

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO**  
**FACOLTÀ DI GIURISPRUDENZA**

**Corso di Laurea Specialistica in Giurisprudenza**



**Tesi di Laurea**

**Verità e diritto nel pensiero di  
Emanuele Samek Lodovici**

**Relatore:**

**Prof. Maurizio Manzin**

**Laureando:**

**Gianluca Taddeo**

**Anno Accademico 2007-2008**

**Parole chiave:**

**Samek Lodovici, Diritto, Verità, Gnosi, Nichilismo.**

*Ai miei maestri*



# **Verità e diritto nel pensiero di Emanuele Samek Lodovici**

**Tavola dei riferimenti bibliografici** pag. III

**Preambolo** pag. 1

## **Introduzione**

- Allargare la ragione pag. 3

- Perché Samek Lodovici pag. 6

- Metodo dell'indagine pag. 8

## **Capitolo 1 – La “verità dimenticata” e il diritto**

1) Il principio pag. 11

2) L'essere pag. 21

3) Il Logos pag. 34

## **Capitolo 2 - Due posizioni antitetiche: nichilismo giuridico e classicità**

1) L'esito nichilista della modernità pag. 47

2) I percorsi della classicità pag. 66

**Capitolo 3 – Il pensiero di Emanuele Samek Lodovici** pag. 85

<b>1) Cenni Biografici</b>	<b>pag. 86</b>
<b>2) Il pensiero di Samek Lodovici nel dibattito dell'epoca</b>	<b>pag. 89</b>
<b>2.a) Il dibattito sulla gnosi</b>	<b>pag. 89</b>
<b>2.b) Il contesto storico-politico</b>	<b>pag. 91</b>
<b>3) Samek Lodovici e la gnosi moderna</b>	<b>pag. 95</b>
<b>4) Un attacco macrostrutturale</b>	<b>pag. 100</b>
<b>5) L'attacco microstrutturale</b>	<b>pag. 122</b>
<b>5.a) Falsificare la storia per esorcizzare il limite</b>	<b>pag. 124</b>
<b>5.b) Dalla verità all'opinione: i <i>media</i> come strumento</b>	<b>pag. 134</b>
<b>5.c) Dietro il sogno dell'uguaglianza</b>	<b>pag. 142</b>
<b>6) Quali prospettive per il presente?</b>	<b>pag. 156</b>
<b>6.a) T.W. Adorno</b>	<b>pag. 157</b>
<b>6.b) K. Kraus</b>	<b>pag. 161</b>
<b>7) La norma come limite</b>	<b>pag. 168</b>
<b>7.a) Perché punire?</b>	<b>pag. 173</b>
<b>7.b) Il diritto come ostacolo alla violenza</b>	<b>pag. 179</b>
<b>8) Conoscere il passato per comprendere il presente</b>	<b>pag. 182</b>
<b>Conclusioni</b>	<b>pag. 201</b>
<b>Epilogo</b>	<b>pag. 233</b>

## TAVOLA DEI RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.

**Sono qui sciolte le abbreviazioni di tutte le opere citate in apparato.**

### **- Opere di o su Emanuele Samek Lodovici:**

- DEL NOCE A., *Lettera*.

DEL NOCE A., *Lettera a Samek Lodovici del 24.01.1981*, in SAMEK LODOVICI G., “Profili. Emanuele Samek Lodovici”, in *Studi Cattolici*, n. 483, 2001, pp.348-351.

- FUMAGALLI S., *SAMEK Lodovici e Del Noce*.

FUMAGALLI S., *Emanuele Samek Lodovici e Augusto Del Noce: gnosi e secolarizzazione*, <http://www.sergiofumagalli.it/files/tesi.pdf>..

- SAMEK LODOVICI E., *La gnosi*.

SAMEK LODOVICI E., “La gnosi e la genesi delle forme”, in *Rivista di Biologia*, 74, 1981, Tilgher, Genova, pagg. 59-86.

- SAMEK LODOVICI E., *Plotino*.

SAMEK LODOVICI E., *La presenza di Plotino nel “In Johannes Evangelium” di S. Agostino*, Vita e pensiero, Milano, 1969.

- SAMEK LODOVICI E., *Dio mondo*.

SAMEK LODOVICI E., *Dio mondo: relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Edizioni Studium, Roma, 1979.

- SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*.

SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi della gnosi, quadri della dissoluzione*



*contemporanea*, Edizioni Ares, Milano, 1979 (II ed. 1991).

- SAMEK LODOVICI G., *Profili*.

SAMEK LODOVICI G., “Profili. Emanuele Samek Lodovici”, in *Studi Cattolici*, 483, 2001, pp.348-351.

### **- Altre opere:**

- ADORNO T.W., *Dialettica*.

ADORNO T.W., M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. a cura di SOLMI R., Einaudi, Torino, 1997.

- ADORNO T.W., *Minima moralia*.

ADORNO T.W., *Minima moralia*, trad. it. a cura di SOLMI R., Einaudi, Torino, 1954.

- AGOSTINO, *Confessioni*.

AGOSTINO, *Le confessioni*, trad. it. a cura di Vitali C., BUR, Milano, 2001.

- ALBERONI F., *Consumi e società*.

ALBERONI F., *Consumi e società*, Il Mulino, Bologna, 1967.

- ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*.

ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, in *Opere*, trad. it. a cura di VALGIMIGLI M., Laterza, Bari, 1973.

- ARISTOTELE, *Metafisica*.

ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di REALE G., Bompiani, Milano, 2003.

- AUTORI VARI, *Quaderni fiorentini*.

AUTORI VARI, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*,  
editi da Giuffrè dal 1972.

- BARBIELLINI AMIDEI G., *Il filosofo*.

BARBIELLINI AMIDEI G., “Il filosofo che insegnò l'arte della speranza”, in  
*Corriere della Sera*, 28 giugno 2001.

- BAUR F.C., *Die christliche Gnosis*.

BAUR F.C., *Die christliche Gnosis oder die Geschichte der christlichen  
Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, E.F. Osiander,  
Tübingen, 1835.

- BAUSOLA A., *Filosofia morale*.

BAUSOLA A., *Filosofia morale. Lineamenti*, Celuc, Milano, 1972.

- BENJAMIN W., *Angelus Novus*.

BENJAMIN W., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. a cura di SOLMI R.,  
Einaudi, Torino, 1962.

- BENVENISTE E'., *V.I.I.*

BENVENISTE E'., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino,  
1976.

- BERDJAEV N., *La verità filosofica*.

BERDJAEV N., “*La verità filosofica ed il vero dell'intelligencija*”, in AA. VV., *La  
svolta Vecchi: l'intelligencija russa tra il 1905 e il '17*, Jaka Book, Milano, 1970,  
pp. 16-17.

- BERGSON H., *Matière et mémoire*.

BERGSON H., *Materia e memoria*, in *Opere 1889-1896*, trad. it. a cura di Rovatti  
P.A., Mondadori, Milano, 1986.

- BESANÇON A., *Trattato di sovietologia*.

BESANÇON A., *Breve trattato di sovietologia*, Edizioni dello Scorpione, Milano, 1976.

- BOBBIO N., *Teoria della scienza giuridica*.

BOBBIO N., *Teoria della scienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 1950.

- BORGES J., *La muraglia*.

BORGES J., *La muraglia e i libri*, in *Tutte le opere*, Mondadori, Milano, 1996.

- BORZACCHINI L., *Il computer di Platone*.

BORZACCHINI L., *Il computer di Platone: alle origini del pensiero logico e matematico*, Edizioni Dedalo, Bari, 2005.

- CANFORA L., *Storia della letteratura greca*.

CANFORA L., *Storia della letteratura greca*, Bari, Laterza, 2001.

- CANTARELLA E., *Itaca*.

CANTARELLA E., *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Bologna, 2006.

- CARROLL L., *Alice*.

CARROLL L., *Alice nel paese delle meraviglie. Attraverso lo specchio magico*, trad. it. a cura di Piperno A.V., Newton & Compton, Roma, 2006.

- CASSIRER E., *Critica*.

CASSIRER E., *Critica della ragion tecnica*, Unicopli, Milano, 2004.

- CAVALLA F., *L'obiettività*.

CAVALLA F., *L'obiettività dell'informazione nella cultura politica contemporanea*, in *Tem e problemidi filosofia del diritto*, CEDAM, Padova,

1997.

- CAVALLA F., *La prospettiva processuale*.

CAVALLA F., *La prospettiva processuale del diritto, saggi sul pensiero di Enrico Opocher*, CEDAM, Padova, 1991.

- CAVALLA F., *Verità dimenticata*.

CAVALLA F., *La verità dimenticata*, Cedam, Padova, 2006.

- CAVALLA F., *Praeter legem agere*.

CAVALLA F., *Praeter legem agere. Appunti in tema di struttura e fenomenologia dell'atto libero*, in D'AGOSTINO F. (a cura di), *L'indirizzo fenomenologico e strutturale nella filosofia del diritto italiana più recente*, Giuffrè, Milano, 1988, pp. 53-73.

- CHIEREGHIN F., *Concetti*.

CHIEREGHIN F., *Concetti fondamentali della filosofia: essere e verità*, CUSL, Padova, 1994.

- CHIEREGHIN F., *Il problema del nascere*.

CHIEREGHIN F., "Il problema del nascere e del perire come approssimazione all'origine di analitica e dialettica", in: *Verifiche*, 1-2, 1980, pp. 49-85.

- COHN C., *Karl Kraus*.

COHN C., *Karl Kraus: Il polemista e lo scrittore, difensore dei diritti dell'individuo*, trad. it. a cura di CALASSO R., Adelphi, Milano, 1972.

- COLLI G., *La sapienza*.

COLLI G., *La sapienza greca, III, Eraclito*, Adelphi, Milano, 1993.

- COOPER D., *Morte della famiglia*.

COOPER D., *La morte della famiglia*, Einaudi, Torino, 1972.

- CORDERO F., *Gli Osservanti*.

CORDERO F., *Gli Osservanti*, Giuffrè, Milano, 1967.

- CORDERO F., *Risposta*.

CORDERO F., *Risposta a monsignore*, De Donato, Bari, 1970.

- Cost. Dogm. *Dei Filius*.

*Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica Dei Filius, cap. 3, La Fede, 24 aprile 1870, testo latino in Denzinger, Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, 3011.*

- COTTA S., *Perché la violenza?*

COTTA S., *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Japadre, L'Aquila, 1978.

- DE BEAUVOIR S., *Le deuxième sexe*.

DE BEAUVOIR S., *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1949, trad. it. a cura di CONTINI R., Il Saggiatore, Milano, 1994.

- DE SADE F., *Filosofia nel boudoir*.

DE SADE F., *La filosofia nel boudoir*, trad. it. a cura di FINZI GHISI V., Edizioni Dedalo, Bari, 1982.

- DE SADE F., *Giulietta*.

DE SADE F., *Storia di Giulietta ovvero la prosperità del vizio*, trad. it. a cura di BREGA G., in *Opere scelte*, Feltrinelli, Milano, 1963.

- DEL NOCE A., *I caratteri*.

DEL NOCE A., *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano, 1972.

- DEL NOCE A., *L'erotismo*.

DEL NOCE A., *L'erotismo alla conquista della società*, in AA.VV., *Via libera alla pornografia?*, Vallecchi, Firenze, 1971, pag. 14 ss.

- DEL NOCE A., *Verità e ragione*.

DEL NOCE A., *Verità e ragione nella storia*, Bur, Milano, 2007.

- DEOTTO P., *Sessantotto*.

DEOTTO P., *Sessantotto. Dialogo politicamente scorretto*, Fede e Cultura, Verona, 2008.

- DOSTOEVSKIJ F., *Demoni*.

DOSTOEVSKIJ F., *I Demoni*, Garzanti, Milano, 1993.

- EBERHARD NESTLE D., *N.T.*

EBERHARD NESTLE D., *Novum Testamentum graece et latine*, PWB, Stuttgart, 1930.

- ECO U., *Il costume*.

ECO U., *Il costume di casa*, Bompiani, Milano, 1973.

- ELIADE M., *Témoiniages*.

ELIADE M., *Témoiniages*, 1951, citato in ZUNINI G., *Homo religiosus*, Il Saggiatore, Milano, 1966, pag. 300.

- ELIOT T.S., *Quattro quartetti*.

ELIOT T.S., *Quattro quartetti*, Feltrinelli, Milano, 2003.

- ENGELS F., *Famiglia*.

ENGELS F., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, Savelli, Roma, 1973.

- ENGELS F., *Lettera a Bebel*.

ENGELS F., *Lettera a Bebel del 18-3-1875*, in *Opere scelte*, Editori Riuniti, Roma, 1965, pp. 984-985.

- EPIFANE, *Sulla giustizia*.

EPIFANE, *Sulla giustizia*, in SIMONETTI M., *Testi gnostici cristiani*, Laterza, Bari, 1970, pag.75.

- ERACLITO, *Fr.*

ERACLITO, *Framenti*, in LAURENTI R., *Eraclito*, Laterza, Bari, 1974.

- ERODOTO, □□□□□↔□□.

ERODOTO, □□□□□↔□□, III, 38, trad. it. a cura di IZZO D'ACCINNI A., vol. II, Rizzoli, Milano 1989, pp. 52-55.

- FASSÒ G., *S.F.D.*

FASSÒ G., *Storia della filosofia del diritto*, vol. 1, il Mulino, Bologna, 1966.

- FREUD S., *La morte*.

FREUD S., *Noi e la morte*, trad. it. a cura di Petroni L.A., Palomar, Bari, 1993

- FRIEDRICH H., *La lirica moderna*.

FRIEDRICH H., *La lirica moderna*, Garzanti, Milano 1961.

- GAZZONI L., *Giuseppe*.

GAZZONI L., *Il mistero di Giuseppe una storia incredibile*, Itaca, Castel Bolognese, 2006.

- GIGANTE M., *Nomos Basileus*.

GIGANTE M., *Nomos Basileus*, Glauk, Napoli, 1956.

- GROZIO U., *Prolegomeni*.

GROZIO U., *I Prolegomeni al De Iure Belli ac Pacis*, trad. it. a cura di CATALANO S., Palermo, Palumbo, 1948.

- HEGEL F., *Fenomenologia*.

HEGEL F., *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. a cura di DE NEGRI, La Nuova Italia, Firenze, 1979.

- HEIDEGGER, *Metafisica*.

HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 2001.

- HEIDEGGER M., *Umanismo*.

HEIDEGGER M., *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, trad. it. a cura di VOLPI F., Adelphi, 1987, pp. 267-315.

- HEIDEGGER M., *Eraclito*.

HEIDEGGER M., *Eraclito*, trad. it. a cura di CAMERA F., Mursia, Milano, 1993.

- HELLER E., *Lo spirito*.

HELLER E., *Lo spirito diseredato*, Adelphi, Milano, 1965.

- HORKHEIMER M., *Nostalgia*.

HORKHEIMER M., *La nostalgia del totalmente altro*, trad. it. a cura di GIBELLINI R., Queriniana, Brescia, 1972.

- E. HUSSERL, *Idee*.

E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. a cura di FILIPPINI E., Einaudi, Torino, 1965.

- INCIARTE F., *El reto*.



INCIARTE F., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974.

- IRTI N., *Mercato*.

IRTI N., “*Dal mercato ai valori e ai diritti. Verso un nuovo ordine giuridico europeo?*”, Relazione presso il Convegno internazionale di studio svoltosi a Messina, 28-30 settembre 2005, in SCALISI V., *Il ruolo della civilistica italiana nel processo di costruzione della nuova Europa*, Giuffrè, Milano, 2007.

- IRTI N., *Diritto*.

IRTI N., “*Diritto*”, in *XXI secolo*, 7° appendice della Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma, 2006.

- IRTI N., *Salvagente*.

IRTI N., *Il salvagente della forma*, Laterza, Bari, 2007.

- IRTI N., *Decodificazione*.

IRTI N., *L'età della decodificazione*, Laterza, Bari, 1978.

- IRTI N., *Nichilismo giuridico*.

IRTI N., “*Nichilismo giuridico*”, in *XXI secolo*, 7° appendice della Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma, 2006.

- IRTI N., *Norma e luoghi*.

IRTI N., *Norma e luoghi. Problema di geo diritto*, Laterza, Bari, 2006.

- ISNARDI PARENTE M., *Il pensiero*.

ISNARDI PARENTE M., *Il pensiero politico greco dalle origini alla Sofistica*, in FIRPO L., *Storia delle idee politiche economiche sociali*, vol. I, Utet, Torino, 1982, pp. 127-233.

- JANACEK K., *Indice*.

JANACEK K., *Indice delle “Vite dei filosofi” di Diogene Laerzio*, Olschki,

Firenze, 1992.

- KRAUS K., *Detti*.

KRAUS K., *Detti e contraddetti*, Adelphi, Milano, 1972.

- KÜNG H., *Incarnazione*.

KÜNG H., *Incarnazione di Dio: introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia*, trad. it. a cura di Janowski, Queriniana, Brescia, 1972.

- KÜNG H., *Infallibile*.

KÜNG H., *Infallibile?*, Edizioni Paoline, Milano, 1971.

- LAGERKVIST P.F., *Uno sconosciuto*.

LAGERKVIST P.F., *Uno sconosciuto è mio amico*, in *Poesie*, Guaraldi Nuova Compagnia Editrice, Forlì, 1991, pag. 111.

- LANZA D., *Anassagora*.

LANZA D., *Anassagora. Testimonianze e frammenti*, La nuova Italia Editrice, Firenze, 1996.

- LOMBARDI VALLAURI L., *Abortismo*.

LOMBARDI VALLAURI L., *Abortismo libertario e sadismo*, Scotti Camuzzi, Milano, 1976.

- LORENZ K., *L'anello*.

LORENZ K., *L'anello di re Salomone*, trad. it. a cura di MAINARDI D., Fabbri, Milano, 1985.

- MANZIN M., *La barba di Solženicyn*.

MANZIN M., *La barba di Solženicyn e la frammentazione dei diritti umani*, in *Persona y derecho : revista de fundamentación de las instituciones juridicas y de derechos humanos*, 58, 2008, pp. 455-472.

- MANZIN M., *Ordo Iuris*.

MANZIN M., *Ordo Iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Franco Angeli, Milano, 2008.

- MERFELD M., *L'emancipazione*.

MERFELD M., *L'emancipazione della donna e la morale sessuale nella teoria socialista*, Feltrinelli, Milano, 1974.

- MARX K., ENGELS F., *Ehescheidungsgesetzentwurf*.

MARX K., ENGELS F., *Der Ehescheidungsgesetzentwurf*, in *Opere*, vol. I, Dietz, Berlino, 1964.

- MARX K., ENGELS F., LENIN V. I., *Sulla scienza*.

MARX K., ENGELS F., LENIN V. I., *Sulla scienza*, trad. it. a cura di BARLETTA G., Edizioni Dedalo, Bari, 1977.

- MARX K., ENGELS F., *L'ideologia tedesca*.

MARX K., ENGELS F., *L'ideologia tedesca : critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, V ed., trad. it. a cura di CODINO F., Editori riuniti, Roma, 2000.

- MARX K., *Capitale*.

MARX K., *Il Capitale*, trad. it. a cura di CANTINORI D., Editori Riuniti, Roma, 1989.

- MARX K., *Feuerbach*.

MARX K., *Tesi su Feuerbach, tesi seconda*, in DEL NOCE A., RIESTRA G.A., *Karl*

*Marx : scritti giovanili : per la critica della filosofia del diritto di Hegel, manoscritti del 1884, tesi su Feuerbach, Japadre, L'Aquila, 1975.*

- MATHIEU V., *Bergson*.

MATHIEU V., *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli, 1971.

- MATHIEU V., *Eguaglianza*.

MATHIEU V., *L'eguaglianza giuridica*, in: *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1, 1977, pp. 18-26.

- MATHIEU V., *Speranza*.

MATHIEU V., *La speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano, 1972.

- MATHIEU V., *Perché punire?*

MATHIEU V., *Perché punire? Il collasso della giustizia penale*, Rusconi, Milano, 1978.

- MORALDI L., *Apocrifi*.

MORALDI L., *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, UTET, Torino, 1971.

- MUSIL R., *Uomo senza qualità*.

