente per Rahner, esplicitamente per Küng, falsa o comunque errata la dottrina dell'*Humanae vitae*, ragion per cui Rahner da una parte tenta di negarle la caratteristica di infallibilità, per impedire che con essa venga coinvolto il dogma dell'infalibilità ecclesiastica, dall'altra parte Küng ne esalta l'infalibilità per presentarla detentrica della stessa assolu-

²⁹ KARL RAHNER, *Kritik an Hans Küng*, p. 368.

³⁰ HANS KÜNG, *Antwort an Karl Rahner*, p. 56.

³¹ HANS KÜNG, *Antwort an Karl Rahner*, p. 55.

tezza del dogma dell'infalibilità papale affermato dal Vaticano I.

Ora, a parte che l'ovvietà dell'errore della *Humanae vitae* resterebbe sempre da dimostrare, e a parte ancora il fatto che qualcosa può essere annunciato in modo infallibile senza essere un dogma, perché appunto anche omogeneamente riformabile, si presenta qui in tutta chiarezza il problema se vi possa essere una proposizione per principio infallibile che però concretamente e cioè, di fatto, nel divenire della storia, sia errata. O in altri termini si presenta il problema se un'affermazione di principio infallibile, nella sua applicazione non possa, anche se non con quelle caratteristiche di infallibilità di principio, essere sentita ed essere vera. O ancora infine il problema se dal fatto che una proposizione sia contingente, cioè viva nella storia, non consegua in nessuno modo che essa non possa essere riconosciuta come vera.

Facciamo qualche passo indietro; chi ci ha seguiti sin qui ricorderà che per Küng non esistono proposizioni dogmatiche che possano essere affermate come infallibilmente vere, in quanto l'essere nella verità della Chiesa è cosa del tutto diversa dall'affermare da parte sua delle proposizioni « vere ». Nella sua critica a Küng, Karl Rahner ha affermato che l'uomo può vivere nella verità solo mediante proposizioni vere, anche se l'essere nella verità non coincide con il possedere delle proposizioni vere. Io per esempio, dice Rahner, ho un'intenzione fondamentale, indiscutibilmente vera, di praticare rispetto e amore. Ora la proposizione « ogni individuo deve essere rispettato nella sua dignità e amato come prossimo » se pure è distinta dalla decisione fondamentale (trascendentale) è sentita da me come l'inequivocabile espressione di quella stessa decisione fondamentale, tale per cui esige da me un assenso asso-

luto ed io lo emetto come se quella proposizione concreta fosse infallibile.³²

4. Il principio di non-contraddizione

La risposta di Küng è così concepita. Nulla da obiettare rispetto alla decisione fondamentale (*Grundentscheidung*), anzi; ma quanto alla proposizione concreta « ogni uomo, etc. », questa proposizione « deve essere affermata senza condizioni e in ogni caso »?³³ Küng propone un esempio: mettiamo che ci sia il parroco di una comunità americana che abbia un parrocchiano negro; se questi si lamentasse dello sfruttamento di un altro parrocchiano bianco, che è tra l'altro, oltre che contribuente alle finanze della parrocchia, anch'egli un uomo da rispettare nella sua dignità e da amare come prossimo: come dovrei comportarmi con quest'ultimo? La risposta di Küng è evidentemente: « In quella concreta situazione la proposizione presuntamente infallibile è una proposizione, alla quale verrebbe dato un assenso che nel suo uso è falso. Il che significa che con la proposizione "in sé" non si è ancora arrivati a nulla. Rimane sempre la possibilità di un certo "distorcimento" della proposizione ».³⁴ E più avanti nello stesso testo aggiunge che poiché un principio non può essere vero *a priori* non si può parlare di un'infalibilità *a priori* di esso. Ciò che vale per un principio etico-pratico, aggiunge poi Küng, vale anche per un principio teoretico-filosofico in quanto come si è detto « è nella prassi che si verifica la *veritas* della proposizione pratico-etica ». In altri termini un principio non può essere vero *a priori* perché ciò dipende dalla sua applicazione.

³² KARL RAHNER, *Kritik an Hans Küng*, p. 371.

³³ HANS KÜNG, *Im Interesse des Sache*, p. 107.

³⁴ HANS KÜNG, *Im Interesse der Sache*, p. 108.

Si dovrebbe allora rilevare, così sembra, che lo stesso principio ha significati diversi: in un contesto è vero, in un altro è falso. Quindi dal punto di vista di Küng sarebbe vero che, in un certo senso, poiché ogni proposizione può essere appunto vera e falsa, nella Chiesa non esistono proposizioni dogmatiche vere *a priori*. E che quindi, in un certo senso, ogni proposizione dogmatica è contraddittoria, vera e non-vera e in sé contraria, vera e falsa.

Vogliamo a questo punto ricordare per un attimo al lettore quale sia la formulazione del principio di non-contraddizione aristotelico: *A non può al tempo stesso (cioè sotto lo stesso rapporto) essere B e non essere B*. Küng ha ragione a respingere l'accusa di Rahner di non aver pensato che una stessa cosa non può sotto lo stesso rapporto (*gleichzeitig*) essere vera e non vera; perché per lui è sufficiente per invalidare il principio di non-contraddizione pensare che la stessa proposizione si trova *uguale* in due contesti diversi in modo tale da annullarsi come vera *a priori* (lo sarà in uno dei due, dice Küng, e questo gli basta per affermare che non ci sono proposizioni vere *a priori*). Ma parlare in questi termini significa formulare in modo hegeliano il principio di non-contraddizione che verrebbe a suonare così: *A non può al tempo stesso essere A e non-A*.³⁵ Invece — e questa è la no-

³⁵ Küng esclude dunque di aver affermato che una proposizione può essere vera e falsa contemporaneamente; che una proposizione sia vera e falsa dipende dal « modo in cui essa è finalizzata, situata, intesa » (cfr *Infallibile?*, p. 198 e dello stesso *Structures de l'Église*, Parigi 1963, p. 448). Ora poiché non c'è errore che non abbia un qualche germe di verità, non esiste *a priori* un principio infallibilmente vero. Mettiamo infatti che la proposizione « ogni uomo deve essere rispettato ecc. », sia *x* e mettiamo che i due contesti in cui viene a trovarsi siano tali per cui la proposizione di principio *x* in uno rimanga *x* e nell'altro sia negata, cioè sia *non-x*. È evidente che se le cose stessero così, dal punto

di vista di Küng di una proposizione infallibilmente vera *a priori* non si potrebbe parlare, in quanto Küng ritiene che quel contesto storico che nega *x* (il contesto in cui si afferma *non-x*) neghi totalmente ed effettivamente la *x* del principio, la proposizione di principio. Ora questo non è vero in quanto la *x* del principio contiene molto di più della *x* negata dal contesto. Questo risulta evidente se si pensa alle due sopramenzionate formulazioni del principio di non contraddizione: *solo* se io penso che il soggetto logico (*x* o *A*) sia contenuto nel predicato (non può al tempo stesso essere *x* e *non-x*; non può al tempo stesso essere *A* e *non-A*), *solo* se penso che non vi sia distinzione tra soggetto e predicato, allora posso tranquillamente affermare che, poiché l'*A* o l'*x* di principio sono negati *almeno* in un contesto, essi non sono più universalmente veri *a priori*. Ma tale è appunto la formulazione hegeliana del principio di non-contraddizione e non quella originaria, cioè quella aristotelica che dice « è impossibile che la stessa cosa convenga e insieme non convenga a una stessa cosa e per il medesimo rispetto », cioè a *x* non si possono applicare per il medesimo rispetto *y* e insieme *non-y*. Ora in virtù del principio di non contraddizione si conseguono due cose: primo, che

stra tesi — è proprio in forza dello stesso principio di non-contraddizione che si deve affermare che lo stesso principio in contesti diversi non è più lo stesso! Quindi la proposizione concreta « ogni individuo deve essere rispettato nella sua dignità e amato come prossimo », obbiettivazione della verità indefinibile di praticare rispetto e amore, nel contesto del parroco americano presentato da Küng non perde la sua verità universale, perché ciò che ivi viene contraddetta è *un'altra* e non la stessa proposizione. Facciamo un esempio in altri termini: se affermo il principio universale che non devo uccidere, il contesto di una uccisione per legittima difesa non nega il principio universale perché in quel contesto si nega non tanto il principio « non uccidere », quanto che l'aggressore ingiusto rimanga impunito. Ma allora, se le cose stanno così, si guadagna contro Küng un nuovo punto fondamentale. Non è vero che la verità di una proposizione dipende dal suo essere contingente, perché, visto appunto che è in forza del principio di non-contraddizione che io

posso dire che la proposizione nel contesto di Küng oltre a non essere contraddittoria della mia, in sé non è auto-contraddittoria (solo questo posso dire di questa *altra* proposizione), posso aggiungere anche che non è dal suo essere contingente che si può affermare se essa sia vera o falsa. Non è dalla prassi che consegue o si verifica la verità. Quindi non è certo nella prassi, di fronte a questo o a quel caso, sotto l'occhio esperto di questo o quel sociologo, che si deduce l'erroneità dell'*Humanae vitae*.

Ragion per cui una proposizione non è vera a partire dalla sua situazione pratica (cosicché di fronte alla mutabilità dei contesti nessuna alla fine, come vuole Küng, risulterebbe universalmente vera), bensì è vera in quanto partecipa della stessa assoluta verità che le sta sopra o dietro e che comunque senza tale concreta obbiettivazione, non potrebbe in alcun modo mostrarsi. Chi si chiedesse a questo punto, come sia possibile per Küng vivere tranquillamente in questo genere di difficoltà logiche, dimenticherebbe che tutto il suo discorso sotterraneo in

la proposizione che storicamente si afferma in un contesto è *essenzialmente* diversa da quella che si nega nell'altro (lo stesso simbolo in contesti diversi non è più lo « stesso »); secondo, che le determinazioni di un principio (o di una proposizione *x* di principio), sia affermative che negative, non esauriscono il principio stesso. L'hegelismo di Küng si perfezionerà ai nostri occhi quando ci renderemo conto che poiché non esistono proposizioni *a priori* infallibili, (cioè poiché non esistono *a priori* determinazioni infallibili di quella verità inconfigurabile che tiene nella verità la Chiesa), paradossalmente la verità inconfigurabile coinciderà con la verità *di fatto*, quella che in quel momento della storia sarà creduta tale; quella che in quel momento della storia *gli esperti* mi diranno tale. Non è questo il paradosso hegeliano dell'Assoluto che come tale non si dà se non alla fine della storia, e purtuttavia si rivela in ogni *momento* e particolarmente in quel *momento* che è il momento *presente*? Si confrontino per l'intera problematica la critica di Hegel al principio di non contraddizione e del terzo escluso in *Science de la logique*, tome II, Parigi 1949, pp. 33-51 [tr. fr. dall'orig. ted.] e l'eccellente GIORGIO COLLI, *Filosofia dell'espressione*, Milano 1969, pp. 225-228.

senso speculativo è hegeliano e che di tale posizione ci ha dato un esempio in un'opera dal titolo significativo *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*.³⁶ In questa opera, che esamineremo attentamente, Küng ha detto che non è più possibile un ritorno ad un'immagine di Dio prehegeliana (*keine Rückkehr zu einem vorhegelianischen Gottesbild*).³⁷

5. La storicità del dogma

Fermiamoci un attimo a considerare: se sono esatte le linee interpretative sin qui tracciate, il discorso di Küng si è dipanato man mano dalla considerazione dell'*Humanae vitae*, al tema dell'infalibilità proclamata al concilio Vaticano I, al problema della verità o dell'errore dei dogmi in generale, sino alla questione del superamento e della necessaria riformulazione, almeno di principio, di ogni definizione dogmatica.

La prospettiva conseguente all'affermazione della possibilità dell'errore nelle definizioni del Magistero deve rimandare in Küng a una teoria più precisa che distingua l'errore dalla verità, ma per esplicita dichiarazione dell'autore viene affermata l'essenziale compresenza, anche se non sotto lo stesso rapporto, in ogni errore, di un germe di verità e reciprocamente in ogni verità di un li-

³⁶ [Incarnazione di Dio. Un'introduzione al pensiero teologico hegeliano come prolegomena ad una futura cristologia.] Reihe: *Oekumenischen Forschungen*, 704 pp., Freiburg-Basel-Wien 1970. In coerenza con le sue affermazioni a p. 609 di questa opera Küng afferma che deve essere approntata una traduzione di tutti i concetti e di tutte le rappresentazioni della cristologia tradizionale, « una traduzione che fuoriesca dalla semplice chiacchiera e lasci vedere che l'unica fede in Gesù permette molti credi su di lui, e che se la fede in Cristo è una, le cristologie possono essere molte, così come una è la fede in Dio e molti sono i teologi ».

³⁷ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, cit., p. 557.

mite che il Küng non ha esitato a definire più volte come errore.³⁸

Se dunque *a priori* per Küng non esiste verità, o principio che la esprima, immune dall'errore, diventa ora compito nostro esplicitare quale posizione intellettuale sia sottesa a tale affermazione che è facile vedere grava di conseguenze sul piano, essenzialissimo per la teologia cattolica, della interpretazione dei dogmi.

Per raggiungere una conclusione generale passeremo, ora, all'esame tre centri di problemi. Il primo gruppo è ancora legato direttamente ad *Infallibile?*; il secondo verterà appunto sul tema dell'interpretazione dei dogmi a partire da alcuni dettagli del confronto polemico Rahn-Küng; il terzo toccherà le ragioni speculative che presiedono alla teoria dell'errore di Küng.

Riprendiamo dunque per prima cosa le fila della argomentazione di Küng; ci accontentiamo qui di uno scopo minimale: controllare la veridicità della sua affermazione secondo cui ai sostenitori della teoria romana dell'autorità sia da rinfacciare proprio una mancanza di fede, in quanto costoro non riescono a sopportare la presenza dell'errore nella Chiesa e allora si cautelano postulando un'assistenza dello Spirito che annulli in se stesso tutte le manchevolezze umane.³⁹

Küng nega di aver messo in discussione la possibilità di un'autentica identità della Chiesa e della sua verità, « solo [vedremo che è su questo "solo" che verte l'essenziale differenza nella soluzione] che si tratta di distinguere perfino all'interno della storia stessa del primato tra una *evolutio secundum evangelium* (senz'altro da pretendere), una *evolutio praeter evangelium* (che in certe con-

³⁸ HANS KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, tr. it. pp. 181-199.

³⁹ HANS KÜNG, *op. cit.*, p. 204.

dizioni è da tollerare, ma in ogni caso non può mai essere assolutizzata) e una *evolutio contra evangelium* (da combattere con ogni mezzo legittimo)». ⁴⁰ Ma quali sono i criteri appropriati a una tale distinzione, criteri che evitino l'arbitrio che comporterebbe l'adesione a questo o quel *pressure group* teologico? Küng non ce lo dice, ma coerentemente afferma che « da questo fatto risulta che questa identità della Chiesa in quanto comunità umana è sempre data contemporaneamente con una non-identità ». ⁴¹ Küng ammette certo in favore di questa *Eclesia sancta et peccatrix* (un po' modellata sul luterano *simul peccator et iustus*) la possibilità, almeno in limite, di uno *status confessionis*, di un momento cioè in cui i « presidenti di Chiesa », di fronte all'eresia dilagante, in collaborazione con tutti i teologi ben disposti, si raduneranno per dire una parola chiara « su ciò che è e ciò che non è in questo caso fede cristiana ». Naturalmente però tale definizione verrà pronunciata « nella forma di una obbligatorietà ecclesiastica e di una provvisorietà di situazione, con la chiara consapevolezza che *nemo infallibilis nisi Deus ipse* ». ⁴²

Sembra difficile pensare che qui possa essere dato il criterio della distinzione tra verità ed eresia. Non solo perché si dovrebbe tener conto di che cosa Küng intenda per « eresia », ma soprattutto perché in quel caso, come è certo il pensiero del nostro, noi ci troviamo sempre di fronte a una definizione che verità non è, e non si capisce quale efficacia possa avere nei confronti dell'eresia una definizione proclamata con larghe riserve mentali e senz'altra autorità che il numero dei proclamanti. Il criterio

⁴⁰ HANS KÜNG, *Im Interesse der Sache*, in *Stimmen der Zeit*, febbraio 1971, p. 117.

⁴¹ HANS KÜNG, *Im Interesse der Sache*, p. 118.

⁴² HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, *op. cit.*, p. 276.

dunque deve essere altrove, anche se Küng non ce lo mostra direttamente. Küng restringe la nozione di verità alla sola accezione precisa di fedeltà del Dio dell'alleanza alla sua parola.⁴³ Ma se non esiste una nozione di verità come oggetto dell'intelletto umano, e in più tale verità non è direttamente percepibile dalla Scrittura (poiché, dice Küng,⁴⁴ la Scrittura stessa non è la verità ma testimoniarebbe semmai la verità della Rivelazione che le starebbe dietro), credere allora significa non tanto accettare proposizioni vere o addirittura infallibili; credere significa accettare in tutta la propria esistenza il messaggio, la persona annunciata: credere significa credere in Gesù Cristo.⁴⁵

Si potrebbe senz'altro aderire almeno allo spirito di queste argomentazioni se non sorgesse immediatamente il problema di come sia possibile un credere in Gesù Cristo che non sia un credere *che cosa sia* Cristo, o in altri termini il problema di come sia possibile affermare Cristo, senza affermare una o più proposizioni sull'essere di Cristo. Oltre tutto dovrebbe essere sufficientemente chiaro che Gesù e ciò che gli si riferisce, sono percepibili solo attraverso proposizioni (quelle del Vangelo), che per Küng per principio possono essere errate: allora non si riesce neppure a capire come Küng stesso possa dire di credere in Cristo dato che Egli è percepibile solo nella Scrittura.⁴⁶ Nè d'altro canto ci sembra fondata una infallibilità o una verità che stia oltre gli scritti sacri (la Rivelazione di cui si parlava prima), quando si adduca come prova di ciò la Scrittura stessa (« nessun testo della Scrit-

⁴³ HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, op. cit., p. 255.

⁴⁴ HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, op. cit., p. 251.

⁴⁵ HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, op. cit., p. 221.

⁴⁶ In parte questa stessa osservazione viene fatta da KARL RAHNER, *Replik auf Hans Küng*, in *Stimmen der Zeit*, marzo 1971, p. 159.

tura dice che la Scrittura non contiene errori »);⁴⁷ in quanto, come è possibile vedere, verrebbe a valere per Küng come testimonianza particolare proprio la Scrittura, che egli *a priori* ha negato poter contenere proposizioni infallibili.

Ma il fatto sorprendente è che Küng ha risolto questo problema del criterio della verità e della sua distinzione dall'errore quando surrettiziamente reintroduce una autorità (magari fornita di strumenti « scientifici ») là dove fa della *comunità* qualcosa che è infallibile *oltre* ogni dottrina. Se infatti l'essere della comunità coincide con il suo essere vero,⁴⁸ la comunità diventa un *totum* (il vero *totum*), in cui il singolo fedele è incluso oltre ogni sua razionalità e oltre ogni storia.⁴⁹ Questa affermazione sembra confermata da quest'altra: un concilio potrà affermare di aver avuto per sé la verità, se tale verità particolare si imporrà, lungo la storia, come verità affermata da tutta la comunità.⁵⁰

Se la nostra impressione è esatta, abbiamo qui un rovesciamento curioso tra la fede affermata e il razionalismo praticato: non ci troviamo tanto di fronte alla fede di chi crede che nonostante tutti gli errori la Chiesa stia nella verità, quanto al razionalismo di chi pensa che la verità, costante come il rapporto tra raggio e circonferenza, sorga tutte le volte che si è formata la maggioranza con le carte « scientifiche » in regola e dopo che questa ha conquistato più o meno abilmente una comunità il cui esistere coincide con l'essere vero.

Passiamo adesso alla seconda sezione del nostro di-

⁴⁷ HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, op. cit., p. 255.

⁴⁸ HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, op. cit., p. 211.

⁴⁹ Cfr GIOVANNI BAGET BOZZO, *Hans Küng: Infallibile? una domanda*, in *Renovatio*, gennaio-marzo 1971, pp. 96-97.

⁵⁰ HANS KÜNG, *Unfehlbar?*, op. cit., p. 237.

scorso. Lo choc⁵¹ dell'attacco di Rahner viene lentamente a sfumare nella seconda parte della replica di Küng. Da accusato, Küng si trasforma in accusatore e analizza l'interpretazione « speculativa » dei dogmi fatta da Rahner. Avvicinandola in parte a quella « positivista » della neoscolastica, Küng afferma che l'interpretazione « speculativa » tiene fermo « per ragioni di ortodossia il suono delle parole delle proposizioni di fede..., ma ad esse sul piano della nuova interpretazione viene conferito un significato assimilabile e comprensibile per gli uomini moderni ». ⁵² Küng rileva che tale metodo non è assolutamente non problematico ed è convinto che il problema posto da *Infallibile* abbia colpito il nervo della teologia rahneriana. ⁵³ Si tratta dunque di sapere, osserva Küng, se l'interpretazione dei dogmi condotta da Rahner solo sul piano speculativo, senza alcuno sguardo preciso, per sua stessa ammissione, ai risultati della ricerca « scientifica » storico-esegetica, ⁵⁴ possa essere mantenuta o non vada per ragioni di coerenza radicalizzata con una interpretazione del tutto « storica » di essi.

Nella sua replica a Küng, Rahner aveva affrontato decisamente questo tema chiarendo come prima di tutto e sopra tutto dovesse essere tenuta ferma, secondo lui, l'essenziale differenza tra la sua posizione e quella di Küng, semplicemente per il fatto che « per dirla in breve, per me, da una parte il dogma per quanto inadeguato, unilaterale, pericoloso che sia, e dall'altra parte un in-

⁵¹ Cfr HANS KÜNG, *Antwort an Karl Rahner*, in *Stimmen der Zeit*, gennaio 1971, p. 45: « E ora improvvisamente, a ciel sereno - in ogni caso senza un preavviso, senza la più piccola discussione orale o per iscritto - questo fulmine... ». Chi è al corrente dei gesti pubblici di Küng stenterebbe a riconoscerlo in questo stile.

⁵² HANS KÜNG, *Im Interesse der Sache*, art. cit., p. 112.

⁵³ HANS KÜNG, *ibidem*, p. 112-113.

⁵⁴ HANS KÜNG, *ibidem*, p. 113.

segnamento *errato*, che tuttavia venga emesso dal Magistero con l'implicazione di un assoluto assenso della fede, sono due cose essenzialmente diverse ». ⁵⁵ Qualunque possa essere il *quantum* storico ormai metabolizzato nel dogma, esso non può coincidere con l'errore. « Se Küng si rifiutasse fundamentalmente di porre differenze tra inadeguatezza, vicinanza all'errore, ecc. dei principi da una parte ed erroneità degli stessi dall'altra, allora un teologo per il quale hanno valore obbligante gli insegnamenti di entrambi i concili vaticani, si troverebbe in un sicuro dilemma ». ⁵⁶ Tenendo fermo il senso normale della parola « errore », così come anche tale senso è stato inteso dai due concili e dalle loro definizioni, questo teologo potrebbe concludere soltanto « che Küng ha positivamente rifiutato l'insegnamento relativo ad esso di entrambi i concili », ⁵⁷ a meno che sotto « errore » Küng non intenda, in modo forse un poco più scioccante, quel limite di ogni discorso umano che già la coscienza comune intende.

Più indietro Rahner aveva aggiunto, e su questo punto concordiamo totalmente con lui, alcune precisazioni particolarmente importanti: « Per ogni teologia cattolica, come io la conosco e sempre l'ho presupposta, le cose non possono andare neppure per una volta in modo tale che la coscienza della fede che oggi si esprime nella Chiesa, là dove esige da parte mia un assenso assoluto, abbia per me un significato obbligante solo e soltanto *dopo* che io come singolo teologo abbia a me e agli altri portato la prova storica che tale richiesta di fede da parte dell'attuale Chiesa può sussistere di fronte alla Scrittura e alla tradizione più antica. L'attuale comprensione della fede che ha la Chiesa è per me di per sé una istanza teologica,

⁵⁵ KARL RAHNER, *Replik auf Hans Küng*, art. cit., p. 146.

⁵⁶ KARL RAHNER, *ibidem*, p. 156.

⁵⁷ KARL RAHNER, *ibidem*, p. 156.

e in realtà lo è così come essa viene espressa in quelle decisioni magisteriali ordinarie e straordinarie che esigono una adesione assoluta. Per la mia comprensione di ciò che è teologia, ciò appartiene ed è appartenuto ai fondamenti della teologia cattolica ».⁵⁸

Quanto al problema centrale dell'interpretazione dei dogmi, Rahner non è meno esplicito. Küng gli aveva rinfacciato lo svuotamento del contenuto originario e, grazie ad equilibrismi interpretativi, il mantenimento furbesco della facciata letterale;⁵⁹ e in tal senso aveva presentato la propria come l'interpretazione legittima e conseguente a quella di Rahner: « La mia interpretazione storica della storicità dei dogmi, non è altro che la conseguenza della sua interpretazione speculativa di detta storicità ».⁶⁰ Rahner, simile ad un Laocoonte impigliato dalla propria eccessiva abilità di tenere contemporaneamente valida la formula per gli « ortodossi » ma svuotata del contenuto antico per essere ben accolta dai « non ortodossi », è una vittima in fondo della propria dialettica approntata per l'interpretazione dei dogmi, e « del suo sforzo — conclude Küng — si può dire ciò che sin dai tempi antichi

⁵⁸ KARL RAHNER, *ibidem*, pp. 148-149.

⁵⁹ Abbastanza sorprendente è in vero l'affermazione di Rahner [da Küng riportata come prova di un vistoso contrasto con la fondazione trascendentale delle proposizioni dogmatiche e con il rifiuto espresso da Rahner di considerare la possibilità a partire da *Infallibile?*, di un dialogo tra cattolici], seconda la quale, « noi siamo venuti a trovarci a partire dagli ultimi cento anni in una situazione in cui una nuova definizione non può più apparire falsa, in quanto per tale nuova definizione la larghezza legittima delle interpretazioni è così grande da non poter più permettere accanto a sè l'errore » (K. Rahner, *100 Jahre Unfehlbarkeitsdogma*, in *Stimmen der Zeit*, luglio 1970, p. 29; di questo saggio esiste anche una traduzione francese nel volume, ricco di spunti e composto di posizioni, a cura di Enrico Castelli, *L'infallibilità. L'aspetto filosofico e teologico*, Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Filosofici, Roma 1970, pp. 57-72).

⁶⁰ HANS KÜNG, *Im Interesse der Sache*, art. cit., p. 114.

si è detto di certi atti eroici dei santi: *admiranda*, ma non necessariamente *imitanda* ».⁶¹ La risposta di Rahner, e con questo ci avviamo alla conclusione di questo secondo centro di problemi, è precisa. Egli conferma di aver pensato sempre che i dogmi si trovano nella storia e che la loro interpretazione è aperta verso il futuro (*nach vorne*). Ma a questo punto rigetta l'accusa di Küng di trasformare abilmente l'autentico contenuto delle definizioni che presentano difficoltà, in un contenuto ad esse estraneo. Si può, risponde Rahner, « anche senza volerlo e senza esserne coscienti esibire nel singolo caso una interpretazione del dogma, che non viene più realmente giustificata dal suo senso originario ».⁶² Ma oltre a ciò, anche di fronte al caso di una tale interpretazione del dogma, essa non è mai il trucco speculativo al quale rinfacciare (come fa Küng) una propria sincera contrassegnazione del dogma come falso o errato e questo « in quanto una tale interpretazione del dogma da parte del singolo teologo, secondo il mio parere, viene sempre offerta alla fede della Chiesa (della Chiesa istituzionale!), affinché essa stessa giudichi se possa riconoscere in tale interpretazione la sua propria fede. Ora la dottrina che il Magistero può emettere anche proposizioni infallibili è proprio la garanzia di questo comportamento, di questa permanente sempre nuova sottomissione della propria teologia, che uno non può evitare di esercitare se non a proprio rischio e pericolo ».⁶³ Solo in tal senso, aggiunge Rahner, ci si può sentire protetti « da ciò che io temo ancor di più del 'sistema romano' di cui Küng si lamenta e molto spesso con ragione: l'arbitrio della mia propria soggettività ».⁶⁴

⁶¹ HANS KÜNG, *ibidem*, p. 114.

⁶² KARL RAHNER, *Replik auf Hans Küng*, art. cit., p. 150.

⁶³ KARL RAHNER, *ibidem*, p. 151.

⁶⁴ KARL RAHNER, *ibidem*, p. 152.

Se ci fosse consentito intervenire a questo punto dovremmo contestare a Küng che la sua radicale storicizzazione del dogma possa ancora chiamarsi « storica ». Solo se io ammetto una continuità nel variare progressivo delle formulazioni dogmatiche posso parlare di vera storia, perché in caso contrario avrei una semplice giustapposizione di fatti e non una « storia ».⁶⁵ Una interpretazione diversa e modernizzante del dogma (in base poniamo alle esigenze di un adattamento al presente) è per almeno due ragioni inaccettabile. *Primo*, perché la tesi della storicità della verità include l'affermazione che ogni epoca storica possieda una verità differente, e pertanto giudizi odierni sulle conoscenze di altre epoche storiche fornite di propria verità vengono emessi unicamente dall'orizzonte della nostra verità e dunque le verità degli altri non potranno mai essere conosciute come tali. Sarebbe come supporre un soggetto umano (ma è chiaro che tale soggetto potrebbe anche essere la Chiesa) che non mantenesse la propria identità; si avrebbero allora due tempi o due periodi di due soggetti differenti e fra i due tempi non esisterebbe alcuna relazione. Delle due l'una; o la trasformazione della verità lungo la storia è inessenziale (e quindi potremo sempre riconoscere l'antica verità nello sviluppo della « nuova »), o è essenziale (e allora la nuova verità deve trascinare con sé la distruzione della storia come unità).⁶⁶ *Secondo*, perché, argomentando *ad hominem*, il vero circolo ermeneutico non sta nel partire dal presente e, alla luce di esso, dare al dogma il *sensus plenior*; bensì, come si deve constatare che il dogma (qua-

⁶⁵ Si confrontino le apprezzabili considerazioni svolte su questo tema da JOSEPH RATZINGER, *Il problema della storia dei dogmi nella prospettiva della teologia cattolica*, in *Testimonianze*, agosto 1970, p. 512.

⁶⁶ Cfr l'eccellente REINHARD LAUTH, *Die absolute Ungeschichtlichkeit der Wahrheit*, Stoccarda 1966, p. 22.

le forma ecclesiastica dell'ermeneutica della Sacra Scrittura) mette in evidenza ciò che la distanza storica dal testo sacro non permetterebbe, così ugualmente bisogna ammettere che è a partire dalla Sacra Scrittura (e non appunto dal presente) che si deve superare la distanza storica tra noi e la formulazione dogmatica.⁶⁷ Certo Küng potrebbe osservare a questo punto che ciò che gli viene obiettato è proprio in parte ciò che lui afferma: l'ulteriorità continua della Scrittura (più precisamente, abbiamo visto, della Rivelazione) rispetto ad ogni definizione dogmatica; senonché, e qui passiamo all'ultimo punto del nostro discorso, tale ulteriorità informulabile è intesa (come presupposto e risultato) nella forma tipica e metadogmatica dell'Assoluto hegeliano.

6. *Una cristologia antimetafisica*

Bisogna ammettere che la *Menschwerdung Gottes*⁶⁸ è un'opera a suo modo imponente ed affascinante. La ricchezza dei temi ivi contenuti è veramente vertiginosa; ma quello che conta talvolta non è tanto la buona intenzione dell'autore, sia pure più volte esplicitamente espressa, bensì quello che oggettivamente si ricava dai suoi ragionamenti assertori o deprecatori. Il tema generale del libro è racchiuso nella convinzione, delineata nelle prime pagine dell'opera, secondo la quale la cristologia della controriforma, che ancora oggi ha un certo credito « si è mossa sui binari di una sistematica che mostra il fiato grosso »; ⁶⁹ è necessario perciò sostituire a una cristologia

⁶⁷ JOSEPH RATZINGER, art. cit., p. 531.

⁶⁸ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes. Eine Einführung in Hegels theologisches Denken als Prolegomena zu einer künftigen Christologie*, Freiburg in Breisgau 1970, pp. 704 [tr. it. Brescia 1972].

⁶⁹ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 15.

« dall'alto » come sarebbe quella controriformistica e come sarebbe diventata quella che ha preso il suo avvio con la formula di Calcedonia (di una persona con due nature), una cristologia « dal basso ». ⁷⁰ Tale servizio potrebbe venire reso, secondo Küng, dal pensiero hegeliano, alla cui disamina sono dedicate le prime cinquecento pagine; la sua dialettica dovrebbe essere adatta ad esprimere per il pensiero moderno quelle caratteristiche dinamiche che sono state soffocate dal fissismo della metafisica greca. ⁷¹ La soluzione viene vista da Küng nel riconoscimento della storicità di Dio e su questo punto egli pensa di rilevare « una massimale vicinanza di problemi tra la teologia cristiana e la filosofia hegeliana ». ⁷²

Le ultime cento pagine vengono perciò dedicate alla posizione del problema: può il dogma di Calcedonia essere ripensato superando la formulazione delle due nature, mutuata dalla metafisica greca dell'essere, con una cristologia che al posto della divinità del Logos indichi la concreta storicità di Gesù? Küng non trascura di rilevare continuamente il rischio insito in un uso indiscriminato della dialettica hegeliana, poiché gli è ben chiaro come in ultima analisi in Hegel trascendenza ed immanenza si identifichino; ma tuttavia ritiene che, a prescindere da tutte le riserve da fare sul rischio possibile « di uno svuotamento dell'avvenimento salvifico in Gesù verso l'una o l'altra direzione: o verso un mito astorico collocato fuori del tempo o nel senso di una insignificante storicità umana », ⁷³ Hegel rimanga l'intelletto che potrà proiettare nel futuro, grazie alla sua decisiva affermazione della storicità di ogni concetto, una nuova cristologia. In una pro-

⁷⁰ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 567.

⁷¹ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 553.

⁷² HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 557.

⁷³ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 614.

spettiva come quella di Küng, che si vuole ancora cristiana, sarà da aggiungere, a differenza della posizione hegeliana, che il processo della divinizzazione, (dell'assimilazione della realtà umana da parte della realtà divina manifestatasi in Cristo), non è ancora giunto a compimento, ragion per cui l'incontro dell'umanità con l'incarnazione di Cristo si potrà sviluppare con sempre maggiore pienezza finché ci saranno uomini. ⁷⁴ In una formula che sembra concludere lo sforzo grandioso dell'opera, Küng rileva come in Gesù di Nazareth si manifesti l'umanità di Dio e come « in Lui in quanto Verbo di Dio la vera *Incarrazione di Dio* sia avvenuta per l'*Umanizzazione dell'uomo* ». ⁷⁵ Se l'intero libro deve essere inteso a partire dal sottotitolo nel senso di un *prolegomenon* alla futura cristologia, per approntare un minimo di discussione ci sembra necessario scegliere a mo' di cristallo da esaminare la comprensione che Küng ha della formula di Calcedonia.

Tale formula secondo Küng risente eccessivamente dell'astrazione greca. L'affermazione delle Scritture che il « Verbo si è fatto carne », non sembra conservare il proprio dinamismo nella formulazione dogmatica « non confuso ma distinto »; bisogna dire allora che sotto l'influsso della metafisica greca è stata bloccata sin dall'inizio l'idea di un divenire di Dio, e particolari contraccolpi se ne sono avuti nei seguenti temi: la capacità di Dio di essere soggetto di sofferenze (se per la metafisica greca sofferenza significava mancanza, era chiaro come essa affermasse rigorosamente l'apatia, l'impassibilità di Dio);

⁷⁴ Questa prospettiva secondo la quale in ultima analisi la cristologia rimanda alla escatologia è, messa in luce anche da un critico benevolo di Küng come PLACIDUS JORDAN in *Eine tief-schürfende Untersuchung* (recensione al libro di Küng) nella rivista svizzera *Civitas*, novembre 1970, p. 207.

⁷⁵ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 610.

il *fundamentum in re* della dialettica della *communicatio idiomaticum* (per quanto l'interscambiabilità dei predicati possa essere considerata la pietra di paragone dell'ortodossia, c'è sempre stata una difficoltà nell'ammettere proposizioni come: Dio nasce, mangia, dorme oppure quest'uomo è onnipotente, onnisciente, ecc.; e ciò in conseguenza del dualismo dei greci); il problema dell'immutabilità di Dio e del suo divenire (secondo Küng la Scrittura parla di un'immutabilità di Dio solo nel senso storico di una fedeltà a se stesso, che garantisca la continuità del suo agire).⁷⁶ A Küng sembra giusto a questo punto dire che è proprio in Hegel che si può riconoscere, tenuta ferma l'irriducibile differenza tra la divinità di Dio e l'umanità dell'uomo, « il perfezionatore e contemporaneamente il superatore del concetto di Dio della metafisica greca, [che], partendo da motivi genuinamente cristiani, ha tentato di prendere sul serio il dolore di Dio, la dialettica in Lui, e il divenire, forse come nessun altro filosofo precedente ».⁷⁷

Cominceremo con il dubitare che la dottrina di Calcedonia, « in nessun modo identica al messaggio originario su Cristo del Nuovo Testamento »,⁷⁸ possa essere superata o comunque meglio espressa dalla dialettica hegeliana, quando si tenga presente che per Küng gli impulsi genuinamente cristiani del pensiero di Hegel si riducono: *primo*, alla buona volontà del filosofo dell'autocoscienza (Hegel avrebbe sempre concepito la propria attività teoretica come « servizio a Dio » o come « prova di Dio »);⁷⁹ *secondo*, alla possibilità che il sistema speculativo hege-

⁷⁶ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 539-552.

⁷⁷ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., pp. 553-554.

⁷⁸ Tale affermazione viene fatta propria indirettamente da Küng. Cfr. *Menschwerdung Gottes*, p. 566.

⁷⁹ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 519.

liano nella sua esclusione di ogni mero « accidente » non assuma, volatilizzandole nel concetto, la fede e la grazia. E questo perché, sulla scorta del parere di Ernst Bloch, specialista *en titre*, « Hegel non ha mai inteso l'identità [tra uomo e Dio], fundamentalmente nel senso di una cattiva non mediata identità come nel volgare monismo e panteismo, bensì nel senso di una identità differenziata e mediata ».⁸⁰

« Sul piano della religione — non della filosofia — anche Hegel pur con tutte le affermazioni dell'unità... tiene ferma un'ultima differenza ».⁸¹ L'affermazione di tale differenza, senza accettare come Hegel il superamento successivo che la risolverà nel sapere assoluto, garantirebbe il riscatto della religione dalla filosofia.⁸² Per parte nostra ci riesce difficile immaginare un'operazione istologica di questo genere sul tessuto della dialettica hegeliana, compiuta con sovrana indifferenza per il legame profondo che tiene unite le parti del suo pensiero.

Né ci sembra meno problematica la tesi di fondo del libro, secondo la quale la cristologia classica è rimasta con i suoi termini ellenistici di « natura », « ipostasi », « unione », « persona », legata a un mondo concettuale che corrisponde alle ceneri della verità scientifica di venti secoli fa. E questo non solo perché si potrebbe dimostrare, come è stato fatto da George Prestige,⁸³ che, se di crescita organica si deve parlare tra messaggio evangelico e cultura particolare, questa è avvenuta proprio nella comprensione che della parola rivelata ebbero i Padri; né solo ancora perché si potrebbe dimostrare che neanche

⁸⁰ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 519.

⁸¹ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 520.

⁸² HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 520.

⁸³ GEORGE PRESTIGE, *God in Patristic Thought*, Londra 1952, tr. it. Bologna 1969.

Küng ritiene non problematica l'adozione di una nuova terminologia in sede cristologica, quando è costretto ad ammettere di fronte alle tesi di Leslie Dewart che la dissellenizzazione del cristianesimo per essere efficace deve proporre contenuti positivi;⁸⁴ ma soprattutto perché i termini sostitutivi della formula calcedonese « una persona, due nature » (che per uno dei più grandi studiosi di cristologia non è assolutamente in contrasto con il dato biblico,⁸⁵ diversamente da quanto pensa Küng) è difficile che possano essere suggeriti da una cristologia, come quella hegeliana, in cui Dio non è « rigidamente fisso, bensì *diviene* ciò che è »; una cristologia dove gli opposti vengono tolti grazie alla forza attivante del *werden* (divenire) è una cristologia che difficilmente potrà ispirarsi a ciò di cui, secondo ancora la voce di Alois Grillmeier, non si può in nessun modo fare a meno per una nuova sintesi: « Al *non confuso* che deve andare di pari passo con il *senza-separazione* ».⁸⁶

Certo non siamo gli ultimi a comprendere che la figura del Cristo è per la sensibilità cristiana ben più antica e ben più ricca della formulazione delle due nature.⁸⁷ Studiosi autorevoli sono sulle tracce di quella cristologia perduta che non ha avuto agio a mostrarsi nella formula di Calcedonia,⁸⁸ ma ci sembra difficilmente compatibile

⁸⁴ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 646.

⁸⁵ ALOIS GRILLMEIER, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon I*, (Würzburg 1951), p. 199.

⁸⁶ ALOIS GRILLMEIER, *L'image du Christ dans la théologie d'aujourd'hui*, in *Questions théologiques aujourd'hui*, Parigi 1965, p. 117 (traduzione dell'originale tedesco *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1960).

⁸⁷ Karl Rahner ha parlato a proposito di Calcedonia di una formula che è un inizio più che una fine. Cfr. *Problemas actuales de cristologia*, in *Escritos de teología*, Madrid 1961, (edizione spagnola degli *Schriften zur Theologie*), pp. 169-174.

⁸⁸ Cfr. p. es. RANIERO CANTALAMESSA, *L'omelia « in S. Pascha »*

con il cristianesimo una comprensione cristologica che, volendo superare la metafisica greca, oracola come impossibile il ritorno ad una immagine di Dio pre-hegeliana, e di fatto torna al di là di Aristotele, ad Eraclito.⁸⁹ Se è pur vero che il Dio vivente non è un Dio che esclude il suo opposto, l'uomo, ma lo assume (come più volte fa notare Küng per suggerirne la vicinanza alla dottrina hegeliana della *Versöhnung*, o conciliazione nel superamento),⁹⁰ è pur vero che nel dogma di Calcedonia la distinzione delle nature può essere considerata astratta solo a condizione, come fa Küng, di pensare l'unità in Cristo delle « nature » come *coincidentia oppositorum*.⁹¹ Ma questo significa riproporre il dilemma che già si era presentato a Lutero quando era costretto a postulare, rifiutando un discorso ontologico, cioè sull'essere di Cristo, una unità realizzata dal fatto che in Cristo *divenivano* l'umanità e la divinità.⁹² Con il risultato, gravido di conseguenze, di una teologia in cui l'impulso attivante del *werden* (che non sopporta i distinti, ma identifica gli opposti) poneva l'accento non tanto su ciò che Cristo è, ma su *cosa diviene per noi* (non al *wass* ma al *dass*, come è pur percepibile dall'opera di Küng).⁹³ Ma se il Mediatore non è

dello Pseudo-Ippolito di Roma. *Ricerche sulla teologia dell'Asia Minore nella seconda metà del II secolo*, Milano 1967; particolarmente il capitolo sesto. Comunque da questa, come da altre opere (cfr. H. SCHLIER, *Die Anfänge des christologischen Credo* in *Zur Frühgeschichte der Christologie*, Friburgo 1970, p. 58), si inferisce una omogeneità tra le proclamazioni bibliche e il credo della Chiesa.

⁸⁹ Cfr. A. EGGENSPIELER, *Zu Hans Küngs Menschwerdung Gottes*, in *Civitas*, dicembre 1970, p. 366.

⁹⁰ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., pp. 518, 526, 548, 549.

⁹¹ HANS KÜNG, op. cit., p. 548 s. Si parla di Cristo-Dio.

⁹² Cfr. le precisissime osservazioni fatte da ENRICO DE NEGRI, *La teologia di Lutero*, Firenze 1967, parte prima, cap. VII e Parte terza pp. 277-293.

⁹³ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., dove tali sug-

in sé prima di essere *per noi*, in questa teologia funzionale è chiaro che Egli per essere *dipende da noi*. Certo a questo punto si può veramente comprendere la grande coerenza del pensiero di Küng. Noi sappiamo per vie sotterranee che quel rifiuto implicito della distinzione per la opposizione delle nature è passato da Lutero a Hegel.⁹⁴ E se, come sul piano della teoria della verità, in Hegel vero e falso sono non già distinti ma contrari, la cui rigida (solo per il *Verstand*, l'intelletto unilaterale, ma non per la *Vernunft*, la ragione che toglie gli opposti) contrapposizione deve essere superata in una comprensione più alta che li conservi e inveri, così ugualmente ha ragione Küng nel rifiutare al dogma, come giudizio particolare, la caratteristica di infallibilità. Se il vero è il tutto, non esiste giudizio particolare o dogma, che avendo un suo contrario, non possa essere visto come non solo limitato ma anche addirittura errato dal punto di vista dell'intero. Di qui la necessità fatta propria da Küng di superare i dogmi « metadogmaticamente ».⁹⁵

Ma ancora: se il *werden* è inteso attivamente, se il *fieri* di *et homo factus est*, è inteso, come è inteso da Küng, come un addurre un uomo *in divinitatem* (« L'avvenimento Cristo è nella sua qualità di autoestranimento di Dio niente altro che la storia stessa di Dio. Per converso l'esser uomo trascendentesi dentro al mistero divino è già sempre una divino-umanità, la cui punta qualitativa

gerimenti di ordine bultmanniano si rintracciano alle pagine: 601, 602, 603, 605.

⁹⁴ Cfr ENRICO DE NEGRI, *I principi di Hegel*, Firenze 1949, pp. IX-XXXVII.