MUSIL R., *L'Uomo senza qualità*, trad. it. a cura di RHO, vol. II, Einaudi, Torino, 1962.

- NIETZSCHE F., *Umano*.

NIETZSCHE F., *Umano, troppo umano*, in COLLI G., MONTINARI M., *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, Adelphi, Milano 2001.

- OPOCHER E., *Giustizia*.

OPOCHER E., *Analisi dell'idea della giustizia*, Giuffrè, Milano, 1977.

- OPOCHER E., *Lezioni*.

OPOCHER E., *Lezioni di filosofia del diritto*, CEDAM, Padova, 1983.

- PALUMBO P., *Heidegger*.

PALUMBO P., *Heidegger e il pensiero metafisico*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2001.

- PIGLIARU A., *La vendetta*.

PIGLIARU A., *La vendetta barbaricina*, Edizioni Il Maestrone, Nuoro, 1959.

- PLATONE, *Critone*.

PLATONE, *Critone*, in *Opere complete / Platone*, IX ed., trad. it. a cura di VALGIMIGLI M., Laterza, Bari, 1993.

- PLATONE, *Fedone*.

PLATONE, *Fedone*, a cura di REALE G., XX ed., La Scuola, Brescia, 2004.

- PLATONE, *Fedro*.

PLATONE, *Fedro*, in *Opere complete / Platone*, IX ed., trad. it. a cura di VALGIMIGLI M., Laterza, Bari, 1993.

- PLATONE, *Gorgia*.

PLATONE, *Gorgia*, in *Opere complete / Platone*, IX ed., trad. it. a cura di VALGIMIGLI M., Laterza, Bari, 1993.

- PLATONE, *Protagora*.

PLATONE, *Protagora*, in *Opere complete / Platone*, IX ed., trad. it. a cura di VALGIMIGLI M., Laterza, Bari, 1993.

- PLATONE, *Repubblica*.

PLATONE, *Repubblica o sulla giustizia*, a cura di Kohlenberger H., Vitali M., Feltrinelli, Milano, 1995.

- POUND E., *L'abc*.

POUND E., *L'abc del leggere*, trad. it. a cura di QUADRELLI R., Garzanti, Milano, 1974.

- PRODICO, *Le Ore*.

PRODICO, *Le Ore*, in PASQUINELLI A., *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2. ed., Einaudi, Torino, 1980.

- PUPPO F., *Giustizia*.

PUPPO F., *Giustizia, potere ed ordine nell'Antigone di Anouilh*, in: *Dike polypoinos: archetipi di giustizia fra tragedia antica e dramma moderno*, a cura di BOMBELLI G., CLEUP, Padova, 2004, pp. 125-148.

- RAHNER K., *Kritik*.

RAHNER K., *Kritik an Hans Küng*, in: *Stimmen der Zeit*, s.n., 1970, citato da SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi della gnosi, quadri della dissoluzione contemporanea*, Edizioni Ares, Milano, 1979 (1991), pag. 73.

- RATZINGER J., *Dogmi*.

RATZINGER J., *Il problema della storia dei dogmi nella prospettiva della teologia cattolica*, in: *Testimonianze*, 126, 1970, pag. 512.

- REALE G., *Antologia Filosofica*.

REALE G., *Antologia Filosofica*, LA SCUOLA, BRESCIA, 1990.

- REALE G., *Parmenide*.

REALE G., *Parmenide, Poema sulla Natura, i frammenti e le testimonianze indirette*, Milano, 1991.

- REICH W., *La rivoluzione sessuale*.

REICH W., *La rivoluzione sessuale*, VIII edizione, trad. it. a cura di Di Giuro V., Feltrinelli, Milano 1963.

- RICCI F., *Cronache d'Europa*.

RICCI F., *Cronache d'Europa perdute e ritrovate*, edizioni CSEO, Bologna, 1990.

- ROUSSEAU J.J., *Discorso sull'origine*.

ROUSSEAU J.J., *Discorso sull'origine ed i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, trad. it. a cura di DI RISIO F., La Ginestra Editrice, L'Aquila, 2001.

- RUSSO A., *Sesto Empirico*.

RUSSO A., *Sesto Empirico. Contro i matematici*, Laterza, Bari, 1972.

- SALA G.B., *Essere cristiani*.

SALA G.B., *Essere cristiani e essere nella Chiesa. Il problema di fondo di un recente libro di Hans Küng*, Edizioni Paoline, Milano, 1975.

- SEVERINO E., *Studi*.

SEVERINO E., *Studi di filosofia della prassi*, Vita e pensiero, Milano, 1965.

- SOFOCLE, *Antigone*.

SOFOCLE, *Antigone*, a cura di CACCIARI M., Einaudi, Torino, 2007.

- SOFOCLE, *Edipo Re*.

SOFOCLE, *Edipo Re*, a cura di LONGO O., trad. it. a cura di CIANI M.G., Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia, 2007.

- SÖLL G., *Dogma*.

SÖLL G., *Dogma und Dogmenentwicklung*, Herder, Freiburg, 1971.

- SPINOZA B., *Tractatus*.

SPINOZA B., *Tractatus politicus*, a cura di CRISTOFOLINI P., Edizioni ETS, Pisa, 1999.

- SULLEROT E., *Domani*.

SULLEROT E., *Domani le donne*, Bompiani, Milano, 1966.

- TAGORE R., *In questo mondo*.

TAGORE R., *In questo mondo*, in *Ghitangioli*, Guanda, Milano, 1976.

- Tommaso d'Aquino, *Summa Theol.*

TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, a cura di Caramello P., Marietti, Torino, 1962-63.

- TRABATTONI F., *Eraclito*.

TRABATTONI F., *Eraclito. I frammenti*, Marcos y Marcos, Milano, 1991.

- TROCKIJ L., *Morale*.

TROCKIJ L., *La loro morale e la nostra*, De Donato, Bari, 1967.

- UNTERSTEINER M., *Sofisti*.

UNTERSTEINER M., *I sofisti*, Mondadori, Milano, 1996.

- VATTIMO G., *La società trasparente*.

VATTIMO G., *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989.

- VATTIMO G., *Il pensiero debole*.

VATTIMO G., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.



- VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorio*.

VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorio*, a cura di SIMONELLI C., Edizioni Paoline, Milano, 2008.

- VOEGELIN E., *Il mito del mondo nuovo*.

VOEGELIN E., *Il mito del mondo nuovo*, trad. it. a cura di MUNARI A., Rusconi, Milano, 1970.

- VOEGELIN E., *La nuova scienza*.

VOEGELIN E., *La nuova scienza politica*, trad. it. a cura di PAVETTO R., Borla, Torino, 1968.

- VON HOFMANNSTHAL H., *Reden*.

VON HOFMANNSTHAL H., *Reden und Aufsätze*, Insel, Lipsia, 1921.

- ZOLLA E., *Adorno*.

ZOLLA E., *Adorno tra metacritica e metafisica*, in *Elsinore*, 5, 1964, pp. 47-77.

## PREAMBOLO

Quando conclude il suo cammino il viandante, stanco e affaticato, si quietava e si guardava indietro.

Nel rivolgere la mente alla strada percorsa egli sorride delle difficoltà superate e, fatto il bilancio delle gioie e delle fatiche, si compiace del risultato raggiunto.

Così, anche in questo caso, al termine degli anni universitari, è sorto il bisogno di tirare le fila del lavoro fatto.

Nel fare ciò, tuttavia, la prima sensazione percepita non è stata quella di una raggiunta beatitudine, bensì quella di una profonda inquietudine.

Infatti, nell'affastellarsi di nozioni, articoli, dottrine e sentenze, si è avvertito il sorgere di una latente e forse in tanti anni mai così prepotentemente chiara e urgente domanda, di leopardiana memoria: “*a che tante facelle? Ed io che sono?*”.

Sono sufficienti il *mare magnum* di conoscenze tecnico-giuridiche ed un po' di attività per dirsi giuristi?

Come qualsiasi amministratore sa bene, per affermare con certezza che un risultato è stato raggiunto, occorre riguardare a quale fosse il desiderio iniziale, il bisogno che abbia causato l'azione e lo scopo che ha mosso all'impresa.

Così, ripensando ai vari motivi che hanno spinto un liceale ad intraprendere la via del diritto, ne è tornato alla memoria uno in particolare (e si sa, più si è giovani, più i sogni sono grandi e, forse, rasentano l'utopia).

Questo ideale, pian piano ricoperto e dimenticato, come accade al bambino col giocattolo preferito che, pur restando nella cameretta, viene sommerso dai meno poetici quaderni di scuola, si è ri-presentato ad una coscienza cambiata, un po' più disillusa e matura, ma ancora capace di commozione.

Si tratta del desiderio di giustizia e di verità che negli anni dell'adolescenza, aveva condotto chi scrive alle prime domande in ambito sociale, alle iniziali prese di posizione ed anche ad alcune presunzioni.

Così, mosso dal più fervido e puro proposito di contribuire alla creazione di una società giusta, di cui la verità fosse il cardine principale, chi scrive ha intrapreso la via del diritto.

Tuttavia, vuoi per le scadenze degli esami, vuoi per le difficoltà della materia, tale questione è stata accantonata per lasciare spazio all'apprendimento nozionistico.

Pertanto, come testimonia anche il titolo, ciò che ha permesso di intraprendere questo lavoro è stato l'interrogativo relativo alla verità nel diritto, che si è riaffacciata nel momento in cui il viandante è giunto alle sue (istituzionale) mete.

## INTRODUZIONE

### - Allargare la ragione.

Cercando ora di dare conto del metodo con cui si è data la scalata alla grande vetta della verità, verso la quale molti nella storia del diritto e della filosofia si sono mossi e per la quale, ancora oggi, molti spendono le proprie energie, si illustrano i principali passi che si intraprenderanno.

Il primo capitolo ha la funzione di chiarire la portata di alcuni termini che verranno utilizzati nel corso di tutto l'elaborato, onde evitare, da un lato, possibili fraintendimenti, e, dall'altro, non lasciare nell'ambiguità le premesse filosofiche da cui si parte.

Per fare ciò si poggiano le fondamenta del discorso sulla scuola di pensiero che fa riferimento agli studi di Francesco Cavalla, e si prende in considerazione uno dei suoi testi più conosciuti: *La verità dimenticata*<sup>1</sup>.

Dopo alcune proposte metodologiche il Professore padovano propone una rappresentazione del concetto di *verità* come ciò che “non ha opposizione essendo in ogni cosa”, e svela alcune contraddizioni che nell'arco della storia si sono susseguite sull'argomento. Il metodo che egli propone, e che si cerca qui di imitare, è quello di “ricominciare da capo”. Infatti, con Cavalla, si è convinti che senza chiarezza sul principio del discorso divenga inutile qualsiasi sviluppo, non potendosi realizzare alcuna convergenza in assenza di comprensione.

Nel proporre tali precisazioni si fa ampio riferimento alla filosofia presocratica e alla patristica, sciogliendo per quanto possibile alcuni equivoci interpretativi sull'*essere* (in particolare legati alla prospettiva creazionistica) e sulla dinamica con cui esso può essere ri-conosciuto (libertà – manifestazione - nascondimento). Non manca, infine, una riflessione sul  $\square \int \square \square \square$  in rapporto alla verità, dalle prime intuizioni presocratiche al *Prologo* giovanneo.

All'interno del secondo capitolo si riporta come la modernità giuridica sia giunta al contrario all'affermazione secondo cui, sia nella teoria, sia nella pratica, il diritto

---

<sup>1</sup> CAVALLA F., *La verità dimenticata*, Cedam, Padova, 2006.

sarebbe in balia della volontà dei soggetti che lo pongono e non risponderebbe per nulla ad alcun principio (trascendente ed universale) di verità.

Si vede in proposito il pensiero di uno dei maggiori esponenti del nichilismo giuridico, Natalino Irti, ponendosi la medesima domanda che emerge in uno dei suoi testi più conosciuti, *Il salvagente della forma*<sup>2</sup>: che fine fa, il giurista, di fronte ad un diritto senza verità?

Se la legge è ridotta a mero strumento per realizzare scopi sociali e se l'apparato normativo non è altro che una macchina che sforna regole di volta in volta adatte allo scopo individuato, quale risulta essere il compito di chi si occupa di diritto?

In una situazione come quella descritta egli non potrà che essere un tecnocrate e un burocrate al servizio di coloro che riescono a far prevalere la propria volontà.

Non residua alcuno spazio di manovra, tutto il suo operato risulta finalizzato a far sì che la norma raggiunga nel modo più rapido ed efficiente lo scopo prefissato, e tutti i suoi giudizi si limitano a valutare o il corretto funzionamento della macchina legislativa, o l'idoneità delle leggi a soddisfare le esigenze per le quali esse sono state prodotte.

Anzi, la questione della verità non solo risulterebbe inutile, ma sarebbe altresì pericolosa per la stessa esistenza dell'ordinamento giuridico.

Resta però il fatto che un'esigenza di verità emerge quotidianamente nella maggior parte di coloro che si rivolgono alla giustizia.

Ma non solo; come si diceva, molti di coloro che decidono di intraprendere l'affascinante via del diritto sono spinti dal desiderio, almeno in un primo momento, di partecipare all'affermazione della verità nelle vicende del mondo. In effetti, durante gli anni di formazione e stando a contatto con disincantati e cinici maestri, i giovani giuristi fanno propri ben altri obiettivi, ed imparano ad essere quei bravi tecnocrati di cui tanto si compiacciono coloro che si rivolgono alla giustizia con scopi diversi dalla verità.

Così, una volta cresciuti, essi si lanciano nell'agone del foro sognando di diventare un giorno i più feroci tra gli "squali" che ivi operano.

Non è un segreto che l'immagine più ricorrente con la quale viene comunemente descritta la professione forense sia proprio questa. E, come in ogni *vox populi*, un fondamento di verosimiglianza c'è.

---

<sup>2</sup> IRTI N., *Il salvagente della forma*, Laterza, Bari, 2007, p.39.

Infatti, a parere di chi scrive, colui che si riduce a tecnocrate del diritto, altro non è che uno squalo, cioè un animale disposto a tutto pur di riempire al meglio il proprio ventre, uno schiavo che vuole compiacere al meglio il proprio padrone.

Che dignità residua in tutto ciò? Come aspirar ad una tanto svilita professione, se non con l'unico scopo di lauti profitti?

Fortunatamente i buoni maestri non mancano, e sono coloro che sempre richiamano, per dirla con l'Ulisse dantesco, a non viver come bruti, ma a “*seguir virtute e canoscenza*”.

Per coloro che hanno la ventura di incontrarli, il desiderio di sapere che anima ciascuno si potenzia, e sorpassa i confini della materia cui ci si è in un primo momento votati.

Esso diventa, allora, aspirazione alla conoscenza ultima della realtà, seppur attraverso il particolare ambito che si ha modo di maneggiare.

Per tali motivi non ci si accontenta, qui, della risposta che fornisce il nichilismo giuridico, il quale, atrofizzata la domanda di verità, consiglia un ripiegamento su di sé, dirigendo tutti gli sforzi nel restare aggrappati ad un “salvagente”, quello della forma, che pare proprio non garantire la salvezza che promette.

Nel terzo capitolo, ci si addentra in maniera analitica nel pensiero di Emanuele Samek Lodovici, prendendone in considerazione l'opera principale: *Metamorfosi della gnosi*<sup>3</sup>.

### **- Perché Samek Lodovici.**

È corretto dichiarare, sin da queste prime pagine, che la scelta di prendere in considerazione il filosofo milanese non era stata preventivata nell'originario impianto del presente lavoro. Infatti si può dire che quello con Samek Lodovici è stato un vero e proprio *incontro*.

La sua figura, sconosciuta fino a quel momento anche a chi scrive, ha immediatamente suscitato la nostra curiosità non appena si è intrapresa la lettura di alcune sue pagine segnalate in nota al capitolo primo di *Ordo Iuris*<sup>4</sup> di Maurizio Manzin.

La ragione di tanto stupore sta nel fatto che la sua speculazione filosofica (svoltasi, come si vedrà, ormai più di vent'anni orsono) è persa immediatamente esplicativa del fenomeno che si stava analizzando. Anzi, per meglio dire, essa rendeva ancora più

---

<sup>3</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi della gnosi, quadri della dissoluzione contemporanea*, Edizioni Ares, Milano, 1979 (II ed. 1991).

<sup>4</sup> MANZIN M., *Ordo Iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Franco Angeli, Milano, 2008, pag. 32.

evidente e puntuale l'oggetto della ricerca, collocando tutta la problematica legata al rapporto diritto-verità, nella storia dell'evoluzione della neo-gnosi.

Le parole di Samek Lodovici sono apparse in tutta la loro attualità, così che è risultato impossibile proseguire il percorso incominciato senza tenerne conto.

La sua analisi è talmente precisa e approfondita nello spiegare gli eventi a lui contemporanei, da trascenderli, e risultare assolutamente adatta a spiegare la realtà politica e sociale (e quindi giuridica) di questo inizio di millennio.

Rimandando al testo ed alle conclusioni per la descrizione di quanto scoperto nel suo pensiero, si anticipa soltanto quale sia lo scopo di tale approfondimento.

Infatti questa ricerca non ha unicamente l'intento di reperire una fonte sufficientemente autorevole per fare da contraltare al pensiero nichilista di Irti (cosa che peraltro sarebbe stato possibile fare col solo riferimento alle opere del Cavalla), ma ha altresì un duplice fine.

Da un lato quello di comprendere la causa prima del nichilismo moderno partendo dalle forme in cui esso si manifesta oggi; e dall'altro, recuperando il pensiero di questo filosofo oramai dimenticato dai più, ha lo scopo di proporre una via alternativa a quella intrapresa da Irti.

### **-Metodo:**

Nell'affrontare questo lavoro, non si ha intenzione né di eseguire un mero esercizio retorico, né di darsi a questioni irrilevanti dal punto di vista pratico, ma ci si prefigge di dare credito a quel primo desiderio che, come si diceva, ha indirizzato chi scrive sulla strada del diritto.

Quindi, la prospettiva filosofico-giuridica adottata, ossia la messa in questione della conoscenza giuridica nella sua totalità, non nasce da un esercizio di astrazione dalla realtà, né consiste in una sospensione dalla visione quotidiana delle cose, ma costituisce un vero e proprio *allargamento della ragione*. Non si tratta di un'*epochè* alla Husserl<sup>5</sup>, cioè di un difficile e sofisticato esercizio tecnico-filosofico, ma nasce da una domanda di significato sorta dall'osservazione appassionata della realtà in cui ci si è imbattuti: le norme giuridiche da un lato, ed il diffuso desiderio di verità e giustizia dall'altro.

---

<sup>5</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. a cura di FILIPPINI E., Einaudi, Torino, 1965, pag. 65-67.

È per questo che la personale esperienza maturata nel campo del diritto (e non solo), e la contestuale e costante affermazione del relativismo giuridico da parte di molti docenti e condiscipoli, hanno scatenato l'irrefrenabile desiderio di “*divenire del mondo esperto*”, cioè hanno riproposto con veemenza la domanda relativa al fondamento di quanto si stava facendo.

Certamente questa domanda si potrebbe dire metagiuridica, essendo oltre la sensibilità di quanto si maneggia in una facoltà di Giurisprudenza, cioè al di là delle norme, e tuttavia è nel loro profondo.

L'insorgere di essa, concernendo il senso del mondo nel suo profondo, coinvolge l'intero essere dell'uomo, così che la filosofia, da compito esclusivo del filosofo di professione, diventa un affare di tutti e di nessuno: di tutti, perché chiunque ne può essere toccato, e di nessuno, perché nessuno è di per sé filosofo, ma lo diventa subendo la conversione che lo porta a interrogarsi sull'ente.

Rinviando pertanto alle conclusioni per capire quale ruolo competa al concetto di verità e quali siano le alternative possibili al nichilismo giuridico, si desidera concludere la presente introduzione con due citazioni, che ben descrivono l'una il *quia* e l'altra il *quomodo* del presente elaborato:

In ogni domanda metafisica l'esserci che domanda è sempre coinvolto nella domanda<sup>6</sup>.

E avendo chiaro che

La filosofia è una conversione di tutta l'anima<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, *Che cos'è metafisica*, a cura di F. VOLPI, Adelphi, Milano, 2001, pag. 61.