⁹⁵ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 599. Sulla base di una ricerca di Josef Nolte, suo allievo, Küng sarebbe convinto della necessità per la teologia di assumere uno stile di pensiero metadogmatico. In *Infallibile?* Küng aveva fatta propria la posizione hegeliana dicendo: «La verità è il tutto, non i singoli passi, proposizioni, momenti» (p. 192).

vamente unica più alta è la divino-umanità di Gesù Cristo »),⁹⁶ allora ci sembra quasi impossibile evitare questo risultato: che il Cristo diventi solo *un momento*, seppure il più alto di questo incontro tra Dio e l'uomo. Che significato infatti potrebbe avere quella affermazione conclusiva di Küng, secondo la quale in Gesù di Nazareth « in quanto Verbo di Dio è avvenuta la vera *Incarnazione di Dio in vista della Umanizzazione dell'uomo* », ⁹⁷ se non questo: l'uomo divenendo, grazie all'Incarnazione, partecipe dei poteri del Cristo accentua la propria progressiva vicinanza a Dio in modo tale che l'Incarnazione non è più un fatto conclusivo (le cui possibilità sono esaurite una volta per sempre) ma qualcosa che continua nell'umanità; *l'Incarnazione diviene progressivamente più piena con il continuare della storia?*

⁹⁶ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 650. Non è un caso, ci sembra, che in questo punto Küng stia parafrasando proprio Rahner, sullo sfondo della cui cristologia egli a buon diritto ha visto Hegel (cfr pp. 648-649). E infatti se il presupposto trascendentale della Incarnazione è, secondo Rahner, che l'essenza dell'uomo è aperta all'infinito è chiaro che l'Incarnazione viene ad essere la radicale realizzazione di ciò che la natura umana è *già per essenza*. Il che vuol dire molto più semplicemente: se l'Incarnazione è la radicale realizzazione dell'essenza dell'uomo, Cristo ha solo realizzato un'esigenza dell'uomo. Altro è dire, come S. Tommaso, che l'uomo è contrassegnato da un *desiderium naturale videndi Deum* (pura possibilità quindi) e altro è dire che l'uomo è già capacità reale di vederlo (realtà dunque e non semplice possibilità) come fa Rahner. Cfr l'ottimo IGNAZIO SANNA, *La cristologia antropologica di p. Karl Rahner*, Roma 1970, pp. 317-331.

⁹⁷ HANS KÜNG, *Menschwerdung Gottes*, op. cit., p. 610. Data l'importanza del testo riportiamo di seguito l'originale. « Es liesse sich vielmehr... deutlich machen dass... wir in Jesus mit Gott selbst zu tun haben, ... dass in ihm gerade als dem Worte Gottes die wahre *Menschwerdung Gottes* um der *Menschwerdung des Menschen* willen geschehen ist ».

7. Una nuova gnosi?

Proviamo un attimo a vedere se questa nostra interpretazione tiene.⁹⁸ Qual è il senso ortodosso dell'Incarnazione? Questo senza dubbio: Dio si incarna, ovvero un uomo preciso è Dio e uomo. Qual è, invece, il senso hegeliano della *Menschwerdung* [si osservi che il termine tedesco, usato anche da Küng, contiene con il *werden* quell'idea di diventar altro, di *feri*, che la parola latina *incarnatio* non ha]? Questo: Dio lascia la propria condizione di *altro* dal mondo in quanto si incarna (passa ad essere) l'umanità, la storia con il suo continuo processo di manifestazioni, figure, fatti. Dio smette di essere Dio per diventare da quel momento la Storia, la Storia dell'Umanità. La persona storica di Gesù, la persona storica del *mediatore*, è volatilizzata; al suo posto, nel concetto di Incarnazione è rimasta la *mediazione*. L'in-

⁹⁸ In senso contrario alla interpretazione qui enunciata [per quanto eccezionale l'incarnazione di Dio in Cristo per Küng non sembra apparire come quella tendenzialmente definitiva (nel testo si dice *quasi*). Cristo rappresenta il momento più alto dell'incontro uomo-Dio; ma il *momento*, non la conclusione dell'incontro] scriveva con gentile attenzione Sofia Vanni Rovighi (*Hegel e il cristianesimo in un libro recente di H. Küng*, in *Rivista di Filos. Neosc.*, 1972, p. 84, n. 9). Secondo l'autrice le mie parole andavano *oltre* il testo di Küng che così come si leggeva mostrava un contenuto più che consono alla tradizione. Non so se oggi l'autrice sarebbe della stessa idea; quando si scrive, come scrive *Kung* (*Christ sein*, tr. it. Milano 1976, pp. 508-509), che Gesù è veramente Dio in questo senso e cioè che "(in lui) come avvocato, sostituto, rappresentante di Dio e come il Crocifisso confermato da Dio nel risuscitamento alla vita, fu vicino, per i credenti, operando, parlando, agendo e definitivamente rivelandosi, Dio stesso", e quando si aggiunge che "tutte le affermazioni sulla filiazione divina, sulla preesistenza, sulla mediazione nella creazione e sull'incarnazione, spesso ricoperte di sovrastrutture mitologiche o semi-mitologiche legate al loro tempo, in ultima analisi non hanno altro scopo che quello di motivare la straordinaria *unicità*, *originalità* e *insuperabilità* dell'appello concretizzatosi in Gesù e con Gesù"; e soprattutto quando si scrive quello che è riportato alla nota 101.

carnazione è la mediazione attraverso la quale Dio è diventato l'Umanità. Come si vede ci troviamo di fronte ad una tipica gnosi cristologica che volatilizza il fatto storico dell'Incarnazione e gli sostituisce un'interpretazione.⁹⁹

Prendiamo ora la posizione di Küng: che cosa vuol dire la frase dianzi citata "in Gesù in quanto Verbo di Dio è avvenuta la vera Incarnazione di Dio in vista della Umanizzazione dell'uomo"¹⁰⁰ se non che l'Incarnazione "può avere ancora un senso solo in quanto abbia qualcosa da dire per l'Umanizzazione dell'uomo"?¹⁰¹ E, ancora, che cosa può significare quest'ultima frase se non che il valore *ut sic* dell'incarnarsi di Dio in Gesù si evapora, sparisce, in quanto il suo senso ultimo sta nel promuovere il processo di vera umanità dell'uomo? Il fatto come tale conta meno del suo significato e il suo significato è il processo di progressiva umanizzazione dell'umanità. Come si può escludere allora che l'Incarnazione, proprio perché è finalizzata al diventar uomo dell'uomo, sia per Küng non un fatto avvenuto una volta per tutte ma un fatto che continua e che diventa più pieno con il continuare della storia attraverso successivi superamenti? E come non vedere allo stesso tempo in Küng, seppure in termini meno espliciti di quelli hegeliani, una nuova forma di gnosi in quanto (dopo aver già evacuato il valore

⁹⁹ Cfr le belle pagine sulla gnosi cristologica di Hegel nell'opera di G.M.M. COTTIER, *L'Athéisme du jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris 1959, pp. 21-32.

¹⁰⁰ *Menschwerdung*, cit., p. 610.

¹⁰¹ "Il nostro problema non si chiama più divinizzazione bensì *umanizzazione* dell'uomo. Ora ciò che è avvenuto in e con Gesù di Nazareth neppure nel Nuovo Testamento viene sempre interpretato come Incarnazione di Dio, o più esattamente del Figlio di Dio o del Verbo di Dio. Questa interpretazione può avere ancora un senso per l'uomo d'oggi solo in quanto abbia qualcosa da dire per l'umanizzazione dell'uomo" (*Christ sein*, 433 cfr la tr. cit., p. 501).

del dogma) anche il dato come tale scompare e ad esso si sostituisce un significato?

Ci chiediamo, allora, se non valga per Küng quanto scrivono i vescovi tedeschi a proposito di certe interpretazioni demitizzanti-esistenziali della dottrina cristiana indicando il fenomeno dell'insorgere di una nuova forma di gnosi che traduce in *significati* quelli che il Nuovo Testamento presenta come *fatti*: "In base a questa forma di interpretazione l'interpretato scompare; la cosa da chiarire viene sostituita da un pensiero che chiarisce, da un mero contenuto rappresentativo, il quale rende superflua la cosa stessa. Ora l'interpretazione diventa fine a se stessa là dove l'oggetto è inteso come un insieme di rappresentazioni, e con ciò di fatto l'oggetto si dilegua. Al posto della cosa subentra una interpretazione, la quale a buon diritto può sempre venire sostituita da nuovi tentativi di interpretazione. L'interpretazione soggettiva, che in una tendenza teologica del genere si mette al posto della realtà rivelata di fede, è in fondo nient'altro che una nuova forma di gnosi".¹⁰²

¹⁰² Citazione tratta dal bel libro di GIOVANNI BATTISTA SALA, *Essere cristiani e essere nella Chiesa. Il problema di fondo in un recente libro di Hans Küng*, Milano 1975, p. 93.

LA CORRUZIONE DEL LINGUAGGIO COME CORRUZIONE DELLA MEMORIA STORICA

1. *Il rifiuto del limite*

Mi sembra necessario dividere il tema in più parti. Nella prima cercherò di mettere in rilievo i motivi psicologici che incoraggiano la falsificazione della storia, e più precisamente delinearò due fasi, quella che corrisponde alla cancellazione propriamente detta e quella più sottile che tende a falsificarla.

Nella seconda parte, che è quella centrale, cercherò di individuare quale sia, tra i mezzi messi in opera dall'ideologia per falsificare la memoria storica, quello in assoluto migliore. Si intende migliore dal punto di vista dell'ideologia, quello che le permette di far sì che per le generazioni future la tradizione rimanga confinata nella pratica personale o, per dir meglio, muoia.

La terza parte avrà come oggetto la coazione, la neces-

sità intrinseca per l'ideologia di falsificare *in ogni caso* la storia. Da ultimo mi occuperò del topico inevitabile a questo punto: "che fare"? Un *che fare* di leninistica memoria.

Tra i motivi psicologici che incoraggiano, a mio giudizio, l'obliterazione della storia mi sembra che non dovrebbe essere messo per ultimo quello che emerge dall'esame di un fenomeno del II secolo dopo Cristo, certamente non familiare a tutti, voglio dire lo gnosticismo. Da diverso tempo e in più occasioni si è richiamata l'attenzione sul fatto che i movimenti di massa del nostro tempo riecheggiano temi proposti dallo gnosticismo antico; e un autore come Eric Voegelin ha classificato il marxismo, e in particolare Marx stesso, all'interno di questa categoria interpretativa.¹ In che senso gnostico? nel senso che Marx sarebbe il *typos* di un uomo che rifiuta ogni *limite* e che perciò appunto è costretto a pensare in termini di un nuovo eone, l'eone futuro, in cui, superati tutti gli antagonismi, l'uomo sarà riscattato dalla sua finitezza e l'umanità perfetta.

In effetti a ben guardare, gli gnostici del II secolo rovesciano improvvisamente il modo di percepire (e il contenuto) di uno dei concetti più fondamentali del mondo classico, quello di limite. Questo concetto, infatti, passa da una valutazione positiva (limite è ciò che mi attua, ciò che mi perfeziona facendo sì che io raggiunga me stesso in una compiutezza conchiusa) ad una valutazione negativa (limite è ciò che mi rinchiude, ciò che mi costringe e che per ciò stesso mi soffoca).² Questa trasfor-

¹ Soprattutto in *Il mito del mondo nuovo*, Milano 1970. Vedi anche A. DEL NOCE, *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. Lezioni sul marxismo*, Milano 1972, pp. 73-77.

² Questo slittamento di significati è particolarmente evidente a proposito del termine *steréoma* (firmamento) che dal suo significato originario di "limite dell'universo", limite che previene la

mazione del concetto, che lascia trasparire un prometeismo di fondo, è di importanza fondamentale per comprendere il rifiuto della storia. La ragione di questa ripulsa infatti non sembra difficile: la storia, il nostro passato, vengono rifiutati perché rappresentano il limite, ovvero la storia degli errori e dei tentativi dell'umanità falliti nello sforzo di infrangere il limite e di costruire insieme all'uomo nuovo la città perfetta. Da questo punto di vista un progetto totalitario che si rispetti deve sradicare dalla nostra memoria tutto ciò che non è in linea con la sua tesi secondo cui il bene totale è possibile. E da un altro punto di vista, dal punto di vista della tradizione cristiana, diventa necessario un movimento simmetrico perfettamente opposto capace di far fronte alla cancellazione della storia e, dunque, di far sì che non ci si dimentichi di ricordare.

Si capisce perché la cancellazione della memoria del passato sia imprescindibile dal punto di vista dello stato totalitario. Cancellando il passato rendo il presente definitivo; lo rendo come ciò che non si può fare a meno di accettare, e rendo inconfutabili ed inevitabili le forze "storiche" che attualmente lo dominano. T.S. Eliot aveva ben compreso questo aspetto di liberazione che il ricordo può rappresentare per l'uomo moderno, quando nei *Quattro quartetti* aveva osservato che il grande significato della memoria risiede in queste parole: *for liberation*. [« A che serve la memoria? a liberarci! »] A liberarci, interpretiamo noi, dalla tautologia del presente, che continuamente afferma se stesso e si decanta davanti ai nostri occhi. La memoria ha perciò una forza esplosiva nei

perdita nella cattiva infinità di uno spazio che non avrebbe mai termine, diviene nello gnosticismo la barriera superiore che impedisce all'eletto il ritorno nel mondo divino. Cfr. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, vol. I, Göttingen 1954, pp. 163-164.

confronti dei *diktat* circa un'irreversibilità della storia e contro il vettore perennemente puntato in una sola direzione, quella del futuro.

Dovrebbe essere chiaro, tuttavia, che la cancellazione del passato diventa di necessità falsificazione quando ci si rende conto che quello che "alcuni" desiderano non è tanto l'abrasione del passato in quanto tale (questo in fondo può essere etichettato, conservato, monumentalizzato), quanto piuttosto la cancellazione di un particolare aspetto di esso. Ciò che va espunto rigorosamente, infatti, non è tanto il passato, ma i ricordi non funzionali alla "costruzione del mondo nuovo"; per esempio tutta quella tradizione che afferma che non è possibile costruire in terra la *civitas Dei*. Da qui allora il problema che si pone al pensiero totalitario del passaggio dalla cancellazione pura e semplice alla falsificazione dei dati che ricordino la fatale imperfezione del mondo mondano.

Ma come è possibile falsificare la storia? non vi è alcun dubbio che i sistemi siano molteplici e diversi. Si può, per esempio, seguire la via della manipolazione attraverso l'interpretazione classista, un'interpretazione che in certi casi raggiunge livelli assolutamente ridicoli, come quando si afferma che Platone era pagato dagli spartiaci per ingannare gli iloti con sogni di evasione, il mondo delle idee, o quando si dipinge Kant come filosofo piccolo borghese ecc. È ovvio che questo genere di falsificazioni proprio in forza della sua rozzezza non sempre sortisce, dal punto di vista del progetto totalitario, risultati soddisfacenti. Esiste, allora, un secondo sistema che può essere rubricato più dalla parte della cancellazione pura e semplice che non da quella della falsificazione e se ne può vedere un esempio in un famoso racconto di J.L. Borges "La muraglia e i libri". Borges illustra nella figura dell'imperatore cinese Shi Huang-Ti la storia di

un uomo il cui problema fondamentale era quello di far cominciare da un inizio assoluto (a partire da se stesso cioè) la storia, e che per conseguire questo risultato si preoccupò di cancellare la memoria del passato mediante due stratagemmi semplicissimi, la costruzione della muraglia cinese che avrebbe isolato la Cina da qualunque notizia proveniente dal mondo esterno e la distruzione di tutti i libri scritti prima del suo regno.

È chiaro che questo tipo di *damnatio memoriae* risulta eccessivamente dispendioso e neppure di sicuro effetto. Dal punto di vista dell'ideologia [e prendo per ora il termine nel suo senso più lato per indicare una *forma mentis* operativa che fa del risultato il criterio della verità e ha fiducia in una apocalisse del tutto mondana] esiste qualcosa di sicuramente più efficace e i cui effetti di dissoluzione della memoria storica sono ben più devastanti e di più lunga durata di quelli nominati, e cioè la corruzione del linguaggio. Che questo sia il mezzo più sicuro lo si può capire benissimo solo che si rifletta un attimo su quella che è la caratteristica fondamentale della lingua. Se il linguaggio ha, come ha, un riferimento alla realtà e se ha, come ha, un rapporto con la comunicazione della realtà, ci si potrà rendere immediatamente conto che per l'uomo per il quale ci saranno *meno parole* (per l'uomo al quale saranno state rapinate o corrotte le parole), per quello ci saranno *meno cose*. Se il linguaggio ha una funzione rivelativa del mondo (e la ha), una volta che lo si impoverisca si sarà impoverito il mondo.

2. Un linguaggio allusivo

Corrompere il linguaggio, rendere incomprensibili i significati difficili (e la cultura in senso forte è fatta tutta di significati difficili), ridurre il numero delle parole e

con ciò stesso ridurre la gamma di possibilità di comprensione della realtà, tutte queste sono azioni tipiche di un progetto culturale al vertice delle cui preoccupazioni si trovano l'improrogabile compito di impedire "il delitto di pensiero" e la necessità di addormentare le coscienze.³ Questo processo di alterazione dei significati della lingua non è, come tutti sanno, una scoperta eccezionale. Uno dei massimi autori antiutopici che scrivono fra le due guerre, George Orwell, in una appendice al suo famoso romanzo *1984* descrive con eccezionale acutezza il processo di costruzione di una lingua ideologica, la *neo-lingua*. Quello che è particolarmente interessante dell'intuizione orwelliana è che lo stato burocratico e totalitario che egli descrive, l'Oceania, è impegnato a tenere costantemente presenti due linee di condotta nella costruzione del proprio linguaggio. La prima è quella di ridurre tutte le parole ad un solo polo semantico (per esempio non *buono* e *cattivo*, ma soltanto *buono* e *sbuono*) con una conseguente diminuzione delle possibilità di captare, attraverso il linguaggio corrispondente, gli aspetti *sic et simpliciter* negativi, indipendenti e duraturi della realtà (mentre la *neo-lingua* tenderebbe a presentarli come macchie di ombra passeggere all'interno di una dimensione generalmente luminosa); la seconda consistente, in-

³ Il grande scrittore ebreo J.B. SINGER ha messo in rilievo la connessione caratteristica che passa tra la seduzione più sottile e la corruzione delle parole. "Il mio potere sta nella lingua" afferma uno dei demoni di un suo racconto (*Lo specchio*, in *Gimpel l'idiota*) e un altro incalza mettendo in rilievo il potere che ha la lingua di portare gli uomini a compiere atti che altrimenti non compirebbero [nel caso concreto convincendo gli ebrei a considerare cibo puro dei topi ("Gli ebrei adesso hanno scrittori... conoscono tutti i nostri trucchi... Hanno cento ragioni per le quali un topo dev'essere *kasher*")] (da *L'ultimo demone* in *Gimpel l'idiota*). L'eufemismo, a questo proposito, dev'essere considerato come il trucco principe. Per passare ai nostri giorni, per esempio: "interruzione di gravidanza" piuttosto che non "aborto".

vece, nella invenzione di lunghissime parole composte, coniate apposta per rendere difficile, grazie al meccanismo intrinseco di scorrimento e aggregazione, una pausa di riflessione sul contenuto e il valore singolo delle componenti verbali.⁴

La descrizione offerta da Orwell in *1984* di un linguaggio impoverito, tendenzialmente sempre positivo, è perfettamente coerente con il linguaggio corrotto dalla moderna ideologia. Il linguaggio ideologico infatti può ben essere visto come un linguaggio, in tesi, sempre positivo, e che è appunto tale perché dice molte cose ma senza significati precisi. Si tratta cioè di una lingua che grazie alla sua indeterminatezza di riferimento, grazie alla vaghezza con cui indica il futuro verso il quale ci vuole portare, grazie a tutto questo riesce a caricarsi al massimo delle speranze private, delle proiezioni personali, delle aspettative individuali delle folle più eterogenee e, in virtù dell'incoraggiamento che offre alla proiezione di tutte queste singole attese, finisce per conquistare i consensi di un grande numero di uomini. Né potrebbe essere diversamente. Sono pochi gli uomini che riescono a godere della vita che hanno, e un linguaggio onirico che possa caricarsi al massimo di positività grazie alle più svariate proiezioni personali e che in qualche modo offra al ricettore la possibilità di intravedere la fine della sua condizione, trova sempre qualcuno da conquistare.

Ora una lingua imprecisa, costituita da una serie di aggettivazioni positive (per esempio, "costruttivo", "alternativo", "fertile", "rinnovato", "mobile", "avanzato", "sofferto" ecc.) senza il rischio di alcun sostantivo che

⁴ Orwell dà diversi esempi di queste parole composte. Per darne l'equivalente di alcune a conoscenza di tutti bastino, per esempio, "internazionalismoproletario" oppure "statoimperialisticodel multinazionali", "forzeprogressivodemocratiche" ecc.

verifichi la consistenza di questa positività (come avverrebbe qualora dicessimo: "armamenti progrediti", oppure "istanze razziste"), è proprio una lingua siffatta, dicevamo, ad avere una grande influenza; e questo in quanto finisce per essere parassitaria del nucleo centrale del linguaggio poetico a cui ruba un po' del potere fascinoso.

Al posto di essere, infatti, secondo la definizione poundiana di poesia, un *linguaggio investito in somma misura di significato*,⁵ abbiamo un linguaggio *costruito per avere molti significati, il maggior numero possibile*. E la differenza è ben visibile: nel primo caso, nel caso della poesia, abbiamo una lingua che prima di tutto significa per sé, ha un valore che riguarda lei stessa e che solo in un secondo momento, come indizio della propria riuscita artistica suscita inevitabilmente sentimenti, emozioni, significati; nel secondo, invece, abbiamo un linguaggio che è stato fatto prima di tutto per scatenare sentimenti e che proprio per questo si carica di positività che è la positività che ottiene prestandosi come piattaforma di proiezione. Il linguaggio ideologico, in altri termini, non dice delle cose perché queste sono vere, ma le dice per ottenere un certo effetto e con ciò rivela la sua natura meramente strumentale.⁶ Si capisce benissimo a questo

⁵ *L'abc del leggere*, a cura di R. Quadrelli, Milano 1974, p. 22.

⁶ Un esempio classico di linguaggio ideologico-operativo, di un linguaggio, cioè, teso a persuadere piuttosto che non a significare è quello di cui fa sfoggio Humpty Dumpty in *Alice nel mondo dello specchio* (cap. VI) dove tradizione nominalistica e presupposto ideologico si combinano in questo dialogo: "Ma gloria non significa un ottimo argomento per darti torto" obiettò Alice. "Quando io adopero una parola" disse Humpty Dumpty con un tono piuttosto sdegnoso "essa ha esattamente il significato che io le voglio dare.. né più né meno". "Bisogna vedere" disse Alice "se voi potete fare in modo che le parole indichino cose diverse". "Bisogna vedere" disse Humpty Dumpty "chi deve comandare... ecco tutto (which is to be master-that's all)". Diventare padroni delle parole dunque è il problema fondamentale della ideolo-

punto come un linguaggio siffatto, non carico di suo di significati ma in attesa di caricarsene, sia perfettamente fungibile ad un progetto rivoluzionario. Nella misura in cui non indica ma allude al contenuto della rivoluzione, in quella misura la favorisce. Uno degli aspetti, infatti, più importanti del fenomeno rivoluzionario è che esso può riuscire, come ben hanno visto alcuni studiosi, a patto, paradossalmente, di *non avvenire*.⁷ La rivoluzione riesce solo a patto di essere attesa, e fallisce quando la si può indicare con un dito e con ciò costringerla a misurare la sua realizzazione con le promesse o con le pretese. Ma proprio per ciò, per il fatto di essere costantemente attesa, e di non darsi mai, la rivoluzione agisce ogni giorno nelle tendenze, nel costume, nella morale che vengono a sradicarsi dall'ancoramento presente, smettono di avere una fisionomia precisa in attesa di un evento sempre in procinto di effettuazione.

Ora se il paradosso della rivoluzione è quello di avere incidenza a patto di non compiersi mai, si vede benissimo come un linguaggio meramente allusivo, che comunica emozioni al posto di significati precisi, che coltiva speranze al posto di indicazioni concrete, sia in linea perfetta con essa. Ognuna, infatti, delle parole di questo linguaggio emozionale (alternativa, crescita, avanzato, massa, spinta, promozione, scelta) svolge un compito propiziatorio nei confronti di un futuro che non c'è ancora. In esso non si dice alcunchè di preciso ma si enuncia sot-

gia. Si veda a questo proposito uno scritto di J. Gebhardt di prossima pubblicazione dal titolo in originale: *Ideology and Reality. The Ideologue's Persuasion in Modern Politics* dove si trova come motto il passo di Lewis Carroll.

⁷ Sia Elémire Zolla che Vittorio Mathieu hanno scritto cose pertinenti su questo tema. Il primo in *Che cos'è la tradizione*, Milano 1971; il secondo in *La speranza nella rivoluzione*, Milano 1972.

terraneamente un *diktat*: bisogna cambiare, il cambiamento è buono, male è fermarsi, male è rimanere attaccati alla vecchia morale, alle vecchie relazioni tra marito e moglie, tra genitori e figli ecc. Così non specificando mai, ma alludendo e caricandosi di speranze sottintese si porta il proprio contributo di sradicamento dal presente e di attesa della rivoluzione salvatrice.

3. Altre tecniche di dissoluzione del valore veritativo del linguaggio

Arrivati a questo punto e descritta grosso modo la natura emozionale, strumentale, propiziativa del linguaggio corrotto dall'ideologia, possiamo fare un altro passo. Abbiamo visto che uno dei mezzi di corruzione del linguaggio consiste nel trasformarlo nel polo ricettivo di ogni significato possibile. La dissoluzione del linguaggio, però, non si opera soltanto così; la sua possibilità di significare con precisione può essere infirmata anche grazie ad altre tecniche che delineeremo brevemente in ordine di successione: l'automatizzazione, la riduzione a strumento designante soltanto cose, la trasformazione del discorso da diretto in indiretto. Tutte queste operazioni sortiscono un unico effetto, quello di rendere impraticabile la strada della memoria storica, il ritenimento del contenuto *ut sic* del passato.

È facile vedere la trasformazione del linguaggio in un dispositivo che aggrega automaticamente le parole; se si intrecciano tra loro i termini scatenanti emozioni positive, non si ha alcuna difficoltà nel formulare tutta una serie di combinazioni che sembrano perfettamente plausibili ad un orecchio non esercitato a distinguere parole significanti da parole costruite meccanicamente. Per esempio: "crescita alternativa", "alternativa di massa",

"presa di coscienza delle masse", "democrazia alternativa", "masse democratiche" ecc. In questa corruzione delle parole e dei significati a favore delle formule ipnotiche si consuma l'operazione già rilevata da Orwell e cioè quella di non far rendere accorti, una volta preso il treno dello scorrimento linguistico, di quello che è il valore singolo di ogni termine. E sotto questo aspetto ancora una volta il linguaggio ideologico, incoraggiando i processi automatici, rende quasi impossibile la conservazione dei valori del passato, che per il fatto stesso di essere sottili, complicati, non possono conciliarsi con quel tipo di proposizioni verbali che alcuni hanno chiamato "sintagmi sclerotizzati"; quelle proposizioni cioè che contenendo al loro interno segni convenzionali, suscitano immediatamente risposte da riflessi condizionati.⁸

Ma il passato non si distrugge soltanto mediante i suindicati procedimenti di emozionalizzazione e di automatizzazione. Un'altra strada è costituita dall'uso di una lingua che si impegna a descrivere soltanto i fatti, le cose, i dati controllabili della realtà. Così accade che le grandi parole della tradizione filosofica dell'occidente siano intese soltanto al loro livello più basso, quello quantitativo. Per esempio: la parola *virtù*, dal suo senso originario che è quello di *habitus*, ovvero un particolare modo con cui si possiede (*habere*) se stessi, si corrompe al punto da significare l'*efficacia*. La parola *sapienza*, che contrassegna un particolare tipo di distanza tra l'uomo e le cose, viene ridotta a significare l'*abilità*. La *fortezza*, una delle parole pilastro della *traditio* greco-cristiana, e che

⁸ Eccone alcuni spiritosamente conati da Umberto Eco: com'era l'entusiasmo? vibrante. La grandinata? violenta. Come sono i danni? ingenti. E le poverette? sono state prontamente soccorse (*Il costume di casa*, Milano 1973). Proviamo a coniarne altri. La crescita? civile. La spinta democratica? di base. La crisi? di identità ecc.

sta ad indicare la capacità di sopportare il dolore e in ultima analisi il dolore più grande, quello del nostro finire, si trasforma in *forza*. E così via.

Insomma giostrando sul principio di un linguaggio teso soltanto a verificare fatti empirici si distruggono le parole più significative della cultura e quel che è più grave si rende impossibile, grazie all'imposizione secondo cui ad ogni parola deve corrispondere una cosa, il messaggio più specifico della tradizione occidentale, il messaggio morale.⁹ Se, infatti, il linguaggio può costituirsi solo attraverso asserzioni verificabili, asserzioni che abbiano come controparte dati, il linguaggio morale non potrà che apparire insensato perché nella sua essenza non è descrittivo, ma, come tutti sanno, prescrittivo. L'etica, infatti, per lo meno l'etica quale ce l'hanno insegnata i greci, non si riferisce a ciò che c'è, ma a ciò che *deve* essere. La prescrizione morale si esprime con un "tu devi"; si riferisce a un qualcosa che non è mai dato ma che deve essere attuato; ragione questa per cui il linguaggio etico non può essere informativo sulla realtà. Ma se il linguaggio deve essere un semplice registratore di cose o di oggetti, allora il comando etico del *tu devi* (tu devi rappresentare universalmente nella tua azione gli altri), quel comando si corrompe in *tu devi essere come sono gli altri*. Tu devi ripetere ciò che c'è.

L'ultimo mezzo di corruzione del linguaggio ha un interesse anche in sede teologica. Fernando Inciarte ha fat-

⁹ Per altre critiche al principio, neopositivistico, di verifica-
zione (hanno significato sempre solo le asserzioni che si possono
fattualmente verificare) si vedano i lavori di Dario Antiseri, per es.
La filosofia del linguaggio. Metodi, problemi e teorie, Brescia 1973.
Su una risposta già da contemporaneo al *diktat* wittgensteiniano
("La maggior parte delle proposizioni e delle questioni che sono
state scritte in materia di filosofia, non sono false, sono insensate")
si veda l'atteggiamento di Karl Kraus alle pp. 203-5 di questo li-
bro e proprio sul tema del linguaggio.

to vedere molto bene come il passaggio, nel linguaggio, dal discorso diretto a quello indiretto rappresenti un salto di qualità e un modo di far sparire l'*oggetto* intorno a cui verte il discorso per sostituirlo con l'*interpretazione* dell'*oggetto*.¹⁰ Si tratta di un passaggio dal piano della *verità* al piano del *significato*. Facciamo un esempio, peraltro riprendendolo da Inciarte. Se dico "Dio esiste", intorno a questa proposizione può vertere il giudizio di falsità o di verità. Ovvero la frase è suscettibile di discussione e di controversia circa la sua verità o, rispettivamente, falsità. Uno che neghi l'esistenza di Dio, o abbia un concetto diverso di Dio si troverà di fronte ad un contenuto chiaro e determinato, tale che abbia senso contrapporgliene un altro dicendo "non è vero", "non è così". Ma se dico "i cristiani credono che Dio esiste", questo passaggio del discorso da diretto ad indiretto, muta il valore di verità della frase che non conta più per se stessa (non conta più sapere se è vero o no) ma conta in relazione alla frase principale. Al massimo potrà interessare se in base alle nostre conoscenze storiche è vero o no che i cristiani credono in Dio; ma nel far questo si è neutralizzato totalmente il problema della verità dell'asserzione "Dio esiste".

"Dio è onnipotente", oppure "Dio esiste" potrebbero benissimo essere proposizioni del tutto false, ma la frase "i cristiani credono che Dio esiste" risulterebbe lo stesso significativa. Questa riduzione del *valore di verità* di una frase al *valore di significato* di quella stessa frase è un modo sottilissimo di vanificare la questione della verità della tradizione e ricorda a tutte lettere il processo demistificante dell'antica gnosi.

Quel che vi è di nuovo e interessante però nel proget-

¹⁰ *El reto del positivismo logico*, Madrid 1974, pp. 82-108.

to di demitizzazione moderna consiste nell'ampiezza dell'applicazione. Tutti i contenuti del passato equivalenti a discorsi diretti (la spiritualità dell'uomo, la dipendenza dal divino ecc.) vengono sostituiti con discorsi indiretti (i greci credevano che; i cristiani dicono che ecc.) e questo passaggio dispensa il moderno che ascolta da qualunque verifica del contenuto di verità di quei discorsi. Essi gli rimarranno significativi, certamente, ma si sarà atrofizzata la sua capacità di chiedersi se sono veri. Si sentirà esonerato dalla necessità di un controllo allo stesso modo che se gli si dicesse "il novellista narra che la signora XY alle cinque prese il thè". In questo come in quell'altro caso non andrà mai a controllare la veridicità del racconto.

4. *Un modello morale*

Dette queste cose possiamo avviarci alla conclusione. Ci siamo soffermati nella prima parte a descrivere i motivi psicologici che spingono nella direzione della cancellazione del ricordo storico e li abbiamo visti nel rifiuto tipicamente gnostico del limite; nella seconda parte abbiamo preso in considerazione il miglior mezzo, a disposizione dell'ideologia, per negare il passato: la corruzione del linguaggio. Ci occupiamo, a questo punto, della necessità per l'ideologia di falsificare ad ogni costo, sia che si tratti del passato che del presente. Esiste, infatti, una sorta di obbligo alla menzogna per l'ideologia come lo si può intuire sulla scorta di un'intelligente tesi di Alain Besançon. Nel suo *Breve trattato di sovietologia*¹¹ l'autore osserva che l'ideologia, e qui egli sta pensando alla sua forma più completa, l'ideocrazia al potere nell'Unione Sovietica, ha un modello perfetto di organizzazione della

società che essa afferma realizzabile in linea di principio. Ma dal momento che la realtà non riesce a farsi mangiare interamente dalla surrealtà ideologica, ecco allora, osserva Besançon, che l'ideologia giunta al potere è costretta a mentire, è costretta a dire che il modello propostoci è stato raggiunto o sta per essere raggiunto.¹² Questa necessità di dare per scontato il conseguimento degli obiettivi e, parallelamente, la coazione a mentire per non contraddirsi, discendono, a mio parere, dalla natura intrinseca del modello ideologico, che è politica e non morale. Solo, infatti, se il modello proposto è un modello morale, solo in questo caso non sussiste alcuna necessità di falsificare; e questo perché un modello morale (per es.: siate perfetti come è perfetto il Padre vostro che è nei cieli) esige, per definizione, uno sforzo di adeguazione costante che impegna per tutta la vita e che non si può mai dire, a meno di mentire, di poter tralasciare, quasi che a partire da un certo momento l'avessimo definitivamente compiuto. In etica, in altri termini, si sa perfettamente che non si può essere uomini senza continuare ad esercitarsi per esserlo.

Ed eccoci infine all'ultima parte: che fare? È ovvio che dal punto di vista del non-rivoluzionario, dal punto di vista in senso lato, dall'*homo religiosus*, il primo compito imprescindibile va individuato nella ricostruzione del linguaggio. Se l'ideologia è un sistema che si fonda sulle

¹² Caratteristica in questo senso la frase che mi è capitato di leggere nel discorso di Breznev, *Cinquant'anni di grandi vittorie del socialismo*, tenuto a Mosca il 3 novembre 1967 in occasione del cinquantenario della rivoluzione d'ottobre: "La società socialista sviluppata, costruita nel nostro paese, è una società nella quale regna il principio: da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo il suo lavoro". Con una chiara allusione alla frase di Marx a proposito delle condizioni della società comunista finale (*Rinascita*, 10 nov. 1967, p. 30).

¹¹ Tr. it. Milano 1976.

parole e si nutre di parole, la prima cosa da fare è quella di non cedere su di esse. Non bisogna accettare i significati con cui l'ideologia le riempie. Ma questa linea di condotta, seppur necessaria, non è sufficiente: bisogna ricostruire il linguaggio avendo bene in vista che cosa dobbiamo ricordare. Qui apparirà con chiarezza la differenza tra semplice memoria storica e *anamnesis*, tra ricordo archeologico di fatti avvenuti, qualunque essi siano, e il ricordo della storia archetipica. Per l'uomo religioso l'enorme diffusione degli studi storici tipica del mondo moderno, non è di per se stessa un segno positivo, anzi può ben essere interpretata come un segno di morte. La civiltà che sta per finire ricorda tutto di sé, allo stesso modo in cui si dice che il morente negli ultimi istanti passa in rassegna l'intero corso della sua vita. Dal punto di vista dell'*homo religiosus*, la storiografia e le raccolte archeologiche sono di importanza relativa perché quello che conta non è il passato in quanto tale ma l'*esemplare* che si trova nel passato.

Questo aspetto fa differenziare profondamente il tipo di risposta, circa il perché della conservazione del passato, che danno da una parte gli storici, anche antichi, e dall'altra lo spirito religioso. Per Erodoto la memoria storica va conservata perché non devono andare perduti gli atti e le gesta dei greci e dei barbari. Tucidide scrive la sua opera perché appaia chiaramente a tutti come la lotta per il potere sia una costante della natura umana. Polibio perché tutti vedano la gloria di Roma. Livio perché la *historia* si mostri quale essa è, *magistra vitae*; nessuno di costoro, al di là della differente motivazione, vede di più di una conservazione, nel modo più diligente possibile, di gesti o di atti del passato. In nessuno è presente la convinzione che l'unico motivo perché qualche cosa debba essere ricordata sta nel fatto che quella cosa ha

un significato *salvifico* nei confronti di chi la legge presentemente. Tutti, grosso modo, sono d'accordo sul valore pedagogico della storia, ma nessuno si rende conto che la sola ragione per cui certi fatti, e non altri, devono essere ricordati è che sono accaduti *illo tempore*, nel tempo archetipico che è l'unico ad essere di estrema importanza esistenziale per l'uomo di ogni tempo.

E che sia così per l'uomo religioso basti un esempio. Tutti sanno che Alessandro il Grande conquistò le Indie ma, come osserva Mircea Eliade,¹³ basta un viaggio in quei luoghi per rendersi conto che un fatto di questo genere, eccezionale dal punto di vista della semplice coscienza storica, non ha lasciato alcuna traccia nella memoria indù. Ciò che gli indù ricordano è ciò che è accaduto *illo tempore*, ovverosia le gesta archetipiche compiute dagli dei e dagli uomini, e non un fatto qualunque per quanto eccezionale possa sembrare. Solo la storia esemplare è importante e lo è perché il suo ricordo salva. In ultima analisi, allora, la ricostruzione del linguaggio, la sua purificazione dalla corruzione ideologica, non possono essere disgiunte dalla coscienza di ciò in vista di cui vengono esercitate. Certamente in vista del recupero della memoria storica, ma prima di tutto della memoria dell'origine, perché solo l'origine è la meta.

¹³ *Die Mythologie des Erinnens und des Vergessens*, in *Antaios* (1964), pp. 46-47.

LA FILOSOFIA DEI 'MEDIA'

1. *Le radici di un rovesciamento culturale*

Una civiltà è finita quando non esercita più l'arte della diffidenza verso i mezzi di informazione che la percorrono. E nel mondo moderno, non occorre dimostrarlo, il giornale è uno degli strumenti che maggiormente possono contenere, aldilà dell'apparente neutralità del mezzo, una serie di messaggi profondamente manipolatori. Lo scopo di ciò che segue tuttavia, non è quello di svelare sul campo le mistificazioni dirette dei *mass media* (gli eufemismi tranquillanti, il babau delle parole difficili, la falsificazione bella e buona), bensì di individuare le idee sottintese, che per essere sottaciute non sono per questo meno coinvolgenti, e di denunciarle a chi voglia uscire dallo stato di ingenuità.

Per far questo risulta necessario, in un progressivo avvicinamento al tema, *prima* ricordare il plesso di premes-

se storico-filosofiche (di una filosofia implicita) che hanno condizionato "a monte", come dice la nuova mitologia lessicale, il sorgere del giornale come strumento; *dopo*, passare in rassegna quelle tecniche dell'informazione che camuffano le vere motivazioni con motivazioni "presentabili", suadendo sottilmente il lettore disorientato e distillandogli senza il minimo sforzo veri e propri criteri di interpretazione della realtà; *da ultimo* non si mancherà di affrontare le due linee culturali oggi largamente incidenti nelle pagine dei *media*: la cultura marxista e quella radicale. In quest'ultimo caso si cercherà di far emergere l'elemento unificante delle due posizioni, ancorché condensato al livello della carta stampata.

Tra le premesse fondamentali che spiegano l'*animus* del giornale vi è da mettere innanzitutto la nascita e il trionfo della scienza moderna. Mi spiego; non tanto il sorgere di quella nuova categoria con cui la scienza interpreta il mondo, la categoria cioè dell'oggettività, del constare a tutti contrapposta alla dimensione del soggettivo, quanto l'indebito passaggio, come è del resto noto, da una scienza che si costruisce un modello del mondo per poter operare su di esso, a una scienza che assume quel modello del mondo come l'unico mondo possibile, come *tutto* il mondo.

Le conseguenze di questo passaggio in cui la scienza viene scoperta nell'atto di rivestirsi ideologicamente e di compiere scelte che non derivano dal corretto uso del suo modo di procedere, sono grandiose. La natura, e l'uomo come natura, vengono interpretati dalla *ratio* (il cui significato può essere istruttivamente e heideggerianamente appoggiato all'etimo del verbo latino *reor*: calcolare, stimare) solo nel loro aspetto quantitativo e misurabile. L'uomo, da essere spirituale diventa una macchina in grado di dare certi risultati, una dislocazione di muscoli, e la

natura, da regno simbolico, diventa il luogo delle operazioni, la pura estensione.

Questo secondo aspetto, di un'estensione indifferente ai suoi contenuti, è all'origine del concetto moderno di *spazio*, che si distingue da quello antico di *cielo*, perché il primo è il luogo delle operazioni, mentre il secondo è il luogo dei significati. Se, per continuare nell'esempio, si vanno a cercare nello spazio moderno gli angeli che stanno nel *cielo* antico, si compie quella riduzione indebita del mondo al suo aspetto oggettivo-calcolabile che finisce per prendere per mondo ciò che del mondo si riesce a ricostruire ai fini dell'operazione scientifica.

Comunque sia, l'immagine del mondo offerta dallo scienziato alle moderne antropologie non viene presa in sospetto; la scienza, lungi dall'essere scoperta col topo in bocca, o nell'atto di chiudere la porta e gettar via la chiave, viene accettata da quelle correnti di pensiero che si preoccupano di fornire una immagine dell'uomo adeguata al nuovo fisicalismo. Se l'uomo, come dice un certo tipo di scienza, non è altro che rapporti matematizzabili (peso altezza movimento ecc.), non sorge alcuna difficoltà ad interpretarlo, rovesciando l'antica preminenza del *logos* sulla materia,¹ riducendolo ai suoi termini inferiori.

Così, nell'evoluzionismo, le idee di persona, di spirito, di natura umana non sono altro che il risultato del progressivo perfezionarsi dell'uomo a partire dallo stagno materico originario; nel marxismo nient'altro che una superfetazione ingannatoria di una classe verso le altre allo scopo di mantenere immutati i rapporti economico-sociali; nel freudismo nient'altro che il prodotto secondario di una autorepressione che l'umanità volge verso se stessa

¹ Un esempio perfetto della superiorità dello spirito sulla materia e una dimostrazione ancora imbattibile si trovano nel *Fedone* 98e ss.

per poter esistere, ma che non riesce a nascondere sino in fondo il proprio *status* di sublimazione dell'unica pulsione vera, quella sessuale; nel radicalismo nichilistico nient'altro che il linguaggio figurato della volontà di potenza.

Non potrà sorprendere, a questo punto, il conseguente passaggio sul piano dell'idea di cultura. Se non è più possibile, non dico dimostrare l'esistenza di Dio, ma addirittura l'esistenza dell'uomo (perché, come osserva lo strutturalista M. Foucault, bisogna rinunciare a pensarlo come qualcosa di unitario, dotato di libertà e personalità, in definitiva come soggetto, non essendo altro che una mutazione nel divenire del mondo, "una smagliatura", "una semplice piega"); se, dunque, l'uomo non c'è più, mentre ne rimangono solo i sintomi, diventa allora evidente il declino della religione e della filosofia, come considerazioni totali dell'uomo, a favore dell'insorgere particolare di quelle scienze umane (psicologia, antropologia culturale, sociologia ecc.) che paradossalmente fanno tutto sull'*anthropos*, sulla sua storia, sui suoi costumi, sui suoi riflessi condizionati e tante altre cose ancora,² *ma non fanno nulla su chi è quell'uomo di cui fanno tutto*.³

Da qui appare facilmente il rovesciamento culturale che sta alla base del giornale moderno: all'antica *enkuklio paidéia*, che aveva al suo centro l'uomo da educare e nel cerchio (*kúklio*) le scienze percorse, in vista dell'unità del sapere, dal soggetto che stava al centro, si sostituisce la moderna *encyclopédie* (perfettamente con-

² Per esempio: sul nesso tra la scomparsa delle sputacchiere negli uffici e l'avvento delle donne come segretarie; oppure sulla relazione tra i colori forti delle scatole nei supermercati e il ritmo dei battiti di ciglia delle potenziali acquirenti, eccetera.

³ Così si esprime efficacemente G. MORRA, *Il problema della cultura cattolica*, in *La rivista del clero italiano*, marzo 1977, p. 233.

temporanea alla nascita delle gazzette settecentesche) al centro del cui cerchio non sta più l'uomo, ma l'infinito cumulo di un sapere non più unificabile.

Esaminato da vicino, questo meccanismo dello sviluppo e dell'accumulo di un sapere non più garantito da una gerarchia spirituale (tutto ha diritto ad essere raggiunto e conosciuto e nulla può essere tralasciato perché non si può escludere che da quello verrà la luce) mostra a rigore un unico gesto, quello dell'ammasso, della moltiplicazione delle informazioni, ed è in questo orizzonte di sostanziale infinità delle cose da conoscere e di indifferenza assiologica rispetto alla verità (che diventa soltanto la somma delle singole discipline), che si collocano alcune delle idee-guida inesprese, ma cionondimeno trainanti, della stampa. Le elencheremo sommariamente.

2. Otto messaggi inespressi

La prima idea inespressa, *non neutrale* (come le altre che seguiranno) è il *culto dell'opinione*. L'infinità delle informazioni, infatti, può essere tradotta nella infinità delle opinioni che si hanno sulle informazioni; qualunque cosa si possa pensare, purché si trovi un io disposto ad enunciarla, avrà eguale diritto ad essere espressa. Il culto dell' "io penso", "io dico", "secondo me", però non è senza conseguenze; se tutto galleggia allo stesso livello e con lo stesso diritto nel mondo dell'opinione, le convinzioni si rivelano, come avvertiva ironicamente Nietzsche, "nemici della verità più pericolosi delle menzogne". Per due ragioni: *primo*, perché all'interno dell'universo dell'opinione vale la legge di Gresham (la moneta cattiva scaccia quella buona) e l'opinione che ci si è costruiti attraverso la fatica del concetto, la differenziazione dei casi, la lettura dei classici, viene soppiantata

dall'opinione semplificatrice, stolido, brandita come arma da taglio dal giovanotto "politicizzato"; *secondo*, perché dietro l'apparente pluralismo della compostibilità di tutte le opinioni si cela un monismo reale: la verità non c'è, né ci può essere.⁴

La seconda furbizia manipolatoria si cela sotto la trasformazione del mondo reale in un mondo di notizie. Senza riserve intellettuali l'uomo moderno capta il proprio mondo attraverso la notizia e risulta paralizzato da questo contatto artificiale. Come l'uomo che non è in grado di vedere colori che non siano dipinti, di ascoltare suoni che non siano riprodotti, di vedere immagini che non siano filmate, l'uomo del giornale non è in grado di leggere la realtà se non attraverso informazioni; questo aspetto lo porta a vivere simbioticamente (ma nella condizione delle forme inferiori di vita), all'attualità della notizia, rimanendone in una dipendenza parassitaria che inghiotte ogni pensiero e lo riproduce in termini identici, salvo l'esperienza che l'ha generato. Questo vivere in concomitanza con l'informazione rovesciata ogni attimo davanti agli occhi, ha nel lettore una conseguenza letale anticipata da Platone da più di due millenni. L'aiuto di una scrittura che ci si limita a corteggiare e a moltiplicare, al posto di stimolare la memoria non meccanica "induce nelle anime l'oblio",⁵ spegne l'immaginazione e la forza speculativa.

Si finisce per seguire specularmente i rumori del giorno amputandosi dal passato, dai ricordi significativi sia personali che sociali; e un uomo separato dal suo passato,

⁴ Cfr le belle pagine, su questo nuovo *logos* (l'opinione) che sta in principio, di S. QUINZIO, *La civiltà del giornale*, in *Lettere dal monastero di Montebello*, Isola del Piano 1973, pp. 83-90.

⁵ *Fedro* 274e-275b. su questo cfr anche il bellissimo articolo di P. CITATI, *Ammalati di notizie* in *Corriere della sera* 29/1/1976.

un uomo che non ha più ricordi, è la preda più facile ed ambita di ogni totalitarismo.⁶

La terza idea-guida è l'ideologia della descrizione. Non è un mistero per nessuno che uno dei mezzi più raffinati di strategia del consenso consista nella formulazione di proposizioni che sotto l'apparente neutralità descrittiva hanno l'effetto di influenzare gli avvenimenti che pretendono di fotografare. È stato osservato da tempo che il rapporto Kinsey sul "comportamento sessuale" dell'uomo e della donna americani ha avuto l'effetto di attivare proprio quegli atteggiamenti aberranti, in materia di morale sessuale, che il *reportage* diceva di voler solo notificare come esistenti. Se scelgo di descrivere comportamenti perversi avrò conseguito l'effetto di indebolire la resistenza di chi altrimenti si sentirebbe a disagio nella deviazione morale: se lo fanno altri, lo posso fare anch'io. Per fare un esempio, a noi più vicino, della manipolazione attraverso la descrizione, basta pensare al caso del femminismo in Italia: un tipico fenomeno di autoinduzione. Se ne è parlato non perché c'era, ma perché ci fosse, e alla fine l'evocazione è riuscita.

Il quarto messaggio è la ricerca della mediazione. Il bene, in questa prospettiva, sarebbe la risultante di una operazione aritmetica tra due punti di vista contrapposti, una sorta di valore medio ottenuto togliendo un po' all'uno e un po' all'altro, il risultato di reciproche concessioni tra due parti in conflitto. Per fare un esempio: tra l'illiceità dell'aborto e l'infanticidio, il bene verrebbe ad essere l'interruzione di gravidanza al terzo mese. Ma questa non è che la contraffazione dell'antico principio che "la verità sta in mezzo". Nella mediazione tra i due punti di vista contrapposti, si afferma non il giusto mezzo ari-

stotelico, bensì il borghese principio di scambio che dal piano economico si sposta su quello morale-ideale; ora, mentre è evidente che bisogna stabilire una eguaglianza per scambiare le cose, non è possibile stabilire il medio tra una virtù e un vizio, tra un difetto e una qualità. La mediazione tra la magnanimità e la meschinità non è una meschinità in tono minore. La virtù, diceva Aristotele rispondendo anticipatamente agli animi deboli desiderosi di un aggiornamento con giudizio, quanto alla sua posizione ideale sta in mezzo agli estremi del difetto e dell'eccesso, ma in sé essa è un estremo rispetto agli estremi.⁷

Il quinto criterio istillato è l'interpretazione della realtà come campo di un puro conflitto di forze. Anche questa interpretazione è tutt'altro che neutrale; chi giudica secondo le categorie politiche di destra, sinistra, o centro, si vieta necessariamente la comprensione di atteggiamenti che siano morali, che leggano i fatti, come ha scritto recentemente A. Solgenitsin, secondo la dimensione dell'altezza o della bassezza etica, della profondità o del volume spirituale. Un caso classico mi è capitato di leggerlo nell'estate del '77 su un numero del radicale *L'Espresso*. La bocciatura in Senato della legge a favore dell'aborto è stata attribuita o a elementi socialisti dello schieramento abortista, che avevano votato per ragioni elettorali contro la legge per accusare i comunisti di cedimento ai democristiani, o a comunisti che votando contro la legge si ripromettevano un contraccambio di favori da parte della D.C. in sede di governo, o a laici liberali con la riposta intenzione di provocare, con la sconfitta delle sinistre, un desiderio di rivincita fatale al "compromesso sto-

⁷ *Etica a Nicomaco* 1107a: « Perciò secondo la sua essenza e secondo la ragione che stabilisce la sua natura la virtù è una medietà (mesôtēs), ma rispetto al bene e alla perfezione, essa è al punto più elevato (akrôtēs) ».

⁶ Vedi quanto scrivo più sopra alle pp. 105-9.

rico". All'estensore dell'articolo non è passato neppure un attimo per la mente che il voto contrario ad una legge omicida potesse essere dettato, almeno in alcuni, da ragioni di coscienza. Interpretare la realtà in termini politici, qualunque essi siano, è già precludersi l'intelligenza delle categorie fondamentali dell'uomo religioso: libertà, peccato, conciliazione ecc.

Il sesto e il settimo criterio, bevuti insieme alla lettura mattutina del giornale, sono il privilegiamento della felicità sulla verità e il giudizio che la stampa dà di se stessa. Quanto al primo, esso può essere spiegato con la formazione di un concetto utilitaristico di cultura: è cultura quella che si pone al servizio del popolo. Questa tesi, che portata al suo estremo rigore può essere racchiusa nella formula "perisca la verità se con la sua distruzione il popolo vivrà meglio, se gli uomini saranno più felici",⁸ oltre a ridurre, come osservava Simone Weil, il conflitto tra verità alla disputa su quella che è la droga migliore, corre il rischio di non mantenere esattamente quello che promette. Perché la felicità abbia rilevanza sociale, infatti, perché non sia la mia felicità o quella del mio gruppo, è necessario ancorarla a ciò che è tipico della verità, l'universalità, il riguardare tutti. Senza questo privilegiamento della verità (o della cultura come verità) sulla felicità vien meno il principio della convivenza. Perché non sia una felicità privata bisogna che la massima di ogni debitore sia quella in cui possano riconoscersi tutti, anche i suoi creditori.

Quanto all'ultimo criterio, esso si annuncia, grazie alla psicologia del giornalista convinto della propria impeccabilità di fronte al Potere, in un alto tasso di deresponsabi-

⁸ La formulazione e la critica di questa tesi si leggono in N. BERDJAEV, *La verità filosofica ed il vero dell'intellicencija* che, come è noto, costituisce uno degli scritti della raccolta *Vechi* (tr. it. Milano 1970).

lizzazione rispetto a quello che si dice. In nome del diritto all'informazione e a un esagerato sentimento di sé, si dimentica che la libertà, come la nobiltà, *obbliga*. Escludendo ragioni di differimento, di opportunità, di rispetto per la sensibilità o il pudore si finisce per attivare una violenza sugli altri che non ha, di principio, alcun limite al proprio esercizio. La pretesa massimalista che tutto è notizia (e da sempre, si sa, le *vere* notizie sono quelle cattive) può portare, come ha portato, tanto per fare un esempio, la televisione inglese a riprendere in un cronicario gli ultimi istanti di vita di una vecchia, e questo con il pretesto dolcificato di un servizio sulla condizione degli anziani. Quando è assente una pausa religiosa di fronte alla morte ci si può chiedere quale limite vi sia ancora alle possibilità di lordura.

3. *La filosofia esplicita*

Se passiamo, ora, dai messaggi nascosti sotto l'ininterrotto fluire delle informazioni a quelli espliciti, dobbiamo prendere atto, come avevamo annunciato, che le opzioni interpretative che oggi riscuotono il maggior consenso presso la cassa di risonanza dei giornali sono quelle della cultura radical-marxista. Entrambe le posizioni possono essere unificate per quel ricatto del Futuro Radioso che esse lanciano, come un sortilegio, nei confronti dell'avversario.

Tuttavia affermare che la nuova qualità di vita deve ancora venire e che sarà la rivoluzione a realizzarla (marxismo), o che la norma morale va inventata e che sarà l'uomo nuovo (o la nuova coppia) a fondarla (cultura radicale) non è costruire il futuro; facendo questo, invece, si contribuisce alla edificazione di un uomo che, frodato dall'attesa dell'Evento, rinuncia al comportamento normativo di tutti i giorni venendo meno ad ogni impegno di fedeltà, di

lealtà, di lucidità e sincerità con se stesso nel considerare il reale. Se il futuro è *nulla* delle cose presenti si favorisce nell'uomo della strada, come già abbiamo detto, la rivoluzione di tutti i giorni, la rivoluzione nelle tendenze, nel costume, nel concetto stesso di verità. Se infatti, per esempio, la verità è futura, o non c'è ancora, essa, come vuole il marxismo, *va fatta*; ⁹ ma se la verità è il risultato di una nostra operazione, o dell'azione delle masse, è il concetto stesso di verità, come qualcosa di indipendente da noi e che richiede solo il nostro assenso, a partire per un viaggio senza ritorno.

La posizione radicale, che segue il marxismo in questa corrosiva *me-ontologia*,¹⁰ nella tesi della *nuova* morale come nulla della morale presente, ha portato a dire il vero l'attacco al concetto di verità in modo ancor più totale. Attaccando però (non importa sapere se collegandosi consapevolmente o meno alla critica nietzschiana della logica),¹¹ l'idea stessa di ragione come estenuata imbastitrice di ragnatele di concetti mai illuminata dal sorriso dell'invenzione e del gioco, attaccando, dicevo, l'idea stessa di logica e di non contraddizione come una pura convenzione atta a dominare la fuggevolezza della vita, questa cultura ha finito per affidare la conoscenza al meno sicuro degli strumenti

⁹ K. MARX, *Tesi su Feuerbach*, tesi seconda: « La questione se al pensiero umano spetti una verità oggettiva non è una questione teoretica, bensì una questione pratica. Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero. La disputa sulla realtà o non realtà del pensiero — isolato dalla prassi — è una questione meramente scolastica ».

¹⁰ In cui il nulla (*me-on*: il non-ente), o ciò che non è ancora, agiscono prepotentemente sul reale più del reale stesso.

¹¹ Gli estremi abbaglianti, ma discutibili, di questa critica si possono leggere in uno dei primissimi testi di Nietzsche (1873): *Sulla verità e menzogna in senso extramurale* in: F. NIETZSCHE, *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e Scritti dal 1870 al 1873*, Volume III, tomo II dell'edizione Adelphi, Milano 1973.

di apprensione della realtà: all'esperienza. Ma l'esperienza, una volta che sia separata dal *logos*, non ha nulla da spartire neppure con l'esperienza del metodo scientifico; è ridotta al suo significato primario di *sensazione*, sensazione individuale e istantanea di piacere o di dolore con cui diventa impossibile costruire un mondo sociale comune, un mondo che non sia onirico. La destrutturazione integrale della realtà operata dall'eroe supremamente giocondo, se da un lato abolisce la terra degli schemi spettrali, non costruisce per questo, dall'altro, la nuova morale.

L'intuizione che la libertà è *oltre* la legge non è mai stata disgiunta, nei grandi santi, dalla certezza che essa non è mai *contro* la legge.¹² Il superamento del limite va compiuto sempre, in sede etica come in sede gnoseologica, negando-conservando. Si pensi alla affermazione di libertà *nella* obbligazione che è contenuta nella norma di condotta evangelica: « E se uno ti vuol costringere a fare un miglio con lui, fanne con lui anche due ».

Bisogna inventare, d'accordo, ma ogni invenzione, tanto in materia estetica quanto in materia etica, avviene secondo delle regole (seppur regole interne) e mai senza di esse. L'esperienza del vuoto normativo a cui vuol portare il superuomo pensato dalla antropologia radicale, nel momento stesso in cui manda il mondo in frantumi manca il proprio obiettivo: al posto di una soggettività libera e vitalistica si è regrediti al di qua del soggetto. Al posto del fanciullo divino, libero fruitore di tutti i piaceri al colmo di ogni tripudio, abbiamo la goffaggine dello schiavo del sesso e dei suoi miti, tanto poco claunesco reinventore della propria vita quanto può esserlo quel tipo di vecchio

¹² Per un approfondimento di questo tema e critiche pertinenti al neoradicalismo cfr L. LOMBARDI VALLAURI, *I figli del Nulla. L'antropologia del nichilismo e del neoradicalismo*, in *La rivista del clero italiano*, aprile 1977, pp. 297-309.

che per ringiovanire tira palle di neve ai bambini davanti alle scuole.

Se queste sono le idee esplicite che, nonostante le modeste capacità di collazionare giuste *consecutiones temporum* degli estensori, trovano udienza presso la grande stampa radicalborghese, se queste, dicevamo, sono le menzogne esplicite che si aggiungono a quelle sottintese, non può esistere che un'unica ricetta di salvezza possibile, tanto per il giornalista onesto quanto per il lettore avvertito: quella di non farsi ingannare perché *dopo* non c'è più ritorno o, per dirla in positivo con le parole di un grande non ingannato, *vivere senza menzogna* (A. Solgenitsin).

Ora vivere senza la menzogna del futuro, come senza la menzogna inesplicita, significa considerare un *dovere sociale* dire la verità, anche se questa possa non essere consolatrice. Bisogna rifiutarsi tanto alla menzogna radicalmarxista che promette un mondo così perfetto che nessuno avrà più bisogno di essere buono (T.S. Eliot), quanto alla menzogna di chi codifica l'inganno nel momento stesso in cui s'aggiusta sul volto la maschera di una informazione tutta acqua e sapone. Se così non fosse, se il giornalista offrisse, d'intesa col lettore, esattamente ciò che il lettore volesse sentirsi dire, si dovrebbe allora concedere che vi è ancora qualcosa di peggio della violenza ideologica, cioè colui che la indora.

Si dirà che queste notazioni sono pessimistiche. La mia risposta è che sono realistiche, e che invitano a guardare il giornale come strumento tenendo la mente il più possibile lucida. Il pregiudizio che ogni cosa debba avere per forza un lato positivo non è diverso dal pregiudizio a favore delle donne brutte che per forza debbono *almeno* essere intelligenti. Ma, come è noto, molte donne brutte sono anche sciocche e la bruttezza, purtroppo, ha questa superiorità sulla bellezza, che *dura*.

L'UGUAGLIANZA COME FINE

1. Una fenomenologia

Una modesta, anche se po' drammatizzata fenomenologia del rivoluzionario, dovrebbe ai nostri occhi presentarsi così. Chi crede¹ nella rivoluzione (e quando qui si parla di rivoluzione si intende un cataclisma istitutore di una salvezza terrena e collettiva che non ha nulla a che vedere con una rivolta effettuata per qualche frigorifero in più) ha prima di tutto un fine: *prendere il potere*. Nell'idea di rivoluzione, infatti, è presente l'idea di un nuovo inizio; la convinzione che l'universo, che da quel momento ricomincerà, sarà rigenerato in maniera totale, al punto da

¹ Usiamo il termine *credere* senza intenzioni diminutive, ma semplicemente per contrassegnare un atteggiamento comune a posizioni opposte, che va al di là dell'oggetto che viene creduto. Come diceva un personaggio di Baroja: "In tutto ciò che si crede, si crede uguale".

non aver più vicini e dunque per definizione, avversari. Proprio in vista di quell'evento tutto il potere censibile deve essere a disposizione.

Il secondo aspetto di questa fenomenologia può essere riassunto nella dotazione e nell'esercizio di una *tecnica per conquistare* il potere. Se si suppone, come si deve supporre, che esistano degli avversari rispetto al rivoluzionario, possiamo pensare che il mezzo migliore di cui egli disponga per scompaginare il fronte avverso, consista in una tecnica scissoria, dialettica, polarizzante, tendente a rompere la compattezza del sociale. Perché solo dividendo il campo avverso, come è evidente, potrà dar inizio alla scalata dei vertici, ora appoggiandosi a uno, ora appoggiandosi all'altro dei contendenti.

Non ci vuole molta fantasia per constatare che questa tecnica scissionistica è oggi largamente penetrata nella società occidentale, per lo meno nelle contrapposizioni più frequenti; per esempio tra giovani/vecchi, uomo/donna, studenti/insegnanti, alto/basso clero, clero/laicato ecc. Ogni ambito del sociale, da quello generazionale a quello scolastico, a quello religioso, a quello dei rapporti tra i sessi, è stato sconvolto perché, si badi bene, si è abituata la gente a pensare che la realtà in cui vive è una realtà in cui non può che darsi il conflitto di forze, il conflitto di interessi.

Questa interpretazione del sociale, come tutti sanno, ha la sua radice nell'interpretazione classista del marxismo,² interpretazione che, una volta assunta all'interno dei singoli settori del quotidiano, ha come risultato una perdita

² Così parlando di Marx scriveva Simone Weil in *Oppression et liberté*, p. 226: "(il marxismo è) un sistema secondo il quale i rapporti di forza, che definiscono la struttura sociale, determinano interamente sia il destino che i pensieri degli uomini. Tale sistema è implacabile. La forza, in esso, è tutto...".

di coscienza piuttosto grave per i cristiani. Se, per fare un esempio, il mondo della scuola è un mondo in cui non possono che darsi divergenti interessi di potere, diventa inevitabile la contrapposizione da una parte degli studenti, che si uniscono come forza che pretende un potere che le viene negato, il sapere dell'insegnante, e dall'altra degli insegnanti visti come gli sfruttatori o comunque i repressori di istanze di giustizia. Quel che è grave in questa fittizia contrapposizione, come nelle altre, è che al posto di leggere la realtà (qualunque realtà, qui quella scolastica, altrove quella tra generazioni ecc.) secondo le categorie cristiane di composizione, di ricerca comune della verità (l'antica *universitas magistrorum et discipulorum*), di *pietas*, ecc., la si legge secondo categorie di conflitto, di pura economicità, di potere che sono alternative alle prime, e che conducono per loro stesse all'ateismo. Si assume, cioè, senza saperlo, il metodo di analisi del sociale tipico del marxismo senza rendersi conto che esso, prima ancora delle tesi antiteistiche in senso esplicito (tipo quelle contenute in *La differenza tra la filosofia della natura di Democrito e quella di Epicuro*, oppure *La questione ebraica, I manoscritti del 1844, l'Introduzione alla filosofia del diritto di Hegel*, tanto per parlare dei primissimi scritti),³ è una strada maestra verso l'abbandono della dimensione religiosa.

Il terzo aspetto di questa fenomenologia, oltre al fine e alla tecnica, sta nel *principio* in nome del quale prendere il potere. La giustificazione più importante che si incontra ne-

³ È merito di GEORGES M.M. COTTIER (*L'athéisme de jeune Marx. Ses origines hégéliennes*, Paris 1959) e dopo di lui di Paul Dognin (*Initiation à Karl Marx*, Paris 1970) di aver definitivamente eliminato l'immagine di un Marx ateo in relazione alle inadempienze dei cristiani del suo tempo, indicando, invece, il carattere postulatorio del suo ateismo nelle sue origini filosofiche, hegeliane e feuerbachiane.

gli scritti dei rivoluzionari (giustificazione che rende loro sopportabile l'eventuale spargimento di sangue che accompagna inevitabilmente la rivoluzione) consiste nell'affermazione che con il rovesciamento dell'ordine esistente sarà conseguita un'uguaglianza mai prima realizzata. Si sa che superata la divisione del lavoro per Marx ed Engels uno dei primi segni di questa eguaglianza socialmente assoluta verrà data dal fatto che tutti potremo fare tutto; non ci saranno più occupazioni determinate: "Nella società comunista, in cui ciascuno non ha una sfera di attività esclusiva ma può perfezionarsi in qualsiasi ramo a piacere, la società regola la produzione generale e appunto in tal modo mi rende possibile di fare oggi questa cosa domani quell'altra; la mattina andare a caccia, il pomeriggio pescare, la sera allevare bestiame, dopo pranzo criticare, così come mi vien voglia; senza diventare né cacciatore, né pescatore, né critico"⁴ Sarebbe interessante, a questo punto, vedere se dietro questa tensione all'uguaglianza totale, si celi un rifiuto più profondo della differenza (e conseguentemente un desiderio più profondo di unità) che non quello della differenza sociale immediatamente visibile. Ma di questo vedremo più avanti.

2. I classici della rivoluzione e la famiglia

Se quanto abbiamo scritto risponde *grosso modo* ai dati di fatto, dovrebbero essere chiari i motivi per cui dal punto di vista del rivoluzionario la famiglia possa rappresentare un ostacolo e come ne sia desiderabile una diversa organizzazione. Anzitutto, se per prendere il potere è necessario sciogliere i legami e creare la solitudine sociale in

⁴ *Ideologia tedesca*, tr. it Roma 1958, p. 29. Nella stessa opera i due autori scrivono: "In una società comunista non esistono pittori, ma tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono anche".

cui i singoli, separati l'uno dall'altro, rimangono isolati davanti all'intervento di corpi con pretese universalistiche (partiti, sindacati, assemblee), è evidente che la famiglia, grazie al carattere non economico ma naturale e d'amore della sua unità, rappresenta un forte elemento di coesione e di resistenza quali che siano le tecniche dialettizzanti. Non è facile introdurre la lotta di classe, o il conflitto, all'interno di una comunità in cui l'unità non è un risultato ma precede la volontà dei suoi membri. Va poi considerato che la famiglia, quando essa funzioni (non parliamo della patologia di un processo ma della sua fisiologia), è l'esemplificazione diretta di una società gerarchica in cui la funzione del comando è legata al servizio e non all'esercizio del potere; come tale pertanto è anche l'espressione di come sia possibile un'unità sociale nella massima diversità e di come altresì l'introduzione dell'uguaglianza, anzi che essere fattore di giustizia, sia un fattore scatenante il conflitto (si affermi che i figli sono eguali ai genitori quanto ai diritti e si avrà la riprova di quanto si dice). Si aggiunga, infine, che la famiglia è il luogo del limite in due sensi almeno: nel senso della dipendenza e nel senso della memoria storica. Nella famiglia, cioè, si acuisce sia il senso di una realtà che non è totalmente in nostro potere, perché in essa non nasciamo onnipotenti ma siamo dipendenti da altri (dai genitori anzitutto), sia il senso che la storia non è senza insegnamenti per noi qualora ci illudessimo sul fatto che con noi comincia veramente una nuova epoca (e qui il ricordo conservato nella famiglia dagli anziani, dai nonni, è un *memento* preciso). Si capisce perciò come il senso della realtà e del limite siano oggettivamente un ostacolo a tutti i progetti rivoluzionari, più o meno utopici, di una società totale.

Stando così le cose, ci si può chiedere ora quale sia in concreto l'atteggiamento dei rivoluzionari classici davanti a

quell'istituto compatto che è la famiglia. Leggendo le loro successive prese di posizione si potrà giungere a vedere la nuova forma e il significato che prende a nostro avviso oggi l'attacco all'istituto.

La posizione di Marx attraversa uno spettro di dichiarazioni diverse a misura che passiamo dalle opere giovanili alla maturità. Il filosofo di Treviri debutta sul tema del matrimonio e della famiglia da hegeliano. Contro il progetto prussiano di una legge divorzista e di fronte alla tesi che l'infelicità dei coniugi può giustificare il divorzio o che in fondo il matrimonio non riposi altro che sulla natura animale dell'uomo, il desiderio sessuale, Marx risponde in una serie di articoli sulla *Rheinische Zeitung* affermando che il contratto matrimoniale trascende le volontà dei contraenti: « Se il matrimonio non fosse il fondamento della famiglia non sarebbe neppure oggetto di legislazione, come non lo è l'amicizia. Quelli dunque tengono conto solo della volontà individuale, o più esattamente dell'*arbitrio* dei coniugi, ma non tengono conto della *volontà* del matrimonio, della sostanza etica di quel rapporto".⁵ Il matrimonio, dunque, e la famiglia sono manifestazioni dell'universale, eticità a cui non vale opporre il desiderio di felicità dei singoli individui. In questa fase siamo ancora lontani dalla tesi che Marx ed Engels sosterranno verso il 1846, nell'*Ideologia tedesca*, dove il matrimonio borghese è visto nascere sulla base di interessi esclusivamente economici.

Il passaggio dall'idealismo al materialismo storico nella interpretazione della famiglia comincia con i *Manoscritti*

⁵ *Der Ehescheidungsgesetzentwurf*, in *Marx-Engels Werke* vol. I, Berlin 1964, p. 149 (citato nell'ottimo Mechthild Merfeld, *L'emancipazione della donna e la morale sessuale nella teoria socialista*, tr. it. Milano 1974; un testo dal quale abbiamo tratto buona parte delle prossime citazioni).

economico-filosofici dove l'intera realtà sociale è vista nel quadro dei rapporti di produzione e l'emancipazione del matrimonio è vista sì come emancipazione dai rapporti alienanti prodotti dalla proprietà privata ma non ancora come emancipazione dalla sua forma borghese. È solo nell'*Ideologia tedesca* che il discorso si fa stringente: la famiglia di cui si parla è la famiglia borghese, il cui legame è costituito dalla noia e dal denaro; essa è una comunità il cui segreto reale è nettamente economico. Non ci troviamo di fronte ad altro che ad un rapporto di interessi e a possibili conflitti di forze. All'origine della storia umana, infatti, l'incremento demografico ha determinato un aumento della produttività e una conseguente necessità di dividere il lavoro e, in relazione alle forze fisiche in campo, i prodotti conseguiti e le proprietà. Ecco allora l'interpretazione in senso dialettico della realtà familiare: l'uomo è divenuto il padrone e la donna il proletario. Con le parole di Marx e di Engels: "... la proprietà... ha già il suo germe, la sua prima forma nella famiglia, dove la donna e i figli sono gli schiavi dell'uomo. La schiavitù nella famiglia, che certamente è ancora molto rudimentale e allo stato latente, è la prima proprietà, che del resto in questa fase corrisponde già perfettamente alla definizione degli economisti moderni, secondo cui essa consiste nel disporre di forza-lavoro altrui".⁶

La divisione del lavoro, calco di quella che in origine era la divisione del lavoro nell'atto sessuale, si è tradotta, quindi, all'interno della famiglia borghese, in un rapporto di oppressione che, dietro la retorica dei buoni sentimenti sottintende disgusto e prevaricazione. La borghesia ha strappato il commovente velo sentimentale al rapporto familiare e lo ha ricondotto alla sua vera essen-

⁶ *Ideologia tedesca*, cit., p. 29.

za, il patrimonio da conservare. Le declamazioni verbali sul focolare domestico non hanno altro che una sostanza di sfruttamento e di sudiciume. Se questa, però, è la condizione della famiglia borghese, da questa si distacca nettamente la famiglia proletaria al cui centro, secondo Marx ed Engels, per evidenti ragioni non possono stare l'interesse o il rapporto di forza: "Le condizioni di esistenza della vecchia società sono già annullate nelle condizioni di esistenza del proletariato. Il proletario è senza proprietà; il suo rapporto con la moglie e i figli non ha più nulla in comune con il rapporto familiare borghese".⁷ La famiglia proletaria è, dunque, sostanzialmente sana; in essa i rapporti di solidarietà esistenti contraddicono il predominio di un membro della famiglia a danno degli altri. Basterà abolire la proprietà privata perché quello che sotto certi aspetti è anticipato dalla famiglia proletaria, si realizzi nella convivenza e nella pratica quotidiana delle altre famiglie.

Le citazioni fin qui raccolte sembrano, dunque, presentare i rivoluzionari classici con un atteggiamento nei confronti della famiglia sostanzialmente conservatore. La trasformazione rivoluzionaria della società non sembra richiedere l'abbattimento dell'istituto familiare. Marx, e in misura diversa Engels, si presentano anche abbastanza rigidi in materia di morale sessuale familiare. Engels definisce la pederastia una "porcheria" e bolla la dissolutezza sessuale come uno dei peccati più pericolosi degli operai inglesi. Marx e dopo di lui in particolare Lenin, manifestano una particolare ripugnanza per concetti come "libero amore" o "emancipazione della carne", concetti che sanno troppo di decadentismo borghese e di rozzo materialismo.

Tuttavia, dietro l'esaltazione puritana e moraleggiante

⁷ *Manifesto del partito comunista*, tr. it. Roma 1962, p. 114.

del matrimonio monogamico, per forza interna della teoria, è già possibile intravedere nei rivoluzionari classici una diversa opinione sulla consistenza e la durata del legame familiare. La tesi fondamentale del materialismo storico, l'assoluta transitorietà dei valori, costringe i padri del socialismo ad alcune affermazioni interessanti.

3. Verso il principio del piacere

Vediamo in ordine prima quelle di Marx ed Engels insieme, e poi quelle del solo Engels. "I comunisti non predicano alcuna *morale* in genere... Essi non pongono agli uomini gli imperativi morali: amatevi l'un l'altro, non siate egoisti, ecc.; essi al contrario sanno benissimo che in determinate condizioni l'egoismo, così come l'abnegazione, è una forma necessaria per l'affermarsi degli individui".⁸ E in una nota poi eliminata dalla redazione definitiva della stessa opera: "I comunisti non pensano... di rinunciare a questa fissazione dei loro desideri e dei loro bisogni... aspirano soltanto a una organizzazione della produzione e del commercio tale da render possibile il soddisfacimento normale di tutti i loro bisogni, ossia limitato solo dai bisogni stessi".⁹ Un commento brevissimo a questi brani può limitarsi a mettere in rilievo la connessione evidente che corre tra negazione di valori metastorici e l'immediato allentamento della morale sessuale. Se non esistono imperativi morali con esigenza assoluta, non si vede per quale ragione il discorso sui bisogni non tenda alla lunga a tradursi nell'affermazione, più o meno esplicita, del principio del piacere come criterio di scelta. E in effetti il

⁸ *Ideologia tedesca*, cit., p. 240.

⁹ Citato in Th. Ramm, *Die künftige Gesellschaftsordnung nach der Theorie von Marx und Engels*, in *Marxismus-Studien*, Tübingen 1957, p. 87.

secondo testo sembra molto chiaro su questo punto: il criterio di fondo di moderazione dei desideri (e tra questi non vi è nessuna necessità di escludere quello sessuale) deve essere determinato *unicamente* dalla nostra capacità di soddisfarli. Finché avremo la forza di soddisfarli non ci saranno impulsi, in linea di principio, immorali.

Marx ed Engels non sembrano prendere in considerazione quali potrebbero essere le conseguenze di queste tesi sul comportamento sessuale matrimoniale e in ultima analisi sull'istituto della famiglia monogamica. Ma quello che non tirano come conclusione necessaria insieme, lo ipotizza tuttavia da solo Engels in *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*. Come è noto lo schema dell'opera è molto semplice. Si parte da uno stadio primitivo¹⁰ a bassa produttività di lavoro in cui tutti debbono lavorare per vivere, e dove risulta affermata l'eguaglianza senza contrasti tra uomini e donne. Gli uomini procurano il cibo e le donne lo preparano; questa situazione non sembra svantaggiosa per il sesso femminile e l'immagine che Engels se ne fa è quella di uno stadio in cui le relazioni sessuali sono libere o di gruppo. Senonché, a partire da un'inopinata accumulazione capitalista determinata dall'allevamento del bestiame e dalla conseguente proprietarizzazione dei beni, si verifica un passaggio radicale. Dalla famiglia originaria in stato di promiscuità sessuale si passa alla famiglia monogamica basata su una gerarchia di attività produttive al cui punto più basso si trova il lavoro domestico con il conseguente fatale dominio dell'uomo sulla donna: "... il primo contrasto di classe che compare nella storia coincide con lo sviluppo dell'antagonismo tra uo-

¹⁰ Sulla fondatezza dei lavori dell'etnologo H.L. Morgan su cui Engels basa la sua ricostruzione dell'origine della famiglia, hanno avanzato seri dubbi, tra gli altri, Jean Servier e Mircea Eliade.

mo e donna nel matrimonio monogamico, e la prima oppressione di classe coincide con quella del sesso femminile da parte di quello maschile".¹¹

È all'interno di questa fase che Engels comincia ad ipotizzare quelle che potranno essere le condizioni di una famiglia liberata dalla schiavitù della organizzazione sociale capitalista. Una volta che saranno collettivizzati i mezzi di produzione, la famiglia monogamica cesserà di essere l'unità economica coattiva. In quella situazione l'educazione dei figli sarà un compito pubblico e i rapporti sessuali all'interno della società saranno improntati all'insegna del massimo spontaneismo: il matrimonio sarà regolato unicamente dalla durata dell'attrazione amorosa: "Quello che noi oggi possiamo dunque presumere circa l'ordinamento dei rapporti sessuali, dopo che sarà spazzata via la produzione capitalista, il che accadrà fra non molto, è principalmente di carattere negativo, e si limita per lo più a quel che viene soppresso. Ma che cosa si agguincerà? Questo si deciderà quando una nuova generazione si sarà fatta adulta; una generazione di uomini che non saranno nella condizione di doversi acquistare a prezzo d'oro, o con l'aiuto di una qualsiasi potenza sociale, l'abbandono di una donna; e una generazione di donne che non saranno costrette a concedersi a un uomo in virtù di altre considerazioni oltre quelle dell'amore reale, né di rifiutarsi al proprio amante per il solo timore delle conseguenze economiche di questo loro abbandono. E quando essi avranno raggiunto questa meta, disprezzeranno ciò che si sarà pensato circa la loro condotta; da soli stabiliranno il loro modo di comportarsi e creeranno un'opinione pub-

¹¹ *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, tr. it. Roma 1971, p. 93.

blica modellata su di essa per giudicare la condotta di ciascuno. E sarà detto tutto!"¹²

Non dovrebbe essere difficile intravedere in questo testo un'ipotesi sul futuro della famiglia molto vicino alla fungibilità e ruotabilità di ogni rapporto; una volta aboliti i caratteri della famiglia borghese (la preponderanza maschile e l'indissolubilità fondata sulla proprietà privata) il matrimonio non sarà altro che una relazione basata sul principio dell'attrazione. Il rapporto sarà sì a due ma a guidarlo sarà un'estrema mobilità sessuale: "la durata dell'accesso d'amore sessuale è molto variabile a seconda degli individui, particolarmente tra gli uomini, e la sparizione dell'affetto davanti ad un amore passionale nuovo fa della separazione un beneficio per le due parti e per la società".¹³ Engels non teorizza ancora un abbandono illimitato alla goduria generalizzata, ma il viaggio compiuto attraverso l'immagine della famiglia nei classici della rivoluzione sembra concludersi con lui in una affermazione molto vicina. Il piacere deve essere continuo e la cerca di chi lo procura sembra tendenzialmente svincolata da ogni legame.

Se proviamo a riprendere a questo punto le fila della nostra domanda iniziale (quale sia l'atteggiamento dei rivoluzionari classici davanti a quell'istituto che è la famiglia) possiamo rispondere con tranquillità che la tensione dialettica sembra introdotta abbastanza profondamente. Uomo e donna, nelle condizioni attuali della società capitalistica, sono visti come due attori di un conflitto di interesse sempre in procinto di scatenarsi; solo una diversa organizzazione della società, si intende quella socialista, è

¹² *Ibid*, pp. 109-110. Ho preferito per la seconda parte di questa citazione, la traduzione italiana dell'editore Savelli: Roma 1973, pp. 113-114.

¹³ *Ibid*, tr. cit., p. 113.

in grado di dissolvere gli elementi di tensione. È certo comunque che il futuro rapporto tra marito e moglie o tra uomo e donna non dovrà per forza essere pensato sulla base di una coesione e su un legame duraturo. Una volta, come dice Engels, che i figli vengano educati dallo Stato, una volta che i lavori domestici saranno ridotti al punto minimo e le donne, integrate nel processo lavorativo organizzato, saranno indipendenti economicamente, una volta che saranno introdotte tutte le facilitazioni possibili per il dissolvimento giuridico del legame matrimoniale, ci si troverà di fatto di fronte ad un istituto familiare composto tendenzialmente da soli adulti la cui caratteristica fondamentale sarà di durare *ad tempus*. La fatale entropia della passione verrà risolta con l'allacciamento di nuovi legami, per ricominciare di nuovo, una volta scattato il termometro che regola la curva del desiderio, in altre direzioni.

4. Tre tecniche di dissoluzione

Se le cose stanno così (e non ci sembrano evidenti ragioni in contrario), possiamo dire che quel processo di dissolvimento di coaguli e di istituti (che non sia esso a ricostruire) che avevamo indicato come caratteristica di un progetto rivoluzionario che si rispetti, finisce per trovare in questa tendenziale atomizzazione della famiglia un alto grado di sviluppo e una conferma. Si tratta, però, se non andiamo errati, di una fase avanzata nel processo di dissoluzione delle resistenze (che il progetto totalitario è costretto a mettere in opera sia per prendere il potere che per conservarlo), ma *solo* di una fase avanzata, non della fase *per eccellenza*. La famiglia, infatti, come ogni altro istituto in cui vigano rapporti coesivi, può essere attaccata in almeno tre modi di cui soltanto l'ultimo è decisivo e questo modo appare anticipato ma non teorizzato dai clas-

sici della rivoluzione. Questo fatto ci obbliga ad un supplemento di indagine.

Si può creare, ecco il primo modo, la solitudine sociale anzitutto mediante il *terrore*. Chi ha un minimo di esperienza di vita sa come la paura sia un forte elemento di paralisi del contatto all'interno di certe aggregazioni sociali. Se si comincia col praticare il terrore all'interno di una associazione (un club per esempio), il grado di legame tra i soci non sarà tale da evitare, in ultima analisi, che coloro che non sono oggetto diretto della persecuzione finiscano per ripiegare sul loro *particolare*, quasi che la prevaricazione nei confronti di altri non li riguardi. È evidente però che l'incidenza dissolvente è limitata nei confronti della compagine familiare. L'esperienza, per esempio, della bufera staliniana ha mostrato che la persecuzione politica arriva sì sino al punto da creare intorno al "sospetto" il vuoto sociale, ma non al punto da spezzare i vincoli di una moglie col marito, o dei figli nei confronti dei genitori e viceversa. Le storie raccolte da Solgenitsin e da altri sono piene di esempi di solidarietà familiare sino all'olocausto della vita. Il terrore, pertanto, non sembra il mezzo più adatto per mordere a fondo quel coagulo di affetti incondizionati che è la famiglia.

Si può allora tentare la dialettizzazione e l'inserimento dei cunei attraverso un'altra via, quella *giuridica*. Se rimaniamo all'esempio dell'Italia esiste tutta una casistica legislativa che ci mostra la tendenza statale, se non proprio a penalizzare, certamente a non favorire l'unità familiare. Sia attraverso la politica dei piccoli alloggi che limita la convivenza familiare alla sola coppia degli sposati e a pochissimi figli (escludendo i genitori anziani), sia attraverso una legislazione fiscale che rende quasi impossibile le piccole aziende artigianali (quasi sempre a conduzione familiare), sia attraverso sentenze ad effetti fortemente cen-

trifughi,¹⁴ sia, infine, attraverso un diritto di famiglia che equipara i figli legittimi con quelli illegittimi, che sopprime l'istituto giuridico della separazione per colpa e soprattutto che introduce il giudice, cioè lo Stato, come figura dirimente i conflitti intrafamiliari, attraverso tutti questi mutamenti dell'ordinamento positivo si è raggiunto un unico risultato: la famiglia come unità permanente non ha alcun titolo ad essere favorita.¹⁵ Tutte le norme che dovrebbero fomentare la solidarietà familiare vengono progressivamente colpite e al lor posto ne subentrano altre promosse da determinati gruppi ideologici, che tendono a minare la solidità del vincolo. Anche qui, tuttavia, rimane il fatto, come nel caso del terrore, che la forza dissolvente di un diritto teso a danneggiare la forma del matrimonio finisce per avere una incidenza notevole ma non ancora decisiva. Una famiglia sana può continuare ad esserlo *nonostante* una legislazione che ne ostacoli la stabilità.

Esiste, allora, a questo punto un ultimo mezzo che penetra più degli altri sino in fondo nella struttura familiare e che ne può far scoppiare il nucleo intimo; ed è merito (se così si può dire) di Wilhelm Reich di averne colto la figura radicale e di averla collegata al processo rivoluzionario. Vogliamo parlare della *rivoluzione sessuale*. Quello di cui Marx ed Engels avevano soltanto posto le premesse

¹⁴ Una di queste, la depenalizzazione dell'adulterio della donna sposata, è stata illustrata nella sua carica rivoluzionaria da VITTORIO MATHIEU (*L'eguaglianza giuridica*, in *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1977, pp. 18-26). Con il pretesto di equiparare una situazione che di fatto non è eguale (l'incidenza che può avere rispetto alla educazione dei figli l'abbandono del tetto coniugale della madre rispetto a quello del padre), si è abolita una struttura giuridica che era d'ostacolo alla dissoluzione della famiglia.

¹⁵ Non conta nulla, naturalmente, che una tale legislazione sia stata introdotta con il consenso di partiti non rivoluzionari. Il consenso accordato, infatti, non è altro che un segno della loro strutturale incapacità di comprendere l'identità dell'avversario.

ideali (non esiste una morale assoluta) e quello che Engels non aveva osato affermare pienamente ma solo implicitamente (la passione non deve trovare inibizioni) si trova pienamente teorizzato da Reich e in lui agganciato alla lotta rivoluzionaria.

Reich, infatti, merita di essere ricordato almeno per due ragioni. *La prima* perché è la dimostrazione vivente che la proclamazione del sesso come idea-guida liberatrice non è una tesi *in opposizione* ma *in continuità* con la liberazione politica promessa dal marxismo classico.¹⁶ Si potrà sostenere sin che si vuole la struttura essenzialmente puritana della società socialista, ma non si può dimenticare, almeno sulla base delle citazioni precedenti, che anche all'interno del marxismo classico esiste un momento di abbandono ad una sessualità non razionalizzata. O, per dirla in altri termini, la lotta alla repressione, che Reich ha visto come lotta suprema e inglobante (o hegelianamente *superante*) tutte le lotte di tipo politico per il progresso delle classi proletarie, la lotta alla repressione sessuale, dicevamo, è in ultima analisi il momento alla lunga vincente, una volta che fosse possibile, alla rivoluzione, di prendere tutto il potere. Nelle società in cui la rivoluzione ha vinto, infatti, ciò che impedisce la goduria generalizzata è il *principio di realtà*, un mero principio di fatto, si badi bene, e questo non significa per nulla che il grande intermezzo fourieristico non rappresenti il porto finale a cui, per forza di cose, deve concludere una società liberata dall'*impasse* di principi morali trascendenti.