<sup>7</sup> “□□□□□□□□→>□□□□□→□χ□□↓□” PLATONE, *Repubblica o sulla giustizia*, libro VII, 518 d-e, a cura di KOHLENBERGER H., VITALI M., Feltrinelli, Milano, 1995, pag. 622.





## Capitolo 1

### La “verità dimenticata” e il diritto

#### 1) Il principio.

La domanda che sta all’origine del presente lavoro è forse quella più radicale tra tutte le questioni che possono porsi nella vita di un giurista.

Qual è il rapporto tra il diritto e la verità?

Essa sorge da un’evidenza apparsa sempre più come tale negli ultimi anni trascorsi all’interno dell’ambiente universitario.

Tale evidenza è che, nell’affrontare le materie giuridiche, la questione della verità non solo, nella migliore delle ipotesi, viene accantonata in un indifferente non cale, ma viene più spesso additata quale maggior pericolo per il discorso giuridico in quanto tale.

Il presente lavoro non consiste in un mero esercizio “retorico”, anzi, la questione della verità all’interno del diritto, ed in particolar modo nell’ambito della processualistica, si connota di importanti risvolti pratici.

Occorre però capire di quale “verità” si parli.

Infatti parrebbe legittimo sospettare che le perplessità sul diritto in genere, e più nello specifico riguardo alle sentenze, che oggi sempre più si riverberano sulla società civile, discendano proprio dal modo in cui in Occidente si sia inteso in passato, e si intenda ancora oggi, il concetto di verità.

Infatti il relativismo giuridico di cui si avrà modo di parlare diffusamente, è proposto oggi, da molti docenti quale premessa necessaria all’iniziazione giuridica.

Tuttavia, per affrontare al meglio il periglioso argomento che ci si accinge a sviscerare, nel modo si spera più esauriente possibile, sarà opportuno non dare per scontati alcuni punti sui quali è bene far chiarezza fin dal principio.

Una volta chiarito infatti il significato di alcuni termini fondamentali per la presente indagine, e che verranno continuamente richiamati all’interno del testo, sarà più agevole intendersi su quanto si vuole sviluppare nel presente discorso.

Così si fonderà il lavoro su solidi pilastri, e in particolare sulla speculazione filosofica già Patavina che fa riferimento agli studi di Francesco Cavalla e dei suoi allievi, la quale attualmente opera presso le facoltà giuridiche di Padova, Trento e Verona, con rilevanti accessi anche da altri Atenei e Facoltà.

Si prendano le mosse dunque dal primo dei due testi cui fa riferimento la suddetta scuola: *La Verità dimenticata*<sup>8</sup>.

Innanzitutto, dice Cavalla, quando si vuole sviluppare un discorso ragionevole, occorre cominciare dall'inizio, cioè bisogna trovare un "qualcosa" che possa considerarsi necessario. Il compito del filosofo sarà quindi in primis quello di porsi il problema di cosa sia necessario<sup>9</sup>.

Anche perché solo l'affrontare un'indagine a partire da un punto siffatto, permetterà di giungere a conclusioni condivisibili.

E non va altresì dimenticato che oggi una tale posizione non è affatto diffusa. Al contrario, la maggior parte della cultura contemporanea (si vedrà al riguardo Irti) considera quale unico atteggiamento maturo proprio il rinunciare ad individuare un principio primo, e anzi si preoccupa di porre di volta in volta un proprio principio privato che permetterà in seguito di manipolare a proprio piacimento ciò che su di esso verrà costruito<sup>10</sup>.

Peraltro, se non ci si pone la domanda sull'inizio, è inevitabile scivolare verso il volontarismo più bieco, dove ciascuno muove dalla propria volontà e cerca in ogni modo di piegare la realtà a sé.

Si rifiuti dunque quello che lo stesso Vattimo<sup>11</sup> ha definito un pensiero debole, e se ne ricerchi piuttosto uno forte dal quale spiccare il salto.

Il Professore padovano propone dunque di iniziare dall'analisi del linguaggio, ma segnala come neanche in questo modo sia fattibile tornare all'inizio.

Infatti il metodo analitico, cioè quello che permette, scomponendo un certo intero nei suoi fattori, di comprendere le relazioni tra questi e quindi di capire quali siano le costanti di tale insieme, non garantirebbe altro che la certezza. Questa non è altro che la qualifica che spetta ad una realtà quando essa, a determinate condizioni, consegua regolarmente ad una determinata premessa.

---

<sup>8</sup> CAVALLA F., *La Verità dimenticata*, Cedam, Padova, 2006.

<sup>9</sup> *Ibidem*, pag. 3.

<sup>10</sup> VATTIMO G., *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, pag. 84.

<sup>11</sup> VATTIMO G., *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1983.

L'analisi garantisce solo che tutti i soggetti che, di fronte ad un oggetto specifico, partano da dati presupposti arrivino ad identiche conclusioni.

L'analisi opera per la certezza ma la certezza è ben diversa dalla verità.

Cavalla propone allora una rappresentazione del concetto di verità, sulla quale come già si è detto, si decide di porre le fondamenta del presente lavoro.

Essa va pensata come la manifestazione di ciò che non ha opposizioni, perché è in ogni cosa.

Qual è dunque questa verità che precorre le certezze?

Vi sarebbe stato, a detta del filosofo, una confusione che affonda radici profonde tra verità e certezza, rintracciabili persino nella causalità tomista.

S. Tommaso ha certamente una visione ordinata del mondo, e ciò si ripercuote nella sua definizione di legge.

Essa è un comando che porrebbe le cose ciascuna al proprio posto. Quale sia poi questo posto lo si evincerà dalla legge eterna che regge il mondo<sup>12</sup>.

Se poi è vero che l'uomo è predisposto a comprendere con la propria ragione tale ordine, allora è vero anche che egli sarà in grado, dice Tommaso, di conoscere ed applicare una serie di principi che si trovano nella natura stessa.

L'autorità storica emetterà ordini legittimi unicamente laddove si conformi a tale *lex naturalis*.

Assumendo come presupposto quello che lo stesso Tommaso assumeva, e cioè l'esistenza di Dio, questo discorso è lineare e coerente con le premesse, cioè produttivo di certezza.

Ma il ragionamento analitico assunto da Tommaso, e cioè che nessun effetto è senza causa e che una causa può dirsi ultima se non è a sua volta causata, parte da un principio che oggi non è più unanimemente considerato cogente, l'esistenza di Dio.

Occorre oggi rapportarsi ad una situazione nella quale questo che si vuole pre-supposto, non lo è affatto, anzi è spesso causa di facili accuse di dogmatismo.

Per fare ciò Cavalla propone una via sicura: ricominciare da capo.

---

<sup>12</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, a cura di Caramello P., Marietti, Torino, 1962-63, I-II, qu. 91.

Cioè esorta a tornare a prima della scolastica, a prima della teologia medioevale, alla filosofia greca, al fine di cogliere quando è avvenuta la confusione tra verità e certezza.

L'inizio cui fa riferimento Cavalla è l'  $\square\square\approx$ , il Principio, quello che la tradizione millenaria da Platone in poi definisce come ciò che è in ogni cosa e non si esaurisce in nessuna di esse, né nella loro somma.

Ma allora il Principio come tale non può né essere concepito quale oggetto del pensiero, cioè come una realtà circoscritta nello spazio e nel tempo, né essere identificato con il nulla, in una visione scettica dello stesso.

In questa seconda prospettiva peraltro il Principio è stato a più riprese nella storia identificato con l'annientamento, cioè con ciò che ad una prima analisi accomuna tutte le cose.

Ma in ciò la contraddittorietà è evidente: infatti se tutto venisse dal nulla e tornasse nel nulla, allora l'unica realtà esistente sarebbe quella fenomenica definibile spaziotemporalmente come oggetto, così che il tutto essendo composto dall'insieme degli oggetti, risulterebbe esso stesso oggetto del pensiero.

L'esito scontato del nichilismo, e lo si vedrà chiaramente in seguito, è quello di considerare ogni cosa come puro oggetto dell'arbitrio soggettivo

Non potendosi pertanto dire che la verità coincida con la coerenza del discorso, dal momento che appare evidente che prima ancora del discorso vi sia qualcosa che renda possibile lo stesso, bisognerà allora affermare che la verità in senso originario dovrà identificarsi con la manifestazione del Principio al pensiero.

Fu Talete di Mileto<sup>13</sup> il primo che affrontò la ricerca del Principio, e lo identificò, con quell'unica cosa che gli pareva estranea al meccanismo dell'eterno ritorno al quale tutta la realtà sarebbe stata soggetta, l'acqua.

Non occorre qui soffermarsi oltre sulle conclusioni cui arrivò questo filosofo; ciò che importa è solamente rilevare che già a quel tempo, nel VII sec. a.C., l'uomo ha manifestato l'esigenza di reperire una verità universale, un punto che mai potesse venir meno.

La menzione del Principio viene definita da Cavalla come la prima e forse più grande rivoluzione culturale della storia: l'uomo avrebbe da allora abbandonato la superstizione per darsi completamente alla ricerca di un sapere che riuscisse a garantirsi

---

<sup>13</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, a cura di REALE G., 4. ed, Bompiani, Milano, 2003, A3, 983b 6.

razionalmente e universalmente. Egli accettò quella che Aristotele chiamava  $\Delta\sigma\tau\alpha\lambda\omicron\gamma\epsilon\rightarrow\sigma\tau\alpha$ , cioè l'idea di questa verità incontrovertibile capace di svelare il senso e l'origine di tutte le cose.

Cavalla, e non è il solo a crederlo come si dirà, individua in questo punto della storia la nascita dell'Occidente, e conseguentemente della filosofia, della scienza e del diritto.

A questo punto della speculazione del Cavalla si pone una ulteriore problematica che pare passaggio obbligato per l'evoluzione del percorso.

Come è possibile, si chiede, conciliare il Principio con le differenze che si riscontrano nel reale? Quale rapporto intercorre tra l'uno primo e la molteplicità? E' possibile dire che il Principio sia l'origine anche delle differenze?

Tommaso d'Aquino descrive la creazione del mondo e delle cose come l'uscita dal niente, *ex nihilo entis*<sup>14</sup>.

Prima di questo momento non ci sarebbe stato un vuoto, spiega l'Aquinate, non si aveva la mancanza di qualcosa che solo dopo è stato creato, semplicemente sarebbe venuto alla luce *ex novo* qualcosa che prima non esisteva.

Il rapporto di creazione così come descritto da Tommaso pone in relazione Creatore e creato, e presuppone altresì un momento in cui Dio è e le cose non sono.

L'atto creativo è per Tommaso totalmente gratuito, non necessitato da alcunché in Dio.

Si potrebbe allora dire, e così poi è successo, che se le cose veramente venissero dal nulla, e se Dio non fosse concepito come un'entità buona, allora è nel nulla che esse sono destinate a tornare.

Ma non solo, infatti anche assumendo che Dio sia buono, si potrebbe proseguire il discorso, così come hanno fatto i primi commentatori di Tommaso, sostenendo che vi sia una comunanza tra Creatore e creature.

La qual cosa consentirebbe di affermare che se Dio è buono, anche le cose sono buone. E sin qui non ci sarebbe nulla di strano. Se non fosse che ci si potrebbe spingere ancora oltre e giungere al punto di affermare che ogni conoscenza umana, partecipando della verità prima propria del Creatore stesso<sup>15</sup>, è in sé buona, e che quindi ogni sorta di progetto che su dette conoscenze si fonda, sarà buono.

Si giunge allora ad un punto di grande momento e altamente rischioso.

<sup>14</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, I, qu. 45.

<sup>15</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theol.*, I, 44, a 1-2.

Si presti quindi attenzione a quanto segue, perché il procedere del Cavalla, del quale qui si tenta succintamente di dare causa, coglie un aspetto veramente problematico.

Egli manifesta infatti la sua critica, non tanto al Tomismo in sé, quanto piuttosto a ciò che si è generato in seguito sulla base di interpretazioni sicuramente non totalmente conformi al pensiero di Tommaso.

Infatti qualora, sulla base di quanto detto prima, si giunga a credere che ciò che si pensa sia vero, e che ciò che si vuole sia comunque bene, allora si potrebbe dire che la ragione in sé sia in grado di garantire la verità dei propri prodotti senza che si avverta più la necessità di riferirsi al principio creatore.

La conoscenza apparirà comunque vera, e lo sarà, dirà Grozio, *etsi daremus Deum non esse*<sup>16</sup>.

La conseguenza logica è la negazione del principio.

Infatti, qualora spettasse all'uomo decidere discrezionalmente se sia o meno utile affrontare tale tema, la presenza di un principio trascendente le facoltà intellettive del soggetto verrebbe meno.

Se ne ricaverebbe pertanto una visione della realtà come puro oggetto di manipolazione da parte dell'individuo.

La ragione non avrebbe più il compito di operare rispecchiando un supposto ordine cosmico, quanto piuttosto di piegare tutto al proprio volere.

E' su questa scia che oggi la scienza si sviluppa dunque come potenza tecnica.

Dove la volontà non ha più nessun limite, come diranno i nichilisti moderni, essa costituisce il motore vero dell'agire umano.

Se non c'è più un ordine a reggere le cose, ma tutto è demandato alle volontà dei singoli, risulta del tutto gratuita la preferenza per un'entità piuttosto che per un'altra, per l'essere o per il non essere.

Si tratta del più perfetto nichilismo.

L'espunzione dal pensiero della necessità del Principio per fondare conoscenze o regole adottate nell'esperienza, che già dal VII sec. con Talete era emersa, e l'eliminazione nella cultura contemporanea dominante di ogni riferimento a realtà trascendenti, siano

---

<sup>16</sup> GROZIO U., *I Prolegomeni al De Iure Belli ac Pacis*, XI, trad. it. a cura di CATALANO S., Palumbo, Palermo, 1948.

esse Dio o la natura, possono considerarsi il contenuto del fenomeno detto secolarizzazione.

Cavalla delinea con chiarezza il percorso che ha portato ad essa.

Se in un primo momento dalla storia della filosofia si è concepito il Principio come assoluto e creatore, sempre uguale a sé ed assolutamente trascendente, in un secondo stadio lo si è identificato con la natura. Ad essa si riconoscono sì gli stessi attributi che prima si riferivano al Principio, salvo che la si assume come possibile oggetto di conoscenza. La natura non è quindi un'entità trascendentale ma si stende nello spazio e nel tempo.

Fino a giungere all'ultimo momento nel quale il riferimento ultimo è alla semplice situazione, alla contingenza, all'immediata realtà del soggetto.

In altre parole: se c'è un Dio creatore allora tutte le cose create sono necessarie e la loro essenza non si perde con la loro scomparsa; se c'è una natura costante allora le leggi e le conoscenze che essa manifesta sono sempre necessarie; ma se c'è solo la situazione, allora di necessario resta solo un unico sapere, e cioè quello che afferma che nessuna cosa è necessaria.

Cavalla dipinge questa storia facendone trasparire il fil rouge. Sembra infatti evidente che l'unica costante sia il restringimento progressivo di quella realtà originaria che si vorrebbe identificare come il fondamento.

Si va da una presenza che è oltre il mondo e lo trascende, ad una che è in tutto il mondo, per finire ad una presenza che si restringe comunque in una circostanza puntuale<sup>17</sup>.

Ovviamente l'aspetto che in questa sede appare come più utile da cogliere è quello relativo alla concezione della norma che si dipana in una storia così delineata.

Infatti, e si approfondirà la questione in altra e più idonea sede, se in un primo momento la legge umana traeva la sua validità dalla conformità con la *lex aeterna*, in un secondo essa è ritenuta valida in quanto tuteli i diritti che ogni uomo possiede in virtù della sua natura.

Si passa allora ad un'ulteriore fase in cui non è più la natura immutabile dell'uomo ad essere il parametro, ma la volontà formale dello stato quale legittimato dall'individuo come migliore mezzo per la realizzazione della convivenza sociale.

---

<sup>17</sup> CAVALLA F., *Verità dimenticata*, pag. 55.



Ed infine si approda all'ultimo porto di questo viaggio dove la norma viene considerata valida nella misura in cui risulti idonea a soddisfare un'esigenza specifica.

L'esito obbligato e coerente con questo restringimento del campo di ciò che è necessario non è altro che una visione nichilista del mondo.

Secondo la scuola patavina-tridentina esiste, all'origine di tutto questo percorso che innegabilmente è identificabile nella storia del diritto, un equivoco che va risolto.

Non sarebbe infatti corretto intendere il concetto di creazione come rapporto di causazione.

In un rapporto di causa ed effetto l'operazione che si compie è quella di un confronto, con il quale si analizzano due termini al fine di stabilire gli elementi che permettono all'uno di produrre l'altro.

Ma tale confronto partirebbe da un presupposto impossibile: uno dei due termini non è mai dato.

L'Assoluto non è mai dato, non è analizzabile, non è un oggetto, e se si tenta di trattarlo come tale inevitabilmente lo si riduce a qualcosa che non ha più la natura originaria.

Dimostrato come sia facilmente attaccabile la prospettiva creazionistica, Cavalla suggerisce di tornare ad un altro punto. Per intellere il Principio bisogna fare appello ad un concetto di verità più originario.

Non si può pertanto, tornare all'idea medioevale di creazione perché essa è strettamente dipendente dalla convinzione che il ragionamento analitico sia l'unico capace di produrre verità, cosa questa che è all'origine della secolarizzazione.

Bisogna allora veramente tornare al Principio.

Non è con intento storiografico però che in questa sede si guarderà al passato più remoto, a Talete e agli altri presocratici, bensì si porrà in primo piano la possibilità di reperire nei loro discorsi quei significati che ancora oggi urgono di riflessione ed attraverso i quali è possibile cogliere sempre più quel Principio di cui si tratta.

## **2) L'essere.**

Essendo già stato menzionato il pensiero di Talete, si proceda esaminando quello di Parmenide.

Nel suo *Poema sulla Natura* Cavalla individua un secondo passaggio costitutivo della cultura occidentale, quello per cui l'essere è attribuito del Principio.

Il dato esperienziale dal quale Parmenide prende la mosse è che le cose ci appaiono, cioè sono: e non sono nulla.

Evidenza dalla quale sorge la capitale questione che secoli dopo si porranno Leibniz, Schelling, Heidegger e Wittgenstein, e sulla quale non ci si sofferma adesso:

Pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien?

Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?

Perché è in generale l'ente piuttosto che il niente?

Dunque ciò che è comune a tutte le cose è l'essere, che Parmenide definisce □□□□□□, cioè senza tempo, o meglio senza principio, originario<sup>18</sup>.

Allora l'essere è universalmente presente, ma non è il Principio, tuttavia è imperituro, immobile, immodificabile e indivisibile.

Si deve quindi escludere sulla scia di Parmenide che il Principio sia concepibile come il nulla e l'annientamento finale di ogni cosa.

Per eliminare ogni dubbio in merito, Parmenide intuisce che occorre affrontare il punto problematico legato alla morte delle cose. Così egli parte destituendo di significato il logico presupposto del concetto morte, cioè il concetto di nascita.

L'essere non può essere accresciuto in nessun modo essendo immutabile, così nessun ente può nascere, cioè venire ad esistere laddove prima non nulla era dello stesso.

L'essere è uno e continuo.

Ma in questa unicità e indifferenziazione risulta ostico accettare sia originato il mondo del molteplice.

Infatti, se il Principio fosse davvero l'essere indifferenziato avrebbe la forza di dissolvere ogni entità individuata e corrisponderebbe così al nulla.

Sull'autorevole interpretazione di Reale<sup>19</sup>, si può sostenere che Parmenide dunque volesse dire un'altra cosa, e cioè che ciascuna cosa è come e quanto l'essere le ha

---

<sup>18</sup> REALE G., *Parmenide, Poema sulla Natura, i frammenti e le testimonianze indirette*, Rusconi, Milano, 1991, Fr.8, 27 D-K.

imposto di essere, ne più ne meno. Ogni singola cosa è, dice l'Eleate, pertanto ha propriamente quell'essere specifico che deve avere.

Altra cosa è dire che un oggetto appaia agli occhi dell'uomo ed in seguito scompaia.