La *seconda* ragione dell'interesse di Reich sta invece nel-

¹⁶ Questo mi sembra anche il giudizio del primo autore italiano che ha rilevato l'importanza teoretica dell'aggancio in Reich del marxismo al freudismo: AUGUSTO DEL NOCE. Cfr per es. *L'eroticismo alla conquista della società*, in AA.VV., *Via libera alla pornografia?*, Firenze 1971, p. 14.

la sua profonda consapevolezza che la rivoluzione sessuale ha come ostacolo precipuo la forma tradizionale della famiglia. È la famiglia che inibisce la sessualità libera dei coniugi, è la famiglia che fabbrica le mentalità autoritarie e le strutture conservatrici, è la famiglia che prepara, attraverso la limitazione della sessualità genitale del bambino, una serie di adulti fundamentalmente repressi e incapaci di godere. La famiglia, infatti, al dire di Reich, "con la sua stessa forma e con una diretta influenza, non solo trasmette le ideologie e gli atteggiamenti conservatori all'assetto sociale esistente; ma basandosi sulla struttura sessuale alla quale deve la sua esistenza e con cui procrea [una struttura in cui c'è un padre-padrone da un lato e moglie e figli dall'altro] esercita anche una influenza immediata, in senso conservatore sulla struttura sessuale infantile".¹⁷ Ecco perché è necessario abolirla. Si capisce allora come una rivoluzione sessuale, che parta dalla tesi reichiana che il vero obiettivo della vita è l'emancipazione sessuale, finisca per essere profondamente incidente sulla struttura di questa cellula germinale della società. Si prenda sul serio la tesi della lotta alla repressione e se ne dia corso attraverso un'adeguata campagna di stampa che diffonda modelli di "vita sessuale liberata", che diffonda costumi aberranti, o tolleri benevolmente la *Sexwelle* pornografica, e si vedrà subito la profondità delle conseguenze per l'istituto familiare. Ogni componente di esso inseguirà un sogno di libertà erotica che lo separerà totalmente dagli altri. Il marito dalla moglie, e viceversa; i figli dai genitori e viceversa (non si capisce infatti in base a quali considerazioni vi dovrebbero essere rinunce o differimenti di fronte a una qualsivoglia occasione di piacere). Rispetto al mio io tutti gli altri saranno mezzo e non più fine; il mon-

¹⁷ *La rivoluzione sessuale*, tr. it. Milano 1972, 8ª ed., p. 72.

do intero diventerà il combustibile della mia passione. Alla maniera dei vecchi anarchici tipo Stirner, saremo tutti un unico che, come una candela, vivrà consumandosi freneticamente, preoccupato soltanto del massimo di godimento possibile qui ed ora. E con ciò la dissoluzione sociale e familiare sarà portata al suo ultimo stadio.

La forma suprema di questa risessualizzazione della famiglia, che coincide al tempo stesso con la sua dissoluzione, mi sembra oggi apparire nella *comune*, nella formulazione che ne dà il suo massimo teorico David Cooper, un autore che non a caso si proclama marxista e rivoluzionario. Eccola: "Una comune è una struttura microsociale che consegue una vitale dialettica tra la solitudine e l'essere-con-altri; implica o una residenza comune per i suoi componenti, o per lo meno un'area comune di lavoro o di esperienza... Significa che le relazioni amorose si diffondono tra i membri della comunità molto più che non nel sistema familiare; questo implica naturalmente che i rapporti sessuali non siano ristretti alla coppia uomo-donna approvata dalla società, e soprattutto, poiché questo colpisce la rimozione nel suo punto focale, significa che i bambini abbiano libero accesso ad altri adulti oltre alla coppia che è biologicamente loro genitrice. Questi elementi di definizione indicano una *prise de position* ideologica che si può enunciare così: *fare all'amore è una cosa buona in se stessa, e quanto più spesso accade, in qualunque modo possibile o immaginabile, tra quanta più gente possibile e il più frequentemente possibile, tanto meglio*".¹⁸ Non ci si lasci ingannare dall'aspetto apparentemente farneticante di queste formulazioni; esse rappresentano qualcosa di più e di assolutamente diverso dal semplice libertinismo. Si tratta di

¹⁸ *La morte della famiglia*, tr. it. Torino 1972, 5ª ed., p. 47. I corsivi sono nel testo.

una radicalizzazione consaputa di quell'attacco alla famiglia monocellulare che era cominciata con i classici della rivoluzione e che qui trova il suo sbocco finale, non soltanto nell'affermazione della "coppia aperta" ma anche nella fungibilità completa etero-omo-sessuale di tutti i suoi membri: tutti sono di tutti, tutti gli uomini di tutte le donne, tutte le donne di tutti gli uomini, tutti gli uomini di tutti gli uomini, tutte le donne di tutte le donne.¹⁹ Nella comune infatti non vi possono essere relazioni differenziate (tra *un* certo uomo e *una* certa donna, per es.), né ricordi privati, né esperienze impartecipabili a tutti gli altri.

Se ci fermiamo un attimo e prendiamo in considerazione questo aspetto di fungibilità assoluta e di dissoluzione totale delle relazioni privilegiate su cui si fonda la nuova configurazione dell'istituto familiare, ci rendiamo conto che esso realizza questa volta in modo radicale l'ambizione massima in nome della quale all'inizio di questo scritto abbiamo detto venir fatta la rivoluzione: l'uguaglianza, un'uguaglianza, in intenzione, totale. Si badi bene alle caratteristiche della comune: esse sono prima di tutto la

¹⁹ Ecco per es. quanto scrive COOPER alla pagina seguente a proposito della eliminazione della gelosia all'interno della comune: "La struttura classica della gelosia sembra essere triadica. A è geloso di C che ha una relazione con B che, agli occhi di A, è 'sua'. Ora io non penso che questa struttura triadica sia l'aspetto più disturbante della gelosia. Sappiamo naturalmente che gran parte del timore e della conseguente ira provati da A derivano dai suoi istinti omosessuali repressi, in questo caso nei confronti di C; così quando C penetra B col sesso, A sente questa penetrazione come una desiderata ed atterrente violenza anale... Questo aspetto verrebbe affrontato in maniera ideale nella comune, con la presa di coscienza da parte di A — e naturalmente anche di C e di B — della propria omosessualità repressa cosicché, ad esempio, A e C potranno avere una buona, o per lo meno consapevole relazione tra loro". Sulla pratica di questa tesi cfr le interviste raccolte da EMINA CEVRO-VUKOTIC, *Vivere a sinistra. Vita quotidiana e impegno politico nell'Italia degli anni '70*, Roma 1976.

nudità, poi l'assenza di padri (non ci sono anziani nella comune; essa è una *vaterlose Gesellschaft*) infine, o si praticano rigorosamente gli anticoncezionali, oppure i figli che nascono sono di tutti, il che altro non vuol dire se non che la comune è anche una *società senza figli*.²⁰ La comune, cioè, si presenta come un mondo di eguali, in cui vige l'indifferenza, la non-dualità, l'unità massima, realizzata, almeno nelle speranze, dal fatto che nessun membro della comune ha segni esterni o relazioni particolari che lo differenzierebbero dagli altri.

5. Il senso della non-dualità

Se tentiamo, a questo punto, di formulare una risposta che espliciti, al di là del fatto della dissoluzione della famiglia e delle tecniche messe in opere per realizzarla, il senso di questa cerca assoluta dell'indifferenza, crediamo che essa possa essere data a due livelli, che per verità non si escludono, anche se il secondo appare più comprensivo. Il primo tentativo di risposta circa il rifiuto delle distinzioni è psicologico. È merito di Sigmund Freud aver formulato questa frase: "il comunismo non nasce dalla avidità di beni terreni ma dal timore di essere amati meno degli altri". Qualunque *differenza*, in altri termini, è segno di una possibile amabilità che può far preferire altri a me, e questa è la ragione per la quale il rivoluzionario autentico persegue una perfetta eguaglianza, *prima* attraverso l'abolizione delle differenze prodotte dalla proprietà, *poi*, per forza di cose, con l'abolizione di quelle che si instaurano

²⁰ Nella comune ci sono donne che sono *causa* biologica dell'esistenza del bambino, ma non ci sono *madri* per l'assenza di una volontà disposta a costituire una specifica permanente vita in comune. Da qui l'inesistenza del *figlio* che assume solo la figura del membro di una associazione. Sulla nudità come caratteristica della comune, vedi la già citata Cevro-Vukotic, pp. 138 ss.

per l'esistenza di valori culturali diversi, *infine* con la soppressione, al limite, di ogni differenza esteriore, dal vestito alle, se possibile (come ironizzava nel suo romanzo L.P. Hartley), differenze costituite da una diversa attrazione fisica.²¹ Questa incapacità di sopportare che altri siano migliori di noi, o che non si sia riusciti a realizzare *l'en plein* alla *roulette* della vita, incapacità che spiega, al dire di Freud, la forte tensione egualitaristica del rivoluzionario, ci introduce a nostro avviso ad una esplicazione più profonda di quella offerta dall'analisi psicologica. Una spiegazione speculativa. In quel desiderio di uguaglianza, cioè, ritorna l'antico e mai sopito rifiuto gnostico della condizione finita, una condizione di tensione perché l'io singolare, effetto della caduta all'origine, non può per forza di cose essere il tutto e aborrisce da questa sua condizione di frammento. Solo negandosi come io potrà ritornare nell'unità perfetta del pleroma, cessare di essere parte per ritornare ad essere totalità.

La destrutturazione dell'identità individuale, pertanto, di cui la nudità,²² l'uso delle droghe,²³ l'indifferenza mora-

²¹ In *Facial Justice* si parla di un centro di standardizzazione facciale dove le ragazze carine, in omaggio al dogma dell'eguaglianza, si sottopongono ad una operazione che le riduce al livello della bruttezza generale.

²² Sul *déshabillage* come recupero della totalità e negazione della individualità scrive, inconsapevolmente, cose interessantissime GEORGES BATAILLE (*L'erotismo*, tr. it. Milano 1967, cit. da A. Del Noce, art. cit., p. 38): "La messa in opera dell'erotismo ha come principio la distruzione della struttura dell'essere concluso, che allo stato normale, all'inizio, era l'altro, l'individuo partecipe dell'altro. L'azione decisiva ha nome denudamento. La nudità è la negazione della condizione dell'essere chiuso in sé, la nudità è uno stato di comunicazione che rivela la ricerca di una possibile totalità dell'essere, al di là del ripiegamento su se stesso. I corpi si spalancano alla fusione, grazie a quegli organi nascosti che ci impartiscono il senso dell'osceno. Oscenità significa squilibrio, uscita dalla condizione di corpi, corrispondente al possesso di sé, alla padronanza del proprio io, inteso come individualità durevole e affermata". Sul valore speculativo del nudismo e sul-

le²⁴ e, infine, la stessa sessualità di gruppo della comune non sono altro che tecniche realizzatrici, è l'ultimo e fondamentale passo che lo gnostico deve compiere per raggiungere una condizione in cui tutte le tensioni sono dissolte, tutte le differenze sono abolite, tutte le opposizioni risolte. L'io che si è pluridimensionalizzato, che non è più un *unicum singulare* (ma che al massimo rimane davanti alla vera realtà che è il partito, come diceva Arthur Koestler, allo stato di "finzione grammaticale"), quest'io ha perso la sua falsa identità e ne ha acquistata una nuova, colossale, quella del tutto. Nell'attacco alla famiglia di cui la comune è l'ultimo atto, l'uguaglianza totale dei membri ha realizzato, almeno surrogatoriamente, il grande desiderio di non essere più finiti, di essere Dio. Il senso profondo della rivoluzione sessuale si svela, infatti, così: siamo così eguali, siamo così perfettamente fungibili l'uno per l'altro che non siamo più due, o molti, ma *uno solo*. Come già aveva anticipato Leibniz con il suo principio degli indiscernibili (e qui non è il caso di stabilire in che avesse torto), l'uguaglianza portata al massimo livello nega la differenza

la sua storia nei movimenti gnostico-ereticali vedi il bel libro di JEAN BRUN, *La nudité humaine*, Paris 1973.

²³ Sull'uso degli allucinogeni come mezzo di "deteritorializzazione" dell'io e di abolizione dell'individualità cfr JEAN BRUN, *Les vagabonds de l'Occident*, Paris 1976.

²⁴ L'anomismo degli atti, ovvero l'affermazione che non esistono atti buoni o cattivi in sé perché non esiste una *diaphorá* di natura, sì che lo gnostico o l'illuminato li potrà compiere tutti, trova una esemplificazione *éclatante* nella dichiarazione di un begardo durante un processo intentato a Costanza nel 1539: "Se su due altari separati o anche alle due estremità dello stesso altare hanno luogo simultaneamente un rapporto sessuale tra un uomo e una donna e la consacrazione, per mezzo del sacerdote, dell'ostia, questi due atti avrebbero identicamente il medesimo valore e non ci sarebbe nessuna ragione di preferire l'uno all'altro" (cit. J. BRUN, *La nudité humaine*, p. 130). Sull'indifferenza degli atti per lo gnosticismo antico vedi qui avanti alle pp. 160 ss.

numerica: le due gocce perfettamente identiche non sono più due ma una sola. Così, dietro un dionisismo apparentemente semplice, si cela l'antico desiderio prometeico di un monismo inespugnabile, quello contenuto nel mito dell'androgino divino originario.²⁵ L'io, finalmente, è ritornato ad essere Dio.

²⁵ Per un testo antico sull'androginità divina cfr per es. il trattato VII, 5 di Nag Hammadi (*The Nag Hammadi Library*, cit., p. 364); per la documentazione di un processo [dall'uomo originario, unitario, all'uomo caduto, sessualmente differenziato, a, infine, l'uomo reintegrato] nella tradizione gnostica successiva da Leone Ebreo a Franz von Baader cfr Ernst Benz, *Der Mythos vom Urmenschen*, Monaco 1955.

UN MODELLO GNOSTICO PER IL FEMMINISMO

1. Dissoluzione e ritorno

Nei capitoli precedenti abbiamo visto che il modello gnostico può venir assunto per rendere ragione di fenomeni a noi contemporanei. I lettori di E. Voegelin, di A. Del Noce, di J. Gebhardt, sono stati sufficientemente edotti circa la struttura comune sottesa tanto allo gnosticismo antico quanto allo gnosticismo di massa moderno.¹ La gnosi antica, scrive Del Noce, ateizza il *mondo di qua* in nome della trascendenza, la gnosi moderna devalorizza il *mondo presente* in nome di un eone futuro assolutamente nuovo; la prima si occupa delle regole per la liberazione del-

¹ Per una bibliografia sommaria vedi l'introduzione di questo libro alle pp. 8-9. Un elenco degli scritti di VOEGELIN si trova in AA.VV. *Politische Ordnung und menschliche Existenz*, (Fest. per il suo 60mo compleanno) a cura di A. Dempf, Hannah Arendt, Friedrich Engels-Janosi, München 1962, pp. 607-612.

l'anima dal mondo terreno, la seconda delle regole per la liberazione dell'uomo dal mondo presente e più ancora delle regole per la costruzione di un mondo assolutamente perfetto, totalmente gratificante.

Non mi consta, invece, che sia stata ancora presa in considerazione la forte analogia che, almeno per certi aspetti, corre tra lo gnosticismo libertario e sessuale del II sec. e il femminismo come ideologia. E su questa mi soffermo. Chi prende in esame gli gnostici libertini del II sec., in modo particolare quelli dei quali i Padri della Chiesa ci hanno lasciato testimonianze, voglio dire Carpocrate ed Epifane, si trova di fronte ad un complesso di tesi che coprono perfettamente un intero ciclo gnostico con le sue tipiche movenze di permanenza nello stato perfetto, caduta e ritorno. Prendiamole in esame e riassumiamole. *La prima*: lo stadio originario, lo stadio veramente naturale è uno stadio di perfetta unità (koinonia) ed eguaglianza (isótes). In questo stadio gli uomini non si differiscono l'uno dall'altro né per caratteristiche estrinseche (la proprietà di certi beni, per es.), né per qualità fisiche o intellettuali. In questo stadio di perfetta indifferenza, si realizza anche la perfetta giustizia che è, attraverso l'eguaglianza assoluta, la comunione di tutti da parte di tutti: nessuno si diversifica da nessuno e tutti sono di tutti. La giustizia vuol dire un'eguaglianza tendenzialmente assoluta.

Ecco due citazioni caratteristiche dal libro di Epifane che significativamente si intitola *Sulla giustizia*:² "La giustizia di Dio è comunità con eguaglianza. Esteso dappertutto ugualmente, il cielo abbraccia in giro tutta la terra e la notte rende manifesti tutti gli astri; Dio ha effuso dall'alto

² L'edizione originale di questi scritti si trova in W. VÖLKER, *Quellen zur Geschichte der christlichen Gnosis*, Tübingen 1932. Un equivalente, ma senza gli originali, è *Testi gnostici cristiani*, a cura di M. Simonetti, Bari 1970.

il sole, principio del giorno e padre della luce, ugualmente sulla terra a tutti quanti possono vedere, e questi tutti guardano insieme, perché non fa distinzione fra ricco e povero, suddito e principe, stolto e intelligente, femmine e maschi, liberi e schiavi...". "Neppure la generazione ha una legge scritta: procreano e generano tutti egualmente, avendo conaturata la comunanza grazie alla giustizia. Il creatore e padre di tutti decretando con la sua giustizia ha dato a tutti ugualmente l'occhio per vedere, non distinguendo tra uomo e donna, essere razionale e irrazionale, nessuno da nessuno: distribuendo con eguaglianza e comunanza, con un sol comando ha dato la vista a tutti egualmente. Le leggi degli uomini — dice Epifane — non potendo punire l'ignoranza [sc. di questa disposizione del Creatore], hanno insegnato la trasgressione: infatti la singolarità (idiotes) delle leggi ha amputato e distrutto la comunanza della legge di Dio... Dice Epifane che il mio e il tuo si sono introdotti nel mondo per opera delle leggi e che noi non possiamo più usufruire in comune della terra, delle greggi e neppure del matrimonio".

Gli ultimi accordi di questa citazione ci delineano la *seconda* tesi: è solo con l'avvento di leggi umane che è stata introdotta la specificità, la singolarità, la dualità, in una parola la differenza che ha spezzato la *koinonia* originaria, ed è evidente che questa diversificazione non può che essere considerata artificiale, una sorta di giustapposizione che ha finito per corrompere la vera natura, che era una natura composta da eguali. Si noti che non è negata *tout-court* la diversa natura dei sessi, ma è vero che dietro la metafora dell'occhio dato egualmente a tutti (si noti la ripetizione frequente del termine eguaglianza), con quella metafora, dicevamo, l'accento è posto sulla loro equipolnza, sulla loro interscambiabilità.

Passiamo ora al *terzo* motivo che spinge nel senso del-

la negazione dell'esistenza di una *natura*. Non solo c'è una sostanziale originaria eguaglianza di fondo di tutti con tutti (e questo vale particolarmente per negare l'esistenza di legami differenziati tra gli uomini; non esistono coppie perché ogni uomo è sostituibile dall'altro e non esistono relazioni privilegiate tra uomo e donna), non solo tutto questo, ma anche tutti gli atti sono adiafori, sono eguali; non si differiscono, cioè, tra loro in base ad una diversa qualità morale, dal momento che, e qui la citazione è esplicita, non vi è nulla che in natura sia cattivo. Questa tesi è messa in rilievo da Carpocrate: "Sono giunti a tal punto di pazzia [è S. Ireneo che parla] da affermare che essi possono fare e fanno tutto ciò che è irreligioso ed empio. Dicono, infatti, che le azioni buone e cattive sono tali solo nell'opinione degli uomini. E... affermano che le anime in ogni vita debbono provare ogni esperienza [è evidente: se non c'è natura, non c'è limite a quello che si può fare e provare; il mondo è per lo gnostico una cava di sensazioni possibili e di esperimenti provabili]... Non vorrei credere [è sempre S. Ireneo che parla] che presso costoro si facciano azioni empie, illegali e vietate, ma nei loro libri è scritto così ed essi così spiegano, dicendo che Gesù avrebbe parlato in segreto privatamente ai suoi discepoli e apostoli ed avrebbe detto loro di confidare questi segreti a quanti ne fossero degni e vi prestassero ascolto. Infatti l'uomo si salva per la fede e l'amore; le altre cose sono indifferenti; sono ritenute o buone o cattive secondo l'opinione degli uomini, ma non c'è nulla che sia cattivo, per natura". Questa conclusione sembra spiegare un'*intentio profundior*: non ci sono atti buoni o cattivi per natura, ma questo semplicemente perché non esiste a nessun livello una qualche natura.

L'ultima tesi conclude il ciclo gnostico nel senso del ritorno dalla condizione di frammentazione all'unità origi-

naria. Attraverso la pratica sessuale, attraverso il congiungimento carnale in senso stretto sarà possibile recuperare l'antica perduta unità. Il testo è di un autore della scuola di Valentino, Marco, ma non vi è ragione di ritenere che questo tema (che è poi il vecchio tema della ricomposizione dell'androgino) fosse estraneo ai carpocraziani: "Si occupa [è ancora S. Ireneo che parla] soprattutto delle donne, e, fra queste, di quelle ricche e ben vestite, che spesso cerca di sedurre, illudendole con queste parole... la donna illusa e turbata [da quelle], infiammata nell'anima nella speranza di poter profetizzare anch'essa, col cuore che palpita più del necessario, osa pronunciare cose vane... e per questo si ritiene d'ora in poi profetessa e rende grazie a Marco che l'ha fatta partecipare della sua grazia e cerca di contraccambiarlo non soltanto con donazioni dei suoi beni (per cui egli ha radunato anche una grande ricchezza), ma anche mediante l'unione (koinonia) del corpo, desiderando unirsi a lui sotto ogni aspetto (katà panta), affinché con lui pervenga all'unità (eis to hen)".

Fin qui gli gnostici antichi. Se isoliamo dal loro discorso l'aspetto più radicale possiamo renderci conto che la loro omologia con alcuni motivi affermati dai movimenti per la liberazione della donna, non è campata in aria. Cogliere la radice gnostica di questi movimenti, significa prenderli sul serio ed individuarne la perfetta funzionalità al progetto gnostico più vasto, che è il progetto rivoluzionario. Ma vediamo con ordine.

2. L'uguaglianza radicale

Lasciamo da parte i molti motivi esteriori di somiglianza, per esempio il comune invasamento isterico e il ruolo profetico che le donne finiscono per giocare su entrambi i fronti, quello gnostico-libertario e quello femminista.

Guardiamo alla somiglianza radicale: questa consiste in una dichiarazione di uguaglianza uomo = donna portata sino alle sue estreme conseguenze, sino al punto cioè di negare l'esistenza di una natura non solo in generale, ma di una natura specifica differenziante la donna dall'uomo; nei testi citati, infatti, non si afferma tanto, attraverso l'*isótes*, una eguaglianza di dignità della donna nei confronti dell'uomo e viceversa, né tanto una eguaglianza formale ovverosia giuridica di entrambi di fronte alla legge, ma una eguaglianza strutturale che annulla ogni diversità. E questo è tanto vero che la vera condizione naturale, l'unica condizione che gli gnostici considerano naturale, è la condizione dello stadio finale (corrispondente a quella iniziale) dove, superata ogni differenza polare, i due sessi saranno così eguali da non essere più due (dunque neppure diversi numericamente) ma uno solo. In altri termini la *koinonia* finale getta luce sul senso e sulla qualità di quella eguaglianza radicale affermata all'inizio, e ce la rivela come, in tesi, una eguaglianza in cui tutte le differenze (e fra queste anche quelle ormonali, fisiologiche) sono annullate.³ Come sempre l'escatologia dà buone indicazioni sulla protologia.

Prendiamo ora in mano le tesi del femminismo e vediamo come in esse si ritrovino puntualmente tanto l'affermazione di una eguaglianza assoluta tra uomo e donna,

³ Un testo di sicura influenza gnostica contenuto nel Vangelo di Tommaso lega il ritorno delle donne nel Regno alla loro trasformazione in uomini: "Simon Pietro disse loro: 'Maria si allontani da noi, poiché le donne non sono degne della vita!' Gesù disse: 'Ecco, io la trarrò a me per renderla maschio, perché anch'essa divenga uno spirito vivo uguale a noi maschi. Poiché ogni femmina che diventerà maschio entrerà nel Regno dei Cieli'" (Cfr indifferentemente le due traduzioni del testo date da JEAN DORESSE, *Il vangelo secondo Tommaso*, tr. it. Milano 1960, p. 101 e *Apocrifi del Nuovo Testamento* (a cura di L. Moraldi) Torino 1971, vol. I, p. 501).

quanto l'affermazione di un'eguaglianza così radicale da annullare la stessa differenza biologica della donna. Queste affermazioni ci permetteranno di tracciare un breve quadro degli elementi comuni e diversi tra vecchia e nuova gnosi e di inserire il femminismo stesso in una visione di fondo più ampia.

L'ideologia femminista si poggia su due tipi di argomentazioni. Il primo è di marca radicale e non differisce dalle tesi correnti del neoradicalismo contemporaneo.⁴ Abbiamo: a) l'individualismo possessivo, il solipsismo egoico (il figlio è mio e lo gestisco io); b) l'affermazione che il criterio di fondo delle scelte è il piacere, l'edonismo (non esiste un'occasione di piacere che non debba venir perseguita); c) il disprezzo per la ragione analitica in genere e per la cultura tradizionale in particolare (si tratterebbe di contenuti mitici o non corrispondenti ai bisogni dell'uomo moderno). Oltre a questo primo tipo di argomentazioni, ve ne è però un altro più propriamente specifico del femminismo, il cui nocciolo è costituito dalla tesi di un'uguaglianza totale uomo=donna sino al punto da affermare che la donna non è più un dato biologico preciso. Questa tesi è leggibile nell'immagine inconscia che le femministe si fanno della donna, particolarmente nel *maschilismo* di questa immagine. Se si guarda, infatti, al modello ideale di donna esaltato dalle femministe ci si rende conto che esso è un modello con caratteristiche maschili: nel vestire (i pantaloni, per es.), nel linguaggio (il turpiloquio), nell'essere titolare di una mobilità fisica, di una carriera perseguita senza intralci, nell'essere titolare di una capacità di lavoro a efficienza ininterrotta, di una sessualità nomade senza complicazioni istituzionali. Nell'essere titolare di una *sessualità atti-*

⁴ Una individuazione intelligente di queste tesi con un loro aggancio al tema sadico si trova in LUIGI LOMBARDI VALLAURI, *Abortismo libertario e sadismo*, Milano 1976, pp. 27 ss.

va, a sfondo sostanzialmente omosessuale, in cui, al posto del ruolo passivo, "vaginale" che la donna assume nell'amplesso, si sostituisce una sessualità "clitoridea". In questo tipo di sessualità la donna non si vede più come quell'essere la cui sessualità è legata alla procreazione, ma come quell'essere capace di procurarsi il piacere liberamente, senza tener conto dei rischi di una gravidanza.

Ma, oltre alle dichiarazioni inconscie vi sono quelle coscienti e la più importante di queste è una affermazione, fatta in base ai risultati che la medicina è stata in grado di conseguire in questi ultimi decenni, sul carattere momentaneo, transitorio della biologia della donna e in modo particolare sul carattere transitorio del suo stigma distintivo per eccellenza, *la maternità*. Secondo E. Sullerot, e prendiamo questo nome perché è uno dei più rappresentativi, la scienza ha posto le premesse perché la donna non sia "più quell'essere racchiuso nelle anguste misure del suo destino biologico, quale è stata per millenni".⁵ La Sullerot elenca un crescendo di interventi e di successi medici che sembrano rivelativi di un'epoca nuova, poiché libererebbero a suo dire la donna dalla fatalità della condizione di madre: la sostituzione dell'allattamento naturale con quello artificiale, la possibilità di ottenere il parto indolore a tutti i livelli, l'introduzione e l'estensione dei metodi anticoncezionali che rendono la donna padrona della sua fecondità, la sospensione artificiale del ritmo mensile (l'ovulazione), la fecondazione artificiale attraverso banche dello sperma, e infine, *summa summarum*, il trapianto dell'ovulo fecondato dal grembo materno al laboratorio perché se ne continui lo sviluppo in vitro. Si potrà notare che ognuno di questi risultati rende indipendente la donna dalle conseguenze della sua specifica natura fem-

⁵ E. SULLEROT, *Domani le donne*, Milano 1966, p. 109.

minile, dalle conseguenze o dalla possibilità di una maternità: tu non avrai più dei periodi mestruali; tu non sarai più incinta per nove mesi (tuo figlio potrà svilupparsi altrove); non sarai più tu a partorire, non sarai più tu, grazie all'allattamento artificiale, ad avere un rapporto insostituibile con tuo figlio. Insomma sarà possibile, grazie alla scienza, intervenire a tal punto sulla natura da provocare una mutazione genetica. Con l'intervento della scienza, la donna sarà qualificata dal concepire e dal partorire non molto di più di quanto lo sia dal mangiare e dal bere che non sono, come è evidente, atti tipicamente femminili.

Grazie alla scienza la donna si è derealizzata, è diventata un'infinità di possibilità proprio perché non è più legata ad una natura data. Con le parole della Sullerot: "ho scoperto nel corso di questo lungo dibattito natura/cultura che allo stato attuale della scienza e della civiltà, appare molto più facile alleggerire la donna dall'obbligo di allattare, fabbricando del latte artificiale molto simile a quello materno, che fare in modo che fosse il padre a dare il biberon al figlio... È molto più comodo mettere a punto contraccettivi in grado di sopprimere la ripetizione del ciclo mestruale, piuttosto che modificare l'atteggiamento culturale delle donne davanti alle mestruazioni.. L'inerzia dei fenomeni di cultura sembra rallentare il dominio dei fenomeni di natura. Simone de Beauvoir aveva detto in una celebre formula: « Donna non si nasce, lo si diventa ». Alla fine di questo libro, ogni lettore avrà compreso che è possibile anche capovolgere la formula: si nasce del tutto donna, con un destino fisico programmato in modo differente rispetto a quello dell'uomo e con tutte le conseguenze psicologiche e sociali legate a queste differenze. Ma si può modificare questo destino, e diventare quello che si vuole, conformarsi a questo destino o allontanarsene

arditamente".⁶ Per la donna, dunque, la biologia non è più un destino, e la natura è in dominio totale della cultura.

3. Rifiuto della natura e uso della scienza

Non dovrebbe essere difficile, a questo punto, tirare le fila, e mettere in ordine gli elementi comuni e quelli diversi che questa gnosi moderna ha rispetto all'antica, per poi inquadrarla in una prospettiva più vasta, quella della strategia rivoluzionaria nel mondo contemporaneo.

Innanzitutto l'elemento di continuità: il rifiuto della *natura data*. È chiaro che quest'affermazione della Sullerot, dell'essenza della donna come possibilità infinita, come *poter essere tutto senza dover essere nulla*, esprime molto bene il tipico atteggiamento gnostico di rifiuto del limite umano, la tentazione perenne del rifiuto del limite costituito dalla nostra natura finita.⁷ *Natura*, come è stato osservato opportunamente, è precisamente quell'aspetto per cui noi non ci facciamo, ma *nasciamo* così (*natura da nascor*); quell'aspetto del nostro essere che non è a nostra disposizione, che non riusciamo a ricostruire come vorremmo e di cui bene o male dobbiamo tener conto. Ciò che invece viene enunciato dal femminismo conseguente, è che la donna non è più quello che è, ma quello che *potrebbe essere*

⁶ E. SULLEROT (a cura di), *Il fenomeno donna*, tr. it., Firenze 1978, p. 12.

⁷ La possibilità, dice Kierkegaard analizzando la figura del seduttore, consiste nel fatto che si *può*; si può afferrare tutto e giocare con tutto senza prendere alcuna decisione. Possibilità significa esercitare la propria potenza sulle infinite forme della vita. Possibilità significa gesto puntuale e incessante contraddirsi che non può mai arrivare ad una conclusione nemmeno con Dio. Ciò che manca all'esteta, come uomo della possibilità, è il senso del limite, della *necessitas* iscritta in ogni uomo e in ogni corpo. In questo senso egli è una nuova figura dello gnostico antico; e in questo senso vale anche contro di lui il culto che gli antichi innalzavano a *Terminus*, il Dio del limite.

o che vuole essere e in questa dichiarazione (che va molto più in là di un bovarismo a scala planetaria o della semplice tentazione, che i mistici chiamavano del demone meridiano, del rimpianto delle ipotetiche possibilità perdute) è leggibile ampiamente il prometeismo gnostico che spezza ogni legame con il reale, perché questo reale è male. Una donna liberata dalla biologia è una donna che ha spezzato le tre K, come direbbero i tedeschi, che la legano al reale: *Kirche*, il legame di culto a Dio, *Küche*, il rapporto con quella istituzione che è la famiglia e in particolare il marito, *Kinder*, la maternità e la responsabilità costituita dai figli. Come pura possibilità senza legami, la donna diventa un soggetto assoluto, *absolutus*, un io incentrico a cui tutto è dovuto e che nulla deve; un io, secondo la definizione anarchico-libertaria, che si è fatto Dio. Corollario di questa fase di dominio della natura da parte dell'io è l'affermazione, altrimenti risibile, secondo cui la maternità deve diventare per le donne, un'arma rivendicativa nei confronti del maschio: "È arrivato il momento di ricordare che la fecondità non è soltanto una coercizione, ma anche un privilegio, che può diventare un potere nella misura in cui attraverso la contraccezione la decisione di essere feconda oppure sterile appartiene alla donna".⁸ In questa decisione di usare la maternità come arma di ricatto sociale contro il maschio, la donna ci si rivela un essere che ritiene di possedersi sino in fondo e che si misura e *diametro*.

Se questo è l'aspetto di continuità tra gnosticismo antico e mentalità gnostica di massa moderna, vale la pena di mettere in rilievo anche l'aspetto nuovo. Si sarà notato l'uso che la riflessione teorica del femminismo fa dei risultati della medicina. In questa richiesta alla scienza medica di

⁸ E. SULLEROT, *Il fenomeno*, cit., p. 477.

garantire il messaggio gnostico, e cioè l'inesistenza di una natura data, si intravede l'elemento peculiare della gnosi moderna che ha abbandonato le mitologie speculative, oniriche, poetiche della gnosi antica, dove si parlava ancora di androgino, di unità originaria, di fuga dal mondo ecc., per assumere l'andamento positivistico della scienza. Ma non inganni l'apparenza: non ci troviamo di fronte ad un corretto uso della scienza, quasi che si pongano delle domande alla scienza clinica e medica e se ne ascolti il responso per quello che vale, nell'ambito limitato e preciso del loro campo. L'imitazione e l'uso della positività scientifica sono tutti formali ed esteriori; la scienza positiva è sempre sotto il controllo e al servizio del mito gnostico; quello che conta è prima di tutto il sapere profetico ed operativo della gnosi, e la scienza degli scienziati non ne è che un semplice momento.⁹ Dice chiaramente la Sullerot che l'obbiettivo della sua opera sarebbe stato tradito se "ci fossimo lasciati rinchiudere in una filosofia scienziata, vedi anche positivista, che avrebbe ridotto la condizione femminile a una pretesa neutralità empirica di soli caratteri genetici, ormonali, fisiologici".¹⁰ In questo rifiuto di un uso *solo* scientifico della scienza emerge il carattere visionario, ideologico e mistico della nuova gnosi che può apparire invincibile solo per il fatto che gioca contemporaneamente su due tavoli, il tavolo dei risultati e delle dimostrazioni probatorie, e il tavolo del messaggio utopico, della dilatazione del cuore, della dichiarazione rivoluzionaria di una possibile redenzione totale dalla finitezza. Quando è contraddetta su un tavolo sfodera l'altro come arma di

⁹ Su questa utilizzazione della scienza *sensu stricto* come momento dialettico all'interno del sapere assoluto dello gnostico cfr V. MATHIEU, *La speranza nella rivoluzione*, Milano 1972, pp. 167-187; e A. BESANÇON, *La confusion des langues. La crise idéologique de l'Eglise*, Paris 1978, pp. 139-148.

¹⁰ E. SULLEROT, *Il fenomeno*, cit., p. 490.

riserva. Per batterla basta dimostrare che davanti a noi non c'è altro che una scienza corrotta dalla gnosi, o una gnosi che si paluda in vesti scientifiche.

Manca poco, a questo punto, per inquadrare la gnosi femminista nella strategia più vasta dello gnosticismo rivoluzionario. Se, secondo la rappresentazione schematica ma non infedele che abbiamo visto precedentemente,¹¹ il fine del rivoluzionario è prendere il potere per istaurare una uguaglianza mai prima realizzata (e il potere è necessario proprio per dar corso a questa nuova era), l'ideologia femminista è doppiamente funzionale a questo progetto. Da una parte perché afferma esattamente quella uguaglianza radicale, dall'altra perché, affermando un'idea di donna come *non-natura*, come puro possibile, ne favorisce lo scardinamento progressivo dai legami giornalieri, dai piccoli ma fatali obblighi esistenziali di ogni situazione. E derealizzando la donna, inebriandola della vertigine della possibilità, si compie una operazione altamente positiva per il rivoluzionario; e il perché lo si capisce facilmente. L'attacco alla tradizione può essere fatto in due modi, o attraverso la *lotta delle idee* (creando le condizioni perché l'avversario della rivoluzione si abitui a pensare in un modo contrario alle sue categorie, per esempio, se è cristiano, sostituendo la categoria cristiana di conciliazione con quella di lotta di classe o di conflitto di interessi), oppure corrompendo *coloro che trasmettono* la tradizione. Con la tesi che la donna non ha una natura data, un legame al mondo della vita prima di tutto biologico, poi culturale, poi sociale, si comincia con l'attaccare il trasmettitore per eccellenza della tradizione. Si colpisce colei che è per assenza educatrice e che fa come da collo di bottiglia attraverso cui passano le generazioni, e colpendola si distrugge

¹¹ Cfr alle pp. 135-8 di questo libro.

il futuro tessuto sociale, perché una donna, che non sarà più legata ad alcun destino, trasmetterà da quel momento solo la volontà del proprio io di essere il centro di tutto. Con una metafora (affinché non si prenda alla leggera questa strategia di de-responsabilizzazione della donna affermata dal femminismo e utilizzata dal progetto rivoluzionario), possiamo dire che l'attacco ai princîpi, alle idee, per quanto serio, corrisponde all'inquinamento dell'acqua contenuta in un vaso, ma l'attacco al trasmettitore corrisponde alla rottura di esso. L'attacco gnostico al concetto di natura, dunque, è un attacco da non sottovalutare; il fatto che non sia condotto con gli strumenti raffinati dello storicismo o della filosofia analitica, non è una buona ragione per nasconderselo.

Parte terza

PROSPETTIVE

OLTRE L'ILLUMINISMO: DUE FIGURE

I. *Th. W. Adorno*

L'aspetto più paradossale che possa capitare a chi intraprenda a scrivere su Adorno è la sensazione di correre il rischio di uno storico del ghetto o di fare la fine di Plinio il Vecchio: se non sta attento, la passione per il fenomeno è infatti sul punto di perderlo. Quando Adorno infatti scrive: « Niente altro è la dialéttica se non la mediazione dell'apparente immediato e l'insistenza sulla intercambiabilità, ad ogni grado, di immediatezza e mediazione; essa non ha alcun punto di vista, bensì è il tentativo, attraverso una critica immanente, di innalzare i punti di vista filosofici al di sopra di se stessi e a di sopra della pretesa di avere un punto di vista », ¹ è difficile sfuggire alla tentazione di

¹ T.W. ADORNO, *Wozu noch Philosophie*, in *Eingriffe, Neukritische Modelle* Frankfurt 1963, p. 23.

mimare il carattere parassitario del suo metodo e acquistare così contro di lui una facile invincibilità, non proponendosi alcun punto di vista.² Ma poiché « salto sarebbe solo l'evento che ci conducesse fuori di questa dialettica »³ noi ci proporremo segnatamente un punto di vista; con una accortezza però: lo verificheremo per così dire sul piano microscopico di alcuni singoli giudizi, in quanto sul piano dello sviluppo del suo pensiero, sul piano telescopico, Adorno, dando per scontate le critiche, le neutralizza canalizzandole. Quando infatti si colgono le contraddizioni di chi come lui svela sin dall'inizio le proprie petizioni di principio⁴ o afferma di essere l'ultimo a difendere le interpretazioni che declina⁵ e dice essere compito del filosofo, dandosi torto, convincere nello stesso tempo l'avversario della sua non-verità,⁶ non si fa altro che scoprire esattamente ciò che Adorno vuole dimostrare: l'impossibilità del porsi di un punto di vista in assoluto. Significa, accettando la sua logica, abbracciare per sé ciò che Adorno lascia volentieri agli avversari, un *Münchhausenkunststück*, un capolavoro alla barone di Münchhausen, noto per aver pensato di innalzarsi da terra tirandosi per i capelli.⁷ Come il suo maestro Hegel, Adorno coinvolge chi lo legge nel suo tes-

² Cfr ELÉMIRE ZOLLA, *Adorno tra metacritica e metafisica*, in *Elsinore*, aprile 1964, p. 43: « La sua forza sta nel non concedersi mai punto di vista, nello sfruttare bensì quello dell'avversario, nell'adottare il sistema che ne promana dimostrandone o l'intera contraddittorietà o l'inconciliabilità con la concretezza, per apodissi esclusa dalle maglie di ogni apparato concettuale ».

³ T.W. ADORNO, *Minima moralia*, tr. it., Torino 1954, p. 232.

⁴ T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, (in collaborazione con Max Horkheimer), tr. it., Torino 1966, p. 5: « Non abbiamo il minimo dubbio — ed è la nostra petizione di principio — che la libertà della società è inseparabile dal pensiero illuministico ».

⁵ T.W. ADORNO, *Sulla metacritica della gnoseologia*, tr. it., Milano 1964, p. 8.

⁶ Id., *Minima moralia*, cit., p. 66.

⁷ Id., *Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt 1963, p. 165.

suto di concetti, il cui ultimo esito è il suicidio del pensiero; ma come non ogni omicida è assassino, così ad onore di Adorno, non ogni suicidio è un peccato mortale. Non ogni cerchio magico è inspezzabile, non ogni dialettica è l'ultima. Vediamo di rifare insieme alcuni itinerari del suo pensiero che maggiormente rendano ragione delle sue qualità ma anche dei suoi limiti di eccezione.

L'affermazione di Omar Khayyam che la storia del mondo è una rappresentazione che Dio progetta, mette in scena e contempla per distrarre la propria eternità, potrebbe suonare come adeguato epitaffio sulla sua filosofia. La prospettiva ultima di essa è infatti il tentativo di considerare tutte le cose dal punto di vista della redenzione, rivelando il mondo nelle sue fratture, come apparirà un giorno nella luce messianica, tentativo segnato dalla controaffermazione che in tale attività la filosofia si involverà in una serie di contraddizioni tali che, dovendole patire, « la stessa questione della realtà e della irrealtà della redenzione diventa pressoché indifferente ».⁸ Se questa considerazione, che comprende la propria impossibilità, suona tragicamente, essa è pure avvertimento e qualifica dell'esito che attende gran parte del mondo moderno: un'apocalisse senza redenzione. Uno dei compiti della logica dialettica è, secondo Adorno, di liquidare con le ultime tracce del sistema deduttivo ogni pretesa di verità, « ogni gesto avvocatesco del pensiero »; una dialettica senza sintesi, senza punto culminante, come la sua, non può allora fare a meno di rove-

⁸ Id., *Minima moralia*, cit., p. 236. Il paradossale legame di speranza e disperazione, differenza proprio in questo punto Adorno da Walter Benjamin, Per Benjamin il passato, l'originario contengono più di speranze e di promesse che l'immagine moderna dell'avvenire; e lo storico, secondo la definizione di Schlegel, non è che un profeta voltato all'indietro; cfr Peter Szondi, *Hoffnung in Vergangenen*, in *Zeugnisse*, T.W. Adorno zum sechzigsten Geburtstag, Frankfurt 1963, p. 252.

sciare l'assioma hegeliano che « il tutto è vero », affermando la falsità del tutto, di un tutto che rifiutando il suo naturale centro lo pensa dappertutto e cioè in nessun luogo. « La filosofia dialettica, risoluzione dell'universale, risolve di continuo il risolvente »⁹ e si sottrae coscientemente, da sotto, la terra di cui ha bisogno per camminare, consapevole, a differenza del pensiero borghese, che l'uomo che ha ucciso dentro di sé Dio, deve rispondere da solo della propria finitudine; più che la morte di Dio la filosofia dialettica annuncia la fine del suo uccisore. Nella sua lotta contro la maschera della divinità che l'uomo si sta aggiustando sul volto, Adorno svela ad un tempo il rovesciamento finale di ogni pensiero ateistico e la propria condizione di rappresentante di quel pensiero: una mano che non può afferrarsi. La vita dell'uomo assomiglia allora a quel gigantesco sistema di credito¹⁰ con cui egli definisce la logica hegeliana: ognuno è indebitato con l'altro, ha la sua ragione di essere nell'altro a cui invariabilmente rimanda la spiegazione della propria esistenza, l'unico a rimanere fuori dal cerchio delle insolvenze è il Tutto, la Storia, identica a se stessa, avida di non essere.

Il gusto del paradosso, il proposito di stupire l'ingenuo adialettico con cravatte e paralogismi non sono sempre fini a se stessi: nei momenti decisivi diventano la *clavis universalis* per comprendere fatti importantissimi, per esempio quella *dialettica dell'illuminismo* che a giudizio di molti è forse l'opera filosofica più agguerrita degli ultimi cinquant'anni. Ricordiamo l'assunto: l'illuminismo che ha preteso di liberare l'uomo, lo ha in realtà profondamente asservito e « la terra interamente illuminata splende all'inse-

⁹ Id., *Minima moralia*, cit., p. 232.