Infatti esso avendo l'essere che gli spetta ha altresì i limiti e le determinazioni che gli sono specifici: e perciò ogni cosa in una situazione si fa vedere ed in un'altra si occulta.

Solo in questo modo è possibile per Parmenide concepire il mondo come manifestazione dell'essere e non in contrapposizione all'essere.

Essendo peraltro lo scopo precipuo di questa parte iniziale del presente lavoro quello di fare chiarezza sui termini, non si lasci ancora a lungo in sospeso un chiarimento fondamentale, e cioè quale fosse il significato del termine essere.

Se si pensa al significato copulativo del verbo essere, ci si accorge che esso serve a collegare un soggetto ad un predicato, la qual cosa poi renderà tale soggetto differente da qualsiasi altro soggetto: A è X.

Ma il fatto che la copula unisca, non basta per dire che essa sia il Principio, infatti l'è non avrebbe alcun valore congiuntivo se non fossero presenti A ed x.

Mutuando da Chiereghin<sup>20</sup> lo studio sulle radici indoeuropee del verbo essere nelle varie lingue, Cavalla individua un carattere costante dell'essere.

Esso è caratterizzato da una fondamentale tensione tra manifestazione e nascondimento, tra presenza e assenza.

La presenza dell'essere fa sì che ogni cosa allora oscilli tra il restare identica a se stessa e diventare qualcos'altro.

L'essere assume così un significato diverso da quello di copula, tale per cui le parole di Parmenide possono conservare una piena coerenza ed una completa consistenza teoretica.

L'essere è la realtà che sola è capace in ogni momento di differenziarsi in se stessa a partire da se stessa.

Secondo il pensiero parmenideo, nell'interpretazione data da Chiereghin, l'essere indica innanzi tutto un'unità che non annienta la molteplicità ma anzi la richiede come modo della sua manifestazione.

---

<sup>19</sup> REALE G., *Parmenide*.

<sup>20</sup> CHIEREGHIN F., *Concetti fondamentali della filosofia: essere e verità*, CUSL, Padova, 1994.

L'essere genera tutte le forme e non contrasta con il divenire ma semplicemente esclude che il nulla sia la sola interpretazione per spiegare l'apparire del movimento.

L'essere è conoscibile in quanto è pensabile cosicché essere e pensiero coincidono<sup>21</sup>. Tutto ciò che è pensabile compare come qualche cosa che è, sia esso un oggetto, un'immagine o un ragionamento.

Ogni ente viene all'essere per venire pensato, ed è questa la struttura originaria e comune a tutte le cose, la pensabilità.

Non si faccia però l'errore di identificare il pensiero come una facoltà autonoma del soggetto, al contrario esso è visto da Parmenide come una realtà che anticipa ogni iniziativa dell'uomo.

L'essere originario è destinato a comparire tutto nell'attività del pensiero.

Tutto ciò premesso però, Parmenide afferma che neanche l'essere è il Principio. L'accadere non è il tutto, altrimenti si ammetterebbe che l'intero non è altro che l'insieme dei fenomeni.

L'Eleate spiega che il Principio, il quale esorbita ogni determinazione, esorbita anche tutte le relazioni tra le forme e tra sé e le forme.

Quindi mentre è in rapporto con tutto, è anche in rapporto solo con se stesso, così che si deve dire che è inaccessibile.

Al Principio appartiene una realtà che non è denominabile come essere, quindi esso sorpassa l'essere e lo soverchia.

Parmenide parla di una potenza che oltrepassa l'essere e lo rinserra tutt'intorno<sup>22</sup>.

Concepire ciò che è oltre l'essere senza identificarlo con il nulla costituisce per il Cavalla una sfida decisiva per l'intero pensiero occidentale.

Sfida che non è stata accolta dalla più parte di chi è venuto dopo. Molti, anzi moltissimi, compresi gli stessi discepoli di Parmenide hanno continuato a vagare nei luoghi che sembravano a loro disposizione, cioè nel solo essere, senza più curarsi di ciò che risultava loro indicibile.

Ci si è illusi, spiega Cavalla, di poter identificare l'intero con l'essere, e quindi di poterlo conoscere e conseguentemente manipolare.

---

<sup>21</sup> REALE G., *Parmenide*, Fr.3 D-K.

<sup>22</sup> REALE G., *Parmenide*, Fr. 8, 30 D-K.

Il Filosofo padovano prova a questo punto a rendere quanto detto da Parmenide in un esempio talmente chiarificatore che vale la pena riprendere prima di proseguire.

Dice infatti che il pensiero, di cui sopra si è accennato, si esprime nel linguaggio, realtà con la quale tutti hanno a che fare.

Così si deve indagare il discorso:

Il silenzio che intervalla i fenomeni, non è: né suono né parola. Eppure è presente e necessario: circoscrive ogni detto e così ne determina la fine e un significato.(...)

Il discorrere soverchia le singole parole: non ne annienta nessuna, di nessuna consente che il suono si prolunghi indefinitamente, di ciascuna trattiene e trasforma il significato; ciò può accadere, peraltro, perché ogni suono resta confuso di silenzio.

Resterà da chiedersi allora, dice Cavalla, quale forma di potenza governi l'alternanza tra parlare e tacere e così ne signoreggi l'unità.

Nell'analisi, ricordiamolo non meramente storiografica, degli Eleati, Cavalla decide di proseguire con il discepolo di Parmenide, Zenone.

Costui, pur immediatamente denunciato quale traditore del pensiero del maestro, non viene considerato per il suo pensiero in sé, ma quale figura paradigmatica per comprendere il come ed il perché l'uomo, una volta percepita la presenza del Principio, possa dimenticarsene.

La risposta che dà il Cavalla addossa all'uomo una responsabilità che a prima vista appare sproporzionatamente gravosa.

Il Principio, dice, necessita del riconoscimento dell'uomo.

Non si impone ad esso, ma gli lascia tutta la libertà che possiamo immaginare di decidere di conoscerlo.

Torna alla mente allora la splendida poesia di Tagore:

In questo mondo coloro che m'amano/ cercano con tutti i mezzi/ di tenermi vicino a loro.

Il tuo amore è più grande del loro,/ eppure mi lasci libero.

Per timore che io li dimentichi/ non osano lasciarmi solo.

Ma i giorni passano/ l'un dopo l'altro/ e Tu non ti fai mai vedere.

Non ti chiamo nelle mie preghiere/ non ti tengo nel mio cuore,/ eppure il tuo amore per me ancora attende il mio amore<sup>23</sup>.

In ogni punto dell'esistenza è presente tale richiesta, ed in ogni momento la decisione può esserci o non esserci<sup>24</sup>.

Tuttavia nell'esperienza il soggetto non si trova dinnanzi all'intero, al Principio, ma di fronte ad una situazione particolare.

Per trascendere tale circostanza occorre dunque un atto dell'uomo. Ma il riconoscimento di cui parla Cavalla non è imposto, anzi è una risposta ad una provocazione che lo precede.

Infatti se al contrario fosse imposto non sarebbe altro che l'effetto di una causa e quindi sarebbe possibile solo nella misura in cui il Principio stesso causasse il proprio riconoscimento.

Trattare il Principio come causa non è possibile, perché ciascuna causa è una realtà particolare e non ha i caratteri dell'universale.

Quindi per poter dire che l'uomo sia in grado di intellere una presenza universale è necessario ammettere la dinamica del riconoscimento.

Tale dinamica è esterna a qualsiasi concatenazione di cause, e dunque implica una deliberazione del soggetto riconoscente.

Si tratta della decisione fondamentale, della libertà vera, aprirsi al Principio o no.

Quello di cui si tratta, si badi bene, non è uno sforzo intellettuale, non consiste in un progetto pianificato, ma ha più che altro la forma di un incontro, come chi, vedendo arrivare un amico lo individua nella folla e lo saluta.

Proprio per questo si può dire che non sia una dinamica peculiare dei colti, ma che sia caratteristica dell'uomo in quanto tale.

L'accento pertanto non va posto sulla genialità di chi riconosce, quanto piuttosto sulla sua semplicità a cogliere nel fatto che accade l'emergere del Principio che si lascia carpire.

Allora, quanto più si darà spazio a questo emergere nell'istante in cui esso accade, tanto più il riconoscimento inizierà ad essere agevole ed immediato.

---

<sup>23</sup> TAGORE R., *In questo mondo*, in *Ghiitangioli*, Guanda, Milano, 1976, pag. 167.

<sup>24</sup> CAVALLA F., *Verità dimenticata*, pag. 90.

Esattamente come nell'incontro con l'amico dell'esempio di prima, l'individuazione sarà facilitata nella misura in cui il suo volto risulti familiare a chi cerca nella folla.

Resta però un'alternativa al riconoscimento, ed è questo il motivo per cui se ne è detto.

Infatti ci si chiedeva prima riguardo al se ed al come l'uomo possa dimenticarsi dell'universale una volta che ne abbia fatto esperienza.

Ebbene l'uomo può negare che il fatto accada, che il Principio si manifesti, può non riconoscerlo una seconda volta, addirittura può eliminare nella sua mente la categoria stessa della possibilità riguardo al fatto che il Principio sia conoscibile.

Puntualizza Cavalla che la libertà di cui si parla non va confusa con il libero arbitrio, cioè con la facoltà di scegliere tra due o più opzioni plausibili.

Essa sorge perché il Principio stesso ci chiede una decisione libera, ma è ben possibile ignorare questa nostra libertà trascurandone il fondamento.

Non aderire al Principio significa abbandonarsi ai pregiudizi ed ai preconcetti, cosa che consente sì di afferrare solide certezze, ma impedisce di andare oltre l'orizzonte che detti pregiudizi pongono.

E' quel che accade in ogni forma di scientismo anche in quelle più avvertite: che si affannano a proclamare che la scienza non spiega tutto, ma poi continuano a presupporre che non vi siano altre verità –in campo etico e gnoseologico- che quelle raggiunte con il metodo delle scienze<sup>25</sup>.

Si esamini allora il ragionamento con il quale Zenone giunge ad affermare la presenza indefettibile dell'essere.

Egli sostiene che la parte non possiede alcuna autonomia dell'intero, anzi la parte non è determinata da nient'altro che dalla dimensione che noi le attribuiamo<sup>26</sup>.

Il che significa, secondo Zenone, che la sostanza della parte e dell'intero è la stessa, e che l'unico parametro utile a distinguerli sia di tipo quantitativo.

Zenone sostiene che la sola realtà innegabile, eterna ed immutabile sia l'essere.

Così, pur essendo discepolo di Parmenide, egli raggiunge un risultato che si situa agli antipodi di quello del maestro.

---

<sup>25</sup> CAVALLA F., *Verità dimenticata*, pag. 92.

<sup>26</sup> ZENONE, Fr. B2 D-K., in REALE G., *Antologia Filosofica*, La Scuola, Brescia, 1990.

Le differenze che nella pratica si riscontrano nelle manifestazioni dell'essere, non sarebbero secondo lui rilevanti.

Infatti le uniche differenze apprezzabili sarebbero quelle rilevanti dal punto di vista quantitativo.

Ma questo modo di pensare imporrebbe che la realtà fosse oggettiva, cioè inerte e scomponibile mediante un processo di astrazione in parti misurabili, e sempre contrapposta ad un soggetto misurante attivo. L'essere così inteso non è sufficiente quindi a giustificare l'attività calcolatrice e pertanto non può dirsi realtà prima e originaria.

Quasi con sconforto Cavalla nota che, pur con tutta la sua contraddittorietà ed approssimazione, sia il pensiero di Zenone e non quello di Parmenide ad aver avuto maggior seguito nella storia della filosofia, con tutto ciò che ha comportato.

Nella concezione tardo-eleatica dell'essere, quest'ultimo risulta non più eccedente le facoltà umane, ma anzi appare quale entità prodotta e garantita dalla capacità astrattiva umana.

Qui l'uomo giunge sino ad illudersi di non essere più sovrastato da una potenza superiore, ma di essere lui stesso il punto di unità del tutto.

Si stravolge il rapporto tra uomo e fondamento che era di dipendenza del primo dal secondo. Per questo Cavalla descrive il nuovo nesso tra ragione e realtà quale rapporto di dominio della prima sulla seconda, ove non esiste alcuna verità necessariamente condizionante la volontà dell'uomo.

In tutto ciò il sapere non ha più lo scopo di annunciare la verità originaria, ma solo la funzione di garantire che le decisioni assunte siano coerenti alle premesse scelte e che siano idonee a raggiungere gli scopi prestabiliti.

E' opportuno, secondo Cavalla, ricordare due cose: innanzi tutto che ciò che appare unicamente come effetto di una operazione razionale non è mai, per ciò stesso, una realtà eterna ed indefettibile; ed in secondo luogo che il rapporto di dominio non è garanzia nemmeno per il soggetto dominante perché non esclude la possibilità che intervenga una forza a lui superiore e contraria.

Sembra proprio che il pensiero tardo-eleatico celi dietro alla propria concezione del Principio come indifferenziato il nichilismo. Infatti se fosse privo di differenziazioni, il





Ma l'intelletto non è il Principio, precisa il filosofo di Clazomene. Il Principio è □ □□□, tutte le cose, l'intero<sup>31</sup>.

Cavalla allora azzarda che la verità originaria è concepita da Anassagora come la piena corrispondenza tra le categorie dell'intelletto e le forme degli oggetti, cosa che varrebbe ad affermare che la capacità dell'intelletto di dominare la realtà è originaria.

Viene inibito ogni riferimento ad una verità più originaria, non padroneggiabile con i mezzi dell'intelletto<sup>32</sup>.

All'atto pratico però, l'intelletto non appare come un'unica entità, ma come diviso nelle varie individualità dei soggetti, così che a ciascuno spetta di dominare con le armi della ragione la realtà circostante.

Se l'uomo, conclude Cavalla, può con il suo solo ed autocrate intelletto stabilire le premesse che governano l'attività analitica, allora egli può credere di porre un sapere finalmente certo e durevole e così superare l'angoscia del divenire e la presenza inquietante dell'eterno.

Ma in questo caso non si sta dinnanzi alla verità, ma si produce unicamente un sapere durevole tanto quanto saranno in grado di reggere le premesse che si sono assunte alla base del metodo analitico.

Ed è chiaro, come afferma Cavalla, che il dominio scientifico-analitico del mondo produce sì una visione dell'esistenza rassicurante, ma lo fa a scapito di violente forzature della realtà e di un definitivo nichilismo.

Queste violente forzature di cui si dice sono innanzi tutto l'esclusione nel pensiero anassagoreo di qualsiasi realtà che sia fuori dallo spazio e dal tempo, in una visione assolutamente antimetafisica del mondo; ed in seconda battuta l'idea che il fine dell'intelletto non sia il conoscere per conoscere, bensì quello di rappresentare la realtà al fine di manipolarla, in un'idea del sapere con un intrinseco carattere tecnico.

Quanto emerge dall'esame di questo filosofo ha notevoli implicazioni sotto il profilo etico e politico.

---

<sup>31</sup> LANZA D., *Anassagora*, fr. B 6 D-K.

<sup>32</sup> CAVALLA F., *Verità dimenticata*, pag. 109.

Cavalla pertanto non manca di fare emergere proprio ciò che più interessa sotto questo aspetto.

Emergerebbe dalla posizione di Anassagora, che le idee di giustizia, di bene e di valore, non indicando alcuna realtà scomponibile e misurabile, non potrebbero mai essere oggetto di conoscenza piena da parte dell'intelletto, così da derivarne un atteggiamento fortemente relativista.

Ne conseguirebbe che, non potendosi sapere quale sia il vero bene comune, lo scopo dell'agire politico diverrà quello di ricercare il consenso su progetti ed idee private attraverso strumenti utili ad influire sulle volontà soggettive.

Rimandando al seguito gli sviluppi, si faccia caso solo al fatto che si fa largo in questo momento storico la retorica come mezzo per indirizzare le volontà, ed inizia un percorso che sfocerà nella sofistica, proprio mentre Atene passava dall'aristocrazia alla democrazia.

### **3) Il Logos.**

A questo punto Cavalla coglie l'occasione per accostare ad un primo livello il discorso al Principio ed introdurre il tema del □□□□□.

Il discorso infatti è riferibile a tutte le cose, sempre diverso ma costantemente identico in quanto alla natura, capace di unire in sé l'unità del senso e la pluralità delle parole, il suono ed il silenzio.

Non è dunque campato in aria tale accostamento, dato che □□□□□ e Principio mostrano vari punti di analogia.

L'intento del Cavalla non è però quello di costruire un'efficace metafora del Principio, quanto piuttosto quello di recuperare il significato più forte di □□□□□.

A questo fine si volge ancora indietro ed incontra la filosofia di Eraclito.

Il filosofo di Efeso infatti fu il primo ad chiamare Logos il Principio.

Ascoltando non me, ma il *lógos*, è saggio convenire che tutto è uno<sup>33</sup>.

Il Logos dunque ha la proprietà di tenere in uno tutte le cose, ed è una presenza soverchiante tutte le realtà particolari.

Dice Eraclito che è in virtù del Logos che tutte le cose sorgono<sup>34</sup>, e, specifica Cavalla, questo sorgere significa nascere e comparire.

Col che quest'ultimo approfitta per chiarire il significato di due termini fondamentali che anche nel presente lavoro verranno utilizzati a più riprese.

Nascere va accostato al termine greco  $\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\sigma$ , natura, ma non nel senso con il quale comunemente esso viene usato, e cioè come essenza immobile comune ad una classe di oggetti, al contrario, esso designa la proprietà di ciascuna cosa per la quale essa proviene da una zona dove nulla di lei è evidente, sicché poi vive, si sviluppa e si trasforma insieme ad altre.

Il comparire invece indica che le cose sorgendo non passano da uno stato di non essere a quello dell'essere in senso fisico, ma si mostrano, cioè vengono tolte dal nascondimento in cui versavano prima dell'intervento del Logos.

Proprio questo non più nascondersi delle cose, che in greco viene espresso col termine  $\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\sigma$ , svelamento, traducibile comunemente con il termine verità, costituisce una verità non garantita dalla coerenza del linguaggio o del ragionamento, ma è la verità in senso originario.

Ricorda Heidegger<sup>35</sup> che il significato originario del termine  $\alpha\upsilon\tau\omicron\tau\omicron\sigma$  avrebbe espresso l'unione in atto e quindi la connettibilità tra cose diverse, così Eraclito nominando il Principio come Logos ne evidenzia la capacità essenziale di collegare cose diverse.

Il Logos allora non annulla le differenze, ma le tiene insieme così come nel discorso, dice ancora con un esempio chiarificatore Cavalla, dove i suoni mutano e si alternano, ma di essi viene custodito non il suono o il rumore, ma ciò che dura oltre, e cioè il significato delle parole ed il senso dell'intero detto.

Ma il Logos ha un'ulteriore funzione, conserva le cose dall'annullamento. Per fare ciò nasconde ciò che ha fatto sorgere *sottraendolo*, "la natura delle cose ama celarsi"<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> TRABATTONI F., *Eraclito. I frammenti*, Marcos y Marcos, Milano, 1991, fr. 50 D-K.

<sup>34</sup> COLLI G., *La sapienza greca*, III, *Eraclito*, Adelphi, Milano, 1993, Fr. B1 D-K.

<sup>35</sup> HEIDEGGER M., *Eraclito*, trad. it. a cura di CAMERA F., Mursia, Milano, 1993, pag. 158.

Da ciò se ne ricava che il Logos è in contatto con una realtà che non appare. Se la verità è  $\square \rightarrow \square \square \square$ , non più nascondimento, ciò che è ancora più originario deve essere  $\square \rightarrow \square \square$ , totale nascondimento, insondabile mistero, per dirla con Einstein<sup>37</sup>.

Il Logos allora se da un lato ci mostra il mondo, dall'altro ci parla anche di un luogo totalmente inaccessibile.

Dice Eraclito che il Logos

Vuole e non vuole essere chiamato con il nome di Zeus<sup>38</sup>.

L'interpretazione più diffusa, ricorda Cavalla, è quella secondo cui il frammento significherebbe che ciò che tiene in uno tutte le cose ha certamente natura divina, dovendosi evitare tuttavia qualsiasi tentativo di antropomorfismo.