¹⁰ Id., *Drei Studien zu Hegel*, cit., p. 164. La stessa immagine viene attribuita a Husserl (*Sulla metacritica della gnoseologia*, cit., p. 34) e Heidegger (*Dialettica negativa*, tr. it. Torino 1970, p. 67).

gna di trionfale sventura».¹¹ L'illuminismo ha affermato la libertà politica da ogni autorità spirituale, finendo per favorire il potere dell'uomo sull'uomo; ha affermato la libertà del corpo dall'anima, per considerarlo mero strumento di lavoro e di affermazione del proprio dominio: ha affermato la libertà economica dal legame delle antiche corporazioni, per rendere schiavi della proprietà; ha affermato la libertà dell'amore dalla morale per vanificarlo nel sesso [l'amore è diventato un rapporto di scambio]; ha affermato di lottare contro ogni religione in quanto superstizione, per prepararne una più esiziale, quella della scienza o del successo;¹² ha affermato di inverare il comandamento evangelico dell'amore, liberandolo dalla scorza dogmatica, e ne ha preparato il rovescio moderno: vogliamo fare agli altri quello che gli altri vogliono fare a noi, solo che vogliamo farglielo prima.¹³ La progressiva uccisione della naturalità dell'uomo, prezzo che l'uomo ha dovuto pagare per staccarsi dalla natura ed avere consapevolezza di sé, ha significato un recidere i legami che lo collegavano alle radici naturali della vita; l'acquisto di una « freddezza » biologica ha trasformato la vita in uno standard privo di interesse e passione, la moderna e borghese vita di massa.

1. *Illuminismo e mito*

Se queste affermazioni sono esatte e soprattutto rendono ragione della diffusione tipicamente illuministica del mito

¹¹ Id., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 11.

¹² Cfr ELÉMIRE ZOLLA, *Per un nuovo illuminismo*, in *Elsinore*, settembre-ottobre 1964, p. 19: « Per poter adorare l'Uomo, cioè la propria figura, l'uomo deve occupare il posto che un tempo apparteneva al suo cane ».

¹³ Va detto a questo proposito che la ricostruzione che qui viene fatta dell'opera tiene conto soltanto degli esiti ultimi, in ciò fedele al metodo che Adorno applica alla psicanalisi, quando afferma che solo le esagerazioni in essa sono vere.

del progresso, come di quella posizione che rifiuta il passato perché l'odio del passato è l'unico che permette di sopportare il presente (che dovrebbe, invece di distruggere il passato, realizzarne le speranze), rimane tuttavia indicativa, e qui ci colleghiamo alla nostra verifica dei giudizi particolari, dell'atteggiamento di Adorno, l'estensione che egli fa delle caratteristiche dell'illuminismo al mito. Il risultato di questa operazione sarà che sfruttamento e dominio, religione ed illuminismo appaiono legati dallo stesso filo.

Il mito è già illuminismo, dice Adorno, in quanto si difende dalla paura dell'ignoto e dell'imprevedibile imbandendo la realtà con le proprie visioni, rinunciando a pensarla davvero; il mito è già ideologia in quanto vuol fare i conti con l'ignoto manipolandolo attraverso quel *do ut des* che è il sacrificio. L'astuzia ha dunque origine dal culto: se lo scambio è la secolarizzazione del sacrificio, il sacrificio stesso appare come il modello magico dello scambio.¹⁴ Nel passaggio dal mito all'illuminismo, permane invariato il principio del sacrificio: rinuncio a godere della natura per dominarla. L'illuminismo borghese, ogni illuminismo (anche Odisseo è illuminista in quanto rifiuta l'ebbrezza narcotica del canto delle sirene, del richiamo della natura, per conservarsi) rappresenta l'introversione del sacrificio: da razionalizzazione del rapporto con l'ignoto, esso diventa espressione dell'irrazionale proibizione e differimento del piacere che il borghese impone a se stesso.¹⁵

Vengono guadagnate così due affermazioni: da una parte il pensiero religioso, unificato a quello magico, è manipolazione, attraverso le sue categorie, della concretezza del reale [è già illuminismo] e imposizione ai dominati, sotto

¹⁴ T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit., p. 59.

¹⁵ ID., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 60-64.

la maschera di farlo per il loro bene, di un atteggiamento espiatorio a tutto vantaggio dei sacerdoti increduli [è già ideologia]; dall'altra, dato l'assunto, si spiega necessariamente il rovesciamento che una tale nozione del sacrificio deve assumere con l'illuminismo settecentesco: il sacrificio è superfluo, non conforme ad alcuno scopo. Sarà allora reso disponibile a tutti gli scopi. È il passaggio all'orrore puro senza scopo, neppure quello di giustificare il dominio del padrone sul servo; è il passaggio all'oppressione di tutti da parte di tutti, al marchese De Sade e alla società che rappresenta il suo esito, quella totalitaria: sacrificio collettivo in cui tutti sono vittime e non c'è alcun Dio.¹⁶

C'è qualcosa che non va. Adorno sembra meno interessato alla verità che a confutare coloro che l'affermano. Come uno scrittore di gialli, pensa di spiegarci il confuso e ha di fronte l'inesplicabile: al posto del peccato originale, inspiegabile per la ragione, ma che *la* spiega, pensa di risolvere il confuso eliminando la colpa (tanto inestricabilmente legata al senso del peccato da determinare la necessità del sacrificio). Il sacrificio diventa così puro simbolo del potere che promette in cambio, puro segno di prestigio sociale. Quest'operazione razionalistica ha però il suo difetto; abolisce la colpa ma conserva la maledizione; non toglie, bensì aggrava il sacrificio: spezzato il circolo peccato-colpa-sacrificio, all'uomo non rimane che espiare la sua condizione, senza significato. Adorno lo sa; questa è la condizione del mondo moderno a cui è essenziale infliggere e infliggersi il dolore senza averne piacere. Ma per quale ragione, chiediamoci, dà una tale versione del sacrificio religioso?

2. L'eredità di De Sade

Che il sacrificio, nella sua natura essenzialmente reli-

¹⁶ ID., *Dialettica dell'illuminismo*, cit., pp. 90-129.

giosa, possa essere uno scambio per ottenere il potere non può pensarsi se si tien conto che la maturità religiosa, non è né data in cambio di un sacrificio, né può confondersi con un potere. Vediamo il caso del sacrificio di Abramo; Adorno, se lo prendesse in esame, non potrebbe misconoscerlo più totalmente: invece di essere, come è, la offerta di ciò che è più caro nell'assoluta fiducia, *contro ogni speranza umana* (cioè contro ogni calcolo umano), che l'assoluta giustizia non può venir meno, diventerebbe per lui un calcolo bassamente giuridico teso a disarmare Dio della sua onnipotenza.¹⁷ Perché dunque un tale misconoscimento? Forse la soluzione sta dietro a queste considerazioni.

Guardiamo la figura di De Sade: la sua lotta era diretta proprio contro quel tipo di sacrificio perfetto che è il sacrificio religioso, che non chiede per sé nulla in cambio. Guai a fare un sacrificio, a rinunciare a qualcosa in nome di una morale o a lasciarsi sfuggire un guadagno solo in base a considerazioni di rispetto umano o di pietà verso i più deboli. Il decalogo viene smascherato dal divino marchese come pura ideologia: tutto in esso è dettato dal tor-naconto, anche l'amore verso i figli non è che l'assicurazione che i padri firmano per la loro vecchiaia. Chi non afferma se stesso, ma rinuncia, non è che uno sciocco.¹⁸

Ma è più facile costruire un tempio che farvi discendere l'oggetto del culto: l'affermazione prometeica del valore dell'uomo come assoluto, per la nota legge dell'eterogenesi dei fini enunciata dal Rosmini (l'uomo che rifiuta Dio si autosconfigge), si traduce in un costo spaventoso che vien pagato così da quella che è la rigorosa erede di De Sade, la società borghese: sacrificio per nessuno e disperazione sen-

¹⁷ Si confrontino le considerazioni svolte a proposito del sacrificio di Abramo da Kierkegaard in *Timore e tremore*.

¹⁸ T.W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, cit. p. 126.

za scampo per tutti, e cioè, ancora sacrificio. O più esattamente: sacrificio per tutti e niente in cambio per nessuno. Non è infatti questa la legge del progresso: sacrifico quello che sono oggi per quello che non avrò domani? E non è forse qui l'abbaglio di Adorno?

Ci sembra che egli abbia esteso indebitamente l'inganno del sacrificio, che è intrinseco all'ideologia del progresso del mondo moderno (la maledizione dell'incessante progresso, dice Adorno, è l'incessante regressione), a ciò che gli è esattamente opposto: il pensiero religioso e la nozione del sacrificio che gli è proprio. I due poli non si confondono, anche se potrebbe sembrarlo (come Adorno crede), come acqua nell'acqua. L'*homo religiosus* con il sacrificio non vuole avere nulla in cambio (e l'avrà), l'uomo del progresso si sacrifica per aver qualcosa in cambio (e non l'avrà). C'è una prova del nove per confermare che Adorno è fedele alla sua incompienza: mentre rifiuta De Sade, perché lo vede precorrere il Terrore della perfetta razionalità che si risolve nella strage tecnicizzata e nel rilevamento statistico degli assassinati, accetta di fatto la sua interpretazione del fatto religioso, che comincia con lo stravolgerne la nozione di sacrificio. In caso contrario la sua critica al Marchese avrebbe dovuto condurlo proprio a ciò che questi aveva demonizzato: il pensiero religioso.

Si potrebbe redigere un'altra strada percorsa da questa confusione. Guardiamo ancora il caso di De Sade così come appare dall'interpretazione di Adorno. Rappresenterebbe il processo iniziale di strumentalizzazione della natura (esteso al prossimo come parte di essa), che come su un piano inclinato, preso l'avvio, si trasformerebbe in totalitarismo, in quella socializzazione radicale che, come dice Adorno, non significa altro che estraneazione radicale. De Sade quindi rappresenterebbe il momento in cui il distacco, la lacerazione dell'uomo dai suoi legami con la Ma-

dre (la natura) si fa più pressante e crudele; sino ad assumere l'immagine della coazione senza scopo, del moderno: il momento in cui l'uomo si distrugge con le sue mani. Dalla posizione di Adorno si evincerebbe per converso che l'accentuazione dell'elemento di naturalità nell'umano verrebbe a coincidere con il massimo di filantropia tra uomini.

In realtà le cose vanno esattamente nel senso contrario a quello indicato da Adorno perché anche in De Sade vi è esaltazione della natura, ma senza alcun esito filantropico. Lo schema autentico del pensiero di De Sade è questo: rifiuto di Dio-assoluto naturalismo-assoluto soggettivismo-degradazione e distruzione della natura.¹⁹ Quello che importa è il primo passo; l'idea di natura infatti viene da lui costruita come strumento per realizzare l'iniziale rifiuto di Dio. Ad essa, come dice Del Noce, vengono attribuiti gli attributi cosmologici, rigorosamente separati da quelli morali; perciò è creatrice ma non provvidente. Di conseguenza essa crea per distruggere.

Alla negazione di Dio consegue poi quella del prossimo, dato che, abolita ogni traccia di Dio, non potrò vedere negli altri che repliche di quell'ostacolo alla mia affermazione che Egli è. Consideriamo ora questa contraddizione all'interno della coscienza sadica: l'idea della natura ateizzata ha permesso la costruzione del proprio unicismo, ma la rivolta dell'Unico dovrà rivolgersi ancora contro un ostacolo, contro la dipendenza della natura. È noto il passo di De Sade « È la natura che io vorrei poter oltraggiare. Vorrei sconvolgere i suoi piani, rovesciare la sua marcia, arrestare il corso degli astri, distruggere quel che le serve, proteggere quel che le nuoce, edificare quel che la irrita, insultarla in una parola, nelle sue opere ».²⁰ Ma ciò non

¹⁹ Cfr AUGUSTO DEL NOCE, *Interpretazione filosofica del surrealismo*, in *Rivista di Estetica*, gennaio-febbraio 1965, pp. 40-45.

²⁰ Citato in A. DEL NOCE, *Interpretazione*, cit., p. 43.

riesce possibile all'Unico da solo, e l'impossibilità di oltraggiare la natura diventa il suo più grande supplizio. Il suo ateismo conclude in un'opposizione senza risoluzione tra unicismo e naturalismo. La società moderna rimane fedele all'ateismo di De Sade ma, per affermare se stessa come tale, deve da una parte eliminare il fondo unicistico della filosofia di De Sade, dall'altra, poiché ne conserva il carattere di lotta contro la natura, espungere l'iniziale assoluto naturalismo. Non si potrebbe in altro modo capire, se si vuol mantenere la continuità tra De Sade e mondo moderno, come vuole Adorno, in qual modo l'odio per il lavoro, dipendente dall'elemento unicista-libertino, si inverta completamente oggi nella concezione dell'*homo faber* del lavoro come piacere di degradare la natura.

Perché dunque Adorno semplifica al massimo il processo? Perché non capisce che la negazione della natura di De Sade non è un fatto involontario o lo scatenarsi di meccanismi irrazionali che impediscono all'uomo di godere della vita quando sarebbe in grado di poterlo fare, bensì essa è la conseguenza della prima negazione, quella di Dio, enunciata per affermarsi al posto di Lui. Per cui, misconoscendo questo fatto, inutilmente Adorno invoca un giorno in cui l'uomo, libero da oscuri conflitti contro se stesso, si affermerà come pura natura e godrà di essa; tale invocazione risulta inutile per la semplice ragione che questa affermazione della natura, questo estremo naturalismo, è già stato fatto proprio da De Sade, e non ha condotto che alla radicale distruzione di essa, come ha visto Adorno, con il mondo moderno. Non è con l'affermazione della natura o con il ritorno ad una vita più naturale che si salva l'uomo, ma con l'affermazione di Dio. A volere essere radicali, non c'è che un'alternativa: o la natura è un dato materiale, e allora ad Adorno non rimane più il diritto di elevare una protesta contro De Sade e la dialettica dell'illumini-

simo che a furia di voler dominare la natura ci consegnano come uomini alla dominazione pura, e così Adorno perde il diritto di opporsi al totalitarismo che è il risultato del soggiogamento della natura;²¹ oppure accetta che essa sia speculare di una realtà più profonda, partecipazione e manifestazione dell'Essere. La critica di Adorno al moderno avrebbe dovuto condurlo a riconoscere nella natura qualche cosa ad essa ulteriore, che come tale l'avrebbe salvaguardata dal diventare puro campo dell'azione umana; in breve avrebbe dovuto condurlo al riconoscimento di un diritto naturale come quello della metafisica tomista, al riconoscimento di principi fuori dall'azione umana ma tali da fondarla, ad un Essere esemplare, come ha scritto Pareyson.²²

Dietro il suo rifiuto di Dio e la sua angoscia per l'uomo si sente l'eco del disappunto primordiale di cui parlano alcune tribù, quando si riferiscono al racconto del messaggio di immortalità inviato dagli dei agli uomini e miseramente fallito perché affidato ad un messaggero meno veloce di quello che portava la morte. Solo un esito religioso avrebbe potuto sbloccare la sua dialettica, che qui veramente assume la figura orientale del serpente che si morde la coda: la sua immagine è un'immagine di coazione, come Tantalo o le Danaidi. Dietro il lento procedere da chiocciola di quel mondo moderno tanto detestato, scintilla la sua disperata speranza.

²¹ Cfr ELÉMIRE ZOLLA, *Adorno tra metacritica e metafisica*, cit., p. 52.

²² Cfr LUIGI PAREYSON, *Valori permanenti e storia*, in *I valori permanenti nel divenire storico*, Atti del Convegno internazionale promosso dall'Istituto Accademico di Roma, Roma 1968, pp. 13-27; ora in *Verità e interpretazione*, Milano 1971.

II. Karl Kraus

La figura di Karl Kraus sfugge ad ogni collocazione e definizione critica. Il significato e l'intenzione della sua opera trascendono i limiti delle nomenclature correnti per assumere l'unico ruolo che ad esse si possa attribuire e che, con le parole di Erich Heller, si enuncia così: riabilitare tutta la nostra epoca di fronte a un Dio vendicatore e di fronte alla posterità che ci giudicherà.²³ Con qualche sforzo, ma in fondo senza essere troppo lontani dalla verità, lo si potrebbe paragonare, per la fusione di implacabilità e sottigliezza, complessità intellettuale e tragica intransigenza, eruzione craterica di disprezzo e carità divorante, a Soeren Kierkegaard, di cui condivise il destino solitario e, fatto unicissimo insieme a quello di Léon Bloy, la lotta rabbiosa al mondo moderno della ottusità gregaria, condotta sulle colonne di una rivista da lui quasi interamente scritta. *Tres homines faciunt collegium*.

Ma più di tutto, forse, Karl Kraus condivide di Kierkegaard alcune autodefinizioni, per esempio quella di « scrittore per scrittori » e « scrittore religioso », oppure quella, che Kierkegaard attribuiva ad Abramo ma che alcuni hanno declinato per lui, di « cavaliere della fede ».²⁴ che com-

²³ Citato da CAROLINE COHN, *Karl Kraus, le polémiste et l'écrivain, défenseur de droits de l'individu*, Paris 1962, p. 311. È ancora Erich Heller, uno dei primi critici che hanno fatto appello alla grandezza di Kraus, ad avvicinare la sua opera a questo passo di Confucio: « Se i concetti non sono giusti le opere non si compiono; se le opere non si compiono arte e morale non prosperano; se morale ed arte non prosperano, la giustizia non è precisa; se la giustizia non è precisa, il paese non sa dove poggiare. Perciò non si deve tollerare che le parole non siano in ordine. È questo che importa ».

²⁴ Così nei confronti di Kraus si è espresso il curatore tedesco delle sue opere, Heinrich Fischer; cfr KARL KRAUS, *Beim Wort genommen*, München 1955, p. 458. In questo libro sono raccolte le tre raccolte di aforismi con i titoli: *Sprüche und Widersprüche* (1909), *Pro Domo et Mundo* (1912), *Nachts* (1919) dei cui bagliori

batte contro ogni speranza la buona battaglia davanti al tribunale supremo. Perché Kraus fu (al di là della sua opera di demolizione che toccò anche la « prostituzione della teologia al servizio della guerra », giustificatrice ideale in alcuni ambienti dell'Austria asburgica del dolore reale del primo conflitto mondiale e progenitrice inconscia dell'inerte e compiaciuta « teologia della rivoluzione ») anzitutto un combattente per l'Assoluto.

1. Oltre l'illuminismo

Chi esulta quando la vita mostra somiglianza con la Vita e non viene tenuta in moto soltanto per il ciclo produzione-consumo,²⁵ deve vedervi, come Kraus, il segno di una volontà superiore e di un significato che trascendono il narcisismo delle masse illuse dal progresso e la brama dei burocrati della critica precritica dell'illuminismo: « Si dice che la religione derivi da 'legare'. Ma la religione è legata nel cosmo e il liberalismo è libero nel quartiere » (p. 116); « Per riuscire a credere che Uno ha fatto tutto questo, biso-

ha dato un saggio la parziale traduzione di Roberto Calasso: KARL KRAUS, *Detti e contraddetti*, Milano 1972, pp. 367. Questa edizione italiana degli aforismi di Kraus, condotta con maestria incomparabile, è preceduta da uno scritto di Roberto Calasso, *Una muraglia cinese*, che non sfigura in alcun modo di fronte all'incantesimo del testo. L'impasto dei toni e la felicità metaforica ne fanno uno scritto a sé stante che consigliamo di leggere come segno della squisita intelligenza dell'autore. Unico appunto: nel gioco di simpatie, esclusivamente private del curatore, sono andati perduti anche alcuni detti che, a nostro avviso, avrebbero meritato la luce in italiano. Le pagine che d'ora in avanti indicheremo fra parentesi nel testo, si riferiscono a questa traduzione.

²⁵ K. KRAUS, *Detti e contraddetti*, cit., p. 316: « C'è un'idea che un giorno scatenerà la vera guerra mondiale: che Dio non ha creato l'uomo come consumatore e produttore. Che i viveri non sono il fine della vita. Che lo stomaco non ha da crescere sulla testa della testa. Che la vita non si fonda esclusivamente sul profitto. Che l'uomo è posto nel tempo per avere tempo e non per arrivare con le gambe da una qualche parte prima che col cuore ».

gna certo aver pensato di più che non sapere che non l'ha fatto — voi idioti del libero spirito! » (p. 364); « Non posso annusare il fiore che non appassisce al fiato di un libero pensatore » (p. 306); « Il compito della religione: consolare l'umanità che va al patibolo; il compito della politica: disgustare l'umanità della vita; il compito dello spirito umanitario: abbreviare all'umanità l'attesa del patibolo e al tempo stesso avvelenarle l'ultimo pasto » (p. 118); « In un ostensorio d'oro c'è più contenuto che in un secolo di illuminismo ».²⁶ Ecco alcuni degli aforismi fitti, concentrici, solidi e ben connessi, tra le centinaia elaborati, come ragnatele che attirano le citazioni, da questo genio, apparentemente contraddittori, in realtà penetranti sino al midollo.

Se Kraus fosse soltanto una premessa della critica alla *dialettica dell'illuminismo*, inaugurata da Adorno ed Horkheimer, che ne svela il meccanismo di barbarie dietro il suo motto: « Benché tutto non sia permesso, tutto è possibile », non farebbe molto conto occuparsi di lui. Non sarebbe necessario ascoltare la sua voce sottile, che si rivolta fisicamente di fronte allo spettacolo di un mondo che può più di quanto sa, né varrebbe la pena di iscrivere i suoi aforismi tra le opere più profonde di tutte le letterature. Rimarrebbe soltanto un grande scrittore e nulla più, uno che ha combattuto la superstizione del razionalismo, la danza dei sette veli della stupidità sul dolore, la volgarità delle masse alfabetizzate. Non sarebbe, cioè, quello che invece

²⁶ K. KRAUS, cit., p. 307; nella sua integrità l'aforisma dice: « Il liberalismo deplora la esteriorizzazione del sentimento cristiano e proibisce fermamente lo sfarzo. Ma in un ostensorio d'oro c'è più contenuto che in un secolo di illuminismo. E il liberalismo deplora soltanto il fatto che, di fronte a quelle cose seducenti che significano una esteriorizzazione del sentimento cristiano, non riesce a ottenere in nessun modo e a nessun prezzo una espropriazione del sentimento cristiano ».

è, una figura dell'astuzia della fede che, in un mondo in cui i barbari viaggiano in metropolitana e intrattengono *love affairs* in aerei supersonici, proclama per mezzo della sua bocca che il mondo mondano ha un senso, ma non è vero senso; e ciò affinché nel vuoto della fine di ogni giorno possa risuonare l'Origine: « L'antitesi non è inclusa nella creazione. Perché in questa tutto è privo di contraddizioni e incomparabile. Solo l'allontanarsi del mondo dal creatore dà spazio alla brama che trova per ogni opposto la sua immagine perduta » (p. 349).

Ogni biografia è come una vendetta su un genio, una congiura dei mediocri che possono affermare, dopo averla letta, che ormai non c'è più molto di cui temere; pure, in Kraus, anche la vita, cadenzata dai 922 numeri della sua rivista (*Die Fackel*, la fiaccola), è un artiglio dilaniatorio e una rabbiosa reazione contro quella specie umana, fondatrice della religione dell'avvenire, che Nietzsche chiamava dei « filistei colti », coloro, cioè, che scorgono intorno a sé bisogni uguali e vedute simili, particolarmente riguardo alle cose della religione e dell'arte.²⁷

Dalla lotta al grande quotidiano liberale di Vienna, la *Neue Freie Presse*, all'appoggio da lui dato alla corte imperiale prima del 1914, perché solida garante, unitamente alla Chiesa e all'esercito, di fronte all'opera distruttrice della stampa dei fabbricanti di opinioni; dalla temporanea conversione al cattolicesimo (dall'originario ebraismo) che avrebbe permesso il ristabilimento, con mezzi politici, dell'*Ursprung*, dell'Origine come luogo geometrico di tutti i valori condannati dal montare della *bêtise*, sino all'apostasia durante il conflitto e all'esaltazione dei partiti socialisti

²⁷ Esempio tipico, per Nietzsche, è David Strauss; si confronti nella sua mirabile prosa la prima *Considerazione inattuale* (1873), ora in F. NIETZSCHE, *La nascita della tragedia. Considerazioni inattuali*, I-III, Milano 1972, pp. 167-255.

più tenacemente pacifisti; dalle furibonde polemiche contro gli apologisti della guerra e contro lo spirito di rivincita del dopoguerra, contro i profittatori e contro i partiti socialisti che tradiscono i loro ideali di pace, sino alla sua lotta al parlamentarismo, alla corruzione della democrazia; dal *pamphlet* contro Hitler (*Warum die Fackel nicht erscheint*) apparso nel luglio del 1934 sino all'adesione (ormai al fine della vita) alla dittatura di Dolfuss e sino al riavvicinamento al cattolicesimo, tutti questi passaggi sono meno indizi di incostanza che segni di una incorrotta rigidità morale.

Poiché ciò che rimane fisso sono i valori per cui Kraus si sente obbligato; ciò che muta sono invece le sue reazioni a situazioni politiche esterne che, cambiando, minacciano ogni specie di vita interiore. Che cosa sia esattamente questo ideale dell'Origine (Benjamin parla di un'assolutizzazione dell'età di Goethe),²⁸ in cui Natura e Spirito si incontrano, è probabilmente difficile da stabilire; forse in questo concetto volutamente « mitico » si tiene celata, come cifrata, l'immagine di una Natura senza colpa, sottratta al terrore della storia, al movimento rapace del razionalismo che, combinato al bisogno di sicurezza, irretirebbe anche Dio nella ragnatela.

Erich Heller afferma che « l'opera satirica di Karl Kraus racconta ancora una volta la storia del peccato originale in tutta la sua tremenda attualità »²⁹ e forse non è lontano dal coglierne la vera caratteristica, al di là della sua lotta contro i mediocri talenti, le false glorie del giorno, gli scrittori prezzolati, i personaggi farseschi di una tragedia vera; tuttavia, se è vero di principio che il mondo su cui vomita è il mondo imbestialito in cui il Seduttore è entrato, vale

²⁸ W. BENJAMIN, *Karl Kraus*, in *Ueber Literatur*, Frankfurt 1969, p. 135.

²⁹ Cfr E. HELLER, *Lo spirito diseredato*, Milano 1965, p. 238.

la pena per cogliere, per sottrazione, la controimmagine, seguirne passo passo l'implacabile esatta fantasia di distruttore, là dove si esercita nella lotta ai nani-giganti del suo tempo.

Perché il tema (tra i temi) che pervade la sua opera smisurata è quello di dire verità eterne occupandosi di cose effimere (« porgere orecchio ai rumori del giorno come fossero gli accordi dell'eternità »), sottolineare lo scollamento tra la statura morale dei protagonisti, le loro palpitazioni di amebe e di formiche, e il dramma senza scampo messo in scena; dramma che se avessero immaginato non sarebbe realtà; prova provata del baratro tra l'orrore e la sensibilità dell'orrore. « In questo grande tempo, che ho conosciuto quando era così piccolo; e che tornerà a essere piccolo, se gliene rimane ancora tempo; e che, non essendo possibile nell'ambito dello sviluppo organico una metamorfosi di tal genere, dovremmo definire un tempo grasso e in verità anche pesante; in questo tempo, in cui succede proprio ciò che non ci si poteva immaginare, e in cui dovrà succedere ciò che non ci si può più immaginare, e che, se immaginarlo si potesse, non succederebbe ».³⁰

L'uomo gioca con carte segnate e ha perduto prima ancora di incominciare; a toglierlo dalla prevedibile sconfitta non bastano le regole della partita sociale che non è libera dal marchio dell'idiozia. Se è vero che « il singolo non può recare aiuto alla sua epoca; può soltanto dirle che essa è condannata » (Kierkegaard), non è meno vero che lui soltanto può affrontare il detto di Confucio « se non sappiamo risolvere i grandi enigmi della vita, essi ci divoreranno » e, come in un'operazione alchemica, discendere all'inferno (quell'inferno che è la superficie della stolidità

³⁰ Cit. da *In dieser grossen Zeit* e riportato da R. Calasso a p. 44 della sua introduzione.

umana, « i laidi detriti del quotidiano »³¹) giocare l'anima spericolatamente e vincere la posta. Quale posta? Quella che si stende tra questi tre aforismi: « Artista è soltanto chi sa fare della soluzione un enigma » (p. 230); « Arguzia e fede sono entrambe radicate nel massimo contrasto. Perché non ve n'è uno più grande che fra Dio e immagine di Dio » (p. 349); « Pazienza, voi ricercatori! Il segreto sarà illuminato dalla sua propria luce » (p. 364).

2. La verità dell'aforisma

Ma, anzitutto, qual è il metodo di Kraus? Esso si arma in segreto di due mezzi, la citazione e l'aforisma. La citazione dei *clichés* più detestabili, colti al volo dalle colonne dei giornali del mattino, dalle conversazioni da caffè, sui tram e per le strade, che, superando la periferia del suo corpo, arrivavano al centro diventando improvvisamente radioattivi. « Ho sempre considerato come massima aggravante il fatto che uno non abbia potuto farci niente » (p. 167); « Il sano senso comune pretende di seguire l'artista 'fino ad un certo punto'. L'artista dovrebbe rifiutare di farsi accompagnare anche fin là » (p. 173); « Si va avanti. È l'unica cosa che va avanti » (p. 361). Spezzare le anse del pigro fiume della lingua, strappare ai contemporanei la sicumera per la quale « si crede, semplicemente perché parlare si può, che parlare si possa », fu uno dei compiti che Kraus perseguì sino alla scintilla.

Nei frammenti di cristallo in cui catturava la chiacchiera (e il suo modo di combattere qualcuno era di citarlo) si rispecchia interamente la banalità del quotidiano, ammalata della sua salute, dove il linguaggio, in cui si è persa del tutto l'eco della Parola che stava all'Origine, si presta al

³¹ Cfr R. Calasso, *Una muraglia cinese*, cit., p. 40.

commercio minuto. Saltato il coperchio, appare uno spettacolo da voltastomaco; eppure le sue erano citazioni letterali, ed affermando che ciò che faceva dire ai suoi personaggi era stato veramente detto e scritto, Kraus, in *Die letzten Tage der Menschheit*, ebbe a precisare: « I più incredibili tra i fatti che sono qui riportati sono realmente avvenuti: io non ho fatto che registrare quello che è avvenuto. Le meno probabili tra le conversazioni che nel dramma hanno luogo sono realmente intercorse tra persone reali: le più crude invenzioni sono semplici citazioni... »³² e poi ancora: « È il tragico destino dei miei personaggi quello di essere obbligati a ripetere esattamente ciò che è stato detto o scritto e di presentarsi davanti alla posterità così come sono stati, quando si poteva immaginarli diversamente! ».

Se « nell'inautentico l'autentico si esalta » e una civiltà finisce quando viene sommersa dalle frasi fatte, il meccanismo messo in moto dal tradimento dei segni viene smontato da Kraus facendo appello al tossico, lieve ma perfetto, minimo ma profondo, impeccabile ma tellurico, dell'aforisma. « Rispetto ai suoi grandi predecessori — osserva finemente Roberto Calasso — Kraus esaspererà ancora quella *lex minimi* che era per Jean Paul il contrassegno del *Witz*, perché più ancora di loro era calamitato da una forma dove si annullasse la distinzione tra tema e sviluppo, dove ogni elemento fosse materiale e struttura al tempo stesso ».³³ Quest'arte è sublime e dialettica; in essa si concede alla follia di pervenire alla coscienza della propria ragione, prima di inabissarsi come una cometa, la cui coda non finisce mai, nella riflessione. « L'aforisma non coincide mai con la verità; o è una mezza verità o una verità

e mezzo » (p. 165). Prigioniero della propria forma, l'aforisma, sottoposto alla legge dell'ironia, cerca una fessura nella realtà, fulminando ciò che è con ciò che pretende di essere: « Il pensiero è ciò che manca a una banalità per essere un pensiero » (p. 253); « La quantità non è un pensiero. Ma che se lo sia divorato, invece sì » (p. 236); « Lo storico non è sempre un profeta rivolto all'indietro, ma il giornalista è sempre uno che dopo sapeva tutto prima » (p. 307).

Qualche volta l'odio contro colui che vorrebbe sembrare, non trova appigli; scivola sulla società di massa che non pretende di essere più di quello che è, compiaciuta della sua non essenza o dell'identità con sé. È a questo punto, allora, che l'aforisma assorbe fino in fondo la sua istanza, la verità, e la svela imprigionata nel proprio prisma; nel momento in cui la corruzione è totale, è la verità stessa, secondo l'espressione di Belloc, ad assumere immediatamente l'aspetto della satira: « Un aforisma non ha bisogno di essere vero, ma deve scavalcare la verità. Con un passo solo deve saltarla » (p. 137). « La satira non sceglie né conosce i suoi oggetti. Nasce nella fuga da essi, che le premono addosso » (p. 250); così scriveva Kraus. E in effetti bisogna riconoscere che egli meno stanava le sue vittime di quanto la stupidità esaltante delle stesse lo perseguitasse. Il colloquio accidentale in treno, la socievolenza del *prosit*, lo spettacolo cinematografico, il cretinismo sociologizzante della grande stampa erano i suoi peggiori nemici, da cui si difendeva passando all'attacco.

Nella sua opera satirica il primo avversario che si staglia (e che spinge il mito del Progresso a sempre nuovi primati) sono i giornalisti, questi luoghi geometrici dell'insincerità e dell'inappassionato pensare; in loro il gesto professionale di coloro che « scrivono perché non hanno niente da dire, e hanno qualcosa da dire perché scrivono », s'irri-

³² Cit. da E. HELLER, *Lo spirito diseredato*, p. 237.

³³ R. CALASSO, *Una muraglia cinese*, p. 22.

gidisce in stupidità patologica: « Solo in apparenza il giornalismo è al servizio del giorno. In verità esso distrugge la sensibilità di spirito dei posteri » (p. 111).

Deformatori della verità, giustificatori dell'empietà, persecutori occulti delle teste forti, procacciatori di opinioni, essi sono i nuovi sacerdoti della religione del progresso: « In un'epoca senza Dio la stampa è la provvidenza, ed essa ha persino elevato a convinzione la fede nell'onniscienza e nell'onnipresenza » (p. 111). La scena di dissoluzione morale che dominava il mondo austriaco dell'epoca (e che da allora, senza fare sforzi congetturali, dovrebbe aver allargato il proprio raggio di terra desolata), in vacanza dalla vita morale, strappava a Kraus accessi di odio che solo la sua arte teneva al livello dei cristalli più puri.

La somma di eventi idioti e di banalità, riproducti con l'automatismo delle forme inferiori di vita, che facevano la carriera del « soggetto giornalistico » si svelavano d'incanto: « Censura e giornale — come potrei non decidermi in favore della prima? La censura può sopprimere la verità per un certo tempo, togliendole la parola. Il giornale sopprime costantemente la verità, in quanto le dà delle parole. La censura non danneggia né la verità né la parola; il giornale entrambe » (p. 358). Kraus ha profetizzato Goebbels e il ministero propaganda dei regimi rivoluzionari: l'imperatore ha bisogno dei soldati; questi non sono che la massa dei lettori di giornali scagliata contro gli obbiettivi accuratamente predisposti: « Il segreto dell'agitatore è di rendersi stupido quanto i suoi ascoltatori, in modo che questi credano di essere intelligenti come lui » (p. 111). Il nuovo strumento di dominazione in mano all'Anticristo, escogitato insieme alla sua ordalia, le elezioni, sono oggi i grandi giornali; questi sono gli « indicatori di secondi sull'orologio della storia » (*Sekundenzeiger der Geschichte*) secondo la bef-

farda definizione di Schopenhauer; di una storia, secondo la parola di Musil, così vicino a Kraus, che « non permette mai nulla di negativo; la storia è ottimista, prende sempre con entusiasmo una decisione e solo in seguito quella opposta! ».³⁴

3. Psicoanalisi, donna e dittatura

Ma i piani salutari del nostro mondo accolgono anche altri contributi. La psicanalisi agghinda la catastrofe presentandola come fortuna: il surrogato alle convinzioni religiose viene cercato con infantile fiducia nella nuova scienza. I nevrotici sono beneficiati dal rinvenimento del nuovo punto archimedeo; senza troppe inibizioni potranno calcolare il tempo che li separa da una felicità di cartapesta. Chi denuncia la nuova industria, dirà mirabilmente Adorno, « avrà dallo psicanalista la conferma di essere afflitto da un complesso edipico ».³⁵

Ma su tutti e su tutto, insensibile agli esorcismi della pseudoscienza, ancora Kraus: « La psicoanalisi è quella malattia mentale di cui ritiene di essere la terapia » (p. 300); « Io sono il razionalista di quella fede nei miracoli che la psicoanalisi si fa pagare caro » (p. 298); « Ora gli psicopatologi hanno a che fare con i poeti, che vengono a farsi visitare dopo morti. È giusto che capiti loro questo in quanto di fatto non sono stati capaci di mettere l'umanità in uno stato che escluda l'insorgenza degli psicopatologi » (p. 299).

Kraus, a ragione, vedeva nella psicoanalisi il gesto di vendetta dei mediocri sui grandi: « Esser medico è più che essere un paziente e perciò oggi non c'è babbeo che

³⁴ ROBERT MUSIL, *L'uomo senza qualità*, Torino 1972, vol. I, p. 240.

³⁵ T.W. ADORNO, *Minima moralia*, Torino 1954, p. 55.

non tenti di curare ogni genio. Qui la malattia è ciò che fa difetto al medico. Comunque egli metta la cosa, nel suo tentativo di spiegare il genio non riuscirà a produrre altro che la prova di non averlo » (p. 300). Oltre a questo, a lui non doveva sfuggire la caratteristica di imbecillità totale che stava dietro a quella cosmesi delle passioni elementari che è la psicanalisi, una specie di belletto su una faccia devastata: « Ciò che non cessa di meravigliare è l'atonìa di questo nostro tempo, che non ha coscienza neppure per un attimo che tutte le empie facilitazioni che gli sono concesse non significano altro che un risarcimento. È un po' come si fosse ubriacato durante l'ultimo pasto prima della esecuzione capitale » (p. 236).

L'indurimento nell'idiozia, la serenità formicolante di luoghi comuni, dovunque presente, è dovunque attaccata: « Una scienza che sa tanto poco del sesso quanto dell'arte ha messo in giro la voce che nell'opera d'arte la sessualità dell'artista verrebbe 'sublimata'. Che bella funzione dell'arte, quella di far risparmiare il bordello! » (p. 296). In margine alle accuse, sotto il velo di una solidarietà improvvisata con il lettore, Kraus comunica: « Una delle malattie più diffuse è la diagnosi ».

L'insistenza sul buon cuore della donna che alleva i suoi amanti, purché siano rozzi quel tanto che basta, eccita un'altra delle anime di Kraus. La donna, in origine e all'Origine immagine della natura, è caduta, nel mondo delle masse e del frigorifero perfetto, in una dipendenza senza scampo. Essa mostra di identificarsi esattamente con il potere che la batte: quello dell'uomo pseudoindividuale.

Impaccio, gesti stereotipati, vanterie ineleganti, assenza di volontà di verità sono la sua ultima trincea; una figura rarefatta avvolge la sua brutalità reale: « La cosmetica è la scienza del cosmo della donna » (p. 78). Esistono anche donne vere, ma la garrulità delle false sale alle

stelle: « La gelosia è sempre ingiustificata, trovano le donne. Perché o è giustificata o è ingiustificata. Se è ingiustificata, allora è proprio ingiustificata. Ma se è giustificata, non è mica giustificata. Ecco. E così non resta altro che il desiderio di acciuffare una volta l'attimo in cui è giustificata! » (p. 271).

Antifemminismo allo stato puro, idiosincrasie aristocratiche, gusto nel colpire la fungibilità della donna, sacerdotessa tutrice delle glorie borghesi, tutte queste cose si combinano in lui: « Una donna deve avere un aspetto così intelligente che la sua stupidità si presenti poi come una piacevole sorpresa » (p. 272); « Personalità della donna è l'inconsistenza nobilitata dall'incoscienza » (p. 71); « Non ci sono donne incomprese. Esse sono semplicemente la conseguenza di una confusione di termini in cui incorse un femminista, in quanto esse appunto non vogliono essere comprese, ma afferrate. È dunque vero, allora, che ci sono donne incomprese » (p. 162).

Un giorno Kraus disse che « l'odio deve rendere produttivi, in caso contrario è più intelligente mettersi immediatamente ad amare ». Il carattere intimamente desolato di questa massima rischia di aggravarsi quando si ponga mente da una parte all'*Austria felix*, allo sterminato salotto di Vienna « città di zucchero e filtri crudeli, ovunque *frisée*, suicida dalle maniere impeccabili », ³⁶ e dall'altra a ciò che la sostituì, al tempo di Kraus già visibile, e cioè il mondo indelebile dei *parvenus* della Germania d'acciaio e berlinese. « Il romanzo sociale di Vienna, atroce, ma sempre — è un punto d'onore — leggero » ³⁷ era, seppur lontanamente, qualcosa che aveva rapporto con la vita; l'Impero « costruito nello stile delle

³⁶ R. CALASSO, *Una muraglia cinese*, p. 18.

³⁷ R. CALASSO, *cit.*, p. 28.

sue case » era « inabitabile, ma bello »; al suo posto è subentrato il volgare affarismo berlinese, abituato ad adorare a buon mercato. Domani il *kitsch* dei suoi buoni sentimenti di moderno (*laborare necesse est, vivere non necesse*) avrà un coagulo e prenderà un volto: quello dell'industria moderna e della banalità del male, in Adolf Hitler.

« Tutto sta fermo e aspetta: camerieri, carrozze, governi. Tutto è in attesa della fine — auguro una buona fine del mondo, Vostra Grazia!... » Così sorride malinconicamente Kraus; ma chi non s'avvede, come dovette avvedersene anche lui, che « un mondo di eufonia si è inabissato e un gallo gracchiante resta in repertorio »? (p. 177). Il pasticcio ha assunto oggi proporzioni enormi ed è quel che voleva; l'artista, se fa il curioso, rischia le vertigini; se dice che i mostri sono all'angolo della strada non viene preso sul serio; chi lo obbliga d'altronde a pensare? meglio lasciar perdere, già tanto c'è lo Stato che pensa per tutti noi.

Quando Hitler prese il potere, Kraus si immerse nel silenzio. Nell'ottobre del 1933, dopo dieci mesi di silenzio, il numero 888 di *Die Fackel* contiene una breve poesia (*Man frage nicht, was all die Zeit ich machte* « Non mi si chieda cosa facevo durante tutto il giorno ») il cui ultimo verso ne è la sommaria giustificazione: « *La parola si addormentò quando si destò quel mondo* ». Nella società falsa la forza brutale ha colpito la satira come una lebbra e ha creduto di ridurla alla insignificanza totale. Il cuore sensibile del dittatore, la voce delle masse, crede di aver tolto ogni voce; adesso sembra che la scena sia libera per le sue parti; come Lenin sempre piangente davanti alla recita della *Signora delle camelie*, le masse si ripetono che forte è ciò che si ripete, e non ciò che tace. Eppure, ancora una volta, è Kraus ad avere la meglio

nel momento in cui si quietava esternamente: perché « la forza brutale non può in nessun modo essere un oggetto di polemica, né la demenza oggetto di satira ». La sua vittoria infatti venne a consistere appunto in quel silenzio che, come ebbe a dire Brecht, mentre egli si scusava di non poter più parlare, « avanzò sino al tavolo del giudice / sollevò il velo dal volto e / si fece riconoscere come testimone ».³⁸

In fondo, ogni generazione ha inconsapevolmente l'alcume che le è permesso, e nella miopia generale è facile sorvolare sulle città degli uomini, negando il deserto che realmente sono; Kraus invece sapeva certamente che il tragico stava ormai nelle cose. I due personaggi che figurano attraverso le ottocento pagine di *Die letzten Tagen der Menschheit*, l'Ottimista e il Brontolone, si contrappongono nel giudizio da dare sul loro mondo. Il primo è un personaggio olimpico, il secondo un indignato; uno respira l'aria asettica dell'equilibrio, l'altro ribolle di affetti speculativi. Erich Heller dice che l'Ottimista ragiona in termini storici, mentre il Brontolone parla in termini escatologici. Chi dei due abbia la testa forte e sia affetto da un daltonismo salutare, lo stabilisce chiaramente questo dialogo: « Non so di che cosa lei stia parlando — dice l'Ottimista — la nostra situazione è tutt'altro che eccezionale. L'esistenza è sempre stata precaria: da che mondo è mondo c'è sempre stata una crisi in atto »; « È veramente profondo quanto lei mi dice — replica il Brontolone — e lo sarebbe ancor più se io non provassi la spiacevole sensazione che quanto lei dice sia una scusa per giustificare il fatto che lei si comporta come se ogni giorno potesse non essere l'ultimo ».³⁹

³⁸ La poesia di Brecht è: *Ueber die Bedeutung des zehnzeiligen Gedichtes in der 888 Nummer der Fackel*.

³⁹ Cit. da E. HELLER, *Lo spirito diseredato*, p. 239.

Credo che possa sorprendere la passione di Karl Kraus nei confronti dell'operetta offenbachiana. Pure solo apparentemente, e lui lo sapeva, le operette di Offenbach mancavano un rapporto con il mondo. Dedurre la realtà dalle pene d'amore di una regina era sicuramente più vero (perché per principio erano la caricatura della realtà) dell'opera lirica che ne accettava la razionalità. Se la logica del mondo che emergeva dall'operetta era che non v'è logica, l'istrionismo, l'amabile fragilità della stessa, il buffonesco, mimetizzavano meno la delusione dell'esistenza di quanto affermassero chilometri di dichiarazioni enfatiche.

Chi esorcizza il riso con l'avvenimento solenne «rende omaggio all'intelletto di un commesso viaggiatore». Chi tende a mostrarsi brutale e senza riguardi, rinuncia immediatamente a «sciogliere il crampo della vita», a cui invece si oppone la musica imponderabile e sottile di Offenbach.