Non si sa cosa Eraclito, solitamente enigmatico ed oscuro nel linguaggio, volesse intendere con quel "vuole e non vuole", tuttavia appare chiaro, e la cosa è confermata da altri frammenti, che egli volesse riconoscere nel Principio una certa soggettività divina.

Infatti ciò appare chiaramente in questo frammento

Il dio è giorno notte, inverno estate, guerra pace, sazietà fame, e muta come il fuoco, quando si mescola ai profumi e prende nome dall'aroma di ognuno di essi<sup>39</sup>.

La soggettività va intesa però chiaramente e senza confusioni, così Cavalla la spiega come attività che, obbediente solo a se stessa, si mostra e si ritira per restare imprevedibile e libera.

Il compito dell'uomo è per Eraclito  $|\square\square\square\square\Upsilon\square\square$ , cioè dire uguale al Principio, il che non significa che egli deve solo raccontare e descrivere ciò che lo anticipa, ma il sapere che gli spetta consiste in un dire che è al contempo un fare.

---

<sup>36</sup> TRABATTONI F., *Eraclito*, fr. B 123 D-K.

<sup>37</sup> Dal noto aforisma di Albert Einstein: «Chi non ammette l'insondabile mistero non può essere neanche uno scienziato».

<sup>38</sup> TRABATTONI F., *Eraclito*, fr. B 32 D-K.

<sup>39</sup> TRABATTONI F., *Eraclito*, fr. B 67 D-K.

Questo fare procede □□□ . □□□□□, cioè secondo natura, ove questa non rappresenta, come già si diceva sopra, un'essenza immutevole, ma la forza per la quale ogni cosa che compare è spinta a nascere, evolversi ed occultarsi.

Così il fare dell'uomo consiste nel provocare il sorgere e la trasmutazione delle molte forme.

Nulla della forza del principio apparirebbe senza l'intervento del dire e del fare umano.

Così, riprendendo quanto detto trattando di Zenone, non solo il Principio necessita del riconoscimento dell'uomo, ma anche richiede la sua collaborazione per manifestarsi in atto in tutta la sua grandezza.

Cavalla allora riconosce che il logos dell'uomo è carico di un compito inesauribile, e quando quest'ultimo lo comprenda, ritrova la propria altissima dignità.

L'uomo non solo è quel livello dell'essere che risulta necessario perché il Logos ponga in atto fino in fondo la propria potenza, ma è anche quel livello della natura in cui la natura stessa prende coscienza di sé, è quel livello della realtà in cui la realtà comincia a diventare coscienza di sé, comincia cioè a diventare ragione.

Non si tratta però solo di scoprire la propria dignità, bensì si tratta anche del momento in cui l'uomo percepisce di non essere solo nell'universo, ed è quindi il momento in cui alla solitudine si sostituisce un grido, magistralmente espresso dal Premio Nobel Pär Lagerkvist, di richiamo alla compagnia nascosta del Principio.

Uno sconosciuto è il mio amico, uno che io non conosco.

Uno sconosciuto lontano lontano.

Per lui il mio cuore è pieno di nostalgia.

Perché egli non è presso di me.

Perché egli forse non esiste affatto?

Chi sei tu che colmi il mio cuore della tua assenza?

Che colmi tutta la terra della tua assenza?<sup>40</sup>

---

<sup>40</sup> LAGERKVIST P.F., *Uno sconosciuto è mio amico*, in *Poesie*, Guaraldi Nuova Compagnia Editrice, Forlì, 1991, pag. 111.

Si è già detto sopra che l'uomo non è coartato dal Principio nel riconoscimento, così come non lo è in nulla.

Così Eraclito ribadisce che in tutti è presente la potenza liberatrice del Logos, la quale in tutti si manifesta, chiedendo in via primaria un libero assenso.<sup>41</sup>

Anzi si potrebbe osar dire con Cavalla che l'uomo afferrato dal Logos non si trova mai in preda ad una forza che ne predetermina il comportamento, ma che è totalmente libero.

Così l'uomo è libero di accogliere o meno il Logos, ma per fare ciò deve essere libero, anzi il suo primo dovere, dice Eraclito è di vivere da libero.

Come si concilia questo con la legge?

Eraclito parla allora proprio della legge della città come ciò che è comune a tutti, ed in modo sibillino ricollega quest'ultima alla norma divina. Questa è lecito pensare sia il  $\square\Upsilon\square\square\square\square$ , cioè il tenere insieme, ciò che raccoglie tutto.

Legge e  $\square\Upsilon\square\square\square\square$  esistono perché entrambi sono preceduti dal Logos.

La prima fonte precettiva per l'uomo pertanto è il Logos stesso che gli impone di vivere liberamente in unione con gli altri uomini.

Il rapporto tra norma umana e Logos è definito da Eraclito come rapporto di derivazione. Si esclude che tra essi sussista un rapporto di riproduzione o deduzione. Il verbo usato,  $\square\square\Upsilon\square\square\square\square$ , nutrirsi, allude all'unica maniera di pensare la validità della legge in un mondo tutto anticipato dal Logos: bisogna riferirsi alla legge umana come ad una realtà che appartiene fino in fondo ad una attività necessaria e mai conclusa.

Il  $\square\square\square\square\square$  permette l'affiorare di un ordine non rappresentabile, sottratto alla volontà, sicché la volontà non può sottrarvisi.

Siamo agli antipodi della concezione per la quale occorre sottostare alla legge umana perché conforme ad un supposto precetto divino concepito come noto ed immutabile.

Il Logos appare anche sul piano normativo qualcosa di indicibile ed inafferrabile, ed è proprio a questa radicale indescrivibilità che Cavalla dedica le sue parole più belle ed illuminanti.

---

<sup>41</sup> TRABATTONI F., *Eraclito*, Fr. B 68 D.K.

Parlando del Logos, dice, non si può iniziare dicendo “Il Principio è”. Infatti così facendo lo si spoglierebbe proprio del suo primo carattere di universalità, *unum in diversum*, si dimenticherebbe la sua diversità nell’unità, e si pretenderebbe di definirlo.

Tuttavia volendosi trattare del Logos sarebbe più opportuno utilizzare un termine che faccia emergere questi caratteri e che permetta di anticipare che quanto si sta per dire non riguarda la totalità, ma si riferisce ad un aspetto che rinvia ad un altro.

Dice Cavalla che al termine Principio va anteposta la parola “nel”.

E’ questo il grande insegnamento che non poteva venirci dai filosofi greci, ma che ci è stato tramandato dall’Evangelista Giovanni<sup>42</sup>.

. □□ □□ ≈ ≥ □ | □□□□ ω<sup>43</sup>.

Queste parole, ancorché possano rimandare ad un credo particolare che non si ha la pretesa di assumere come condiviso universalmente, sono qui riportate per il significato necessario che esprimono.

Infatti mai come in questa sintetica proposizione è stata espressa nella storia l’essenza del Logos mantenendone intatta tutta la misteriosa maestosità.

Cavalla affronta singolarmente le quattro parole, soffermandosi su ognuna per sottolinearne la necessità.

Iniziando dalla preposizione  $f$ □, vi si individua proprio lo spartiacque con la tradizione precedente, poiché essa permette di affermare subito che all’originario appartiene la differenza e quindi la complessità oltre l’unità, e così si evitano tutte le possibili contraddizioni viste in Parmenide.

. □□□ ≈ invece, indica non l’inizio temporale della storia come lo si potrebbe immediatamente credere, bensì l’origine.

Il verbo imperfetto ≥□ proprio per quanto appena detto, non indica un passato temporale, ma è secondo il filosofo Patavino, un imperfetto filosofico che descriverebbe ciò che è da sempre, come una presenza acronica e necessaria.

---

<sup>42</sup> I testi del Prologo sono tratti dalla versione critica di EBERHARD NESTLE D., *Novum Testamentum graece et latine*, PWB, Stuttgart, 1930.

<sup>43</sup> Gv 1, 1.



... infine non è traducibile con un vocabolo della lingua italiana, e per questo va semplicemente traslitterato affinché mantenga il suo pieno significato.

Cavalla allora azzarda un accostamento che lui stesso percepisce rischioso dato il notevole lasso di tempo trascorso e i relativi mutamenti culturali, ma che ha un immenso valore: lega il vocabolo giovanneo al Logos eracliteo<sup>44</sup>.

Il Logos va connesso ad un'idea necessaria laddove sia utilizzato come sinonimo di Principio.

Ed è questo il punto che vuole rilevare Cavalla, che anche nel Prologo di Giovanni il Logos si deve intendere come quell'attività originaria di cui parlava Eraclito, consistente nel mostrarsi e ritirarsi, comunicazione e ritrazione.

L'incipit del Prologo pertanto potrebbe suonare più o meno così

Nel Principio - dunque insieme ad altro (che non si nomina proprio perché è innominabile) - è l'attività che anticipa ogni cosa e le rende tutte dicibili mostrandole, collegandole e custodendole<sup>45</sup>.

Questa realtà non è inconcepibile per la struttura della mente umana, infatti l'uomo, partecipando della stessa natura, può coglierla nella presenza del suo svelamento.

Questa presenza è indicata dal Cavalla come soggettività, senza però voler indicare in questo modo nulla di determinabile, ma preservando tutta la sua misteriosità.

La tradizione della filosofia greca, allo stesso modo della tradizione ebraica, indica questa presenza col nome di Dio.

Il Prologo considera il Logos come un aspetto costitutivo della soggettività divina

...  $\leftarrow \int \square \square \square \omega \bullet \int \square \square \approx \square \square \square \omega \square \square \square \Psi \square \square \square \leftarrow \Psi \square \square \omega \bullet \int \square \square \square \omega$ <sup>46</sup>

Quindi il Logos conserva perennemente un legame col silenzio, in esso sono compresenti uno stato di latenza ed uno di visibilità.

<sup>44</sup> Per una diversa interpretazione si veda HEIDEGGER M., *Eraclito*, pag. 193.

<sup>45</sup> CAVALLA F., *Verità dimenticata*, pag. 170.

<sup>46</sup> Gv 1, 1.

Tutta la soggettività di Dio insiste nel Logos, tanto che il Logos si trova nel Principio intrinseco a Dio.

Giovanni pone in un'unica proposizione le tre parole su cui confusamente sono state spese le più profonde energie della filosofia greca,  $\omega \approx \Psi \tilde{\omega}$

Esse sono poste nel Prologo in un rapporto reciproco in cui tutte appaiono come necessarie ad indicare una visione non oltrepassabile del Principio.

Nota Cavalla

In una sintesi suprema viene riconosciuto che originaria è proprio la differenza tra il manifestarsi del molteplice e il nascondersi dell'uno, sicché entrambi restano inseparabili nel Principio e lo costituiscono come assoluta soggettività<sup>47</sup>.

Riprendendo ciò che già si affermava trattando di Eraclito, si noti che la soggettività testé descritta risulta essere la ragione per la quale si deve essere convinti che lo stesso rapporto tra uomo e Logos sia necessario.

Infatti il Logos agisce attraverso gli uomini, si trasferisce nelle opere dell'uomo e si attua nei suoi pensieri.

Non che così facendo il Logos tolga la libertà all'uomo, anzi, come già si spiegava, essa è necessaria per il riconoscimento del Principio; e non significa nemmeno che in questo modo tutte le scelte dell'uomo siano affatto indifferenti.

Al soggetto è riservata infatti una ed una sola decisione per poter realizzare appieno la propria natura, ed è quella di aprirsi al Principio affinché sia questo ad abitare in lui.

Pur non esistendo altra via per il manifestarsi del Logos e quindi per la completa realizzazione dell'uomo, quest'ultimo mantiene sempre la facoltà di farsi dominare dall'illusione della sua onnipotenza e di rimanere inerte dinnanzi all'emergere del Principio.

Di fronte alla "luce che rischiara le tenebre" l'uomo può non guardare la realtà che gli appare.

---

<sup>47</sup> CAVALLA F., *Verità dimenticata*, pag. 175.

Quanto più la persona è cosciente della propria incapacità a realizzare se stessa, quanto più avverte il bisogno di liberarsi da una situazione mortale<sup>48</sup>, tanto più potrà considerare seriamente la proposta del Logos.

L'unica condizione è l'essere liberi ed accettare questa luce, e l'unico atteggiamento che può accogliere il Principio è la semplicità di cuore.

Il sì a questa Presenza consente una rinascita, un modo più radicale di vivere la libertà, quella cioè che compete ad esistenze consustanziali al Principio stesso, e che consiste nel conoscere la verità.

~ □□ ⇐ □□ ∅ □□ □□ □□ → □ □ → □□ □□ □□ □□ ⇐ ” □ → □□ □□ □□ □□ ∅ □□ □ □  
 □

...conoscerete la verità e la verità vi farà liberi<sup>49</sup>.

Il lungo excursus di Cavalla non sembri a questo punto inadatto allo scopo del presente lavoro.

Pare infatti che di fronte al nichilismo di tutta la storia, l'unica ragionevole via che si possa intraprendere sia quella di cercare cosa si sia detto prima che fossero poste le premesse che ad esso hanno condotto.

E così si è fatto, si è voluti tornare all'inizio, quando ancora il Principio non veniva erroneamente contrapposto alla storia.

Per indagare sulla verità occorre infatti sgomberare il campo dall'idea che il Principio possa opporsi al molteplice, idea questa che continua ancor oggi ad essere presente nella cultura, e che Cavalla sostiene si manifesti sotto tre sembianti.

In una prima ipotesi il Principio verrebbe identificato nel nulla, e da ciò conseguirebbe l'inevitabile annientamento di ogni realtà. La seconda ipotesi vede nel Principio una potenza autonoma ed eterna, una volontà onnipotente che vuole solo se stessa e perciò capace di portare, come nel primo caso, tutto ciò che le sia estraneo alla distruzione.

La terza negazione consiste nella convinzione che sia possibile opporsi a questo Principio per mezzo delle facoltà umane.

<sup>48</sup> E' il grido finale di S. Paolo nella lettera ai Romani: "Me infelice chi mi libererà da questa situazione mortale?", Rm 7, 24, testo ufficiale CEI.

<sup>49</sup> Gv 8, 32.

L'ultima delle tre prospettive presuppone le prime due e può definirsi negazione scienziata, la quale, come si avrà modo di dimostrare, è altamente diffusa nella modernità.

Pertanto chi faccia un'esperienza della portata che si è descritta in queste pagine, ha il compito di correre alla breccia e combattere con le armi della ragione l'avanzata di questa falsa idea scienziata che pretende di ergersi a modello unico di ogni sapere, e che parte dalla credenza che sia impossibile concepire una verità ed un valore autenticamente universale.

Occorre mostrare che in tutti i campi del sapere il rassicurante metodo analitico non è sufficiente mezzo per cogliere la verità, ma confonde l'intelletto con precarie certezze, valide unicamente per coloro che accettino le premesse poste.

Bisogna allora approfondire il tema all'interno del campo del diritto. E' necessario infatti superare l'idea che esso coincida con un insieme di norme dotate di caratteristiche peculiari, e ripensarlo a partire da ciò che lo caratterizza essenzialmente nello scorrere del logos umano, e cioè come capacità di organizzare le controversie in modo che trovino una soluzione nella verità.

Per questo motivo si proseguirà l'indagine incontrando il pensiero di una delle voci più presenti all'interno del panorama gius-filosofico italiano, quella di Natalino Irti, per il suo valore paradigmatico. Infatti in una delle sue opere più conosciute, *Il salvagente della forma*, egli esprime con mirabile chiarezza quale sia il credo del nichilismo giuridico moderno.

## Capitolo 2

### Due posizioni antitetiche: nichilismo giuridico e classicità

#### 1) L'esito nichilista della modernità.

A partire dagli anni Cinquanta, il metodo di analisi utilizzato da molti giuristi poteva definirsi *concettuale*, ossia si sosteneva che chi conoscesse i concetti, conoscesse anche il metodo per ricavare qualsiasi norma e inserirla all'interno del sistema.

Sottintesa a tale rappresentazione della scienza giuridica si poteva allora scorgere la tesi secondo la quale il metodo è indipendente dal proprio oggetto. Così la norma, quale oggetto indipendente, poteva essere mondata da ogni impurità storica proprio attraverso il metodo.

Nel 1950, Norberto Bobbio rinvigorì il metodo concettuale inaugurando l'indirizzo analitico-linguistico<sup>50</sup>, distaccandolo così dalla tradizione ed appoggiandolo alla convenzione.

Tuttavia, dopo non molto tempo, alcuni si resero conto che, attraverso questo modo di procedere, si rischiava di perdere di vista l'oggetto, tanto più che l'analisi dei meccanismi logici-linguistici allontanava la scienza giuridica dall'esperienza delle pratiche giuridiche concrete.

Fu così che, grazie a Paolo Grossi e al suo Centro Studi per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno<sup>51</sup>, all'interno di alcune facoltà italiane si intrapresero studi storici, al fine di ricostruire il cammino percorso nei secoli dalla tradizione giuridica ed entrare così ancor più nella comprensione di questo metodo.

---

<sup>50</sup> BOBBIO N., *Teoria della scienza giuridica*, Giappichelli, Torino, 1950.

<sup>51</sup> I risultati di anni di ricerche del centro sono raccolti in: AUTORI VARI, *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, editi da Giuffrè nel 1972.

L'analisi storica, condotta con tale intento, ha portato buona parte degli studiosi in essa impegnati a formarsi la convinzione che la norma giuridica sottoposta all'indagine storiografica apparirebbe in tutta la sua relatività e caducità.

Giunti poi sulla soglia degli anni Settanta, tale immagine venne confermata dal crescente fenomeno di decodificazione e proliferazione di leggi speciali, che resero palese l'ormai raggiunto stato di incoerenza del sistema normativo vigente<sup>52</sup>.

Posta in piena luce l'instabilità dell'oggetto dall'indagine storica, il rapporto doveva essere rovesciato: non più *dal metodo all'oggetto*, ma *dall'oggetto al metodo*.

In questa prospettiva si collocano le opere di Natalino Irti, ordinario presso l'Università di Roma La Sapienza e docente di teoria generale del diritto.

Ciò che maggiormente colpisce nel suo *Il salvagente della forma* è il fatto che per tale autore il fondamento della norma non esiste più, è scomparso nel nulla, o meglio non è mai esistito.

In una visione disincantata della realtà, come direbbe egli stesso, ci si accorge che ciò che costituisce la norma è unicamente la forma con la quale essa si pone.

Ma cerchiamo di capire quale sia nello specifico la peculiarità del suo credo giuridico-filosofico.

Fuori da ogni splendore di verità, il diritto viene collocato nel tumulto delle volontà.

Non c'è più nulla al fondamento, non più una "natura" che suggerisca all'uomo cosa sia giusto e cosa no, cosa sia vero e cosa falso: tutto è fattibile dalla volontà umana.

Il diritto della modernità è tutto nei mezzi di produzione.

Mutuandolo dal pensiero di Carl Schmitt, Irti afferma che ciascuna norma è esclusivamente una scelta fra possibilità, operata all'interno di una contrapposizione insita nella natura stessa dell'uomo.

Cosa permette allora che il fluire delle decisioni ed il rispondere alle circostanze storiche non getti il mondo nel caos dell'occasionalismo, così da non consentire la normalità della vita e la certezza stessa del diritto?

Egli risolve la questione osservando che le suddette decisioni attraversano vie già stabilite ed assumono le caratteristiche di procedure, cioè di previste sequenze di atti.

---

<sup>52</sup> IRTI N., *L'età della decodificazione*, Laterza, Bari, 1978.

Non più concettualismo dunque ma positivismo, e la vita del diritto finisce per identificarsi con le procedure produttive.

Il “salvagente della forma<sup>53</sup>”, titolo anche dell’omonima opera qui utilizzata, sarebbe al fine ciò che salva non solo il diritto ma i giuristi tutti, gettati nel caos della volontà degli uomini.

Il Professore romano sostiene dunque che forme e procedure, oramai senza più alcun laccio e completamente autonome dal loro contenuto, possano garantire la razionalità della produzione giuridica.

Il diritto perde la razionalità dei contenuti che vengono abbandonati agli interessi ed alle ideologie, e guadagna la pura razionalità della forma.

Alla natura del pensiero giusnaturalista, ed alla ragione umana nel senso più alto del termine, si sostituisce la validità della procedura.

Così tutto è artificiale e non si riscontra più nulla che possa imputarsi alla natura propria di ogni uomo.

Il valere del diritto è nel volere che riesce a calarsi nella posizione giuridica.

Anche la funzione politica cambia in uno scenario sì fatto: lo scontro tra i partiti mira ad appropriarsi unicamente delle forme e delle procedure, poiché chi le manovra sarà l’indiscusso signore del diritto e vi potrà esprimere tutta la propria volontà di potenza.

Ciò che quindi viene a caratterizzare l’attività legislativa non è più una funzione di positivizzazione di norme giuridiche trovate dalla ragione, ma un *facere* totalmente umano consistente nel produrre qualcosa che prima era nel nulla e che ovviamente è per questo destinato a tornare nel nulla non appena cambi il soggetto dell’azione.

Il formalismo, che evidentemente non si cura di fornire una risposta al perché di tanto operare ritenendolo affatto soggettivistico, si rivela infine in tutto il suo nichilismo.

Senza più alcun presupposto metafisico o religioso, il diritto appare come nuda volontà di potenza predisposta al fine di realizzare scopi. Quali poi non importa, non esistendo un criterio di giudizio che sia trans-situazionale.

A partire dal rapporto col filosofo bresciano Emanuele Severino, incontrato nei primi anni Ottanta, Irti matura la coscienza del pensiero del divenire storico, fissando definitivamente la propria impostazione nichilistica.

---

<sup>53</sup> Espressione usata da JORGE GUILLÉN in FRIEDRICH H., *La lirica moderna*, Garzanti, Milano 1961, p.42.

Il diritto è inteso come forma di volontà di potenza<sup>54</sup>: *unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet*<sup>55</sup>.

Vale solo la pena accennare in questa sede il passaggio che il nostro autore fa a questo punto del suo percorso. Infatti, dopo aver mostrato tutto il suo nichilismo, Irti afferma:

Come sempre, tutto era già nell'inizio(...).Con l'età della decodificazione si scopre qualcosa di semplice ed elementare: che l'oggetto determina il metodo.

Si avrà modo di riparlare di questa sua esternazione, ma si vuole comunque segnalare come su tale affermazione ci si potrebbe trovare teoricamente in pieno accordo. Teoricamente, perché, come si è già visto nel primo capitolo, il significato del presupposto di tale affermazione, cioè il concetto di principio, è per chi scrive differente da come lo intende Irti.

L'unico problema del diritto, così ridotto a mero prodotto temporale, resta quello della sua *validità procedurale*.

Occorre allora recuperare dei valori che possano surrogare le idee della metafisica per riuscire a contrapporre bene e male, giusto e ingiusto, vero e falso.

Ma cosa può venire considerato valore se il pilastro di tutta questa speculazione poggia, come si è detto, sul nulla?

Dal momento che nessuno indicherebbe né dove né come si possano reperire dei valori universali, Irti semplicisticamente afferma che essi non sono altro che costrutti della volontà.

Con ciò egli si colloca in perfetta continuità con Nietzsche, il quale sosteneva che i valori e il loro variare starebbero in rapporto con la crescita di potenza di chi li pone.

Essi allora tanto più valgono quanto più cresce in potenza chi ha deciso di stabilirli.

Il pensiero del nostro autore però si spinge ancora oltre nella sua marcia verso il disincantamento totale e il radicale realismo.

---

<sup>54</sup> IRTI N., *Il salvagente della forma*, Laterza, Bari, 2007, p.12.

<sup>55</sup> SPINOZA B., *Tractatus politicus*, a cura di CRISTOFOLINI P., Edizioni ETS, Pisa, 1999, II, 8.



Infatti questi valori, così definiti, necessitano di un luogo in cui possano avvalorarsi per mezzo dell'affermazione di un potere che li imponga.

Ecco allora che sorge il problema della relazione tra norma e luoghi e l'intuizione della ineludibilità del geo-diritto<sup>56</sup>.

Sarebbe quindi la potenza dello Stato a garantirne il riconoscimento da parte dei cittadini, e solo limitatamente al proprio spazio di sovranità, di quei valori artificialmente creati da coloro che lo Stato lo dirigono.

Costoro, avendo conquistato il dominio della forma per mezzo dell'agone politico, sarebbero legittimati a soverchiare e piegare a sé le altre forze, e persino a decidere del nostro vivere e del nostro morire.

Si legge in Severino:

Perché, una volta che ci si pone nella storia – ossia nel processo di creazione e distruzione dell'essere delle cose – perché non si deve poter rivolgere l'attività produttrice-distruttrice anche al mondo delle persone, ponendole come mezzi e strumenti ordinari alla realizzazione del progetto che ha forza di prevalere sugli altri?<sup>57</sup>

Se per Irti l'essenza del diritto è la volontà normativa capace di coercire l'altrui condotta, volontà libera poiché da nulla anticipata e al nulla destinata, come non giustificare allora, ci si potrebbe chiedere, i grandi genocidi del XX secolo? Chi dovrebbe obiettarne la giustizia?

Il nichilismo giuridico, lungi dall'esaltare l'uomo affidando tutto alla responsabilità della sua decisione, pare invece una facile scorciatoia per chi voglia giustificare il proprio desiderio di potere, utile per non doversi porre il problema della ragionevolezza della norma, cosa che immancabilmente solleverebbe una questione di verità riguardo al fondamento di essa.

A conferma di questa ultima considerazione, si esamini ancora più a fondo quanto da Irti stesso asserito.

---

<sup>56</sup> IRTI N., *Norma e luoghi. Problema di geo diritto*, Laterza, Bari, 2006.

<sup>57</sup> Citato in IRTI N., *Salvagente*, p.15.

Come tutti i giuristi apprendono appena entrano in contatto con la scienza giuridica, ogni norma ha una sua *ratio* intrinseca, la c.d. *ratio legis*. Il che significa che ogni norma avrebbe un fondamento intrinseco di razionalità.

La *ratio* servirebbe proprio per connettere ragione e volontà.

Nella verità si radica la durata delle norme anche oltre i voleri contingenti che le hanno poste.

La norma dura perché la verità la sottrae alla discontinuità del volere e dei bisogni, in ciò essendo totalmente slegata dalla forma.

La verità diventa un dovere universale e si connette con l'esigenza della giustizia<sup>58</sup>.

Posto di fronte a questo quadro, Irti ne sostiene l'arcaicità, dal momento che a sua detta, e considerato tutto ciò che prima si è ricordato, il *nomos* non può che essere relativo.

Il diritto viene quindi strappato dall'ordine del principio e posto nella sfera di autonomia del volere umano.

Non è rivelato all'uomo dalla sua stessa natura o da un'entità divina, ma è *positum*. L'uomo ascolta unicamente le proprie passioni ed i propri interessi e conseguentemente pone la legge.

Pertanto il diritto non è più verità, ma mera opinione; e non è più nemmeno frammento di un ordine determinato dialetticamente, ma semplice convenzione.

In tale orizzonte anche la *ratio*, che prima si è detta momento di ragionevolezza della norma, muta irreversibilmente: essa diventerebbe meramente lo scopo perseguito dalla norma.

Pertanto il problema che si dovrebbe porre il giurista non sarebbe più relativo alla verità o alla falsità della legge, ma alla sua idoneità a raggiungere lo scopo per la quale essa è stata posta.

Essendo la legge mero strumento di potere, essa servirà e rispecchierà i bisogni e gli interessi delle forze storiche che nel presente dominano la scena politica.

Così, portando tale percorso sino alle estreme conseguenze, si potrebbe tranquillamente asserire che nessuna norma sarebbe destinata a durare, per il semplice fatto che al mutamento della compagine politica di maggioranza muterebbero anche le istanze e gli interessi considerati prioritari e, di conseguenza, le leggi.

---

<sup>58</sup> UNTERSTEINER M., *I sofisti*, Mondadori, Milano, 1996, p. 24.

Irti parte da un assunto che non pare condivisibile nei presupposti, e cioè che la norma giuridica sia esclusivamente un prodotto del fare umano non essendo originata da nulla che sia già innato in noi.

Se ben analizzata, tutta questa teoria della produzione normativa, ha *in nuce* un “pensiero tecnico”<sup>59</sup>.

Come una macchina confeziona con la stessa indifferenza un libro di preghiere e un orologio, garantendo altresì una facile intercambiabilità dell’oggetto da assemblare, così la procedura di formazione della norma dovrebbe essere indifferente a tutti i contenuti possibili.

Tale indifferenza servirebbe a garantire la regolarità e la rapidità della produzione normativa; ma non solo, infatti il corretto funzionamento della “*macchina-sforna-leggi*” vorrebbe garantire anche la validità delle stesse.

Ci si potrebbe domandare a questo punto se possa bastare al giurista moderno, ridurre il discorso giuridico ad una verifica di conformità e regolarità del processo produttivo. In questa ipotesi si tralascerebbe completamente la questione relativa al merito della norma, ma anche quella legata alla sua utilità o inutilità, per non parlare poi del problema inerente alla sua giustizia.

Pare proprio che a detta di Irti ciò sia possibile.

Anzi, l’oggettività della procedura purificherebbe le passioni umane ponendosi in mezzo tra la prima posizione del volere ed il fine, separandoli l’uno dall’altro e ponendoli alla giusta distanza<sup>60</sup>.

Così, nel nostro sistema giuridico, la procedura trifasica di proposizione, posizione, imposizione, avrebbe esclusivamente la funzione di garantire la validità della legge che ne nasce, senza nulla dire circa il merito di essa.

E’ dunque la forma che, nel caos dei voleri umani, pone ordine nel diritto e rimane come ultimo ed unico appiglio per il giurista?

Irti sostiene questo.

Sulla scia di Nietzsche egli evidenzia quattro principi: innanzi tutto che il bisogno del diritto trasparirebbe dal quotidiano richiamo che tutti fanno delle regole.

---

<sup>59</sup> HEIDEGGER M., *Lettera sull’umanismo*, in *Segnavia*, trad. it. a cura di VOLPI F., Adelphi, 1987, pag. 281. Vedi anche PALUMBO P., *Heidegger e il pensiero metafisico*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli, 2001, pag. 140ss.

<sup>60</sup> CASSIRER E., *Critica della ragion tecnica*, Unicopli, Milano, 2004.

In secondo luogo tale diritto non verrebbe recuperato dalla tradizione, ma sarebbe il risultato dell'esercizio di una forza capace di imporre la propria volontà alle altre.

Ed infatti la modernità giuridica, laica e secolarizzata, tutta immersa nella sola dimensione del presente, non potrebbe accettare alcun legame con nessuno dei valori assoluti che le giungessero dal passato, così come si considererebbe sciolta da ogni tradizione religiosa e da ogni problema riguardo alla verità.

Anzi, l'autore definisce persino arcaica l'idea che possa esservi una relazione fra diritto e verità, poiché il diritto, se identificato con la contingenza del volere umano, non avrebbe bisogno di un sapere assoluto intorno ai fini.

Terzo, purché vi sia un diritto, sarebbe doveroso accontentarsi anche di un diritto arbitrario, cioè di un diritto che sia meramente imposto, che sia solo costrizione, perché essendosi sciolto dalla tradizione, esso risponderebbe solo a se stesso e non richiederebbe di essere osservato se non in forza del potere che lo pone.

In ultimo, tale diritto dovrebbe potersi effettivamente imporre coercitivamente, e questo sarebbe possibile solo se ciò che ne garantisce il valore fosse altro dal suo contenuto, il quale appunto non necessariamente dovrebbe essere condiviso da chi è tenuto ad attenderlo<sup>61</sup>.

Sarà allora la forma, o meglio la procedura di formazione del diritto, indifferente a qualsiasi contenuto, a garantirne il corretto funzionamento.

Il massimo grado di formalismo procedurale corrisponde al massimo grado di nichilismo contenutistico.

Sembrerebbe però che anche lo stesso Irti sia rimasto turbato da queste intuizioni nietzschiane.

Infatti, poco dopo aver richiamato questo percorso logico, egli fa un'ammissione, che di seguito si riporta integralmente

La rottura del rapporto fra diritto e verità è il tema più doloroso della storia giuridica. Il diritto, separandosi dalla verità, si è consegnato al rapporto tra forze storiche ed alla perizia tecnica della produzione.

---

<sup>61</sup> NIETZSCHE F., *Umano, troppo umano*, in COLLI G., MONTINARI M., *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, Adelphi, Milano 2001, p.253.

Prosegue quindi, ponendosi la stessa domanda che ha dato origine al presente lavoro, e che giustifica l'attenzione riservata a questo autore

Che ne è del giurista, il quale si trova di fronte a un diritto senza verità?<sup>62</sup>

E' chiaro che la risposta a tale questione dipenderà tutta dall'esperienza che ciascuno fa della verità.

Ed a tal proposito pare proprio che Irti non faccia affatto un'esperienza di tal genere, così che il suo punto di arrivo non tiene conto della questione.

Chi abbia riconosciuto la strutturalità esistenziale della ricerca della verità, sosterrà che non è il diritto ad essere staccato necessariamente dalla verità, ma è la "miopia" del giurista, assurta come un valore non ulteriormente rigorizzato, che non consente di vedere un legame che, seppur non determinabile in forma definitiva è innegabile.

La sua negazione è infatti contraddittoria: si dovrebbe ritenere per vero che nessuna verità si produca col discorso disegnando così un noto paradosso.

Si dovrebbe quindi rispondere alla suddetta domanda dicendo che, là dove tale verità non sia percepibile chiaramente, occorrerà darsi alla ricerca di questa, senza mai considerarla una questione risolta definitivamente.

Irti al contrario, poiché nega qualsiasi fondamento naturale, perenne o razionale del diritto, sostiene che il giurista sia chiuso nella gabbia del diritto positivo, assumendo ciò non come condizione negativa, ma come l'unica in cui sia possibile operare potendo appoggiarsi a qualcosa di stabile.

La sua vuole essere una constatazione, un atto di sincerità, l'unica onestà che possa chiedersi all'esperto di diritto, il quale avrà il compito non di fingere un'intrinseca unitarietà del sistema, ma di mettere a nudo la sua assoluta frammentazione ed irrazionalità.

Non esisterebbe una verità che inerisce al tutto, ma tante "verità" che possono addirittura contrastare tra loro, le quali sono però tutte razionalizzabili attraverso la forma che, sola, deve essere oggetto di attenzione del giurista.

Il nichilismo giuridico consiste dunque nella totale insensibilità e neutralità della forma rispetto a qualsiasi contenuto.

---

<sup>62</sup> IRTI N., *Salvagente*, pag. 39.

Solo il reperimento di un principio immutabile e assoluto consentirebbe di uscire dal positivismo e dal nichilismo e di ricondurre il discorso giuridico nell'alveo della ricerca della verità.

Tale principio non potrà essere ricercato nella volontà condivisa dalla maggioranza. In tal caso infatti si ricadrebbe nel caos delle volontà che si soverchiano vicendevolmente, senza nulla dire riguardo al merito di tale volere.

La votazione democratica, quindi, sarebbe solo un metodo di decisione, anch'esso caratterizzato dalla indefinita applicabilità a qualsiasi materia.

E' possibile a questo punto trovare un contenuto fermo e immutabile che possa resistere a qualsiasi tentativo di nientificazione?

Irti lancia una sfida coraggiosa ai critici del nichilismo giuridico.

Egli infatti dice:

il nichilismo non è trascendibile con espedienti transattivi, ma solo con *l'affermazione*, cioè con il tenere fermo ed immutabile un contenuto cogente. Un diritto naturale storicizzato, cioè concepito per conciliare immutabilità della natura e molteplicità della storia, in che mai sarebbe diverso dal volere umano? Subito si svelerebbe come tentativo di assumere un dato contenuto storico al rango di "natura", e di metterlo così al riparo da discorsi e contrastanti volontà. Ai critici del nichilismo si ha diritto di chiedere altra audacia<sup>63</sup>.

Come sarà possibile allora contrastare il nichilismo se le armi per la contesa vengono spuntate prima della battaglia? E' impossibile trattare di diritto senza partire da un dato esperienziale che permetta di mostrare nella contingenza storica l'azione di un principio duraturo.

D'altro canto, quali strumenti ha l'uomo per percepire l'infinito, se non la propria finita sensibilità?

Se fosse totalmente onesto, Irti non potrebbe chiedere ai propri critici di rinunciare alla propria struttura costitutiva e di trasformarsi essi stessi in un'entità trascendente per dimostrare il principio che sta oltre le cose.

Tuttavia in questa sfida pare potersi scorgere tra le righe una domanda fondamentale, che richiama alla mente l'immagine del naufrago del *Fedone*, e cioè che sia il principio

---

<sup>63</sup> IRTI N., *Salvagente*, pag. 44.

stesso a rivelarsi all'uomo, dal momento che egli non potrebbe sensibilmente percepirlo nella sua totalità.

Si potrebbe dire che Irti, come Platone, ponga una questione che sorge da una completa fedeltà alla ragione nell'impatto dell'uomo con la realtà, senza preclusioni e senza volere rinnegare nulla.

Per tale motivo sembrerebbe che Irti si apra parzialmente alla critica e non escluda definitivamente la possibilità di una verità trans-situazionale.

Infatti egli avverte la debolezza delle critiche a lui addotte perché ha chiara la debolezza della ragione.

Si potrebbe forse affermare che di fronte al baratro dell'ultimo interrogativo, di fronte al suo compito supremo, la ragione senta la propria debolezza ed invochi il dono di una verità nella quale finalmente tutta la realtà trovi il suo senso e la sua consistenza.

Questa invocazione entra talmente nel dinamismo della ragione fedele a se stessa, che fu lo stesso Platone a formularla per primo:

Infatti, trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri come stiano le cose, oppure scoprirlo da se stessi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, cioè affidandosi ad una rivelazione divina<sup>64</sup>.

Tuttavia immaginare che Irti possa assumere un possibile esito diverso dal nichilismo, contrasterebbe con quanto viene dopo nel discorso. Infatti allo slancio della domanda, che si vorrebbe sottesa alla sfida ai propri critici, segue un'affermazione del volontarismo in cui Irti propone come esempio quello dell'Unione Europea, che si vorrebbe sì, con enfasi, quale spazio privilegiato della speranza umana, ma che in realtà non sarebbe altro che un mero strumento finalizzato al mercato competitivo.

Si ricade ancora nella tecnica, anzi, Irti mostra come in realtà l'Europa quale istituzione non sia altro che la vittoria dei tecnici<sup>65</sup>.

---

<sup>64</sup> PLATONE, *Fedone*, a cura di REALE G., XX ed., La Scuola, Brescia, 2004.

<sup>65</sup> IRTI N., *Salvagente*, 2007, pag.65.

Il sistema è posto affinché l'economia venga favorita nel migliore dei modi possibili. Tutti gli sforzi dovrebbero dunque tendere all'efficienza, cioè ad una realtà migliore che non è, ma verso la quale occorre muovere.

Tutto tenderebbe al divenire. Anzi, sarebbe possibile individuare una vera e propria fede nel divenire che caratterizzerebbe l'Europa.

Nel 1916 l'autore viennese Hugo von Hofmannsthal esprimeva un concetto sicuramente attuale per quell'epoca, e che forse potrebbe esserlo ancora oggi:

tutto viene concepito come un divenire (...) ed il risultato dello spirito scientifico non è stata la verità, bensì la tecnica. (...)Lo stigma dell'Europa è di aver perduto l'essere per il divenire<sup>66</sup>.

Queste parole, tra il poetico ed il filosofico, descrivono bene la perdita di un sapere rigoroso capace di conferire senso alla storia europea, che invece appare, come si è visto, percorsa dalla "fede" nel divenire e dalla persuasione che ogni cosa sia prodotta, essendo che tutto verrebbe dal nulla e tornerebbe nel nulla.

Nell'insaziabile desiderio di progredire, tutto diventa precario, relativo ed instabile.

Così il diritto, in questo contesto e senza più presupposti, è consegnato nelle mani delle tecnocrazie europee e diviene totalmente arbitrario, in quanto nasce fuori da ogni vincolo, affrancato da condizioni teologiche e metafisiche.

Il giurista dal canto suo, si troverebbe dinanzi ad un fluire caotico di norme non aventi alcuna prospettiva di durata, costantemente emanate, abrogate e modificate.