La pretesa dell'opera e del dramma di essere reali lede il riconoscimento della distanza che passa tra l'uomo come è e come dovrebbe essere; «nell'operetta invece l'assurdità è sottintesa. Essa presuppone un mondo dove il rapporto fra causa ed effetto è sospeso, dove si continua a vivere allegramente secondo le leggi del caos, dal quale fu creato l'altro mondo, e dove il canto è accreditato come strumento di comunicazione» (p. 123). La falsa realtà stimola disperazione e cattiveria, mentre l'assurdità presupposta demistifica là dove la prima non può servire; chi ascolta ciò cui essa allude è sulla strada per liberarsi dal malocchio dello *standard* e «forse la caricatura degli dei gli potrebbe dischiudere il vero Olimpo» (p. 124).

4. *La lingua dell'Origine*

Sinora niente di incomprensibile; i paradossi, per quanto sottili, appartengono al genere di cose calcolabili. Ma il tutto si complica quando ci si voglia avvicinare al concetto di lingua di Karl Kraus. Il luogo dell'Origine è anche il luogo in cui risuona la *Sprache* originaria; il carattere antistorico ed arcaico del concetto, in cui risuonano antichi motivi delle religioni tradizionali, secondo le quali enunciare i nomi segreti delle cose significa catturarne la potenza, diventa chiaro qualora venga raffigurato a fianco della corruzione della parola del mondo scientifico-tecnico, costretto dal tabù di definire immediatamente ciò che accenna. La sentenza del *Tractatus* di Wittgenstein «si deve tacere di ciò di cui non si può parlare» è doppiamente corruttiva. Da un lato esalta positivistamente la decisività delle cose, dall'altro usura il linguaggio a semplice strumento: «Chi non ha pensieri pensa che si abbia un pensiero soltanto quando lo si ha e poi lo si riveste di parole. Non capisce che in verità lo ha solo chi ha la parola dentro la quale cresce il pensiero» (p. 216). Per Kraus l'incorrotto potere della lingua è conservato intatto nella sua capacità di evocazione quando la si prende in parola («*Il pensiero mi viene perché lo prendo in parola*»); solo allora anche il monosilabo, sottratto alla manipolazione del gergo giornalistico, all'inesattezza reale della filosofia analitica, all'imprecisione sentimentale del romanzo rosa e del caffè, rimanda, lontano da sé, a una realtà simultanea, fuori dello spazio e del tempo, semanticamente piena, esente da contraddizioni. La spettralità del «linguaggio quotidiano», la falsa precisione di «chiaro e tondo», «ora e sempre», «una volta per tutte» vengono immediatamente vulnerate; non si può parlare come tutti parlano perché, contro Wittgenstein, bisogna

esattamente dire ciò di cui non si può parlare; aiutare l'indicibile ad esprimersi sabotando la fedeltà delle parole alle cose: « Scienza è spettrografia. Arte è fotosintesi ».⁴⁰

Solo a questo punto sembra apparire chiara la concezione artistica di Kraus; la magia della lingua spezza la solidarietà euforica di un mondo che aspetta il regno di Dio da un luogotenente terreno, e l'arte deve impedire che l'epoca trascorra nel suo culto, il culto del mondo del momento: « Tutta l'arte mi sembra essere soltanto arte per l'oggi, se non è arte contro l'oggi. Fa passare il tempo, non lo caccia via! Il vero nemico del tempo è il linguaggio. Esso vive in una intesa immediata con lo spirito indignato dal proprio tempo. Qui può nascere quella congiura che è l'arte. La compiacenza, che ruba le parole dal linguaggio, è nelle grazie del tempo. L'arte può venire soltanto dal rifiuto. Solo dal grido non dalla rassicurazione. L'arte, chiamata a consolare, abbandona con una maledizione la stanza dove l'umanità è morta. Il suo compimento è là dove non c'è più speranza » (p. 290).

Se le cose stanno così, e se si comprende, dietro la nostra esangue parafrasi, come l'arte per Kraus abbia obblighi solo nei confronti della verità (come la *Sprache* nei confronti del Verbo che è risuonato, al principio, nel vuoto primordiale) vale la pena di smetterla con dichiarazioni perifrastiche: il testo è incommensurabile all'esgesi. E questo non solo perché cercando di spremere significati si sottrae Kraus all'ambito del mito e dell'arcano, alla forza affermativa che gli viene direttamente dal passato e dal dimenticato; né solo perché pallide interlineazioni come queste trasformano in cosa morta l'incanto di un pensiero, rischiando una giusta accusa di decrepitezza letteraria (« Che uno sia un assassino non prova niente

⁴⁰ « *Wissenschaft ist Spektralanalyse. Kunst ist Lichtsynthese* ».

contro il suo stile; ma lo stile può provare che è un assassino »); ma soprattutto perché ogni parola sarebbe una scala vanamente protesa nell'aria, imparagonabile all'unico giudizio veramente enunciabile su Kraus. Quello che Georg Trakl, nel 1913, espresse in una poesia, i cui primi versi suonano: « Karl Kraus: bianco arciprete della verità / Voce di cristallo dove abita il soffio ghiacciato di Dio ».⁴¹

⁴¹ Così nella bellissima traduzione di R. Calasso.

IL DIRITTO DIFESO

1. Il diritto come limite

Che il diritto rappresenti un limite è convinzione di tutti. Ma che rappresenti un limite specifico per il rivoluzionario forse non tutti lo concederebbero. Eppure a conti fatti non può essere che così. In più punti dei capitoli precedenti abbiamo osservato che la gnosi, sia nella sua forma generale che in quella specifica di gnosi ideologica, rifiuta l'ordine dell'essere, la natura così come essa è (per quell'aspetto per cui non è fatta da noi ma si fa da sé), il dato. La gnosi si presenta come una svalutazione profonda dell'esistente che non può essere sentito vincolante sotto nessun aspetto. Ma se il reale non ci lega, non ci limita nelle pretese, il nostro rapporto con quello non sarà più *teorico* (nel senso etimologico dell'antica *theoria*, di pura contemplazione cioè), ma eminentemente *pratico-attivo*, volontaristico. Da qui anche l'i-

nevitable emergere dell'idea moderna affatto nuova di rivoluzione con quel suo *totalismo* di fondo che afferma suscettibili di riplasmazione *tutti* gli aspetti della realtà.

Tra questi anzitutto il concetto stesso di *verità* che diventa, indipendentemente dal suo contenuto, una nozione che non richiede più il nostro assenso, ma una nozione *da fare*, oggetto della prassi. È questo un fatto che ci aiuta anche a capire la caratteristica fondamentale della ideologia come quella di una forma di pensiero che non si cura di provare con i mezzi della verifica tradizionale (la logica per esempio) le verità che afferma, bensì piuttosto che si premura di farle prevalere imponendole nella prassi.¹

In secondo luogo dopo la svalutazione della nozione di verità incontriamo la decomposizione dell'idea di *cultura*. La scorciatoia ideologica verso il sapere assoluto, o la cultura assoluta, non può che saltare a piè pari tutto il passato culturale attuale e quel che più conta l'idea stessa di cultura come ricerca asintotica (e con regressioni frequenti) di una verità inaccessibile dal di dentro. La tesi ideo-

¹ A proposito del marxismo AUGUSTO DEL NOCE, ha parlato (riprendendo una tesi cara a GALVANO DELLA VOLPE, *Logica come scienza storica*, rist. della II^a ed. Roma 1969, passim) di metodo galileiano. Se, come afferma la seconda tesi su Feuerbach, è "nella prassi [che] l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero", il rapporto teoria-prassi è analogo al circolo ipotesi-esperimento di Galilei. Come è noto nel metodo galileiano l'ipotesi viene verificata (fatta vera) nell'esperimento; sono le cose stesse a parlare. Per Max, allora, non si tratta di opporre la vita alla dottrina, né di opporre la prassi alla teoria (come qualcuno ha interpretato sulla scorta dell'undicesima tesi) bensì di far diventare la prassi (cioè il successo dell'esperienza rivoluzionaria) parte integrante del processo teorico. La rivoluzione si presenta come la verifica della verità del pensiero marxista. In altri termini: la verità è *fatta* dalla rivoluzione. Dice a questo punto giustamente il Del Noce che con Marx ci troviamo di fronte ad "un'immensa crisi dell'idea di verità" (*I caratteri generali*, cit., pp. 114-117).

logica dell'istruzione obbligatoria per tutti nasconde un'affermazione di ben più vasta portata, e cioè che il sapere sarà tutto accessibile a tutti e che la cultura non sarà più un campo differenziato di destini privati e irripetibili, ma che dal di dentro la verità sarà un campo perfettamente noto e tutti saranno dotati di una *sophia* assoluta.²

Infine, come terzo aspetto della dequalificazione dell'essere, non si può dimenticare l'azzeramento dell'*etica*. Se l'*etica* si definisce come la regola che delinea il comportamento secondo l'ordine dell'essere, dal punto di vista della gnosi, e della gnosi rivoluzionaria, non c'è morale che tenga dal momento che il centro epistemologico, il centro che fonda il comportamento, è la rivolta contro questo ordine attuale. Le parole di Trockij sono, tra le tante che si potrebbero scegliere, illuminanti: "La civiltà non può essere salvata che dalla rivoluzione socialista. Per portare a termine tale rivolgimento, il proletariato ha bisogno di tutte le sue forze, di tutta la sua determinazione, di tutta la sua audacia, di tutta la sua impetuosa passione. Sopra ogni altra cosa, esso deve essere interamente liberato dalle imposture della religione, della morale trascendentale: tutte catene forgiate dal nemico per fiaccarne l'orgoglio e ridurlo in schiavitù. È morale soltanto ciò che prepara il rovesciamento totale e definitivo della bestialità capitalista, e nient'altro. La salvezza della rivoluzione: ecco la legge suprema".³

È evidente, allora, dopo questi passaggi che si arrivi facilmente alla svalutazione del *diritto*. Prendiamo, infatti, la

² Secondo l'affermazione di Trockij "ben presto anche gli uomini meno dotati raggiungeranno il livello di Michelangelo e di Leonardo da Vinci".

³ Cfr LEV TROCKIJ, *La loro morale e la nostra*, tr. it. Bari 1967, p. 102.

mistica rivoluzionaria per quello che essa ci dice: questa è la *vera* rivoluzione; questa rivoluzione sarà sicuramente *vittoriosa*; la battaglia combattuta per essa sarà *l'ultima*. Dal tono di queste affermazioni ci rendiamo subito conto che il passaggio che la rivoluzione intende operare non è un passaggio qualsiasi, ma il passaggio dalla storia mondana alla storia sacra e per definizione nella storia sacra, nella Gerusalemme celeste, le regole mediatrici sono definitivamente infrante. Come nel tempo escatologico secondo l'espressione di S. Paolo "Dio sarà tutto in tutti", così secondo l'espressione immanentizzata dell'ideologia il passaggio alla società comunista non potrà consistere nella transizione da un assetto giuridico ad un altro, ma nella fine di ogni concepibile forma giuridica.⁴

La società futura è il luogo in cui "la libertà di ciascuno sarà la condizione della libertà di tutti" (Marx-Engels) ed è evidente che in vista di quella situazione il diritto formale con le sue limitazioni della libertà, con le sue garanzie e le sue forme di controllo, sia vissuto negativamente come una sorta di corpo repressivo, ottuso, vuoto, senza la vivificazione della grazia. È solo dopo la rivoluzione, quando l'Assoluto si sarà istaurato, che i suoi membri saranno sciolti da vincolazioni di ogni sorta, dalla pena per chi ha compiuto certe trasgressioni [come, infatti, ci si potrà comportare *individualmente* perseguendo il vantaggio, rubando per esempio, quando si consideri

⁴ Ecco quanto scrive nella lettera 18-28 marzo 1875 a Bebel, Federico Engels: "Non essendo lo stato altro che un'istituzione temporanea di cui ci deve servire nella lotta, nella rivoluzione, per tenere soggiogati con la forza i propri nemici, parlare di uno 'Stato popolare libero' è pura assurdità; finché il proletariato ha ancora *bisogno* dello Stato, ne ha bisogno non nell'interesse della libertà, ma nell'interesse dell'assoggettamento dei suoi avversari, e quando diventa possibile parlare di libertà allora lo Stato come tale cessa di esistere" (cit. con approvazione da Lenin, *Stato e rivoluzione*, in *Opere scelte*, tr. it. Roma 1965, p. 900).

che l'alterità fra gli individui sarà dissolta e al posto del singolo si sarà collocato un collettivo liberato da interessi particolari? ⁵] alle regole formali, per esempio, di rispetto della maggioranza nell'esito di una votazione [non vuole ormai, la società che si è realizzata, attraverso un'unica volontà, la volontà generale?]. ⁶

Da quanto abbiamo detto, sia pure brevissimamente, possiamo dunque aspettarci che ogni qualsivoglia difesa del diritto, del diritto formale, si presenti oggi alternativa di fatto alla tesi rivoluzionaria. Il diritto che per sua natura è misura, simmetria, regola, che suppone la libertà del singolo e che limita la stessa idea di guerra, ritualizzandola almeno (si pensi allo scambio dei prigionieri per es. e ad altre forme di diritto bellico), è il vero antagonista della rivoluzione. Nonostante tutte le sue imperfezioni con i suoi grandi postulati *nullum crimen sine lege* e *nulla poena sine iudicio*, il diritto si presenta anche oggi come lo strumento principe per rendere la vita comune passabilmente tollerabile.

Certo il diritto è mediazione, trama di rapporti artificiali, tessuto di norme, ma la fobia della pedagogia della legge conduce alla attesa di sabati eterni per la cui realizzazione molti sono disposti a compiere *in laetitia* cose atroci. Meglio allora la concretezza delle regole alla mistica della volontà generale in cui i confini dell'io in-

⁵ E con ciò scomparirà anche la morale come comandamento: « se il legame vivo con classe è davvero tanto solido che vanno scomparendo i confini dell'io e l'utile di classe effettivamente si fonde con l'individuale, allora non ha senso parlare di attuazione di un dovere morale e viene meno in generale il fenomeno stesso della morale » [così il giurista sovietico EVGENI BRONISLAVIČ PAŠUKANIS, *La teoria generale del diritto e il marxismo*, in *Teorie sovietiche del diritto*, tr. it. Milano 1964, p. 207].

⁶ Sulla radice roussoiana di questa tesi e suoi sviluppi totalitari sono molti oggi ad essere d'accordo, cfr per es. di LESTER G. CROCKER, *Il contratto sociale di Rousseau*.

dividuale sono dissolti perché ormai ognuno vive della vita del tutto. La vera alternativa sta dunque tutta qui ed è intorno ad essa che incorre la contesa come chiaramente l'hanno percepita due opere che ci proponiamo ora di affrontare analiticamente. La prima di Vittorio Mathieu pone a tema la fondazione del concetto di pena, tenendo costantemente un occhio all'intesa immediata che corre tra la negazione del dovere di punire e l'affermazione della possibilità di una "società di santi" misticamente animata in cui il diritto non ci sarà più perché ognuno vorrà secondo l'universale. La seconda di Sergio Cotta ha come oggetto l'ostacolo che per sua natura il diritto erge di fronte alla violenza e a quella nuova idea di violenza che si è fatta avanti con la rivoluzione, la violenza salvatrice. Comune ad entrambe le opere, al di là delle differenze costituite dalle diverse angolature, è una difesa del diritto basata sulla convinzione irrefutabile che *ubi ius ibi societas*.

2. La giustificazione della pena

L'oggetto del libro di Mathieu,⁷ l'abbiamo accennato, è la giustificazione-deduzione della pena, una giustificazione non sentimentale che parte, per ammissione dell'autore, da due postulati. Il *primo*, che l'uomo sia responsabile delle sue azioni, il *secondo* che, essendo libero e responsabile, "è giusto che, per il bene e per il male gliene derivi una sanzione", la pena appunto. Che si tratti di presupposti, dice Mathieu, va ammesso poiché, in un caso come nell'altro, delle premesse che vanno assunte non si dà dimostrazione, una volta che si intenda per dimo-

⁷ VITTORIO MATHIEU, *Perché punire? Il collasso della giustizia penale*, Milano 1978. Tra virgolette le citazioni dal libro.

strazione quella delle scienze *stricto sensu*.⁸ Se si prende, infatti, il primo punto di partenza (ma vedremo anche il secondo), ci si rende conto che l'ammissione di responsabilità discende dal riconoscimento che l'uomo è *libero* (se non lo fosse sarebbe assurdo chiedergli conto di qualcosa) ma, scientificamente parlando, non è possibile dimostrare che egli lo è [qui Mathieu rivela la propria vicinanza alle posizioni kantiane].

Il modo con cui la scienza dimostra una sua proposizione circa un fenomeno è, infatti, quello di produrlo o di riprodurlo; se si vuole, per usare un esempio di cui ci assumiamo la responsabilità, dimostrare qualcosa circa il moto oscillatorio, si progetta un pendolo di una certa dimensione, calato ad una certa altezza dal punto d'appoggio, sostenuto da una corda di diametro determinato, spinto da una forza anch'essa calcolata ecc. In questo caso, come in tanti altri più complicati, il fenomeno è smembrato in parti e ricostruito secondo un processo che farà di esso un puro *risultato* delle nostre operazioni, assolutamente determinato e previsto.

Ma, ecco il punto: questo è il modo di procedere della scienza che conosce ciò che può fare e manipolare, e il cui ambito di spiegazione coincide esattamente con le proprie possibilità di operazione. Se questo tipo di dimostrazione fosse quello richiesto per ostendere la libertà dell'uomo, è chiaro che, paradossalmente, nella misura in

⁸ Questo non significa, come si vedrà tra poco, che l'autore si rifugi nel non-cognitivismo o nella nube del non-sapere. Mathieu afferma che la libertà, pur indimostrabile scientificamente, è tuttavia oggetto di riflessione concettuale e questo nel momento in cui si confutano le confutazioni. Gli si potrebbe chiedere però se, alla fine, non era poi questo il senso della dimostrazione degli antichi, dove cioè si indicava in quale direzione guardare, piuttosto che non segnare a dito. Si pensi al celeberrimo IV libro della *Metafisica*.

cui della libertà si potesse rendere ragione, in quella misura si porterebbero argomenti in senso contrario.

Se noi potessimo produrre o riprodurre gli atti dell'uomo (si intende uno qualunque dei suoi atti interni e intransitivi, l'amore, per es., o la gelosia o semplicemente il volere), per quell'aspetto per cui noi li progettiamo, l'uomo non sarebbe affatto libero (« Come quando Jago provoca la gelosia di Otello, l'aspetto per cui l'esperimento riesce, e Otello uccide effettivamente Desdemona, è sempre l'aspetto per cui Otello *non* era veramente libero. E se non era libero, come sarebbe responsabile di averla uccisa? »). Alla ricostruzione delle nostre intenzioni osta, dice Mathieu, proprio la caratteristica del nostro io individuo (etimologicamente: non divisibile), in cui, cioè, l'inesistenza di parti rende impossibile per definizione il procedere tipico della scienza che dimostra applicando a dati o parti, che sono già conosciute, un certo tipo di operazione. E qui appunto, nel caso del nostro io, parti non ce ne sono: dove sta il dato *volere* a cui applicare l'operazione affinché io incominci a volere? L'uomo, osserva Mathieu, può, sotto certi limiti, fare ciò che vuole (ora questo ora quello), ma non ha nessun modo per fare o progettare il *volere*. In qualche modo gli *accade* di volere, di amare ecc. (dove sotto la metafora dell'*accadere* sta appunto la consapevolezza dell'esistenza di aspetti del nostro io che sono per principio sottratti alla padroneggiabilità e alla operabilità).

L'esistenza di questo aspetto di irricostruibilità nell'uomo, dunque, se da un lato rende impossibile una dimostrazione scientifica di che cosa sia l'io, dall'altro non contrasta la tesi della sua libertà: se vi è infatti un aspetto di me, tale per cui io non sia completamente ricostruibile a partire da altro fuori di me o riducibile ad altro prima di me, allora io, per quell'aspetto, sono una *novità* assoluta,

un *principio* libero di azione; da me principia, cioè, per la prima volta l'azione, e non invece (come si sostiene nel determinismo) quell'azione viene da un infinito causale che mi precede e passa attraverso di me per andare all'infinito che seguirà.

Mathieu è conscio che la negazione della libertà dell'uomo non viene solo da parte di una cattiva filosofia della scienza tesa a risolvere l'individuo in una pluralità di elementi primi di cui egli non sarebbe che la combinazione, come la punta di una piramide alla cui base non vi sarebbero che milioni di anni di urti di molecole casualmente agganciatesi ad un certo momento in sequenze di geni e di cromosomi. Vi è anche un modo diverso di negare il libero arbitrio, ed è quello della mistica rivoluzionaria che colpevolizzando il potere di scelta dell'individuo, perché "astratto", perché "borghese", favoleggia di una libertà assoluta, che sarà la libertà del Tutto futuro. Libero allora non sarebbe tanto il singolo (che infatti, comunque, deve assoggettarsi alla nuova legge) bensì la volontà generale, la Collettività rivoluzionaria che sarà l'unico vero individuo, il solo principio di azione attraverso cui e in cui potranno volere i singoli. Questa società di perfetti sarà l'unica a non essere alienata, restando tutte le altre forme di organizzazione socio-politica che non coincidono con essa, al di qua del "regno della libertà".

Anche in questo caso, risponde Mathieu, a parte la problematicità di combinare la tesi marxiana del determinismo storico con la dottrina dell'alienazione (aliena, infatti, per definizione chi ha del proprio, non chi è nella sua totalità *solo* il risultato di un processo precedente), a parte questa problematicità, vale la pena di osservare che, sia nel caso della riduzione scienziata che in quello dell'irrelevanza, dal punto di vista rivoluzionario, del singolo, una volta che si escluda con l'irriducibilità dell'io anche

la sua libertà, si è esclusa *eo ipso* anche la sua particolare dignità, in una parola la sua "sacralità". Se l'uomo non è libero, vorrà dire allora che egli è pura fattualità, niente più di un dato, sia pure abbastanza terminale, di un processo che è cominciato senza di lui e finirà senza di lui. E se si è conseguenti nel sostenere che un topo (o il tumore di un topo, ché anche questo è *natura*) è *natura* alla stessa stregua in cui è *natura* l'uomo, che cosa ci impedirebbe (se non "vani discorsi edificanti") dal sostenere che "recidere i fiori" non è molto diverso dal "recidere teste di bambini"? Non sarà certo una differenza di complessità a trattenerci dal distruggere un uomo (o milioni di uomini), come di fatto è avvenuto: si pensi ai *Lager* nationalsocialisti nel passato o per andare al presente ai martirizzati nei *gulag* del più giusto di tutti i regimi. Una volta che si ammetta che l'uomo è una macchina, seppure dotata di meccanismi altamente complessi e con miniaturizzazioni da capogiro, "coloro che non si sono salvati dalle camere a gas non avranno ragione di dare ai loro gemiti nessun significato diverso da quello che potevano avere i gemiti dei rettili che non si sono salvati dalle glaciazioni"; « Chi nega che l'umanità sia capace di assumere la responsabilità dei propri atti, inutilmente, poi, si nasconderà dietro discorsi edificanti: la non-differenza ontologica dell'uomo lo porterà necessariamente alla assoluta *indifferenza morale* ».

Messe al bando le emozioni, dunque, Mathieu costringe l'interlocutore distratto ad ammettere che se non c'è *libertà*, non solo non c'è moralità e responsabilità, ma neppure sacralità della vita umana, *con tutto quel che segue*; non basta credere che una cosa non può avvenire, perché se avvenisse sarebbe spaventoso. L'orribile non costituisce una prova.

Con ciò siamo arrivati al secondo postulato del libro.

L'uomo è libero o comunque non è dimostrabile (in una sorta di *probatio diabolica* come tutte le dimostrazioni di non esistenza) l'inesistenza del suo libero arbitrio; il decorso delle sue azioni non è determinato come quello dell'animale. Perché, allora, non accettare immediatamente che noi, o altri, lo si possa punire? Qualcuno (l'utilitarista) potrebbe pensare che a punirlo delle sue trasgressioni ci pensi già la natura (chi beve troppo con la cirrosi epatica, per es.), o che la cattiva azione sia già, per una sorta di automatismo immediato, punizione a se stessa (lo stoico). Perché far corrispondere esplicitamente ed aggiuntivamente una sanzione ad un atto? Perché la giustizia oggettiva, ecco la risposta di Mathieu, vuole che a chi esercita la propria libertà ledendo quella degli altri, sia giusto pareggiare il vantaggio acquisito con un svantaggio corrispondente. Ma questo significa riconoscere (e qui, appunto, sta l'altro postulato del libro) che all'origine di ogni rapporto tra uomini vi è una simmetria particolare: « Io ho diritto di comportarmi verso di te come tu hai diritto di comportarti verso di me ». Mathieu questa la chiama *simmetria del diritto*, una sorta di superlegge, la legge della giustizia, che è la forma generale che rende possibile ogni tipo di rapporto umano. Ma, si diceva, questa simmetria è solo postulata, non dimostrabile, né dimostrata nel senso in cui si intendeva la dimostrazione più sopra: e questo in quanto, per es., lo gnostico rivoluzionario, che si sente investito da una sorta di Spirito Santo, la nega.

E la nega per due ragioni. La prima, la più importante, è questa: la simmetria dei rapporti è necessaria se uno ammette che debba esserci una legge, che si debba *comunque* vivere in un sistema rispetto al quale si sia limitati e finiti. Ma questo è appunto quanto il rivoluzionario nega; secondo lui le volontà nel Tutto futuro non avranno

bisogno della legge, perché la loro spontanea unione darà luogo ad una volontà generale libera da impulsi egoistici e tenuta insieme dall'amore. Non ci sarà allora bisogno di una norma che intervenga a regolare quella volontà; in lei le volontà singole si accorderanno senza costrizione.

La seconda ragione del rifiuto è più semplice: chi marcia nella direzione del futuro, chi *sa* cosa sarà il futuro, si sente autorizzato a violare la legge della simmetria. Quello che lui può fare agli altri (e in certi casi "deve"), gli altri non possono farlo a lui, e ritiene profondamente "ingiusta" qualunque repressione della sua azione quando anche questa consista nell'uccidere.

Due cose, a questo punto, risultano importanti per l'analisi concettuale. *Primo*, che questo riconoscimento dell'equipollenza dei diritti altrui rispetto ai miei non può essere fatto se non ci si astraie dalla situazione in cui si è implicati e ci si mette al posto degli altri, e, pertanto, nel momento stesso in cui si riesce a prescindere da se stessi e si giudica di quello che è giusto oggettivamente, indipendentemente da quello che ci favorirebbe, in quello stesso momento ci si scopre come un io indipendente, si diventa individui (se non fossi un *io* quella astrazione dal mio punto di vista per assumere il punto di vista oggettivo, non potrei mai compierla, ma rimarrei un pezzo della natura che non si stacca da essa perché non ha coscienza di essere altro da quella). La possibilità di quella astrazione che sta alla base della giustizia, la possibilità di pensare una massima che valga per tutti, dice ottimamente Mathieu, coincide con la possibilità stessa di essere individui; ecco perché dal riconoscimento della giustizia ne va "dell'essere o del non essere dell'individuo". *Secondo*, che il rivoluzionario può optare per l'asimmetria tra sé e gli altri, ma di per sé la simmetria non è un oggetto di opzione, anzi si deve ammetterla come necessaria, quan-

do si vuole che gli uomini entrino in rapporto in modo che le loro libertà siano conciliabili. Se si vuole che sia possibile un sistema di libertà, ovverosia un sistema in cui entrano in rapporto da una parte e dall'altra esseri liberi (ché se entrassero in rapporto un essere libero e uno non libero, un uomo e un animale per es., quella simmetria non sarebbe evidentemente necessaria), se si vuole questo, allora la reciprocità è indispensabile; in caso contrario il sistema si sfascia.

Una volta ammessa la simmetria del diritto come forma che rende possibile in generale un rapporto tra libere volontà, diventa allora chiara la necessità della pena (e non solo della semplice sanzione). Mera sanzione vi può essere soltanto nella legislazione civile dove ad un danno si può far corrispondere un equivalente indennizzo pecuniario, ma non in quella penale dove la sanzione ha di mira il ristabilimento del sistema di equilibrio rotto dall'intervento di qualcosa di più di un semplice danno. Per far capire questo, Mathieu assimila abilmente da una parte il diritto civile alle regole tecniche di un gioco (di un gioco di carte per es.), dove a un errore non voluto, a un errore *colposo* che avvantaggi un giocatore (una carta che cade informando il *partner*) si può far corrispondere una penalizzazione corrispondente, e dall'altra il diritto penale alle norme "che difendono la possibilità che esistano regole del gioco".

È possibile infatti che chi fa cadere la carta, lo faccia con *intenzione*; il suo atto allora non può più cadere sotto le regole tecniche del gioco e la simmetria che deve essere ristabilita deve tener conto, insieme al danno, anche dell'intenzione: « Chi ha intenzione di frodare non infrange *una regola* del gioco: si pone assolutamente fuori della possibilità del gioco... non viola soltanto *una* norma del gioco (sebbene naturalmente faccia anche que-

sto) ma intacca la sua stessa esistenza. Tanto che se intenzioni siffatte si generalizzassero, diverrebbe impensabile continuare a giocare ». Da qui la necessità, poiché il suo atteggiamento soggettivo è incompatibile con la possibilità di entrare in rapporto da parte di uomini, di infliggere al baro una sanzione *qualitativamente* diversa, che lo escluda dalla stessa possibilità di giocare; questa sanzione nell'ambito più generale dei rapporti umani è la *pena* e la *pena* reintroduce la simmetria in un mondo in cui un'intenzione dolosa ha violato l'equilibrio.

Per non fare della simmetria del diritto una legge del taglione, è decisivo notare che la legislazione penale si interessa ancor più che di fatti di intenzioni soggettive (non basta che *x* abbia ucciso la moglie di *y* per decidere che si dovrà, con un'azione uguale e contraria, uccidere la moglie di *x*; bisogna vedere con quale intenzione l'ha fatto). E questo comporta uno sforzo costante di classificare e rubricare in schemi quello che per sua natura è oltre ogni formalizzazione, ovverosia *l'esprit*, l'intenzione appunto, che ha presieduto all'azione e che non è mai tutta disponibile alle nostre verifiche: « Non si devono 'fare processi alle intenzioni'; eppure che cos'altro si può processare, in sede penale, se non le intenzioni? Le intenzioni, senza dubbio, debbono risultare attraverso gli atti: gli atti compiuti, anzitutto, consegnati poi negli atti del processo. Ma in questo passaggio dalle intenzioni agli atti — fisici, e poi processuali — c'è una tale distanza da travalicare (distanza qualitativa, metafisica, di 'modo d'essere' e, a volte, anche di luogo, d'ambiente e di tempo) che inevitabilmente qualcosa — o perché non dire: quasi tutto? — va perduto. Eppure la necessità di cercare la simmetria della giustizia è tale che non si riesce a fare a meno di formalizzare i rapporti umani sotto regole, e di regolarli a partire dalle intenzioni, appunto per-

ché siano rapporti umani, e cioè liberi ». Il diritto penale, allora, risulta emergere da questo quadro in un equilibrio eccezionale (e talvolta precario), pressato da un lato come dall'altro dalla confluenza di tendenze contrapposte: la tendenza a formalizzare, ad astrarre il rapporto prescindendo dalla situazione contingente, dal fatto che questa cosa capitò a me ora (tendenza, questa, tipica di ogni legge) e la tendenza, assolutamente opposta alla prima, a tener conto del retroterra storico (di storia personale) da cui un'azione è sorta, e questo per valutare appieno l'intenzione.

Stabilito che la giustizia penale vigila sulla simmetria dei rapporti tra volontà libere (senza disinteressarsi delle intenzioni), risulta anche chiara la natura della relazione tra legge penale e Stato. Poiché la legge penale, attraverso la sanzione, pone in essere la *possibilità* di un qualsivoglia rapporto tra uomini (dalle società di *bridge* allo Stato) e non tanto il *fatto* di questa o di quella associazione, ne discende, da una parte, che il compito della giustizia non può essere quello della difesa del fatto dello Stato (cosa questa che può benissimo essere svolta da una polizia), e, dall'altro, che il compito dello Stato sarà quello di dare efficacia alla legislazione penale. Con le parole di Mathieu: « Il diritto penale tutela la *possibilità* (non il fatto) di *qualsiasi* associazione, e quindi anche dello Stato. Inversamente, lo Stato dà esistenza di fatto, cioè efficacia (non possibilità) al diritto penale ». Non si tratta cioè, come qualcuno potrebbe credere, di pensare la legge penale in funzione o al servizio dello Stato, ma al contrario; e questo in quanto la condizione dello Stato è la legge penale e non viceversa. Se lo Stato fondasse la legge penale, avrebbe senso pensarla in funzione di chi l'ha posta in essere. Ma non è così; anzi se così fosse avrebbero ragione coloro (in genere i rivoluzionari) che

intendono il diritto come *servo* dello Stato, solitamente "borghese", e vogliono abbatterlo.

Non la legge al servizio dello Stato, dunque, ma lo Stato al servizio della giustizia, e questo, osserva ironicamente Mathieu, è l'unico mezzo per trovargli una giustificazione (« Ciò spiega come mai esista e si conservi una associazione così poco rispondente alla 'selezione naturale del più adatto' »). Da questo discende, infine, il dovere, e non semplicemente il diritto, dello Stato di essere *strumento* della giustizia penale, di irrogare le pene. Il diritto, ogni diritto, può essere sospeso, liberamente non fruito, ma il dovere di rendere possibile il rapporto, il dovere di rendere efficace la legge penale, di impedire il crimine, non è una cosa dalla quale mai e in nessun luogo ci si possa esimere.

Ci si potrà chiedere a questo punto, ed è Mathieu che se lo chiede, una volta ammessa la necessità della legislazione penale con le sue sanzioni per rendere possibile il ristabilimento della simmetria, ci si potrà chiedere perché la pena debba essere *afflittiva*, e non ad esempio pecuniaria o patrimoniale. La risposta è semplice: ammessa la libertà dei singoli, ciò che reintegra il sistema è una coartazione volontaria (come tale necessariamente punitiva) inflitta ad una volontà che ha optato per la prevaricazione. « Soffrire, nel caso della pena, significa che la volontà colpevole di un'intenzione incompatibile con il sistema della libertà... deve essere *repressa da una sua negazione*: da una negazione simmetrica alla sua affermazione perversa. La pena, in altri termini, si rivolge alla volontà (e solo di riflesso alla sensibilità); e la sofferenza in cui consiste è una negazione della libertà di volere ».

Si noti che dalla chiarezza su questo punto discende la possibilità stessa che la pena possa essere efficace anche su altri piani. Solo se si dice al reo che lo si *vuole* far sof-

frire perché è *giusto* che paghi, e non, poniamo, che la sofferenza gli è inflitta a titolo di cura, oppure di addestramento, oppure perché vi è una temporanea insufficienza di altre tecniche miglioratrici, solo a questo prezzo è *possibile* (non automatico!) che il reo migliori e si rigeneri. « In realtà educare per mezzo della pena significa tutt'altra cosa. Anzitutto occorre che la pena sia giusta, e giustificata, e quindi commisurata al fatto compiuto e all'intenzione: poi, appunto per questo sarà educativa. Andrà perciò accuratamente distinta da quei mezzi di cura, eventualmente anche penosi, che per altri scopi fossero necessari ». Ma questo significa considerare la pena come fine e non come mezzo ad altro (si tratti pure del ravvedimento soggettivo del reo). Il fine, che si esprime nel comminare la pena, è *far giustizia*, e solo avendo in mente questo prima di tutto si potrà ottenere, forse, il pentimento del reo. Una cosa in ogni caso è certa: che quel ravvedimento non lo si ottiene quando, puntando all'interpretazione della pena come educazione o come terapia o come difesa della società, si cade in quei paradossi che Mathieu tende abilmente all'avversario, dove il carcere viene travestito da "luogo di educazione coatta post-elementare per adulti", le percosse che si riscuotono dai vicini di cella sono l'equivalente di un *elettrochoc*, la detenzione una sorta di misura sociale che permette ai terzi di concludere i loro traffici senza rischi, ecc. ecc.

Bisogna pertanto distinguere bene: nel sistema della giustizia, la pena è prima di tutto *punizione*, e solo secondariamente rieducazione del reo o intimidazione di eventuali imitatori o difesa sociale. La verità di tutto ciò potrà apparire manifesta, dice Mathieu, a chi abbia pratica di educazione familiare: perché la correzione dei figli risulti efficace, bisogna prima di tutto che il bambino la senta come *voluta* da qualcuno (e non effetto del caso)

e voluta perché *giusta*. Ogni diversa giustificazione apparirà mera ipocrisia e per ciò stesso sortirà effetti del tutto contrari a quelli desiderati.

Tralasciando altre sottili questioni tra cui un'interessante inclusione del perdono nella vendetta⁹ veniamo, infine, in questa analisi del libro al suo ultimo punto, quello per il quale (ma non è il solo) può essere detto scandaloso: la giustificazione della pena di morte. Mathieu parte dalla considerazione secondo cui tra delitto e castigo non vi può essere corrispondenza perfetta. Pur rispettando una certa proporzione rispetto alla colpa commessa, la pena non può mai totalmente pareggiarla (per far questo bisognerebbe conoscere *dal di dentro* l'intera storia del reo, la sua intenzione riposta ecc.). La pena, pertanto, può variare (è l'accidentalità hegeliana) a seconda del costume e anche degli scopi accessori che ci si prefigge di raggiungere irrogando le pene, tra i quali primeggia la rieducazione del reo. Ora, ammesso che non è mai lecito uccidere (ovvero che non si ha mai *il diritto* di uccidere, come, del resto, dice Mathieu, non si ha mai il diritto di infliggere una qualsiasi sofferenza a chicchessia, per es. un anno di prigione), rimane aperta la questione se esistono delitti in relazione ai quali sussista un tale *dovere* di punirli, da scegliere, tra gli strumenti a disposizione,

⁹ Mathieu vede nel *perdono* non il contrario della *vendetta*, ma una forma di vendetta, seppure di vendetta che viene *accettata* dall'offensore. Chi perdona stimola l'altro al pentimento, alla trasformazione, e ciò implica una certa sofferenza; l'offesa che è stata fatta, pertanto, non viene affatto trascurata dal perdono, che in questo senso *rivendica* e non lascia andare come sembrerebbe. Rimane problematico, però, se questo sia l'unico senso possibile del perdono. Il discorso di Mathieu presuppone una sorta di incontro simmetrico tra perdono da una parte e pentimento dall'altra. Ma questo è un rapporto tra misure uguali dove non sembra trovar posto un'altra accezione di perdono, quella contenuta nella dismisura della carità che perdona *eccedendo* la misura del pentimento.

la pena di morte. La risposta di Mathieu è positiva, e questo, si badi bene, proprio quando si pensi all'effetto concomitante primo su cui tutti sembrano d'accordo, la rieducazione. « Ci si può domandare, allora, se le controindicazioni alla pena di morte non siano così gravi da sconsigliare di sceglierla al posto di un'altra. Ma, a questo punto, la risposta è *no*: se la scelta della pena è in qualche modo arbitraria, e quindi va vista in funzione degli effetti concomitanti e soprattutto del più importante di essi, che è la rieducazione soggettiva del reo, si deve concludere che, anzi, in certi casi, la pena di morte è la più indicata; e forse paradossalmente la sola ».

Perché? Per la fondamentale ragione che la pena di morte (e non tanto l'ergastolo che "è una sentenza di morte ritardata, per cui si nomina carnefice la natura") è l'unica a poter trasformare anche soggettivamente il reo, e costituire per lui, di fronte alla visione del proprio annientamento, sia pure per brevissimo tempo (ma in quel tempo con una forza che trascende il tempo) un cominciamento assoluto. Moriamo soli, certo; ma proprio per questo nella morte torniamo tutti, anche il criminale più incallito, ad essere un io, poiché noi soli stiamo morendo, e il nostro passo non è compibile da altri. Morire non è soltanto passare dalla parte dell'inerte, può essere qualcosa di più. La mia morte, cioè, mi pone davanti a me stesso come a qualcosa di più di un semplice tessuto che si consuma nel tempo di una vita, mi pone come l'*unico* che in un modo assolutamente irripetibile finisce, e insegna a me stesso, su di me, più di qualunque discorso: « La morte, insomma, non è solo la fine della coscienza — di quell' 'epifenomeno' che, secondo alcuni, non sarebbe necessario spiegare — ma è il *principio* della coscienza. Un principio ancora intellettualistico finché si rimane nei discorsi dei filosofi (quale quello che sto facendo),

ma che diviene una realtà esistenziale quando la possibilità della morte ci si presenta davanti... Così il condannato a morte anche senza l'aiuto del filosofo o del prete, è condotto, dall'incombere del nulla su quell'io... a vedere le cose sotto una nuova luce; a diventare un *individuo*, un esistente irriducibile e irricostruibile, un principio libero di iniziativa e quindi un soggetto di responsabilità morale ».

A queste considerazioni si potrà opporre, ed è ancora Mathieu che si dirige questa obiezione, che in realtà quand'anche si ammettesse che il reo di fronte alla morte si è pentito ed è diventato un io, quand'anche si ammettesse questo, si ha un bel dire che con la pena lo si è reintegrato nella simmetria del diritto; lo si è riammesso esattamente nel momento in cui lo si è distrutto, "strano modo di educare". Ma anche qui Mathieu è in grado di rispondere con un ragionamento del più puro platonismo (e che forse proprio per questo ha l'unico difetto tipico della ragione, quello di credere di aver qualità per convincere l'irragionevolezza). Intanto, dice Mathieu, chi fa quella obiezione la fa solo se pensa che il condannato debba essere *utilizzato*, la sua preoccupazione è di utilizzare non di educare, mentre l'educazione non dovrebbe avere altro fine che il soggetto da educare, indipendentemente da una sua futura utilizzabilità per altri scopi. In realtà, poi, il reo che è stato di fatto espulso attraverso la pena di morte dal contesto dell'esistenza empirica non è, perciò stesso, assolutamente *fuori*; sotto un certo aspetto è ancora *dentro* il sistema, dentro un sistema di rapporti simmetrici in cui ciò che conta non sono tanto i dati empirici, che scorrono incessantemente, ma i valori degli atti.

Per capire questo bisogna tener presente il ragionamento tipico del platonismo a cui, se ben interpretiamo, in questo caso sembra avvicinarsi Mathieu: il valore di un

atto, una volta compiuto, non è suscettibile di modificazione in conseguenza di altri fatti empirici. Se x ha salvato y questo vale eternamente e qualunque cosa accada, qualunque nuovo stato di cose si determini nell'universo (fosse pure la morte dell'autore dell'atto), quel valore non cesserà mai di esistere. C'è quindi un senso secondo cui qualcosa rimane indipendentemente dal suo rapporto con qualsiasi altra cosa, fosse pure questa l'intero campo della nostra visuale terrena. Il condannato a morte, allora, subita la pena, è ancora *dentro* al sistema della giustizia e questo grazie a quell'atto di ravvedimento che una volta compiuto vale per sempre (dell'eternità del valore), e che se non fosse stato compiuto avrebbe lasciato squilibrata la simmetria, perché, è da dire, anche il delitto una volta compiuto rimane, come disvalore nella sua negatività, per sempre. Il condannato, *dopo* la pena, per quanto possa apparire paradossale a chi voglia far intervenire necessariamente solo messaggi religiosi, vive *ancora*, e vive per sempre e il fatto che abbia subito la pena rende sopportabile, nella simmetria, quella che altrimenti sarebbe intollerabile, l'eternità del delitto.

Con le parole di Mathieu: « Non è indispensabile... ammettere una qualche forma di immortalità personale, ma occorre collocare la vicenda temporale in un orizzonte che trascende il tempo. E infatti la morte non pretende di *cancellare* il reo in senso assoluto: ciò che è stato, è esistito per sempre; quel delitto e il suo autore appartengono definitivamente all'esistenza, e la pena di morte è solo un modo per rendere quell'appartenenza *moralmente accettabile*. Se il delitto non dovesse appartenere all'esistenza *per sempre* — quindi in una sorta di eternità — non ci sarebbe bisogno di reinserire il reo nel sistema della libertà: si potrebbe dire: "Chi ha dato ha dato, chi ha avuto ha avuto; sul passato non si ritorna nep-

pure ammazzando una persona". In una considerazione puramente temporale degli eventi, dunque, la pena di morte non ha senso. Ma non ha senso neppure un'altra pena. La pena ha senso se tutto ciò che è stato, e ciò che ancora si ha il compito di *far* essere, va pensato in blocco, come qualcosa che non cade via via nel nulla assoluto, a mano mano che passa il tempo. Come diceva benissimo Leibniz, non esiste pena senza la memoria ».

2. Il diritto contro la violenza

La violenza non è un fenomeno nuovo. Da Kalì, ebbera di sangue, che balla all'infinito sul cuore di Shiva (con alla cintura le teste mozzate delle sue vittime), ai condannati a morte consegnati vivi nelle mani degli anatomisti per il progresso della scienza, al terrorismo che si drappeggia a "fronte di liberazione", la storia umana è un susseguirsi, senza soluzione di continuità, di ossa spezzate, di mutilazioni graduali, di fucilazioni, torture, lame oblique di ghigliottine, di ferocia amplificata dall'idiozia. Purtroppo, osserva Sergio Cotta in questo penetrante scritto,¹⁰ corre oggi, intorno a questo male enormemente accresciuto rispetto all'antico in estensione, intensità e concetto (tutto è pensato come violenza, anche le istituzioni), corre oggi, egli dice, un tono decisamente diverso: l'esaltazione, il plauso, la delizia per l'avvenuta "giustizia", quasi che lo spaccare la faccia ai nemici ideologici possa non solo riscattarsi da sé, ma addirittura, sparite nell'oblio le vittime, possa essere un modo di generare un mondo totalmente senza lacrime, un mondo in cui non ci sarà più violenza. Ecco allora la tesi: una violenza epocale, assoluta, tradurrà in realtà, una volta per tutte, un mondo affrancato dalla

¹⁰ SERGIO COTTA, *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, L'Aquila 1978. Tra virgolette le citazioni dal libro.

penuria, dalla finitezza, dall'egoismo. Come la tecnologia risolverà i guasti della tecnologia, così la violenza risolverà i problemi posti dalla violenza.