Così egli percepirebbe la temporalità della propria materia e la precarietà dell'oggetto del suo operare, tanto che l'ombra del nulla accompagnerebbe tutte le norme<sup>67</sup>.

Oltre al crollo delle garanzie di unità e stabilità di tipo metafisico, si assisterebbe anche al venir meno di quelle di tipo secolare; infatti degradate le democrazie a meri meccanismi procedurali il diritto apparirebbe come nudo prodotto della volontà<sup>68</sup>.

---

<sup>66</sup> VON HOFMANNSTHAL H., *Reden und Aufsätze*, Insel, Leipzig, 1921.

<sup>67</sup> IRTIN., *Dal mercato ai valori e ai diritti. Verso un nuovo ordine giuridico europeo?*, Relazione presso il Convegno internazionale di studio svoltosi a Messina, 28-30 settembre 2005, in SCALISI V., *Il ruolo della civilistica italiana nel processo di costruzione della nuova Europa*, Giuffrè, Milano, 2007.

<sup>68</sup> IRTIN., "Diritto", in *XXI secolo*, 7° appendice della Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma, 2006.



Quale esempio lampante di quanto appena detto, si potrebbe assumere una particolare lettura dei c.d. diritti fondamentali proclamati con enfasi nelle varie Costituzioni europee seguite alla seconda guerra mondiale.

Sta scritto infatti che essi sono *riconosciuti*<sup>69</sup>, e pertanto garantiti, dagli ordinamenti giuridici.

La qual cosa sembrerebbe significare che tali diritti vengano considerati preesistenti allo Stato e propri dell'uomo come tale.

A tutela di questi poi vengono poste dichiarazioni d'intangibilità<sup>70</sup> o previsioni di maggioranze deliberative qualificate per la loro modificazione.

Tuttavia, si noti, in questo modo non si farebbe altro che ammettere implicitamente una loro ultima possibile violazione.

Infatti, sebbene tale eventualità costituirebbe l'instaurarsi di un nuovo e diverso ordinamento costituzionale, tuttavia verrebbe in definitiva considerata come plausibile in nome di una mutata volontà del popolo che in detti diritti fondamentali si riconosca, ovvero di un'astratta "norma fondamentale" legata all'effettività del potere costituito.

Così si scopre che sulla base di una lettura positivista, a norma delle Costituzioni europee, anche i valori fondanti di queste società secolarizzate, non sarebbero durevoli, ma semplici espressioni di volontà che al tempo delle costituenti hanno avuto la forza di imporsi sulle altre.

Senza nessun velo allora, Irti indica nel nichilismo giuridico non solo la situazione del diritto, così come può essere fotografata oggi, ma anche la panacea di tutti i possibili mali che in questo campo possono riscontrarsi.

Infatti, alla voce *Nichilismo giuridico* contenuta nella *Enciclopedia Italiana*<sup>71</sup>, Irti descrive la modernità giuridica proprio come la raggiunta affermazione di un diritto pienamente consegnato alla volontà dell'uomo, senza che nessun criterio esterno sia più legittimato a giudicare o valutare le scelte da lui compiute.

Viene allora salutato come progresso il superamento dell'antica diade  $\square\square\square\square\tilde{\square}\square\square\square\square$ , diritto/natura, che anzi si vorrebbe relegare ad antiche visioni del mondo sia laiche che religiose.

<sup>69</sup> Si pensi all' art. 29 Cost. It.

<sup>70</sup> Art.13 ss. Cost. It.

<sup>71</sup> IRTI N., "Nichilismo giuridico", in *XXI secolo*, 7°appendice della Enciclopedia Italiana, Treccani, Roma, 2006.

L'uomo non aderirebbe più, secondo quest'ottica, ad un ordine cosmico, ma emergerebbe egli stesso quale criterio ultimo di giudizio, capace di conferire o di negare validità alle norme da lui stesso poste.

Dunque sarebbe l'uomo che decide se una norma posta, e quindi esistente nell'ordinamento giuridico, debba o meno essere rispettata, se sia valida oppure no.

Viene in questo modo infranta l'antica unità tra norma che esiste e la sua necessità di principio.

Lo stesso Irti lo riconosce con una certa soddisfazione, e parla di una nuova unità, quella tra diritto positivo e volontà del legislatore<sup>72</sup>.

Per questo la volontà non necessita di null'altro se non di se stessa, non si volge più altrove, verso il divino o il naturale; le scelte del legislatore, secondo Irti, si fanno giuste nel loro storico ed effettuale accadere.

Così è ancora nel richiamo a Nietzsche che si vorrebbe cogliere la condizione della modernità giuridica:

Ma dove il diritto non è più, come da noi, una tradizione, può essere soltanto una imposizione, una costrizione. (...)

Dobbiamo contentarci di diritti arbitrari, che sono espressione della necessità che esista un diritto<sup>73</sup>.

Tuttavia, come si diceva sopra, Irti non vede in questo declino di significati unitari la ragione per una infeconda rassegnazione, anzi, sostiene che ciò sia positivo e che susciti piuttosto un rigoglio di volontà.

Infatti, sarebbe in questo processo di sempre nuova distruzione e produzione di leggi che il sistema giuridico si garantisce la sopravvivenza, sottraendosi al rischio dell'annichilimento che minaccia ciascuna norma.

I partiti in una democrazia come la nostra avrebbero proprio la funzione di far emergere continuamente queste volontà, le quali consentono una ossessiva e continua produzione di nuove norme.

---

<sup>72</sup> IRTI N., *Salvagente*, pag. 100.

<sup>73</sup> NIETZSCHE F., *Umano*, aforisma 459.

Ci si pone allora una domanda: perché l'uomo, che si è detto prima essere colui che, fuori da qualsiasi ordine duraturo, decide della validità della legge stessa, dovrebbe considerarsi vincolato a questa ed obbedirvi?

Nietzsche a conclusione del percorso di affermazione dell'autosufficienza della produzione giuridica risponde con uno dei suoi aforismi, il 472:

Nessuno sentirà più verso una legge altro dovere che quello di inchinarsi momentaneamente alla forza che introdusse quella legge: e tosto ognuno si volgerà a minarla mediante una nuova forza, una nuova maggioranza da formare<sup>74</sup>.

La conclusione del Filosofo di Lipsia pare coerente con una situazione in cui si immaginasse il diritto quale espressione esclusivamente dalla volontà più potente.

E non potrebbe che essere così, cioè che l'unica ragione per la quale varrebbe la pena sottostare al diritto da altri posto, sarebbe quella di prendere il tempo necessario per far crescere la propria potenza, fino a quando un giorno fosse possibile affermare la propria volontà.

Appare quasi doveroso a questo punto del discorso operare un raffronto tra la posizione di Nietzsche e quella opposta che emerge dal dialogo tra Socrate ed il suo discepolo Critone.

Ciò permetterà altresì di richiamare alla memoria il valore della diade diritto-natura quale era concepito dai Greci.

Binomio che invece sarebbe a detta di Irti, come si è sopra ricordato, mero attributo dell'arcaicità giuridica.

## **2)I percorsi della classicità.**

Si richiami allora brevemente la preclara vicenda del filosofo di Atene.

Incarcerato e condannato a morte, Socrate potrebbe salvarsi: Critone, il suo discepolo fedele e provvisto di molto denaro, è disposto ad architettarne la fuga, ma Socrate con

---

<sup>74</sup> NIETZSCHE F., *Umano*. Pag?

fermezza si rifiuta.

Nel dialogo intitolato *Critone*<sup>75</sup>, Socrate ricorda al discepolo un insegnamento fondamentale e cioè che verso nessuno e per nessuna ragione bisogna commettere ingiustizia, neppure se ingiustizia si è patita.

Disubbidire a questo principio incarnato dalle leggi, sarebbe per lui □□□□□□ □□□□□□, cioè un tentare una fuga subdola e disonorevole, ossia disertare.

Violare le leggi, anche con motivazioni valide, sarebbe azione definitivamente riprovevole, come indicano i verbi usati da Socrate: ammazzo, sovverto, distruggo.

Per convincere il discepolo della propria tesi, ricorre così ad un espediente retorico: la personificazione delle leggi:

Dimmi, Critone, se, mentre noi ci prepariamo a svignarcela da qui, o come che si debba chiamare questa azione, facessero qui ingresso, nella loro maestà, le Leggi e la città tutta quanta, e ci domandassero: Dimmi, Socrate, che cosa hai in mente di fare? Non mediti forse, con codesta azione a cui ti accingi, di distruggere noi, le Leggi, e con noi tutta quanta la città, per quanto sta in te? <sup>76</sup>

Il tono si fa sempre più appassionato e le leggi ricordano a Socrate che delle leggi egli è figlio e schiavo:

Da quando sei venuto al mondo, sei stato cresciuto ed educato, potresti dire che non sei nostra proprietà, nostro figlio e schiavo, tu e i tuoi genitori?<sup>77</sup>

Gli rammentano che alla patria e alle leggi, come al padre, non ci si deve opporre, in forza del patto, liberamente accettato, di sottostare alle sentenze che la città pronuncia, quali che esse siano:

O sei così sapiente da avere dimenticato che più della madre e più del padre e più degli altri progenitori, tutti quanti, è da onorare la patria, e che essa è più di costoro venerabile e santa?

La patria si deve venerare e adorare anche nelle sue collere più di quanto si deve fare col padre.

Anche durante il processo, tu avresti potuto, se avessi voluto, farti condannare all'esilio; e così, quello che

<sup>75</sup> PLATONE, *Critone*, in *Opere complete / Platone*, IX ed., trad. it. a cura di VALGIMIGLI M., Laterza, Bari, 1993.

<sup>76</sup> PLATONE, *Critone*, fr. 50 a-b.

<sup>77</sup> PLATONE, *Critone*, fr. 50 e.

tu trami di fare oggi contro il volere della città, l'avresti fatto allora con il suo consenso; e non ti vergogni ora, e mediti di distruggere noi, le Leggi, e ti comporti come si comporterebbe il più vile degli schiavi, e progetti di scappare, contro l'impegno e i patti secondo i quali ti eri impegnato a vivere da cittadino?<sup>78</sup>

Gli ricordano i settant'anni vissuti in Atene, senza allontanarsene mai, meno che non gli zoppi e i ciechi e gli altri storpi; segno che la città gli era cara, e, di conseguenza, care dovevano essere per lui anche le leggi.

Perché a chi potrebbe essere cara una città senza le Leggi?

Allora, o Socrate, ubbidisci a noi che siamo le tue nutrici, e dei figli e della vita, e di ogni altro bene non fare maggior conto che della giustizia, affinché, giunto nell'Ade, tu abbia questo da dire in tua difesa ai signori di laggiù (...) E ora tu te ne vai nell'Ade ingiustamente offeso, ma non da noi offeso, le Leggi, bensì dagli uomini. Se, invece, fuggissi, rendendo vigliaccamente ingiustizia per ingiustizia, male per male, trasgredendo ai patti e agli accordi stipulati con noi, facendo del male a chi meno lo meritava, cioè a te stesso, agli amici, alla patria e a noi, noi ti saremmo nemiche, finché vivrai e le nostre sorelle, le leggi dell'oltretomba, non ti accoglieranno, poi, con benevolenza, sapendo che tu hai tentato di sovvertirci, per quanto era in tua facoltà.

Socrate non sostiene il valore vincolante delle leggi in quanto poste dall'autorità, ma per il fatto che leggi umane e leggi divine, leggi della *polis* e leggi dell'Ade, hanno un'analogia struttura.

E Socrate accoglie le parole delle Leggi immerso in un'atmosfera quasi mistica:

Come ai Coribanti, a me sembra di udire il suono dei flauti e dentro di me rimbomba l'eco di queste parole e mi impedisce di ascoltarne altre.

(...) E allora lascia, o Critone; e andiamo per questa via; questa è la via per cui ci conduce la divinità<sup>79</sup>.

Il messaggio di Socrate sarà sempre attuale ed in particolar modo lo è in questo nostro tempo nel quale rischiamo di farci sopraffare dalla tecnica.

---

<sup>78</sup> PLATONE, *Critone*, fr. 51 a-c.

<sup>79</sup> PLATONE, *Critone*, fr. 54 e.

Il Filosofo greco ci insegna che l'uomo è tale quando v'è legge, quando si costituisca vita politica, in un articolarsi di istituzioni per cui l'uomo è uomo in quanto è figlio delle leggi.

Socrate è un uomo paradigmatico, la cui missione è di non lasciare tranquilli gli uomini in un compiaciuto quieto vivere, ma di stimolarli a sostenere leggi che affermino e proteggano la giustizia e la libertà, leggi che non siano, secondo il detto di Solone, <<come le ragnatele; i potenti le infrangono, i deboli vi rimangono impigliati>><sup>80</sup>.

Cosa permette a Platone, e quindi a Socrate, a cavallo tra V-IV sec. a.C. di considerare le leggi nel modo che si è visto?

Perché l'uomo sarebbe così intrinsecamente legato ad esse anche quando, come nel caso di Socrate, siano usate dagli uomini quale strumento di ingiustizia?

Siamo chiaramente agli antipodi della posizione di Nietzsche.

Sembrerebbe proprio che i presupposti stessi del rapporto col *nomos* siano nella mentalità greca assolutamente dissimili da quelli che legano secondo Irti l'uomo moderno all'ordinamento giuridico.

Nella concezione greca il *nomos*, la legge, è un *unicum* con il principio che regge il cosmo.

In origine il termine *nomos* indicava una procedura occasionale che stabiliva come si doveva procedere per assegnare a ciascuno la sua parte.

Tale procedura che allora si ispirava agli usi, alle consuetudini ed ai costumi, col tempo divenne legge scritta.

La radice greca  $\nu\omicron\mu\omicron\tilde{\nu}$  ha originato il verbo  $\nu\omicron\mu\omicron\tilde{\nu}$ , col significato di distribuire. Da questo quindi si è formato inizialmente il sostantivo  $\nu\omicron\mu\omicron\tilde{\nu}$ , pascolo, cioè territorio distribuito ad ogni pastore per il suo gregge, e successivamente  $\nu\omicron\mu\omicron\tilde{\nu}$ , l'usanza, l'entità che attribuisce a ciascuno la parte che gli spetta<sup>81</sup>.

Esso fu un punto nodale dell'esperienza religiosa e insieme politico-giuridica del mondo greco, e, con la progressiva tendenza all'astrazione concettuale degli elementi lessicali, venne ad assumere, a seconda dei tempi e degli autori sempre nuove accezioni.

Il significato originario di *nomos*, era appunto quello di costume o di consuetudine, che variava a seconda dei luoghi e dei tempi.

<sup>80</sup> JANACEK K., *Indice delle "Vite dei filosofi" di Diogene Laerzio*, Olschki, Firenze, 1992.

<sup>81</sup> BENVENISTE E., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino, 1976, pag. 60-62.

Ne offre un esempio Erodoto nel passo dove mette a confronto il *nomos*, cioè il costume degli Indiani Callati e quello dei Greci, riguardante la sepoltura dei genitori, che risultano diametralmente opposti ma indicati dallo stesso significante<sup>82</sup>.

Lo storeografo di Alicarnasso aggiunge:

Se si proponesse a tutti gli uomini di fare una scelta tra tutti i costumi e si ingiungesse loro di scegliere i più belli, ciascuno, dopo un attento esame, sceglierebbe quelli del suo paese. Questa è la forza della consuetudine; e, a mio parere, rettamente ha poetato Pindaro, quando affermò che □□□□□□ □□□□□□□□□□□□.

Nel frammento di Pindaro<sup>83</sup>, richiamato da Erodoto, si può vedere il tentativo da parte del Poeta del VI secolo di risalire ad un principio superiore a uomini e a dei, che fosse in grado di risolvere in se stesso ogni eventuale dicotomia tra il mondo degli dei e il mondo degli uomini, il *Nomos Basileus*. Esso sarebbe per Pindaro la garanzia che, al di là della molteplicità dei fenomeni che riescono inspiegabili o dolorosi, ci sarebbe una volontà onnicomprensiva che realizza un saggio ordinamento universale.

Importante al riguardo risulta la riflessione operata da Eraclito, sempre nel VI secolo, il quale afferma che tutti i □□□□□□umani si alimentano di un unico □□□□□□ divino<sup>84</sup>:

Tutte le leggi umane vengono nutrite da una sola legge, quella divina: essa domina, infatti, tanto quanto vuole, e basta a tutto e su tutto prevale.

Proprio in quanto fondato sull'ordine cosmico, il *nomos* della città risulterebbe allora pienamente valido e giustificato<sup>85</sup>.

Nel corso del V secolo però, il nesso fra ordine della città e ordine del cosmo fu messo in crisi, ed è solo a partire da questo momento che il termine *nomos* assunse, accanto al

<sup>82</sup> «Una volta Dario, durante il suo regno, convocò i Greci del suo seguito e chiese loro per quale somma avrebbero accettato di cibarsi dei cadaveri dei loro padri morti; ed essi risposero che non lo avrebbero fatto mai, per nessuna somma. Subito dopo Dario chiamò degli Indiani, della tribù dei Callati, tribù in cui si usa cibarsi dei propri genitori, e domandò loro, in presenza dei Greci, per quale somma avrebbero acconsentito a cremare sul rogo i loro padri; ed essi protestarono a gran voce invitando Dario a non dire empietà. Le usanze sono usanze.» ERODOTO, □□□□□□↔□□, III, 38, trad. it. a cura di IZZO D'ACCINNI A., vol. II, Rizzoli, Milano 1989, pp. 52-55.

<sup>83</sup> PINDARO fr. 169: «Nomos, che di tutti è Re, dei mortali e degli immortali, guida rendendo giusta la cosa più violenta, con mano che tutto sovrasta», in GIGANTE M., *Nomos Basileus*, Glauk, Napoli, 1956.

<sup>84</sup> ERACLITO, fr. 114b, in LAURENTI R., *Eraclito*, Laterza, Bari, 1974.

<sup>85</sup> GIGANTE M., *Nomos Basileus*, pag. 56.

significato tradizionale di consuetudine, il senso di legge scritta della città, divenendo così oggetto della riflessione di poeti, storici e filosofi.

Questa intuizione maturò quindi nel pensiero filosofico e si cominciò a distinguere l'idea della giustizia da quella della legalità in base alla elaborazione del concetto di *nomos*, allusivo di tutto ciò che inerisce alla vita della natura, distinto da quello di *polis*.

Infatti già a partire da Erodoto la constatazione della molteplicità e della diversità dei *nomoi* umani aveva portato ad una relativizzazione del *nomos*, che assunse pertanto una connotazione più specificamente politica: al *nomos* dei barbari, governati da despoti che seguivano il loro capriccio, si contrapponeva il *nomos* dei Greci.

Ed è in questa legge sovrana che Erodoto individuò il carattere distintivo dell'ethos greco rispetto a quello dei barbari.

Così nelle *Storie*, egli racconta di come Demarato, uno dei re di Sparta che avendo disertato era passato dalla parte di Serse, descrisse all'imperatore dei Persiani i soldati spartani che si preparavano alla battaglia delle Termopili:

In duello, non sono inferiori a nessuno; riuniti, sono i migliori di tutti gli uomini. Infatti, pur essendo liberi, non sono liberi del tutto: sovrasta su di essi, sovrana, la legge (*nomos*) che essi temono più di quanto i tuoi soldati temono te; eseguono infatti ciò che essa impone; ed essa impone sempre la stessa cosa, non permettendo di fuggire dalla battaglia di fronte a nessuna massa di nemici, ma, rimanendo al proprio posto, o vincere o morire<sup>86</sup>.

Con l'avvento dei Sofisti ad Atene, a partire dalla seconda metà del V secolo a.C., iniziò un vivace dibattito sul rapporto tra leggi scritte e leggi non scritte, leggi del *genos* e leggi della *polis*, *nomos* e *polis*.

La coscienza della diversità e della mutevolezza dei *nomoi* umani condusse la sofistica, da un lato, a percepire un contrasto inconciliabile fra l'ordine divino e leggi della città, contrasto che, si vedrà, trova la sua più alta espressione nell'Antigone di Sofocle; dall'altro, alla contrapposizione radicale fra *nomos* e *polis*, fra legge come convenzione umana e natura come giustificazione della legge del più forte<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> ERODOTO, *Storie*, libro VII, 104.