Contro questa e analoghe posizioni, e soprattutto contro la giustificazione della violenza rivoluzionaria, ostetrica della nuova società (per dirla con Marx), Sergio Cotta intesse un reticolo di concetti ed un'analisi che sarà molto utile seguire, mentre affianca ad alcuni dati noti sui corsi e ricorsi storici della violenza, anche un tentativo di spiegazione del *perché* (il senso profondo) dell'atto brutale.

Cotta parte anzitutto da una fenomenologia che oppone diametralmente e recisamente la *violenza* alla *forza*. Le due antagoniste, secondo l'autore, non si distinguono per uno stigma estrinseco: non certo per il criterio della fisicità dell'azione (entrambe si rivelano come "un intervento fisico intenzionale sul fisico di altri uomini"); né per il criterio della qualificazione dell'agente (il boia non agisce secondo forza rispetto all'assassino, per il solo fatto di essere un funzionario autorizzato all'azione violenta); né, infine, per il riferimento ai valori (quasi che "un atto fisico [fosse] violento non già *perché* fisico, ma *quando* è compiuto per avidità, egoismo, sete di dominio, ira ecc. ossia per un motivo indegno, privo di valore"). La fragilità di quest'ultima distinzione, osserva acutamente l'autore, sta nell'impossibilità di far accettare universalmente non solo una gerarchia tra valore e "disvalore", ma tra i valori stessi; solo infatti, in un'ipotesi di concordanza valutativa un atto compiuto in nome di un valore (per es. l'uguaglianza) e che come tale potrebbe essere rubricato come atto di forza, potrà apparire violento se entra in conflitto con un'azione che rivendichi di parlare a nome di un principio riconosciuto come più alto

(per es. la libertà). Ma tale concordanza valutativa, come ben si sa, è lontana dal realizzarsi.

Si impone, pertanto, la necessità di ricercare, all'interno di quello che Cotta definisce il *genus* della forza e della violenza come "attività-contro", come pressione e pulsione, la *differentia specifica* della seconda rispetto alla prima; una *differentia* che riguarda la logica interna dell'atto, la sua struttura, indipendentemente dai fini a cui l'azione è rivolta. Cotta pensa di rinvenirla in alcune caratteristiche già intuite dal senso comune, e che egli tende a formalizzare per farne meglio risaltare, alla fine, il nucleo intimo: a) l'immediatezza (lo "scoppio di violenza"); b) la discontinuità (il cadere e nascere, subito dopo, sotto forma diversa); c) la sproporzione allo scopo (la violenza *cieca*); d) la non-durevolezza (assenza di durata consistente); e) l'imprevedibilità.

Il fondamento unitario che collega l'insieme di queste note risulta allora abbastanza facilmente individuabile: « Nell'orizzonte della passionalità acquista un netto risalto il carattere strutturale unitario e fondamentale della violenza, già denunciato dai suoi vari aspetti fenomenologici rilevati: l'assenza di misura o sregolatezza. Qual è, infatti, l'elemento comune a immediatezza, discontinuità, non durevolezza e imprevedibilità se non appunto l'assenza di misura? E d'altra parte la passione vissuta in se stessa, nella propria autarchia, non accetta alcuna misura esterna a sé e perciò è abbandonata alla propria istintività ».

Se questa è la violenza, la forza sarà allora, in qualche modo, misura, regolarità, azione criteriata secondo tempi e ritmi che la guidano, senza che però, con questo, si debba escludere che tra i due poli contrapposti non vi possa essere una certa osmosi, una sotterranea convergenza. Cotta, a questo proposito, in una serie di indagini fenomenologiche

logiche che non possiamo seguire analiticamente, mostra quanto sia possibile un loro confluire, soprattutto una volta che si concentri l'attenzione sulla presenza di note individuatrici dell'atto misurato nella violenza,¹¹ che ben lungi dal limitare la portata di quest'ultima spesso la rendono sistematica e con ciò ancor meno sopportabile. La calcolatezza e la determinazione allo scopo, per esempio, che sono caratteristiche della misura una volta che vengano messe al servizio della violenza hanno come esito la tecnicizzazione del *lager* oppure il corsetto di ferro delle dittature dove ogni ostacolo proveniente dai ricordi, dai desideri, dai progetti personali, è rigorosamente espunto.

Arrivati a questo punto importa notare come sul *discrimen* appena raggiunto (violenza tendenzialmente orientata alla sregolatezza, e forza tendenzialmente orientata alla misura), importa notare come su questa distinzione si collochi il diritto. L'azione giuridica, ci dice il filosofo romano, è per eccellenza *modus*, limite attivo, un'azione cioè che ha in comune con la forza la caratteristica di essere una potenza misurata, ma che a differenza della forza (e in opposizione diametrica alla violenza) rende possibile la dialogicità, la coesistenza, l'entrare in rapporto delle volontà libere. Il diritto non è né forza mascherata (secondo la tesi sofistica che parla di "giustizia della forza" piuttosto che non "forza della giustizia"), né è, secondo la tesi antiistituzionale, violenza calata nel concreto (la proprietà, dice benissimo Cotta, così spesso indicata come violenza è un impulso primario che può essere regolato dal *solo* diritto e non certo peggiorato da quello : al proprietario, per es. non è lecito uccidere chi abusivamente gli penetra in casa); né, infine, il diritto è

¹¹ Il testo a questo punto fa alcune distinzioni che possono sembrare faticose.

semplicemente riducibile alla sanzione; la legge, infatti, ben lungi dall'esaurirsi in *regola della forza*, in strumento punitivo-costrittivo, traduce "nel concreto della vita l'esigenza umana di ordine e di garantita libertà di azione; e di fatto, in via principale, regola e organizza la coesistenza, e proprio strutturando atti e rapporti umani nei modi della misura"; solo in un secondo momento e in via subalterna si presenta anche come pena.

L'accento sulla *forma*, sul senso del *limite*, tipici del diritto, fanno individuare all'autore il displuvio a partire dal quale la violenza, come il contraltare del diritto, è sorta. Emozionale psicologicamente, ma dotata di senso nel suo profondo, la rivolta antiformalistica dell'inizio del '900 (sintomatiche le citazioni di Georg Simmel a questo proposito: « La vita possiede il suo significato al di là del bello e del brutto nel suo prorompere fuori senza determinazione di una mèta e solo sotto l'impulso della forza. Mentre il pragmatismo originario dissolveva in vita la configurazione del mondo dal lato del soggetto, ciò è ora avvenuto anche dal lato dell'oggetto. Della forma come principio cosmico esteriore alla vita, come determinazione dell'essere avente un proprio significato e un proprio potere, non è rimasto più nulla »), quella rivolta, dice Cotta, ci vuole preparare una sorta di morte pompeiana, dove ognuno risulta separato dagli altri, isolato in un gesto che non ha più possibilità di comunicazione (la separazione, il discioglimento delle relazioni come il risultato dell'assenza del diritto si sente che è uno dei temi di fondo dell'autore).

E infatti il vero ostacolo, il bersaglio essenziale di quella rivolta è la legge, per quell'aspetto che essa rappresenta meglio di ogni altra costruzione umana, ovvero il limite costituito dal "Tu devi" che costringe l'uomo sia ad uscire dall'ambito ristretto del proprio *io* e a mettersi dal

punto di vista dell'altro in generale, sia ad ammettere che egli non gode, come nel sogno gnostico della reintegrazione finale, di una libertà assoluta, della libertà di Dio.

Con le parole di Cotta: « Al fondo di questa ribellione al diritto sta, lo si sappia o no, una precisa posizione metafisica: la concezione dell'uomo come Dio, come illimitata potenza, l'uomo "sole a se stesso" per usare le parole di Marx. Come ha scritto Nietzsche, l'uomo non sopporta di non essere Dio, perciò gli è necessario negare il diritto: perché la semplice presenza di questo attesta che egli, l'uomo, non è Dio, non è pura bontà né onnipotenza. Ma basta negare il diritto per diventare Dio? In realtà, la traduzione in pratica di questo sogno metafisico comporta la dissoluzione del senso autentico del diritto quale modo interpersonale di vivere il *Mitsein*: un esser-insieme il cui elemento base è il rispetto dell'individualità di ciascuno nel riconoscimento della necessità (e valore) del rapporto interpersonale ».

Cotta chiama questa posizione metafisica che egli combatte, metafisica della soggettività, del sé che vuole infinitamente se stesso, della potenza, o del poter fare, che diventano in se stessi un valore. Cotta è cosciente che la rivolta antiggiuridica ha delle motivazioni che risalgono ad una crisi nello stesso diritto; al culto della certezza che si era espresso in molteplici forme nel 1800 (dalla biologia alla sociologia, dall'astronomia alla fisica ecc.) non si sarebbe sostituita l'ondata vitalistica, spontaneistica, sessuale (della sessualità come danza e furore) del nostro secolo, se qualche cosa nella stessa idea di legge non fosse mutata. Non basta individuare la fenomenologia che sostituisce alla forma il randello alzato (la separazione urbana, l'isolamento e la paralisi dei rapporti personali in una città in cui non c'è più l'incontro casuale, non finalizzato, dell'agorà, l'artificializzazione della vita, ecc.),

tutto questo non basta se non si individuano, come coraggiosamente fa Cotta, le cause che hanno dissolto il diritto dall'*interno*.

Esse sono due: *primo*, la sclerotizzazione dell'idea di legge. La legge naturale, in cui si esprimeva il senso universale e metastorico di ciò che compete all'uomo in quanto uomo, trapassa, in virtù dello storicismo ottocentesco, a "semplice forma normativa esteriore delle esigenze di vita e degli obbiettivi pratici delle entità politiche particolari" (è questo il momento in cui il diritto diventa una funzione dello Stato, e non, come dev'essere, all'inverso). *Secondo*, la volontarizzazione del diritto ormai ridotto a norma positiva. Per quanto Cotta, da specialista, cerchi in parte di scusarla, non può fare a meno di chiamare in causa, a questo punto, l'opera di J.-J. Rousseau: la legge, a partire dalla visione del ginevrino, diventa espressione della volontà del legislatore, sganciata evidentemente, tanto dall'idea di una *natura* umana, quanto anche da quel residuo oggettivistico che permaneva nella concezione storicista (i costumi del popolo tradotti in ordinamenti giuridici). E con la riduzione del diritto a volontà particolare e contingente (non: le cose stanno così, ma: si vuole che stiano così) si è caduti di nuovo nel regno della soggettività. Il risultato non cambia, osserva giustamente Cotta, nel pensare che questa soggettività oggi non è più individuale: « Si tratterà della soggettività collettiva dell'uomo in grande, del grande animale, come lo chiamava Platone, lo Stato; oppure nella crisi di questo, sarà la soggettività della classe, del gruppo al potere, delle fazioni ideologiche, accentuando così il particolarismo, e la conflittualità, della volontà del soggetto collettivo. In ogni caso si è sempre nell'ambito della soggettività misurante, della quale il diritto è diventato il prodotto ».

Le ultime pagine del libro tracciano, infine, una carta di

questa metafisica della soggettività che sta alla radice di ogni violenza, scegliendo alcuni campi in cui si danno le conseguenze di quello che Cotta chiama il “quantificatore di assolutizzazione” ad integrazione del “quantificatore di universalizzazione” usato dai logici (ecco un esempio: prendendo la funzione libertà, al posto del “tutti devono godere di libertà”, che è espressione del quantificatore di universalizzazione, abbiamo l’in radice violentissimo: *tutti* devono godere di *tutta* la libertà pensabile). Si vedono subito le conseguenze di questo quantificatore se si prende, per es., il caso dell’intimità e del pudore; la filosofia della nudità, del corpo, diventa una tipica manifestazione di volontà di potenza, di egoismo che si afferma a scapito dell’intimità altrui e vuole imporre a tutti, pubblicamente, l’ostentazione della propria vitalità.

Solo una coscienza sensibile alla misura (che non può essere, sottintende Cotta, se non anche una coscienza educata dal diritto) e avvertita dei suoi inisolabili nessi (libertà-rispetto, movimento-durata, storia-essere), solo una coscienza siffatta, conclude il libro, potrà evitare gli esiti nichilistici che si annidano in ogni indebita assolutizzazione, e potrà come tale aprirsi ad una vita di relazione. « Nella realtà concreta e permanente della vita, non si dà il soggetto autofondato e autoriflettentesi, sia esso l’*Io* o il *Noi*, entrambi costruiti nella loro impermeabile aseità, mediante una sorta di *transfert* ipostatizzante in cui si dicotomizza ciò che è invece unito. Il dato ontologico primario della vita (e non solo di quella umana) è invece la relazione ‘io-con-l’altro’. Si tratta di una relazione a più livelli: con la natura (inorganica e organica), con gli altri uomini, con quel supremo *Alter* (eppur *Idem*) che è Dio ». Che poi il diritto non sia la carità e anzi venga superato da questa, l’autore ne è ben conscio, ma questo è un altro discorso.

UNA CULTURA DEL RICORDO

1. Un pensiero quantitativo

L’illuminismo, e questo è un giudizio sul quale vi è quasi una totale convergenza, ha imposto alla cultura europea un’immagine del mondo in cui tutto è *natura extensa*. Il biologico, l’animale, l’umano appaiono in quella prospettiva come un immenso gelido deserto senza coscienza, come *cose* infinitamente manipolabili, dominabili, operabili; come nient’altro che un sistema di *fiches* giostrabile e regolabile a piacere. Lo sguardo con cui l’illuminista inquadra l’uomo è lo sguardo meramente quantitativo, strumentale e il mondo che ne vien fuori è il mondo del calcolo, del profitto, della durezza funzionale: nell’*Ade*, *Odysseus* — cifra eterna, secondo Adorno ed Horkheimer, della cultura illuminista — allontana dal sangue delle vittime tutte le ombre, compresa quella della

madre, a meno che non siano in grado di dargli utili indicazioni sul suo viaggio.

Un mondo, dunque, di meri fatti, di fatti rigorosamente separati dalle parole; un mondo in cui vige il principio di scambio, poiché, se il tutto è mera quantità, il tutto è costituito di parti omogenee e come tale permutabile in ogni sua parte; non c'è nulla che in linea di principio non possa essere scambiato, permutato, mediato, come ben dimostra il sorgere seicentesco-settecentesco delle organizzazioni assicurative, per le quali anche l'incatalogabile è catalogato. La vita e la morte del singolo, infatti, non sono irripetibili, ma svolgono soltanto il ruolo di *casì* perfettamente contemplati dagli obblighi delle compagnie.

Quali sono le conseguenze in sede etica di siffatta interpretazione del mondo umano e in generale biologico? Non è difficile individuarne alcune delle più importanti. Se l'uomo è null'altro che processo fisico-meccanico, se il mondo è null'altro che un immenso coniglio al quale far intraprendere la *via crucis* del laboratorio, allora sarà possibile, come fa dire il marchese De Sade da perfetto illuminista alla sua eroina Juliette, *oser tout dorénavant sans peur*,¹ sarà possibile portare alle estreme conseguenze il principio distruttivo del razionalismo scienziato: tutto è puro materiale da dominare, senza alcun residuo. In politica, allora, l'uomo sarà in un senso non più metaforico *enfant de la Patrie*; sarà a tutti gli effetti figlio dello Stato, e la Repubblica avrà verso di lui diritti di gran lunga superiori a quelli dei genitori naturali. « Non illudetevi di poter fare dei buoni repubblicani finché isolerete nella loro famiglia i figli che devono appartenere solo alla co-

¹ *Histoire de Juliette* (cit. in M. HORKHEIMER-TH. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it., Torino 1966, p. 107).

munità... Se è estremamente nocivo permettere che i bambini assorbano nelle loro famiglie interessi che spesso divergono profondamente da quelli della patria, è estremamente vantaggioso separarli da esse ».²

Ma il razionalismo totalitario non può contentarsi soltanto di dissolvere l'uomo nel cittadino. La tendenza al dominio penetra anche in quei due campi che per definizione sembrerebbero sfuggire alla logica del controllo, l'*eros* e la morte. Non è un mistero per nessuno l'osservazione che la *scientia sexualis*, ovvero il discorso infinitamente ampliato e reiterato sul sesso degli ultimi due secoli, sviluppato in romanzi, manuali pedagogici, inchieste e con un'infinità di altri mezzi che hanno lo scopo di fare del sesso un regime ordinato di conoscenze, sia profondamente alternativo all'antica *ars erotica*. Al posto della commozione dell'innamoramento abbiamo la tecnicizzazione dell'*eros*, al posto della passione, del frammento di notte che ciascuno di noi porta con sé, abbiamo la scolarizzazione dei sentimenti, l'educazione sessuale senza dramma e senza mistero con la conseguenza, intravista da molti, che ogni evento che facilita l'incontro sessuale ne promuove a un tempo l'insignificanza.³ Ed è altrettanto noto quanto un *team* sessuale assolutamente impersonale, senza ostacoli, senza desideri e progetti comuni, in cui tutti siano fungibili da tutti, come vuole la logica della comune,⁴ è altrettanto noto quanto questo sia conforme ad un potere totalitario, mentre all'inverso è ugualmente ri-

² DE SADE, *La Philosophie dans le Boudoir* (cit. HORKHEIMER-ADORNO, p. 127).

³ MAX HORKHEIMER, *La nostalgia del totalmente altro*, tr. it., Brescia 1972, p. 87: « Noi dobbiamo pagare la pillola col prezzo della morte dell'amore erotico ».

⁴ Si legga a proposito il manifesto di essa nel già citato D. COOPER, *Morte della famiglia*, tr. it., Torino 1975, p. 47.

saputo quanto la passione sia elemento turbativo rispetto ad una società totalmente amministrata.⁵

Quanto si è detto per il processo di banalizzazione dell'*eros* vale anche per la morte. Se si prende, infatti, in esame la storia della pena di morte si passa da un'età in cui il dare la morte è fuori dalle possibilità umane (il condannato è messo a morte dagli dèi attraverso un *sacer esto* che lo pone a tu per tu con la sua fine, sia quando è imbarcato mani e piedi legati su una zattera gettata nel mare, sia quando, caricato dei peccati del popolo, è lasciato inerme e con una piccolissima scorta d'acqua nel deserto, sia quando, come nel caso della vestale, viene murato vivo in una caverna sotterranea) attraverso una fase in cui la morte non è più un giudizio di Dio perché è opera di un pubblico funzionario adibito al caso, per concludere, infine, ad un momento in cui l'immagine non più sacra ma ancora paria del boia viene sostituita dall'anonimato igienico e asettico di un ricovero ospedaliero o di una tecnica terapeutica.⁶ Su un numero recente del *Corriere della Sera*⁷ si è potuto leggere un articolo intitolato *La strada per un aborto dal volto umano*, dove un medico inneggiava all'aborto sdrammatizzato con tanto di gestante sotto i ferri mentre i figli giocano nel parco o vedono cartoni animati, e il marito segue insieme ad altri "collegli" un corso di sessuologia.

⁵ A titolo esemplificativo basta ricordare gli eccezionali e profetici romanzi di E. ZAMJATIN, *Noi* e di G. ORWELL, 1984. Nel primo, al protagonista che si è innamorato, viene estratto il lobo della fantasia per rendere agevole il suo controllo da parte del potere dello Stato Unico. Nel secondo, i due protagonisti che si incontrano al di fuori dei *menages* sessuali voluti dal Potere, sono perfettamente consci di compiere degli "atti contro il Partito". E sarà appunto la loro passione a portarli alla catastrofe.

⁶ Cfr a questo riguardo il bellissimo capitolo terzo di J. ELLUL, *Trahison de l'Occident*, Parigi 1975.

⁷ Edizione del 13 luglio 1978.

Se queste, dunque, sono le conseguenze dell'insorgere del pensiero strumentale, della ragione illuministica per cui l'uomo è puro materiale da dominare, dello scientismo che si giustifica a partire dai risultati, ci si potrà fare delle domande — volendo ricostruire una cultura alternativa, una cultura per l'Europa — su quale sia la strada da intraprendere. Una volta scartate le risposte sentimentali, credo che si possa individuare il principio di una cultura diversa in un *nuovo illuminismo* che prenda questa volta come termine di correlazione da illuminare e da battere proprio quella negazione dell'uomo come essere spirituale che era stata la bandiera del pensiero settecentesco e che ancora oggi può essere individuato come il fenomeno unitario negativo che contrassegna il pensiero europeo. Un *nuovo illuminismo*, dunque, che cominci col negare e criticare la tesi estrema e più estesa del vecchio, per cominciare a ridare un altro senso all'uomo e alle cose.

2. La memoria-coscienza

Non credo possano sussistere dubbi sul fatto che la punta estrema del processo riduttivo dell'illuminismo, per quanto riguarda la natura spirituale dell'uomo, sia rappresentata ancor oggi dallo scientismo evolucionista, da quella tesi cioè che non pone alcuna differenza qualitativa tra l'uomo e l'animale. Non è qui il caso di riprendere *ab imis* le critiche che da più parti sono state fatte all'evoluzionismo,⁸ né di scandalizzarsi per la viscosità esercitata da una teoria di questo tipo. Ci interessa, invece,

⁸ Tra le obiezioni concettuali-epistemologiche ricordiamo quelle di Karl Popper; per quelle genetiche l'intera opera di Giuseppe Sermonti; per quelle etnologico-culturali Jean Servier; per quelle paleontologiche Roberto Fondi; per quelle in termini di calcolo delle probabilità, Georges Salet.

in questa sede, individuare *almeno* un elemento che eccettua in modo decisivo l'uomo dal mondo animale, e questo perché, a partire da quella caratteristica peculiare che differenzia l'umano dal zoologico, sarà possibile anche individuare la nota qualificante e il compito di una nuova cultura. Nonostante alcuni limiti su cui però non è possibile intrattenersi, bisogna affermare che il tentativo di individuare l'elemento esclusivamente umano rispetto all'animale o nella capacità di comunicare all'interno della specie o in quella di trasmettere dati alle generazioni successive, è miseramente fallito. Gli esperimenti di Ploog hanno dimostrato che determinati scimpanzè, sottoposti a corsi intensivi di addestramento, sono in grado, nel giro di un limitato numero di anni, di comunicare tra loro per oltre un centinaio di segnali, se non con l'apparato vocale almeno con una sorta di linguaggio gestuale.⁹ E contro la tesi di Lorenz secondo la quale l'uomo sarebbe l'unico animale ad aver inventato la trasmissione delle conoscenze, si è scoperto casualmente che, per esempio, in certi gruppi di scimmie alcuni comportamenti come lavare le patate, piuttosto che non l'usuale sfregarle tra le mani, si diffondono velocemente, oppure che in un periodo relativamente breve un'intera generazione di cinciallegre ha finito per imparare a scoperchiare le bottiglie di latte lasciate davanti alle case inglesi e a berne la panna.¹⁰ Dove, dunque, va individuato lo specifico umano? Sviluppando alcune intelligenti considerazioni di Bergson, crediamo che esso possa essere trovato nella *memoria*. Spieghiamoci meglio: è noto come il filosofo francese

⁹ Cfr D. PLOGG, *Kommunikation in Affengesellschaften und deren Bedeutung für die Verständigungsweisen des Menschen*, in *Neue Anthropologie*, vol. II, Stuttgart 1972.

¹⁰ Vedi l'eccellente materiale raccolto da W. KUHN, *Der Mensch - nur ein nackter Affe?*, in *Stimmen der Zeit*, luglio 1978.

abbia tendenzialmente distinto due tipi di ricordo, il ricordo abitudine e il ricordo come dimensione profonda che contrae in un unico punto momenti successivi di durata. La memoria-abitudine è il derivato della ripetizione prolungata di certi atti che 'montano' nel sistema nervoso un dispositivo pronto a scattare nel caso che si ripeta lo stesso stimolo o uno stimolo somigliante; è *grosso modo* il caso dei riflessi condizionati. Da questo tipo di memoria meccanica si distingue, per una profonda differenza qualitativa, l'altra, la memoria-contrazione, in cui il ricordo non è tanto conservato *dopo* la percezione, ma si forma contemporaneamente *sotto* di essa,¹¹ per cui, mentre alla superficie della nostra coscienza scorre un flusso inarrestabile e atomizzato di istanti, nel profondo quella stessa lunghezza è unificata in un unico centro. La memoria-coscienza,¹² cioè, collega le posizioni successive, assolutamente separate l'una dall'altra, delle lancette in un quadrante, ed è in grado di unificare, grazie a questa azione di raccordo, ciò che di per sé sarebbe assolutamente disperso: un passato che non è più, un futuro che non è ancora e un presente che si riduce all'unità puntuale della matematica.

Ma per poter unificare passato presente futuro, ecco il punto più importante, quella memoria-coscienza non è nel tempo; se in essa quei tempi non fossero *assolutamente*

¹¹ Non si può, infatti, sostenere che quando la percezione non c'è più, da quel momento cominci il ricordo, che in questo caso il ricordo non avrebbe più nulla da ricordare. Il passaggio dalla percezione al ricordo non avviene, dunque, nella direzione della successione temporale, ma in una direzione verticale che va dalla superficie al profondo. Cfr V. MATHIEU, *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Napoli 1971, 2^a ed.

¹² Che questo tipo di memoria sia nella sua essenza ultima spirito o attività supremamente libera, e che vada distinto dall'altro che è di gran lunga inferiore, è dottrina comune alla tradizione platonica: cfr *Fedro* 250a-d; *Enneadi*, IV, 3, 25; IV, 6, 3; *Confessioni*, X, VIII, 12-X, XIX, 28.

vicini al punto da contrarsi in un unico presente che non passa, si dovrebbe supporre di nuovo un principio che unificasse il tempo della coscienza e così via all'infinito. Questo significa che la contrazione del disperso non può avvenire se non grazie ad un principio che trascende il tempo, che ne è fuori, che lo oltrepassa, o se si vuole che gli sta sotto in una dimensione profonda; esiste pertanto uno strato del nostro io, e questo è la memoria, che cogliendo in un'intuizione unica una molteplicità dispersa "ci libera dal movimento di flusso delle cose, vale a dire dal ritmo della necessità".¹³

Ma che cosa vuol dire il trascendimento del tempo per la memoria-coscienza? Non può voler dire se non questo: che essa non è legata all'immediato presente, che può distendersi liberamente tanto nell'anticipazione del futuro che nella direzione del passato, che può evocare senza che debbano ripetersi davanti a lei atti e situazioni del suo passato. E questa è appunto la differenza che stacca l'uomo dall'animale; nell'animale il legame con il presente, l'impossibilità di oltrepassarlo, l'impossibilità di trascendere il dato, la cosa che sta davanti, è dimostrato dalla caratteristica della sua memoria che si risveglia solo quando uno stimolo presente urta il ricordo meccanico che si è installato nel meccanismo nervoso, e questa è la ragione per cui si è detto giustamente che gli animali vivono solo nel presente, come solo nel presente "vivremo noi [se rimanessimo sempre] dei lattanti".¹⁴ In altri termini la grande differenza tra animale e uomo sta qui: mentre il primo è sempre legato all'immediato e può al massimo *riconoscere* in base al ripetersi presente degli

¹³ H. BERGSON, *Matière et mémoire*, p. 256 (cit. in MATHIEU, p. 131). La sottolineatura è nostra.

¹⁴ A. REMANE, *Evolution. Tatsachen und Probleme der Abstammungslehre*, Monaco 1973, p. 236.

stessi stimoli (o di stimoli somiglianti, come fa il cane Argo nel caso di Ulisse), atti e situazioni del suo passato, il secondo può *ricordare* fatti e situazioni passate quand'anche non sia *presente* alcuno stimolo. La memoria, dunque, è per l'uomo *principio di libertà* dal presente.

3. Memoria come libertà

Chiediamoci, a questo punto, quale rapporto intercorre tra questo discorso e il tema che dianzi avevamo accennato di una cultura diversa, per l'Europa. Credo che non sia difficile enunciarlo: quello che è la memoria come principio di libertà dal presente per il singolo uomo, lo è la *memoria storica* per un insieme di generazioni. Chi non ha memoria, è noto, non ha storia; e chi non ha memoria storica, ovvero chi non ha memoria delle proprie tradizioni, della propria cultura, degli atti e dei processi di pensiero che hanno costituito la sua civiltà, costui, o questa generazione, ritiene il presente come definitivo, irresistibile, inconfutabile; ritiene ciò che sussiste come ciò che non può non essere accettato. Una cultura, però, separata dalle sue radici storiche, impossibilitata a ricordarle, non è soltanto una cultura impoverita, è anche una cultura funzionale al progetto totalitario.

Se ci si pensa un attimo, ci si avvede della verità di questa affermazione. Che cosa è anche il nostro passato storico? Non si vede altra risposta che questa: è anche il limite, è la storia dei miei tentativi e dei miei errori, la storia dei tentativi e degli errori dell'umanità di infrangere la propria condizione finita. Cancellare la storia o cancellare il passato personale non significa altro che far sì che l'uomo si dimentichi di ricordare i suoi errori e i suoi tentativi falliti di istaurare la Gerusalem-

me mondana, e diventi, pertanto, da quel momento, disponibile alla tesi che *il bene totale è possibile* e pronto, pertanto, a ogni avventura. Questo è così vero che la coscienza di far saltare la continuità della storia è propria dei rivoluzionari coerenti ai quali è intrinseco, come ha ben visto da autentico rivoluzionario Walter Benjamin, un concetto di "presente che non è passaggio", ma eternamente immobile, e un odio delle due altre dimensioni del tempo, il passato e anche il futuro.¹⁵ Né è meno vero che la coscienza che il passato sia liberante (liberante dal presente grazie alla circolazione di altre idee che non siano quelle imposte dal vertice totalitario), questa coscienza è ben viva negli intelletti più avvertiti; si pensi all'esclamazione eliotiana contenuta nei *Quattro quartetti*: « A che serve la memoria? A liberarsi! ».

Se tutto questo è vero, allora, la reintegrazione dei significati, della lingua, della cultura del passato è un'operazione che conferisce libertà, e rappresenta un'azione eguale e contraria a quella svolta dalla strozzatura illuminista. V'è, però, da dire che quest'operazione è semplicemente preliminare. La cultura del ricordo come antidoto all'illuminismo non è propriamente un invito a ricordare *tutto il passato*. È difficile sottrarsi all'impressione che l'enorme sviluppo della storiografia negli ultimi due secoli, in cui nulla deve essere tralasciato, dalle culture primitive alle civiltà orientali, dalle date delle cadute di città ai più insignificanti particolari archeologici, sia qual-

¹⁵ Sull'odio del rivoluzionario per lo scorrere del tempo si legga questo impressionante passo di BENJAMIN (*Angelus Novus. Saggi e frammenti*, tr. it., Torino 1962 pp. 80-81: « La coscienza di far saltare il *continuum* della storia è propria delle classi rivoluzionarie nell'attimo della loro azione... Ancora nella Rivoluzione di luglio si è verificato un episodio in cui si è affermata questa coscienza. Quando scese la sera del primo giorno di battaglia, avvenne che in molti luoghi di Parigi, indipendentemente e nello stesso tempo, si sparasse contro gli orologi delle torri ».

cosa di diverso da un impressionante segno di morte. Una civiltà che muore si ricorda di tutto, senza fare alcuna gerarchia, allo stesso modo in cui, si dice, l'intera vita passata scorre come una visione agli occhi del morente.

Una cultura del ricordo, pertanto, non dovrà essere una riproduzione in scala uno a uno rispetto al passato, bensì dovrà fare delle scelte, organizzarsi un criterio entro cui ricevere il messaggio del dimenticato.

Crediamo che la via migliore per sapere che cosa ricordare, discenda molto semplicemente dal rifiuto del concetto storicista di cultura, della cultura, cioè, recuperabile al solo livello di nozione, di sapere (laddove la volontà di sapere è chiaramente un nuovo *avatar* della mentalità di dominio e di controllo nata nel Settecento, seppur preparata lungamente nei due secoli precedenti). Ma per far questo bisogna, evidentemente, aver un concetto diverso di cultura; un concetto in cui più che gli atti, le costruzioni dottrinali, le date e i risultati storici a cui ha condotto la tradizione greco-cristiana, sia messo in risalto il modo con cui quella tradizione ha risposto alle sfide della vita, sia messo in risalto il suo *modo di essere*, ché questo è prima di tutto cultura: un modo di atteggiarsi, di vivere, di morire, di sognare, di amare, di lavorare.

La cultura del passato, allora, a cui fare riferimento, è, come ha scritto brillantemente Quirino Principe riprendendo la definizione eliotiana, non tanto l'insieme di conoscenze individuali che consapevolmente cerchiamo di acquisire, bensì piuttosto "ciò che già [si] è, non ciò che si progetta e si attende; è ciò che fa parte di noi e di cui noi siamo parte, non ciò che dobbiamo continuamente verificare e 'aggiornare'".¹⁶ È ovvio che questo modo di intendere la cultura, nella misura in cui è lontano dal ri-

¹⁶ *Manuale di idee per la scuola*, Milano 1977, p. 106.

dursi alla cultura dell'uomo colto o dell'intellettuale per avvicinarsi alla accezione di *modo di essere*, in quella misura si avvicina anche alla nozione di religione. Che cos'è altro, infatti, la religione se non un modo di vivere unitariamente il problema della morte e dell'esistenza, la salute e la malattia, la gioia e la disillusione, la politica e la vita privata? E come non vedere che questa impronta unitaria, per poter emergere, si incarna storicamente in una cultura, in un modo d'essere che per quanto distinto rimane profondamente unito all'ispirazione originaria, come la punta di un coltello rispetto alla lama?

4. Rapporto con le cose e arte di soffrire

Se tutto questo è giusto, e ci sembra che lo sia, non ci rimane altro che fare alcune esemplificazioni di questo modo di essere antico animato dall'impronta religiosa, sempre ricordando che il potersi richiamare al passato è di per sé un'operazione che ci libera dall'inconfutabilità del presente e costituisce il primo e decisivo passo per la costruzione di un'altra cultura.

Pertanto, dalla cultura del passato intesa come modo di vivere, scegliamo un paio di atteggiamenti, tra i tanti che possono avere un grande insegnamento implicito per noi e che rivelano a un tempo la loro comune matrice religiosa.

Anzitutto un certo *rapporto con le cose*, che dimostra quanto quella cultura avesse coscienza del primato del non-economico sull'economico. Se pensiamo al periodo eroico della civiltà borghese, all'Ottocento cioè, ci troviamo di fronte ad un fenomeno stranissimo che ha il suo culmine nelle esposizioni universali di Parigi, di Londra, di Bruxelles. Gli oggetti, le cose inanimate (tovaglie, stampe, corredi, specchi, mobili ecc.), che sino ad allora non

avevano svolto se non una funzione precisa, tesa a soddisfare un determinato bisogno umano, che non avevano rappresentato se non, secondo il linguaggio marxiano, un particolare valore d'uso, si trovano improvvisamente sottoposti ad una metamorfosi. Rainer Maria Rilke accenna a questo misterioso mutamento proprio alludendo a quei tempi: « Ancora per i padri dei nostri padri una casa, una fontana, una torre sconosciuta, persino la loro propria veste, il loro mantello erano infinitamente più familiari; quasi ogni cosa un vaso, in cui essi già trovavano l'umano e accumulavano altro umano. Ora incalzano dall'America vuote cose indifferenti, apparenze di cose, parvenze di vita... ».¹⁷

A un tratto, cioè, al posto dell'uso normale dell'oggetto, se ne sostituisce un uso simbolico, la sua possibilità di essere usato come merce; la cosa diventa un porta-valore, si feticizza, e da quel momento comincia a vivere un'esistenza separata, del tutto indipendente dalla sua finalità originaria. Questo processo di mercificazione delle cose, che non è altro se non una estraneazione da loro stesse, è stato notato acutamente da Marx¹⁸ e la feticizzazione dell'oggetto operata nelle esposizioni universali, dove

¹⁷ Lettera a Witold von Hulewicz, citata in G. AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino 1977, p. 44. Un libro importante, anche se per certi aspetti insufficiente, al quale ci appoggiamo per la descrizione che andiamo facendo.

¹⁸ *Il Capitale*, cap. I, parte IVa (*Il carattere di feticcio della merce e il suo segreto*): « La forma del legno cambia se se ne fa una tavola. Tuttavia la tavola resta legno, cioè un oggetto comune che cade sotto i sensi. Ma non appena si presenta come merce, allora la questione è tutt'altra. Insieme afferrabile ed inafferrabile, non le basta più di posare i piedi sulla terra; essa si drizza, per così dire, sulla sua testa di legno di fronte alle altre merci e si abbandona a dei capricci più bizzarri che se si mettesse a ballare » (cit. da AGAMBEN, p. 45).

le cose acquistano una fantasmagoria particolare, ne è la conferma decisiva.

Tuttavia, oltre e contro l'intuizione del filosofo tedesco, va detto che la deformazione del vero rapporto con le cose non sta soltanto nella sostituzione di un valore di scambio ad un valore d'uso, ma anche nella convinzione, come è ancora quella marxista, che il rapporto originario e naturale dell'uomo con gli oggetti sia quello utilitario. Il limite della critica di Marx, infatti, è tutto contenuto in queste parole: « Nessun oggetto può rivestire un valore se non è una cosa utile », ¹⁹ dove si afferma chiaramente che l'unico rapporto possibile che l'uomo può avere con il suo mondo è quello di servirsene, di goderlo come valore d'uso, rifiutando l'aberrazione costituita dall'accumulazione sull'oggetto di un valore di scambio.

E qui appare la grande differenza tra il modo di rapportarsi alle cose della cultura antica e quello post-illuminista. Ciò che contrassegna in generale l'atteggiamento di fronte agli oggetti della cultura medievale e classica era una considerazione non meramente utilitaria (valore d'uso) né mercificata (valore di scambio) del mondo circostante; al posto di quella considerazione sussisteva, invece, il riconoscimento della *gratuità*, del valore intrinseco delle cose che vanno costruite o vissute indipendentemente dal loro fornirci particolari prestazioni e indipendentemente dal loro essere adoperabili come mezzo di scambio.²⁰

Solo una cultura che afferma il carattere prima di tutto gratuito del mondo, del valore che esso è in sé, solo per

¹⁹ Citazione da *Il Capitale* (AGAMBEN, p. 56).

²⁰ Da qui l'esaltazione classica (vedi Aristotele e san Tommaso) della virtù della magnificenza. Magnifico è colui che ha gesti di grande liberalità senza subordinarli ad alcuna utilità propria; chiama semplicemente gli altri a godere di una bellezza valida in sé.

il fatto che c'è, indipendentemente da ogni possibile fruizione, solo quella cultura può aiutare l'uomo a liberarsi dalla schiavitù delle cose, dalla servitù di fare o intrattenere solo rapporti utili, di costruire solo cose che un giorno potranno servire. Una servitù che ha un suo prezzo, prima di tutto quello di non concepire gesti che non siano dentro la legge bronzea delle prestazioni reciproche. E se si osserva bene quell'atteggiamento antico che, non considerando le cose per la loro utilità, le riscatta dal loro uso servile, quell'atteggiamento, ebbene, è la riproposizione dell'atteggiamento tipico dell'uomo religioso per cui il mondo e gli oggetti sono *gratis dati*, segno di una creazione che non ha alcuna finalità pratica, e il cui valore è costituito appunto dal fatto che non serve ad alcunché e che proprio per questo è il segno di uno splendore, quello di Dio. Da qui la necessità per l'uomo religioso di ripetere il gesto divino, donando o più precisamente sacrificando gli oggetti, perché soltanto distruggendo le cose o disperdendole (come quando il primitivo versa il vino raccolto sull'altare) è possibile redimerle dalla loro utilità e restituirle all'ordine sacro.

Come secondo esempio di un altro modo di vivere capace di insegnarci ancora molto, possiamo scegliere l'antica "arte di soffrire". È noto come tanto il concetto cartesiano di corpo (e la sua separazione dalla sfera spirituale), quanto il concetto settecentesco di malattia abbiano contribuito fortemente alla "medicalizzazione della vita".²¹ Se si prende, infatti, in considerazione il corpo cartesiano, esso appare come un sistema articolato mecca-

²¹ Uso la terminologia contenuta nel bel libro di I. ILLICH, *Nemesi medica. L'espropriazione della salute*, tr. it., Milano 1977. Un libro certamente intelligente, ma non esente da gravi inesattezze (a p. 202 vi è un'incredibile confusione tra la vicenda di Urbano VIII Barberini il papa di Galileo, e quella di papa Formoso che è del IX secolo).

nicamente senza alcun rapporto con l'io spirituale; il dolore, in questa chiave, diventa una reazione utile che ci avverte che qualcosa mette in pericolo il funzionamento della macchina corporea.²²

Il dolore o la sofferenza, al posto di essere significativi per l'intelletto di chi soffre, diventano il segnale di un'avaria, la malattia, che, come puro difetto tecnico, potrà a sua volta essere risolta con interventi adeguati. E poiché il dolore non ha altro senso se non quello di essere il segno di un ostacolo imprevisto, l'unica operazione da fare sarà, anche per lui, quella di sopprimerlo attraverso l'uso intenso di farmaci.

Il dolore vissuto esclusivamente come uno stimolo impersonale, anonimo, separato assolutamente da qualunque rapporto esistenziale con l'intelletto, viene, pertanto, immediatamente "farmacologizzato" o, con un altro termine "medicalizzato". L'uomo rifugge dal soffrire, non si chiede più se il dolore possa avere senso per lui, insegnargli qualcosa (per esempio sulla sua precarietà, sul senso della sua vita); poiché è un fenomeno che riguarda esclusivamente il corpo, esso va affrontato solo per essere eliminato; da questo momento l'uomo "spedalizza" la sua vita; si sente un assistito perenne, la cui richiesta esclusiva si condensa in una sola parola: consumare anestesie.

Il concetto settecentesco di malattia dà poi per parte sua un altro contributo a questa progressiva espropriazione del dolore; a partire da un certo momento, infatti, la malattia, che fino ad allora aveva vissuto in prossimità con i temi fondamentali del male, del peccato, della con-

²² Un celebre cartesiano, PIERRE SILVAIN REGIS (1632-1707) scriveva nel suo *Cours entier de la philosophie*, Parigi 1690: « Noi non concepiamo che Dio abbia potuto usare alcun altro mezzo più adatto del dolore per conservare il nostro corpo » (cit. da G.W. LEIBNIZ, *Teodicea*, parte terza, par. 341; del tutto inesatta la citazione dell'ILLICH a p. 165 del suo libro).

tronatura, della morte, assume il volto rassicurante di una entità a parte, che va amministrata e gestita secondo regole determinate; la malattia viene inventariata e identificata, e la clinica sostituisce il capezzale come il luogo migliore in cui i futuri dottori possono studiare, osservare e riconoscere le malattie. È chiaro che in questa prospettiva a essere al centro del sistema terapeutico non sta più l'uomo sofferente, bensì la malattia.

Ora, a ben vedere, questo processo che coinvolge ad un tempo dolore e malattia, rappresenta un autentico impoverimento rispetto all'antico "saper soffrire", e questo per svariate ragioni. Innanzitutto perché, assumendo sotto standard normali la mia sofferenza, il dolore non diventa più un'esperienza unica, assolutamente personale, da comprendere e da patire, ma un'esperienza normale, che capita a tutti coloro che si trovano in casi analoghi. Interpretando però così il mio dolore, lo ha ben visto il già citato Illich, si verifica il fenomeno che le domande esistenziali del paziente (« Perché proprio a me?... perché esiste questo tipo di male?... quanto tempo ancora dovrò soffrire?... ecc. ») non trovano più risposta; sono rigorosamente espunte, perché ininfluenti al decorso terapeutico, e questo è certamente un fatto che non diminuisce, ma accresce la sofferenza.

Ma oltre a ciò, come ulteriore e decisivo contraccolpo negativo, va detto che l'espropriazione del significato della sofferenza, ottenuta attraverso la riduzione di ogni dolore al suo antidoto farmacologico, ben lungi dal risolvere il problema dei problemi, cioè la morte, lascia ugualmente indifeso l'ammalato; senza le difese, cioè, delle virtù tradizionali per es. della forza, della pazienza, del coraggio, della perseveranza ecc. Chi non è più abituato a sopportare in alcun modo la benché minima sofferenza senza dovere immediatamente ricorrere all'analg-

sico, rimane completamente alla mercè sia del più banale dei raffreddori che dell'inarrestabile decadenza fisica.

L'antica arte di soffrire, invece, pur sprovvista dell'immenso arsenale farmaceutico odierno, sapeva far fronte al dolore, poiché aveva una bussola per orientarsi e sopportarlo: delle *parole* con cui esso poteva venire oltraggiato, ostracizzato, detto (chi non sa che l'esclamazione e l'odio di chi soffre sono una forma di controllo nei confronti della malattia!); delle *cure* (massaggi, agopunture, droghe); delle *interpretazioni* circa il perché della sofferenza in generale (per un cristiano, il peccato originale; per un indù, la ruota delle esistenze; per un musulmano, la volontà di Dio ecc.), e, infine, aspetto più importante di tutti, dei *modelli* di "uomo sofferente" (il santo, l'eroe, l'asceta, il Cristo), imitando i quali si sarebbe tenuto in iscacco l'abisso della malattia. Né vale dimenticare che quell'antica *ars patiendi*, se è vero che abbassando la soglia del dolore, lo rendeva percepibile, nello stesso momento rendeva anche possibile l'esperienza della gioia. È noto, infatti, come l'incapacità di sopportare qualunque dolore renda di fatto irraggiungibile, all'altro estremo, la gioia.²³

Ci si potrà chiedere, in conclusione, che senso possono avere per noi questi scorci di mentalità che abbiamo elencato e altri ancora.²⁴ Credo che da essi risalti il tesoro di sapienza dell'antico stile di vita occidentale e il nostro compito culturale: liberarsi, come diceva Nietzsche, dalla presunzione progressista di, pur essendo arrivati ultimi, essere i primi.

²³ Si legga per una conferma K. LORENZ, *Gli otto peccati capitali della nostra civiltà*, tr. it., Milano 1974.

²⁴ Per l'atteggiamento di fronte alla morte bisogna ricordare l'eccellente PH. ARIÈS, *Storia dell'idea di morte in Occidente*, tr. it., Milano 1978.

Questo è l'ultimo articolo pubblicato da Emanuele Samek Lodovici. È apparso sul vol. 74-1981 n. 1-2 della Rivista di Biologia, con la seguente nota redazionale: «Emanuele Samek Lodovici è prematuramente scomparso il 5 maggio 1981. La Rivista di Biologia si associa al dolore dei familiari e degli amici, e desidera rendere omaggio al giovane filosofo. Questo suo ultimo saggio, che ci onoriamo di pubblicare, mostra la sua profonda e serena visione dell'ordine naturale e la sua matura consapevolezza del limite umano».

LA GNOSI E LA GENESI DELLE FORME

L'interesse e l'attualità della filosofia della natura di Plotino, il filosofo greco vissuto nel terzo secolo della nostra era, è perfettamente individuabile a partire da una disputa da lui avuta con un gruppo di pensatori gnostici rimasti ignoti (e a lui contemporanei); una disputa circa l'essenza del processo produttivo, la messa innanzi cioè (*pro* o *prae*-ducere) di realtà che prima non esistevano. Per gli gnostici l'unica produzione possibile, a qualunque livello avvenga e da chiunque venga compiuta (si tratti pure degli esseri divini), è una produzione di tipo fabbricativo; una produzione, detta nel linguaggio di Plotino, come *praxis*, una giustapposizione di elementi estrinseci chiamati a concorrere per dare esistenza a una realtà diversa dalle precedenti. Si tratta, come ben si vede, di un modello produttivo di tipo artigianale o tecnico giacché questo è esattamente il tipo di operazione in potere dell'artigiano. Plotino, invece, ammette l'esistenza, accan-

to all'azione artigianale di per sé incapace di produrre novità che non si riducano a dati già previ, di un processo produttivo che egli chiama *poiesis* ovvero sia creazione, un'azione capace di far emergere da un'assenza di struttura una presenza di struttura; un'azione che per il suo carattere non totalmente percorribile e conoscibile da parte dell'intelletto umano (neppure da chi la compie), viene chiamata appunto *creazione*. L'esempio tipico di questo modo di produrre è visto da Plotino nella vita o nella natura, ed egli assume il modo di procedere della natura per spiegarsi il modo di produrre il mondo da parte di quello che per lui è il principio primo, l'Uno. Il mondo, dice il filosofo greco, è il risultato di un processo *poietico-creativo* compiuto dall'Uno che ha agito *allo stesso modo* con cui agisce la natura che produce non fabbricatoriamente ma creativamente le sue creature.

In quel *allo stesso modo* sta tutto l'interesse di un filosofo della natura per l'impostazione plotiniana, giacché utilizzando contro gli gnostici il modello dell'agire della natura per comprendere l'agire dell'Uno, Plotino ci offre una compiuta filosofia della natura non indegna di interesse anche per studiosi moderni.

Lo scopo di queste pagine va pertanto dettagliato. *In un primo tempo* metteremo in rilievo il rifiuto da parte del filosofo greco dei tre modelli gnostici di produzione del mondo (cosmopoiesi) e vedremo come alla loro base vi sia un identico schema operativo di tipo artificialista. *In un secondo tempo* cercheremo di far vedere come sotto la differente opzione (da parte degli gnostici per un modello artificialista, da parte di Plotino per un modello di agire naturale), si celi una differente affermazione circa i limiti di principio della conoscenza umana. Infine, *in un terzo tempo*, dopo aver fatto stagliare dalla polemica antignostica una precisa plotiniana filosofia della natura, vedremo

come questa stessa filosofia, lungi dal rimanere un puro dato culturale, ritorni come un'ispirazione sottesa, anche se talvolta inconscia, in non poche ricerche contemporanee intorno al fenomeno della vita.

La critica ai tre modelli gnostici

Uno dei primi modelli di produzione del mondo che Plotino rifiuta in opposizione agli gnostici è quello *artigianale* secondo cui il prodotto è il risultato di un'azione di un principio formante su un oggetto da formare: «Domandarsi perché l'Anima [una delle manifestazioni dell'Uno] abbia creato il mondo è lo stesso che domandarsi perché il demiurgo [la divinità gnostica] abbia creato. Porre questa domanda (come fanno gli gnostici) è tipico di coloro che ammettono un cominciamento per ciò che è sempre stato; che poi credono che il demiurgo abbia rivolto la sua attenzione da un oggetto ad un altro e avendo(lo) formato sia diventato la causa della costruzione del mondo» (*Enneadi*, II, 9, 8, 1-5). Plotino rifiuta immediatamente e dettagliatamente questo schema poietico: nella vera produzione sono da ricusare tanto la presenza di un'alterità presupposta a cui applicare una forza informatrice, quanto l'immagine di uno sforzo implicito nell'esecuzione, quanto, infine, l'idea stessa di una progettazione. Se fosse stato veramente il demiurgo a fare il mondo, come vogliono gli gnostici, questi, dice Plotino, l'avrebbe fatto certamente come la natura, e cioè tutto in una volta sola senza aver bisogno di calcolare, né di avere dati presupposti come invece sono costrette ad agire le arti tecniche che sono posteriori, *hysterai*, alla natura e hanno bisogno di quella come di un materiale. La vera produzione non è un'organizzazione meccanica di dati, un assemblaggio del tipo di quello dei fabbricanti di

bambole che montano estrinsecamente colore e materiale, giacché il modello produttivo è quello della natura che non ha né piedi né mani né strumenti per produrre gli esseri (*Enn.*, III, 8, 2, 1-9 da integrarsi con V, 9, 6, 20-24).

Esclusa la produzione artigianale Plotino nega altresì che la genesi del mondo possa essere imputata ad un *meccanismo casuale*: «Attribuire ogni cosa ai corpi, sia che si tratti degli atomi o dei cosiddetti elementi, e far venire fuori dal loro movimento caotico l'ordine e la ragione e l'anima che guida, è in entrambi i casi assurdo e impossibile, ma dei due il caso più assurdo è la deduzione dagli atomi... Niente in questo modo può darsi ordinatamente, giacché non esiste alcun ordine ed ecco che il loro risultato una volta prodottosi, avrebbe una regola!» (*Enn.*, III, 1, 3, 1-13). La genesi delle forme come quella del mondo, dunque, dice Plotino, non può derivare dal modello casuale, esattamente come prima non lo poteva da quello artigianale. Ed è caratteristico che anche qui, davanti all'ipotesi di una produzione per meccanismo casuale, Plotino vi contrapponga l'agire non fortunoso né accidentale della natura: l'Uno (o meglio una delle sue espressioni: l'Intelligenza) non produce per azzardo le forme del mondo allo stesso modo in cui, senza alcun automatismo casuale, la natura attraverso la forza organizzatrice delle «ragioni seminali» (una sorta di principi vitali) è all'origine dei viventi.

L'ultima versione di produzione proposta dagli gnostici è quella di una cosmo-poiesi *intenzionale*, di una produzione del mondo, cioè, che avviene attraverso il calcolo e il progetto, e Plotino la nega quand'anche a differenza di quella artigianale non esista un materiale esterno da organizzare. La ragione di questo rifiuto la si può capire se si pensa che chi agisce intenzionalmente, anche quando non ha parti precedenti su cui esercitarsi, considera

l'opera prodotta come un'opera in cui vi sono parti che sono concorse a costituire un tutto, un tutto che risulta da esse. Anche se non c'erano pezzi o mezzi precedenti l'opera compiuta, l'opera è come se fosse il risultato di un incastro di pezzi in cui si distinguono agevolmente il tutto finale e le parti che si sono aggiunte funzionalmente al tutto come mezzi al fine. Il tutto, allora, è il risultato di un assemblaggio di parti anche se le parti come tali non c'erano *prima*, ma sono viste solo *retrospettivamente* quando l'opera c'è.

Plotino spiega come sia errato comprendere in questo modo la produzione che l'Uno, attraverso la sua manifestazione, l'Intelligenza, fa della totalità delle cose: «Noi accordiamo che questo universo sensibile riceve da altri la sua esistenza e l'essere in un certo modo, ma forse pensiamo che il suo creatore, immaginata tra sé e sé la terra, dicendosi che doveva metterla nel mezzo del mondo, e poi l'acqua sopra la terra e poi gli altri elementi nel loro ordine sino al cielo, poi gli animali... e disposta così ogni cosa in lui, si sia messo a realizzarle effettivamente? Ora non è possibile un progetto consimile... Diciamo tutto questo per mostrare che voi potete ben spiegare perché la terra è al centro, perché è sferica, perché l'eclittica è disposta così, ma nell'Intellegibile non è avvenuto che, dacché bisognava che le cose di qui fossero fatte così, perciò si decidesse di farle, bensì che essendo l'Intellegibile quello che è, anche le cose di qui fossero come sono» (*Enn.*, V, 8, 7, 1-40). Il mondo, cioè, non è come è perché in seguito ad un calcolo bisognava che fosse così, ma, poiché è come è, bisogna che sia così. La sua forma, insomma, discende da una necessità interna in cui non ci sono parti che si spieghino in funzione di altre e siano come mezzi ad un fine più comprensivo (per esempio la terra al centro perché il centro è solido, la sfericità perché

serve meglio al bilanciarsi armonico del tutto, ecc.). Il mondo e ogni sua parte hanno la loro ragione di essere in sé. Le forme non hanno bisogno di essere spiegate, si danno da sole il loro senso; sono belle e buone perché sono quello che sono. Per questo modo di intendere la messa innanzi del mondo da parte del Principio, Plotino ricorre ancora una volta all'agire della natura, all'agire non-intenzionale della natura. «In ogni animale si producono naturalmente un bel po' di cose le une dopo le altre: le differenti età, le varie crescite nel tempo come le corna o la barba o l'ingrossamento delle mammelle; poi la maturità e il potere di generare altri esseri... Questa maniera di produrre, dirà qualcuno, è tipica della natura, ma la ragione del tutto deve possedere necessariamente ragionamenti e ricordi. Ecco un'obiezione di gente che prende per ragione ciò che è il suo contrario e che pensa che siano la stessa cosa la ricerca del pensiero ed il pensiero vero...! E invece colui che riflette cerca di possedere ciò che il saggio possiede già. La saggezza vera sta in colui che ha smesso di cercare... Se, pertanto, noi mettiamo il principio direttore dell'universo al rango di coloro che apprendono, allora dobbiamo attribuirgli riflessione, dubbio e ricordo come a uno che confronti il passato con il presente e il futuro; se, invece, vediamo in quel principio uno che sa, allora dobbiamo attribuirgli un pensiero quieto che ha già raggiunto il suo fine» (*Enn.*, IV, 4, 11, 17-28; 12, 1-18).

La natura, infatti, non può agire intenzionalmente. Se pensassimo così scinderemmo inconsciamente le strutture dei corpi da essa prodotti in più parti, come secondo un piano da eseguire, e ne faremmo in seguito un'unità. Porremmo prima un uomo con una aspirazione ad un occhio per vedere, o un animale con un'aspirazione a delle corna per difendersi e poi avremmo l'insieme come

risultato dell'uomo più il suo occhio o dell'animale più le sue corna. Quasi che le corna non fossero già l'animale, o anche l'occhio o qualsiasi altro organo non fossero già l'uomo, o quasi che non si debba, come si deve, pensare, dal momento che tutto si corrisponde, che l'occhio non è più strumento all'uomo di quanto l'uomo sia strumento all'occhio, l'uno e l'altro esprimendo la stessa identica umanità (*Enn.*, VI, 8, 14, 21-40).

Tutto nella forma vivente, prodotta dalla natura anintenzionalmente, conserva la sua reciproca rispondenza senza che nessuna parte sia mezzo alle altre e tutte insieme siano funzionali alla loro somma. Ogni forma ha in sé la sua ragione e con lei ogni parte di ogni forma. Ogni forma è autoposizione di sé, linguaggio assoluto che parla per parlare e non linguaggio che significa altra cosa, che rimanda ad altro verso cui un'intenzione l'avrebbe indirizzato.

L'agire creativo della natura e lo schema artificialista

Il rifiuto dei modelli gnostici di produzione (artificiale, casuale, intenzionale) ci permette, a questo punto, di tirare le fila per un consuntivo che individui ad un tempo sia le caratteristiche dell'agire naturale secondo Plotino, sia il comune schema operativo sotteso ai modelli degli avversari. La natura agisce senza strumenti, non parte da un materiale estrinseco cui applicarsi, non costruisce arbitrariamente mettendo insieme casualisticamente dati pre-ivi, non agisce intenzionalmente suscitando parti per un tutto o mezzi per un fine, non cerca per trovare e non studia per sapere. Per converso dovrebbe essere chiaro lo schema operativo che sta alla base dei tre modelli gnostici di produzione: si tratta di un passaggio dalle parti al tutto, si tratta della costruzione di una *totalitas post partes* sia

che questa avvenga agganciando pezzi secondo un progetto come nella produzione artificialista, oppure senza progetto come nella versione casualistica, oppure con un progetto ma senza pezzi precedenti come nel modello intenzionale.

A questa *totalitas post partes* Plotino oppone un agire del Principio esemplato su quello della natura, un agire che si rivela come quello di una *totalitas ante partes*. L'Anima del mondo o l'Intelligenza, insomma, i principi direttivi dell'universo non ragionano, né si sforzano, non partono dalle parti per costituire il tutto, come è costretto a fare un medico che per curare un singolo corpo agisce estrinsecamente e in successione, bensì fanno come la natura, esprimono dal profondo l'unità del tutto, con un movimento, avrebbe detto Bergson, che va dal centro alla periferia e non invece dalla periferia al centro: «E il principio direttivo [dell'universo] nella sua qualità di essere unico vuole sempre la medesima cosa; perché infatti la sua volontà dovrebbe volere ora questo ora quello sì da essere imbarazzato per le diverse possibilità?... Non è perché l'universo ha diverse parti, e parti opposte le une verso le altre, non è per questo che Egli è in dubbio come disporle; Egli, infatti, non parte dagli esseri inferiori e dalle parti, ma dagli esseri superiori; e nella misura in cui parte da ciò che viene per prima procede in una marcia senza ostacoli verso il tutto e lo ordina e lo domina per il fatto stesso che rimane sempre lo stesso, intento alla medesima opera... La stessa cosa che è avvenuta per l'ordinamento del mondo avviene per la cura di un singolo essere vivente; essa può avvenire dall'esterno e mediante le parti oppure dall'interno e a partire dal fondamento; come il medico che parte dall'esterno e procede parte per parte, a tentoni, e deve prendere consiglio. La natura invece, che parte dal fondamento, non ha bisogno

di alcuna riflessione. Dobbiamo dunque supporre che l'ordinamento del mondo e il suo ordinatore non si comportino come il medico, ma come la natura» (*Enn.*, IV, 4, 10, 18-29; 11, 1-7).

Da quanto si è appena letto appare con evidenza che il processo della natura, come il processo di produzione degli esseri superiori, è un processo esplosivo, immediato, di irraggiamento simultaneo ed imprevedibile del proprio contenuto interno.

L'Intelligenza che contiene tutto dentro di sé attualizza di colpo, senza ricorrere a deliberazione, a strumenti e a materiali preesistenti, la totalità degli esseri, allo stesso modo in cui la forza espansiva della natura esplica a partire dalle ragioni seminali invisibili l'intera struttura del vivente e la esplica attraverso una saggezza immediata che non ha bisogno di decidere, di riflettere o di cercare.

La natura, dunque, è dichiarata agire senza deliberazione, ma questo non vuol altro dire che quando essa produce, produce talmente istantaneamente gratuitamente e liberamente da non sapere (né essa né noi) *come* questa sua produzione avvenga. E questa è esattamente la caratteristica dell'atto creativo che avviene ma quando avviene non sappiamo *come* avviene, e appunto per questo lo chiamiamo, a differenza degli altri atti produttivi, *creazione*.

Per concludere. La riflessione plotiniana sull'agire della natura ha messo in rilievo due aspetti fondamentali: *primo*, che le produzioni artificiale, casuale, intenzionale sono tutte riducibili ad un comune schema artificialista o tecnomorfo che può produrre il tutto solo a partire dalle parti. *Secondo*, che all'opposto l'agire della natura è un produrre una *totalitas ante partes*, un tutto unitario contemporaneamente, anche se il *come*, la modalità di questa

particolare operazione, risulta impercorribile analiticamente dal nostro intelletto: si tratta, infatti, di una creazione (1).

Il rifiuto gnostico del limite

Veniamo ora al senso che può avere per noi la disputa Plotino/gnostici su come debba intendersi il sorgere del cosmo. Se per la produzione compiuta dall'Uno (o dalle sue manifestazioni come l'Intelligenza o l'Anima del mondo) si è scelto, ad esemplificazione, l'agire della natura, un agire creativo, un agire che fa emergere da un'assenza di struttura una presenza di struttura, senza però che si sappia capire *come* questo avvenga, vuol dire allora che questa scelta ha nei confronti dei modelli gnostici un valore ben preciso.

Mentre, infatti, da parte gnostica si preferisce lo schema produttivo dalle parti al tutto per capire la produzione del mondo, e cioè si sceglie, in ultima analisi, lo schema fabbricativo tipico del mondo umano che non può che percorrere o assiemare le parti in vista del tutto come risultato, da parte plotiniana si opta per un processo ad espansione concludente nella *totalitas rerum* che, come quello della natura, avviene senza arbitrarietà, istantaneamente, creativamente e, va aggiunto, in modo impercorribile dalla tecnica umana.

Se l'uomo potesse cogliere sino in fondo quel processo, potrebbe ripeterlo quando lo vuole. E questo è quanto esattamente esclude Plotino, con l'analogia della produ-

(1) Nota bene: il *modo* in cui la natura crea è impercorribile analiticamente ma non *analogicamente*. Plotino, infatti, cerca di far cogliere il *non sapere come* avviene la produzione della natura attraverso un altro *non sapere come*, quello dell'artista creatore. La natura crea e non sappiamo *come*, allo stesso modo in cui l'artista creatore (non il tecnico) crea senza sapere *come*.

zione naturale: che non si sappia dire *come* l'oggetto viene prodotto tanto per l'arte come per la natura come, di conseguenza, per la produzione compiuta dall'Archetipo, che non si sappia ripetere passo passo quel processo produttivo, questo vuol dire che si è scelta, da parte del filosofo greco, la strada del richiamo al *limite umano*. La strada verso un'affermazione che qualcosa sfugge di principio al logos esplicativo dell'intelligenza umana, sia che si tratti della creazione del mondo, sia che riguardi ambiti più familiari all'uomo come la natura e la creazione artistica. Guardiamo, invece, alla scelta gnostica. La loro opzione, per comprendere l'agire produttivo del demiurgo, verso schemi artificialisti o tecnomorfi può sottintendere qualcosa di più di una semplice tendenza antropomorfa. Può sottintendere la convinzione ultra-razionalista che non vi è nulla in linea di principio che lo gnostico, l'«illuminato», non sarebbe in grado di conoscere (produzione del mondo compresa). E questo perché l'unico agire possibile sarebbe quello artigianale o para-artigianale.

E qui appare l'interesse, l'attualità di quella polemica antica. Si tratta a nostro avviso di uno scontro tra un richiamo all'umiltà di fronte alla possibilità di comprendere il processo creativo ed un'affermazione, sia pure non totalmente consaputa, di poter ridurre tutto al metro della conoscenza umana. Guardiamo a questo punto la traduzione di quel conflitto con occhi moderni. Quello che in linea di fatto lo gnostico antico non ha mostrato dubbi di poter conoscere, questo lo proclama esplicitamente lo gnostico moderno. Per questi la risoluzione del problema del procedere della natura comporta con sé la risoluzione alla lunga del problema della produzione totale del mondo. L'una e poi l'altro (è solo questione di tempo), possono essere totalmente *conosciuti*, e, poiché

conosciuti, *rifatti*. E l'interesse della posizione plotiniana appare anche in questo fronte in tutta la sua ampiezza, quando contrapponendo a partire dal modello biologico una creazione del mondo non totalmente conoscibile come quella della natura, ha anche contemporaneamente precisato una filosofia della natura degna di attenzione: i viventi appaiono *non si sa come*, prodotti non utilitarialmente e perciò gratuitamente, strutturati sin dall'inizio in tutte le loro parti (seppur suscettibili di un susseguente sviluppo), effetti istantanei e non risultati di un faticoso processo additivo, casuale o artificiale.

Quello che Plotino dice dei fenomeni della vita, vale naturalmente per lui, a maggior ragione, per il mondo nel suo complesso come effetto della creazione. Ma quello che ci interessa in questo momento è far vedere come quella immagine del processo della natura emersa dalla polemica antignostica, compreso anche il richiamo al limite umano, non sia sorprendentemente lontana da diverse ricerche contemporanee sul fenomeno della vita. Ci perimetreremo, per brevità, ad un solo argomento che sembra confermare l'impostazione del filosofo greco: la difficoltà di spiegare l'emergenza del vivente attraverso un mero processo casuale, difficoltà che alla lunga comporta con sé la convenienza (se non la necessità) di comprendere la genesi delle forme viventi come un'invenzione gratuita, assolutamente imprevedibile, impensabile come una giustapposizione di parti, inconoscibile scientificamente.

La gnosi neodarwiniana

È stato H. Bergson (1907) a individuare per primo l'identica modalità operativa dell'artificialismo e del casualismo nello spiegare la genesi del vivente. Parlando

della complessità dell'occhio il filosofo francese osservava che la differenza tra finalismo, o modello artigianale, e meccanicismo non era che apparente. Là dove il finalista assimila il lavoro della natura a un assemblaggio di parti secondo un progetto stabilito, il meccanicista (o il casualista) «non si accorge di procedere anch'esso secondo lo stesso metodo, semplicemente mozzandolo. È vero che fa *tabula rasa* del fine... ma anch'esso pretende che la natura lavori come l'artefice umano mettendo insieme dei pezzi».

In effetti la produzione atomistica, tipica del modello democriteo, non è meno demiurgica di quella artigianale giacché, come l'artefice opera dall'esterno, così anche il caso. «A ottenere tutto ciò che potrebbe ottenere l'artefice con il suo operare deliberato, è sufficiente il "caso" cioè la caduta degli atomi, che li fa collidere e li collega estrinsecamente in dipendenza delle loro caratteristiche materiali... Il modello meccanicistico quindi non è "demiurgico" solo nel senso che fa a meno del demiurgo; ma il divenire che ammette nella realtà è esattamente *lo stesso* che potrebbe ottenere un artefice» (Mathieu, 1967).

Ma se in linea di principio ciò che fa il caso ha le stesse dimensioni di ciò che potremmo fare noi, allora, ha insinuato ancora V. Mathieu, la strada più semplice per portare a compimento un desiderio di onnipotenza sulla natura starà nel concepirla come il risultato di un processo casuale. «Se ad esempio, tutti gli eventi dell'universo consistessero in un accostamento e allontanamento di atomi, come voleva Democrito, è chiaro che tutto accadrebbe a caso: ma tutto potrebbe, allo stesso modo, essere prodotto artificialmente da un artigiano o "demiurgo" molto potente, che con un paio di pinze collegasse o sconnettesse gli atomi l'uno rispetto all'altro... Se

vogliamo concepire la natura come dominabile senza residui da noi, dobbiamo interpretarla come un prodotto di eventi fino in fondo casuali: ovvero come il risultato di incontri di *entità*, che, a loro volta, risultano solo da altri incontri, senza che vi sia nulla che non si produca casualmente attraverso incontri...» (Mathieu, 1978). Cadere atomistico e produzione artificiale, dunque, sarebbero, sono lo stesso, avvenendo entrambi nella medesima dimensione *spaziale* dell'incontro e dell'allontanamento delle parti le une rispetto alle altre. Con questa aggravante in più: che mentre l'atomismo antico manteneva ancora un elemento *dato* e non totalmente manipolabile – l'atomo appunto, di cui si doveva pur tener conto – con il casualismo moderno, eliminata l'idea di elementi ultimi, si è doppiato anche l'ultimo residuo di non adoperabilità. L'uomo può fare tutto purché il caso abbia fatto tutto.

È difficile non vedere in questo atteggiamento una nuova forma di gnosi; come l'antica fiduciosa di possedere una conoscenza esaustiva della realtà e, come quella, convinta di detenere un sapere non meramente teoretico, ma causativo. La conoscenza assoluta tipica degli esseri divini che fanno le cose che conoscono. La conoscenza radicale che è in grado di operare ciò che sa. La mappa di questa gnosi, nuova rispetto all'antica, è stata già da tempo indicata da vari autori e perciò non ci soffermiamo. E anche il rapporto con la scienza in senso stretto, chiamata ad esorbitare dal suo campo strettamente *prae-*ciso (nel senso etimologico di *tagliato davanti*, delimitato), per validificare il sapere assoluto di questa forma di conoscenza radicale.

Una delle forme in cui oggi si presenta, in certi autori, questa gnosi ci sembra essere la teoria neodarwiniana che accomuna due elementi molto importanti. Da una parte la speranza di essere prossimi a risolvere il «segreto della

vita» grazie alla scoperta, verso gli anni Cinquanta, del meccanismo di riproduzione del Dna. Dall'altra la convinzione che mutamenti *casuali*, riproducibili anche in laboratorio (2), della struttura dei geni, di questi atomi di eredità, spieghino l'evoluzione delle forme viventi dall'iniziale ameba alle forme attuali.

Il punto però che vogliamo prendere in considerazione non è la teoria evolutiva in sé stessa (che nonostante i molti sostenitori non è così indubbia come si sostiene, vedi Sermonetti e Fondi, 1980), bensì la modalità di compimento del processo evolutivo che a partire, appunto, dalla teoria neodarwiniana verrebbe affidata ad un processo meccanico-casuale, in linea di principio almeno per alcuni suoi passaggi riproducibile. Più esattamente ancora: ci interessa, per l'opposizione che rappresenta alla filosofia della natura che è venuta fuori dalla posizione di Plotino, controllare la plausibilità che la novità della specie sia dovuta esclusivamente al mutamento *casuale* (dovuto a radiazioni o a che so altro) nella struttura dei geni. Le mutazioni casuali nella composizione chimica dei geni, secondo la teoria neodarwiniana, *innoverebbero* il corredo genetico e questo, trasmesso immutabilmente ai discendenti, verrebbe conservato, se favorevole, dalla selezione naturale. La teoria sintetica neodarwiniana, infatti, affida al caso l'innovazione e alla selezione il successo. Vediamo se può essere così.

(2) Si pensi, per es., agli sforzi di un S.W. Fox. Oppure ai tentativi da parte di compagnie farmaceutiche di ottenere brevetti per dei neoorganismi che cancellerebbero la linea di demarcazione tra la vita, come elemento «sacro» e intangibile, e le pure proprietà fisico-chimiche (Dickson, 1980).

Il caso e la genesi delle forme

Lasciamo da parte il problema previo, la possibilità dell'organizzazione casuale della vita dalla non-vita (tesi di Oparin-Haldane e di altri); le difficoltà concettuali e di tempo perché si formi la più semplice molecola organica sono enormi; lasciamo pertanto il problema del primo anello della catena e concentriamoci, invece, sul problema di uno qualunque degli anelli intermedi: la probabilità che partendo da un vivente si abbia *una trasformazione casuale*, per mutamento del corredo genetico, in un altro vivente. La difficoltà di principio, che in spirito nettamente plotiniano poneva già nel 1907, con la prima edizione dell'*Évolution créatrice* lo stesso H. Bergson, non ha perso nulla della sua attualità.

Bergson, come è noto, proponeva l'immagine, per spiegare l'emergere e il passare da una specie all'altra di una struttura vivente (di un occhio per esempio), di una mano che si imprimeva nella limatura di ferro, dove ad ogni istante dell'avanzata della mano, tutta la figura impressa risultava immediatamente compiuta e coordinata senza che per questo si dovesse ricorrere, per spiegare il costituirsi della forma, o alla pressione meccanica che i grani della limatura potevano esercitare gli uni sugli altri, oppure all'esecuzione di un piano prestabilito (*Évolution*, 102 ss.). E qui in conformità a questa immagine di una struttura già tutta completa in ogni momento (immagine peraltro di origine plotiniana dove il tradursi immediato e anintenzionale della natura nella materia è visto come quello di un calco che penetri uno strato di cera), Bergson aveva già avanzato alcune obiezioni decisive sulla possibilità di considerare il vivente come un risultato di variazioni successive e casuali.

Se, infatti, l'evoluzione darwiniana avviene a partire da

variazioni casuali dell'organismo che, essendo favorevoli al suo sviluppo, sono trasmesse ai discendenti, ci si dovrà chiedere di che tipo saranno quelle variazioni per poter essere conservate. Dal momento che un elemento di un organo non sorge, sia pure casualmente, senza mutare o incidere sulla struttura dell'insieme (una modificazione della retina non può non agire sulla cornea, sul cristallino ecc.), se la variazione casuale dell'elemento sarà brusca essa rischierà di danneggiare piuttosto che non favorire il funzionamento dell'insieme (in questo caso la visione). Si dovrà, allora, pensare, come pensò Darwin, ad una variazione accidentale non brusca, ma lieve, tale da non essere turbativa. Ma ci si dovrà chiedere, in questo caso, come possa, una variazione senza effetti favorevoli immediati, essere conservata e trasmessa dalla selezione, a meno di credere al miracolo che il principio di strettissima economia praticato dalla selezione piuttosto che non disfare l'elemento non immediatamente utile, faccia un'eccezione e conservi la variazione *sino a che* anche altre variazioni accidentali affettino gli elementi corrispondenti dell'organo, per coordinare poi insieme il cambiamento (*Évolution*, 68 ss.). Nel caso, poi, delle variazioni brusche o importanti, mentre sarà risolto il problema della conservazione (proprio perché la variazione incide, essa può interessare sino al punto di essere conservata), ci si troverà, però, di fronte a un altro ostacolo insormontabile. Perché la variazione brusca dell'elemento dell'organo non sia dannosa bisogna che essa sia correlata alle variazioni brusche, nello stesso senso di perfezionamento progressivo, degli altri elementi (per l'occhio, ad esempio, bisognerà che ad una variazione importante della retina, corrisponda un mutamento della cornea, dell'iride, del cristallino ecc.), ma giacché anche tali variazioni saranno *casuali*, ci sarà da chiedersi la probabilità di un tale

evento simultaneo, per di più non unico ma ripetuto un enorme numero di volte nel corso dell'evoluzione della specie. Il quadro dell'obiezione di Bergson, perfettamente coerente alla tesi plotiniana di un vivente la cui struttura è tutta insieme e tutta insieme si sviluppa, è rimasto, dicevamo, completamente in piedi nel dibattito della biologia contemporanea. Prendiamo la tesi neodarwiniana. L'ipotesi del trasformismo della specie, una volta caduto il meccanismo dell'ereditarietà come lo concepiva Darwin (cfr Koestler, 1971), è costituito, l'abbiamo visto, dalla sintesi tra la selezione naturale più le variazioni casuali avvenute nel codice genetico. Ora se tralasciamo che sia la selezione naturale a produrre novità [la «selezione del più adatto», a parte il rischio fondato, ammesso anche da evoluzionisti elastici, di essere una tautologia (cfr per es. Waddington, 1957), può solo spiegare l'eliminazione del disadatto ma non l'evoluzione verso forme più progredite nella scala della specie], anche con il tentativo di spiegare l'emergenza del nuovo con la mutazione casuale dei geni ci troviamo di fronte alla medesima difficoltà prospettata da Bergson.

Anche se ammettiamo, come vogliono J. Huxley e J. Monod, un tempo lunghissimo di ere geologiche sufficiente per addizionare una ad una, tra l'enorme numero di mutazioni irrilevanti o negative, quelle vantaggiose per il costituirsi di un piede o di una mano, il problema del tempo necessario per il loro coordinamento simultaneo rimane (cfr Salet, 1972).

Alla gigantesca lotteria della vita, come la chiama Monod (1970) non è solo necessario vincere su un tavolo ma su parecchi tavoli *alla volta*, per non dire moltissimi e *di seguito*. A. Koestler (1967) ha espresso questa impossibilità con due esempi caratteristici: quello del sesto dito del panda gigante che può ben essere il frutto di una muta-

zione casuale ma che sarebbe inutile, se non dannoso, se non fosse accompagnato dai relativi muscoli, tendini, nervi, vasi sanguigni. Oppure quello del passaggio dagli anfibi ai rettili, un trapasso che, tanto per semplificare, mette in gioco più di un elemento: l'*acqua* per il piccolo rettile uscito dall'ambiente anfibio (se no questi si disseccerebbe), il *guscio* per contenerla, una *vescica*, l'allantoide, per l'evacuazione all'interno dell'uovo, e, infine, un *dente* apriscatole per uscirne fuori. Se il trapasso non li coinvolgesse tutti insieme rischierebbe di essere letale. «La riserva liquida che c'è dentro all'uovo non avrebbe senso senza il guscio, il guscio sarebbe inutile, anzi micidiale, senza l'allantoide e l'apriscatole. Ogni modificazione presa isolatamente sarebbe dannosa e lavorerebbe contro la sopravvivenza». Se poi si passa da questi esempi che implicano un bassissimo numero di elementi, ad altri che concernono l'orecchio o l'occhio ci si rende conto di come l'organismo sia una struttura altamente coordinata e non un mosaico di pezzi che si agganciano o si aggiustano casualmente. Sentiamo per esempio quello che dice uno zoologo del livello di P. Grassé (1973, p. 153 ss.): «Se il cristallino e la retina non si fossero formati in un momento preciso e in stretta coordinazione l'uno con l'altro... l'occhio non si sarebbe formato. Le eventuali mutazioni non sono potute apparire indipendentemente le une dalle altre... Chi adotta la teoria aleatoria dell'evoluzione ammette che, perché l'occhio o l'orecchio fossero ciò che sono, ci sono volute migliaia e migliaia di casi fortunati sincronizzati con i bisogni della costruzione. Quale potrà essere la probabilità di una riuscita fortuita così favolosa?». E ricordiamo la sua icastica affermazione: «La costruzione, da parte della polvere portata dal vento, di un disegno riprodotto la *Melancholia* di Dürer ha una probabilità meno infinitesimale di quella della

costruzione dell'occhio grazie ad errori della molecola del Dna, errori, d'altra parte, senza alcun rapporto con la funzione che l'occhio dovrà esercitare o cominciare ad esercitare».

La natura, la vita, allora – e queste e altre citazioni e argomenti (Koestler, 1979) sono lì a confermarlo – producono strutture in modo ben diverso dall'assemblaggio casuale (e dal suo doppio, non ancora attualmente possibile, artigianale). Producono strutture creativamente, senza partire da dati previ che vengono progressivamente addizionati; e questo esattamente come nell'intuizione plotiniana in cui abbiamo un effetto nuovo, assolutamente irriducibile a ciò da cui si era partiti. L'evoluzione *creatrice*, come dicono significativamente Grassé e Koestler, non muove da particelle originariamente disperse, agganciatesi poi per movimenti meccanico-casuali, ma è poetica di strutture unitarie, radicalmente diverse dal passato e istantaneamente coordinate. L'ordine, aveva già detto Plotino, non può derivare dal disordine.

In conformità a questa tesi risulta puntuale anche l'altra, e cioè che il *come* di questa produzione della novità vitale, il *come* della genesi delle forme, proprio perché creativo non è scientificamente conoscibile dall'uomo. E l'impossibilità di comprendere totalmente la morfogenesi, il darsi delle sue novità, viene assimilata da diversi autori (cfr, p. es., Grassé, 1973, p. 240) all'impossibilità di conoscere analiticamente l'invenzione umana, con il riconoscimento di un'analogia che abbiamo già visto essere del filosofo greco. R. Ruyer (1958) ha più di tutti attirato l'attenzione su questo aspetto.

Il processo morfogenetico, infatti, non è per lui il passaggio da una pre-forma ad una forma, giacché di quella pre-forma non si trovano tracce né nel nucleo genetico, né nel citoplasma, né altrove. Il rapporto, per-

tanto, è tra un'assenza di struttura e la sua presenza e il movimento produttore della forma è un movimento *verticale* che parte da qualcosa che non si trova sul piano dello spazio (dove invece basta riprodursi) e che, come nel caso dell'invenzione artistica, procede da un ordine non-spaziale per tradursi nell'essere formato. Così, come l'esperienza umana dell'invenzione sfugge all'analisi e si opera per attualizzazione diretta, anche la morfogenesi, non casuale ma a tema, non si lascia concepire secondo i modelli della fabbricazione a partire da dati presupposti. Ma questo isomorfismo tra formazione naturale e invenzione artistica si paga con un prezzo preciso: «La rinuncia a *conoscere* scientificamente tanto l'invenzione quanto la formazione» (Ruyer, 1958, p. 8).

INDICE DEI NOMI

- Adorno, Th. W., 17, 40, 175-186,
189, 197, 235, 236.
Agamben, G., 247, 248.
Agostino, san, 19, 58, 241.
Alberoni, F., 32-42.
Allais, A., 17.
Antiseri, D., 116.
Arendt, H., 158.
Aries, Ph., 252.
Aristotele, 18, 30, 78, 97, 129,
212, 248.
Ayer, A. J., 48, 54.
- Baader, F., 9, 157.
Baget Bozzo, G., 85.
Balthasar, H. U., 17.
Barth, H., 27.
Bataille, G., 155.
Baur, F. Ch., 8.
Bausola, A., 27, 29.
Beauvoir, S., 166.
Belloc, H., 195.
Benjamin, W., 177, 191, 244.
Benz, E., 157.
- Berdjaev, N., 130.
Bergson, H., 31, 242.
Besançon, A., 7, 18, 118, 119,
169.
Bloch, E., 9, 95.
Bloy, L., 187.
Borges, J.L., 108.
Brun, J., 156.
Bouyer, L., 72.
Brecht, B., 201.
Breznev, L., 119.
Brown, N., 10.
Bultmann, R., 9.
- Calasso, R., 188, 192, 193, 194,
199, 205.
Cantalamessa, R., 70, 96.
Carnap, R., 48.
Carpocrate, 40, 159, 161.
Carroll, L., 112.
Castelli, E., 88.
Cevro-Vukotic, E., 153, 154.
Chateaubriand, R., 18, 28.
Cipriano, san, 58, 69.

- Citati, P., 127.
 Clemente Alessandrino san, 57, 70.
 Confucio, 187, 192.
 Cohn, C., 187.
 Colli, G., 80.
 Congar, Y., 71.
 Cooper, D., 152, 153, 237.
 Cordero, F., 29, 42-55.
 Cotta, S., 18, 227-234.
 Cottier, G.M.M., 101, 137.
 Crocker, L.G. 210.
 Cullmann, O., 71.

 Della Volpe, G., 207.
 Del Noce, A., 9, 106, 150, 155, 158, 184, 207.
 Dempf, A., 158.
 De Negri, E., 97, 98.
 Denzinger, H., 58.
 De Rosa, G., 72.
 De Sade, D. A., 181, 182, 183, 184, 185, 236, 237.
 Dewart, L., 96.
 Dognin, P., 137.
 Doresse, J., 163.
 Durkheim, E., 25.

 Eco, U., 115.
 Eggenspieler, A., 97.
 Eliade, M., 50, 121, 144.
 Eliot, T. S., 107, 134.
 Ellul, J., 18, 19, 238.
 Engels, F., 10, 62, 138, 140-147, 149, 209.
 Engel-Janosi, F., 158.
 Epifane, 159, 160.
 Eracrito, 97.
 Erodoto, 120.

 Feuerbach, L., 207.
 Fichte, J. A., 17.
 Filone, 57.
 Fischer, H., 187.
 Flavio Giuseppe, 57.
 Fondi, R., 239.
 Fornari, F., 33.
 Foucault, M., 125.
 Freud, S., 28, 154.

 Galeno, 56.

 Galilei, 207, 249.
 Gebhardt, J., 9, 113, 158.
 Gerolamo, san, 58.
 Goethe, W., 191.
 Gotti, V., 58, 59.
 Granese, A., 55.
 Grillmeier, A., 96.

 Hartley, L. P., 155.
 Hegel, G. G. F., 5, 6, 8, 9, 80, 92, 94, 95, 98, 100, 101, 140, 176, 223.
 Heidegger, M., 8, 178.
 Heller, E., 187, 191, 194, 201.
 Holstein, H., 71.
 Horkheimer, M., 176, 189, 235-237.
 Husserl, E., 178.

 Illich, I., 249, 250.
 Inciarte, F., 26, 28, 116, 117.
 Ireneo, san, 69, 161, 162.

 Jonas, H., 8, 107.
 Jordan, P., 93.

 Kant, I., 26, 108, 212.
 Kierkegaard, S., 167, 182, 187, 192.
 Klein, M., 33.
 Koestler, A., 32, 156.
 Kraus, K., 116, 187-205.
 Kuhn, W., 240.
 Küng, H., 60, 65-102.

 Lauth, R., 67, 90.
 Le Gouillou, M. J., 9.
 Lehmann, K., 72, 74.
 Leibniz, G. W., 5, 156, 250.
 Lenin, V., 8, 200, 209.
 Leone Ebreo, 157.
 Livio, 120.
 Löhrer, M., 72.
 Lombardi Vallauri, L., 133, 164.
 Lorenz, K., 252.
 Ludwig, L., 69.
 Lutero, 97, 98.

 Marcione, 71.
 Marco, 162.
 Marx, K., 8, 10, 37, 106, 119, 132, 136-138, 140-144, 149, 207, 209, 214, 232, 247, 248.
 Mathieu, V., 9, 15, 19, 113, 149, 169, 211-227, 241, 242.
 Meyerson, E., 30, 31.
 Merfeld, M., 140.
 Moore, G. E., 54, 55, 64.
 Moraldi, L., 163.
 Morgan, L., 144.
 Morra, G., 125.
 Mühlmann, E., 38.
 Musil, R., 29-31, 197.

 Nietzsche, F., 29, 132, 190, 232, 253.
 Nolte, J., 98.

 Orwell, G., 110, 111, 115, 238.
 Origene, 69.

 Paolo, san, 40, 42, 209.
 Pareyson, L., 186.
 Pašukanis, B., 210.
 Pellicani, L., 9.
 Pietro, san, 69, 70.
 Platone, 27, 28, 49, 108, 124, 127, 233, 241.
 Plotino, 27, 241.
 Ploog, D., 240.
 Plutarco, 56.
 Polibio, 120.
 Popper, K. R., 61, 62, 239.
 Pound, E., 112.
 Prestige, G., 95.
 Principe, Q., 245.
 Prümm, K., 9.
 Prziwara, E., 8, 11.
 Puech, H. Ch., 9.

 Quadrelli, R., 112.
 Quinzio, S., 127.
 Quispel, G., 7.

 Rahner, K., 67-69, 73-77, 84, 86-89, 96, 99.
 Ramm, Th., 143.
 Ratzinger, J., 90, 91.
 Regis, P. S., 250.
 Reich, W., 149, 150, 151.

 Remane, A., 242.
 Rilke, R. M., 247.
 Robinson, J. M., 11.
 Rosmini, A., 182.
 Rousseau, J. J., 210, 233.
 Rudolph, K., 9.

 Sala, G. B., 102.
 Salet, G., 239.
 Sanna, I., 99.
 Schelling, F. W. J., 9, 10.
 Schlick, M., 48.
 Schlier, H., 97.
 Schopenhauer, A., 197.
 Sermonti, G., 239.
 Servier, J., 144, 239.
 Severino, E., 49.
 Simmel, G., 231.
 Simonetti, M., 159.
 Solgenitsin, A., 129, 134, 148.
 Singer, J. B., 110.
 Söll, G., 56, 59.
 Stevenson, C. L., 54.
 Stirner, M., 152.
 Strauss, D., 190.
 Sullerot, E., 165-169.
 Szondi, P., 177.

 Tertulliano, 58, 69, 70.
 Tommaso, san, 99, 248.
 Topitsch, E., 8.
 Trakl, G., 205.
 Trockij, 208.
 Tucidide, 120.

 Valentino, 162.
 Vanni Rovighi, S., 100.
 Vincenzo di Lerino, 58.
 Voegelin, E., 8, 9, 106, 158.
 Voelker, W., 159.

 Weil, S., 9, 130, 136.
 Westermarck, E., 54.
 Wittgenstein, L., 116, 203.

 Zamiatin, E., 238.
 Zolla, E., 113, 176, 179, 186.
 Zunini, G., 50.

INDICE

<i>Prefazione</i> di Vittorio Mathieu	p. I
A modo di premessa	» 5
<i>Parte prima</i>	
LA DEMITIZZAZIONE	
La riduzione del valore	» 23
Verità, dogma, gnosi	» 56
<i>Parte seconda</i>	
LA PRASSI	
La corruzione del linguaggio come corruzione della memoria storica	» 105
La filosofia dei 'media'	» 122
L'uguaglianza come fine	» 135
Un modello gnostico per il femminismo	» 158
<i>Parte terza</i>	
PROSPETTIVE	
Oltre l'illuminismo: due figure	» 175
Il diritto difeso	» 206
Una cultura del ricordo	» 235
<i>Appendice</i>	
La gnosi e la genesi delle forme	» 255

Finito di stampare il 10 aprile 1991

Proprietà letteraria riservata
Edizioni Ares – 20131 Milano – Via Stradivari, 7

Tecnografica Milanese – Fizzonasco di Pieve Emanuele (Mi)