<sup>87</sup> ISNARDI PARENTE M., *Il pensiero politico greco dalle origini alla Sofistica*, in FIRPO L., *Storia delle idee politiche economiche sociali*, vol. I, Utet, Torino, 1982, pag. 127-233.



Finisce così l'epoca in cui Sofocle poteva cantare, come in un celebre coro dell'*Edipo Re*,

Mi assista la dea del destino, la Moira, purezza e santità di atti e parole io sappia riportare; leggi dal piede sublime presiedono, generate nell'etere uranio; loro padre è soltanto l'Olimpo, non natura mortale di uomini; non potrà assopirle l'oblio; un grande dio è in esse, e non conosce vecchiaia<sup>88</sup>.

Per la Sofistica infatti la legge positiva non è altro che mera convenzione, mentre solo la "natura", intesa come necessità causale, deve considerarsi durevole, anche qualora contrastasse con la norma posta.

Così la legge non è più, per i Sofisti, *Nomos Basileus*, ma diventa □□□ □□□□, cioè strumento a difesa del proprio interesse. In questa logica, e si avrà modo di approfondirlo in seguito, si pronuncia efficacemente Ippia:

la legge, essendo tiranna degli uomini, compie molte violenze contro la natura<sup>89</sup>.

I Sofisti indicano che di fatto esisterebbe una spaccatura netta tra legge e natura, precorrendo così il moderno positivismo. Tanto che Callicle, interlocutore di Socrate nel *Gorgia*<sup>90</sup>, giunge ad affermare:

Socrate, tu, veramente, sostenendo di correre dietro alla verità, spingi il discorso a codeste affermazioni rozze e proprie da oratore popolare, che belle non sono certo per natura, ma per legge. In molti casi, anzi, natura e legge sono in pieno contrasto tra loro. Chi, dunque, abbia pudore e non osi dire quello che pensa, è costretto a contraddirsi. Ebbene, tu, scoperto questo trucco, disonestamente lo usi nel corso della discussione: se uno intende dire secondo la legge, tu incalzi con una domanda insinuando secondo natura, e se, invece, l'altro intende dire secondo natura, tu intendi secondo legge.(...)

E' a propria misura e a proprio tornaconto che essi codificano le leggi.(...) Poiché temono gli uomini più forti e coloro che sono in grado di dominarli, vanno dicendo che è vergognoso e ingiusto sopraffare, ed è in ciò che consiste il commettere ingiustizia.(...) Ma è la natura stessa a mostrarci che è giusto se il più forte domina sul meno forte. E la natura ce ne dà testimonianza, tanto nel regno animale quanto, fra gli uomini, in ogni città e in ogni stirpe.

<sup>88</sup> SOFOCLE, *Edipo Re*, v. 863 – 871, a cura di LONGO O., trad. it. a cura di CIANI M. G., Istituto veneto di scienze, lettere ed arti, Venezia, 2007.

<sup>89</sup> PLATONE, *Protagora*, 337 c-d, in *Opere complete / Platone*, IX ed., trad. it. a cura di VALGIMIGLI M., Laterza, Bari, 1993.

<sup>90</sup> PLATONE, *Gorgia*, 482 e 483b-d, in *Opere complete / Platone*, IX ed., Laterza, Bari, 1993.

E pochi anni dopo Trasimaco, attento all'evoluzione politica degli Ateniesi si spinge fino ad identificare il giusto con l'utile del più forte<sup>91</sup>.

Nella tragedia dell'*Antigone* poi, legge del *genos* e legge della *polis* si affrontano apertamente: Antigone, rea secondo la legge della città di aver dato sepoltura al fratello Polinice, morto combattendo contro la sua patria, viene condotta dinnanzi al re Creonte il quale così motiva la sua sentenza in ossequio ai *nomoi* sovrani della città:

...né amico sarei giammai di un uomo nemico della sua terra, perché nella patria risiede la salvezza. (...).Con queste leggi io farò crescere questa polis<sup>92</sup>.

Antigone, alla domanda su come abbia osato trasgredire la legge della città, fieramente risponde:

Sì, perché non fu Zeus a impormela, né Dike, che siede laggiù fra gli dei inferi, ha definito queste leggi per gli uomini. Io non credevo che i tuoi bandi avessero tanto potere da permettere a un mortale di trasgredire le leggi non scritte, incrollabili, degli dei. Non da ora, non da ieri, ma da sempre; da quando apparvero, nessuno sa<sup>93</sup>.

Si vedono qui due opposte concezioni della legge, della politica, della società che si scontrano nelle figure estreme di Antigone e Creonte: Antigone è figura dell'attaccamento alle leggi primordiali del sangue da cui nascono la famiglia e il *genos*, Creonte è figura della legge nuova che, per volontà umana, crea la città.

Antigone pare affermare dunque che la città rovinerebbe su se stessa se le istanze di vita tradizionale, anche le più sante come i legami del sangue o la pietà verso gli dèi, non si coordinassero con le leggi positive. E sembra dire anche, che tale cosa accadrebbe laddove il governo si perdesse in una vertigine di onnipotenza.

Infatti, secondo Sofocle, due sono i pilastri della convivenza tra gli esseri umani: il diritto e la legge, ma la legge senza diritto è puro potere dispotico.

<sup>91</sup> PLATONE, *Repubblica*, libro I, 344c, a cura di H. KOHLENBERGER, M. VITALI, Feltrinelli, Milano, 1995. Vedi anche FASSÒ G., *Storia della filosofia del diritto*, vol. 1, il Mulino, Bologna, 1966; ed anche OPOCHER E., *Analisi dell'idea della giustizia*, Giuffrè, Milano, 1977.

<sup>92</sup> SOFOCLE, *Antigone* v. 175-191, a cura di CACCIARI M., Einaudi, Torino, 2007.

<sup>93</sup> SOFOCLE, *Antigone*, v. 450-457. Vedi anche PUPPO F., *Giustizia, potere ed ordine nell'Antigone di Anouilh*, in *Dike polypoinos: archetipi di giustizia fra tragedia antica e dramma moderno*, a cura di BOMBELLI G., CLEUP, Padova, 2004, pag. 125-148.

Tornando ai sofisti, ed esaminando per sommi capi l'evoluzione che si ebbe tra i maggiori di questi in merito al rapporto tra diritto e natura, fu Protagora il primo che affermò:

L'uomo è la misura di tutte le cose, delle cose che sono in quanto sono, delle cose che non sono in quanto non sono<sup>94</sup>.

Si sottolinea così l'assoluta relatività della verità e si fa notare che ciascuno vede le cose alla sua maniera e in modo diverso rispetto agli altri: se uno dicesse che una bevanda è dolce ed un altro dicesse che è amara, chi avrebbe ragione dei due? Bisognerebbe avere un parametro che enunciassero la verità, se è dolce o amara.

La qual cosa sarebbe per Protagora inconcepibile.

La verità allora risulta soggettiva, appesa alla capacità di essere imposta.

Il relativismo gnoseologico di Protagora, secondo cui tutto è demandato alla volontà del singolo uomo, acquista concretezza nella sua dottrina politica: ciò che vale è sì la molteplicità, ossia la collettività, però essa è intesa in modo da non porsi in contrasto con l'asserito valore dell'uomo.

Perciò l'opinione dominante può produrre, attraverso l'azione educatrice dell'insegnamento, una comune rappresentazione della virtù e della morale, ma non fino al punto da generalizzarle e universalizzarle nell'assolutezza del concetto.

Protagora ritiene che vi è una disposizione naturale alla giustizia ed al rispetto degli altri, ma questa attitudine, che è attitudine alla virtù, è perfettibile nel vivere civile. Senza insegnamento e senza *nomos* l'umanità resta allo stato selvaggio ed amorale<sup>95</sup>.

In definitiva, la natura rappresenta il mondo originario degli istinti, anche buoni, come quello alla virtù, ma soltanto nei *nomoi*, nelle leggi della città, che ne rappresentano l'aspetto concreto e positivo, essi possono realizzarsi.

Dunque tra natura e legge non c'è antinomia perché l'una è presupposto dell'altra: l'uomo possiede in sé una vaga, disuguale attitudine alla virtù che gli proviene dalla natura, ma solo nella legge educatrice essa diventa concreta e fonte di giustizia.

---

<sup>94</sup> Protagora, fr. 80, B 1 DK, in RUSSO A., *Sesto Empirico. Contro i matematici*, Laterza, Bari, 1972.

<sup>95</sup> PLATONE, *Protagora*, 327a-328b.

Anche Gorgia, discepolo di Protagora, secondo tra i grandi sofisti, si dedica al rapporto dell'uomo con la natura.

Nel fare ciò non tratta direttamente del *nomos*, e pur tuttavia si possono trarre spunti di grande interesse nell'economia di un discorso come il presente.

Infatti dell'incidenza del suo pensiero sul discorso giuridico, come si è già visto sopra, si è occupato lo stesso Platone nel dialogo tra Socrate e Gorgia<sup>96</sup>.

Nell'opera *Non essere o Sulla natura* egli enuncia le tre tesi fondamentali della sua filosofia: 1) l'essere non è; 2) se anche fosse, non sarebbe conoscibile; 3) se anche fosse conoscibile, tale conoscenza non sarebbe comunicabile<sup>97</sup>.

Quindi per il filosofo di Lentini, a differenza del suo maestro, tutto è falso e per dimostrare ciò egli si serve del ragionamento per assurdo: se l'essere ci fosse, non dovrebbe avere caratteristiche contraddittorie.

Gorgia ha notato infatti che ci sono troppi contrasti tra i filosofi per quel che riguarda la questione dell'essere, cosicché egli addiviene alla conclusione che l'essere è troppo contraddittorio per esistere.

Ma la conseguenza più interessante e radicale che egli trae è probabilmente quella secondo cui non sarebbe possibile comunicare tramite il linguaggio ciò che è.

Il linguaggio non avrebbe nulla a che fare con la verità, non sarebbe possibile dire ad altri come realmente stiano le cose.

Supponiamo, direbbe Gorgia, che l'essere ci sia e che uno prenda un quaderno blu. Se si volesse comunicare ad un altro soggetto il colore del quaderno gli si potrebbe dire che esso è blu, ma nella testa dell'altro potrebbe non esserci lo stesso colore o magari potrebbe esserci un blu più tendente al verde. Fatto sta che non potrebbe mai avere in mente la stessa cosa che ha in mente il primo soggetto.

L'essere, pertanto, oltre a non esistere, non sarebbe pensabile né dicibile.

Queste tre tesi di Gorgia sono l'anticipazione di quello che sarà il nichilismo.

Gorgia sosteneva che nulla è, e se anche fosse non sarebbe conoscibile, e se poi fosse invece conoscibile non sarebbe comunque comunicabile.

La verità, dunque, resta per Gorgia inaccessibile.

---

<sup>96</sup> PLATONE, *Gorgia*, 447 a-461 b.

<sup>97</sup> GORGIA, Fr.DK 82 B3, in BORZACCHINI L., *Il computer di Platone: alle origini del pensiero logico e matematico*, Edizioni Dedalo, Bari, 2005.

Dalla qual cosa consegue che tutto è falso, e non che tutto è vero, come invece credeva Protagora.

Con Gorgia, quindi, viene per la prima volta messa in discussione la possibilità di conoscere alcunché.

Sembrerebbe essere una filosofia negativa e pessimista, ma per Gorgia non è così: esattamente come si è visto sopra nel pensiero di Irti, in assenza dell'essere l'uomo è considerato onnipotente, non ha limitazioni.

Spieghiamoci meglio: per un nichilista se l'essere esistesse, l'uomo troverebbe lì un limite alle sue azioni; ma poichè l'essere non c'è, l'uomo non ha limiti.

E' su questo presupposto che si basa l'onnipotenza della retorica di Gorgia: se l'essere è ed è conoscibile non si può far conoscere alla gente ciò che si vuole perché ci si deve attenere all'essere, ma se non c'è l'essere non si hanno limiti e si può convincere la gente di ogni cosa.

Chi può dire che una cosa sia falsa se non c'è nulla a cui attenersi ?

La verità per Gorgia non conta niente perché non esiste, quindi ciò che conta è la capacità di argomentare.

Così come Gorgia, anche Prodicò, terzo tra i grandi sofisti, non si occupa direttamente del *nomos* politico e della legge positiva.

Tuttavia per tale filosofo, al quale si deve riconoscere il merito di aver indagato la natura in connessione strettissima con l'uomo, tanto da identificare la sua evoluzione con la storia della umanità, non è pensabile un diritto di natura contrapposto alla legge scritta<sup>98</sup>.

Secondo Prodicò infatti, il diritto e la giustizia che promanano dall'uomo riposano su un fondamento naturale e l'uomo sarebbe allora proprio quella natura che si è fatta ragione ed intelligenza.

Ma in tema di diritto e di giustizia la vera svolta naturalistica è data da Ippia di Elide.

Questi svaluta il *nomos*, considerandolo un prodotto arbitrario delle convenzioni umane ed esalta la  $\square\square\square\square$  elevandola a modello della condotta degli uomini. Ippia muove dalla convinzione che l'insegnamento serve a preparare i giovani all'  $\square\square$   $\square\square\square\square$ , intesa come autosufficienza in tutti i campi del sapere.

---

<sup>98</sup> PRODICO, *Le Ore*, in PASQUINELLI A., *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2., ed. Einaudi, Torino, 1980.

Tale sapere enciclopedico poi deve essere fondato sulla conoscenza del mondo della natura, e solo ai sapienti così formati dovrà allora essere affidato l'ufficio di governare la città.

Ora, se da una parte, sotto il profilo politico, la scienza della natura costituisce la base della formazione degli statisti, sotto il profilo etico Ippia ritiene che la natura sia norma essenziale della condotta umana.

Egli afferma:

Amici qui presenti, io credo che voi siete tutti quanti parenti, familiari, cittadini per natura, non per legge, infatti il simile è parente del simile per natura, non per legge; la legge, essendo tiranna degli uomini, compie molte violenze contro la natura<sup>99</sup>.

Ne discende che l'universalità e la necessarietà di tali principi si contrapporrebbero alla mutevolezza delle leggi positive che pertanto sarebbero inferiori alle norme di diritto naturale.

Ed è per questo che a Socrate, il quale nel dialogo con Critone identificava il giusto con ciò che è prescritto dalle leggi scritte, Ippia obietta il fatto che gli stessi legislatori devono spesso modificare le norme che hanno stabilito e che esistono leggi non scritte che in ogni luogo e sempre sono ugualmente osservate.

L'ultimo di questa breve e sicuramente non esaustiva rassegna di sofisti è Antifonte di Atene, il quale incrementa la corrente naturalistica introdotta da Ippia.

Il suo pensiero, già testimoniato da numerosi frammenti, si è rivelato più compiutamente nei due papiri ritrovati ad Oxyrinco nei primi del Novecento.

Nel primo papiro Antifonte afferma :

E' degno di barbari non riverire e non onorare chi sia nato da oscura famiglia, perché per natura tutti siamo uguali : nobili e popolani, greci e barbari.

Basta osservare le necessità naturali proprie degli uomini(...)infatti tutti respiriamo l'aria con la bocca e con le narici e mangiamo con le mani<sup>100</sup>.

---

<sup>99</sup> PLATONE, *Protagora*, 337 c-d.

<sup>100</sup> Papiro di Oxyrinco, n. 1364, Fr. B, col. 1, 35-2 D.K., CANFORA L., *Storia della letteratura greca*, Bari, Laterza, 2001.

La natura costituisce, insomma, il fondamento universale dell'uguaglianza degli uomini, ma non solo, essa costituisce per il filosofo ateniese anche e soprattutto il fondamento della  $\square\square\square\square\square$ , cioè della concordia fra gli uomini<sup>101</sup>.

Pur avendo affermato il carattere universale di detta concordia, per Antifonte il problema della giustizia si pone sul piano pratico, in quanto la realtà gli testimonia come il mondo sia lontano da tale armonia.

I frammenti dei papiri di Oxyrinco contengono due concezioni diverse della giustizia, entrambe dedotte *a contrario*: per l'una la giustizia consiste nel non trasgredire le leggi dello Stato di cui uno sia cittadino<sup>102</sup>; per l'altra si tratta del non danneggiare gli altri se non si è ricevuto danno<sup>103</sup>.

Antifonte pone dunque in contrasto due concezioni che, fino ad allora, la coscienza comune dei Greci aveva unificato, con lo scopo di dimostrare che una delle due non è vera.

E, secondo il nostro filosofo, è falsa quella che individua la giustizia nel non trasgredire le leggi della città.

Le leggi, non possedendo una sanzione necessaria come le norme di natura, sarebbero ad esse inferiori.

A tal riguardo Antifonte dice:

Le norme di legge sono accessorie, quelle di natura essenziali; quelle di legge sono frutto di convenzione non di creazione; quelle di natura di creazione non di convenzione. Perciò se uno trasgredisce le norme di legge, finché non se ne accorgono gli autori, va esente da biasimo e da pena... ma se violenta oltre il possibile le norme create dalla natura, se anche nessuno se ne accorge non minore è il male, né è maggiore se tutti lo sanno, perché si offende non l'opinione, ma la verità<sup>104</sup>.

Si potrebbe dunque concludere che il pensiero di Antifonte, proclamatore del primato assoluto della  $\square\square\square\square\square$  e critico della convenzionalità, conduca ad una svalutazione senza appello della legge positiva?

A ben vedere forse no, dal momento che in un altro frammento attribuito al sofista si afferma che niente è più dannoso agli uomini dell'anarchia<sup>105</sup>, il che riecheggerebbe

<sup>101</sup> Papiro di Oxyrinco, n. 1364, Fr. B, 87, 44 A D.K., CANFORA L., *Storia della letteratura greca*.

<sup>102</sup> Papiro di Oxyrinco, n. 1364, Fr. A, col. 1, 6-11 D.K., CANFORA L., *Storia della letteratura greca*.

<sup>103</sup> Papiro di Oxyrinco, n. 1797, Fr. A, col. 1, 12-15 D.K., CANFORA L., *Storia della letteratura greca*.

<sup>104</sup> Papiro di Oxyrinco, n. 1364, Fr. A, col.1, 23 D.K., CANFORA L., *Storia della letteratura greca*.

<sup>105</sup> Papiro di Oxyrinco, n. 1364, Fr. B, 84, 61 A D.K., CANFORA L., *Storia della letteratura greca*.

piuttosto la sopra richiamata posizione di Nietzsche enunciata nel quarto dei suoi punti<sup>106</sup>, secondo la quale purché vi sia un diritto bisognerebbe accontentarsi anche di una legge arbitraria.

Non è comunque questa la sede per approfondire ulteriormente il pensiero di Antifonte e si rinvia pertanto ad altre più specifiche trattazioni sull'argomento<sup>107</sup>.

Si concluda allora la ricognizione sulla classicità osservando a quale conclusione sia giunto nel IV secolo a.C. Aristotele.

Muovendo dal principio che la giustizia sarebbe fondata sul diritto, e dopo aver distinto il diritto privato da quello pubblico, egli afferma che il diritto concernente la vita associata degli uomini nello Stato a sua volta si differenzerebbe in diritto pubblico positivo, cioè quello stabilito nei vari Stati, e in diritto pubblico naturale, cioè quello che conserva il suo valore in ogni tempo ed in ogni luogo, anche se non sancito dalla legge<sup>108</sup>.

Si è visto allora come all'interno della filosofia greca si sia dipanato un lungo percorso evolutivo, nel corso del quale è doveroso sicuramente riconoscere ai Greci il merito di aver posto per la prima volta nella storia dell'umanità il problema della necessità di interrogarsi sul principio in cui affonda le radici la legge umana.

E tale ricerca, che ha sicuramente condotto, come si è riscontrato, ad esiti differenti e spesso antitetici, ha comunque anche il grande pregio di non avere mai spento la domanda di questo significato.

---

<sup>106</sup> NIETZSCHE F., *Umano*, p.253.

<sup>107</sup> CANTARELLA E., *Itaca. Eroi, donne, potere tra vendetta e diritto*, Feltrinelli, Bologna, 2006, pag. 185-186.

<sup>108</sup> ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, in *Opere*, trad. it. a cura di VALGIMIGLI M., Laterza, Bari, 1973.



## Capitolo 3

### Il pensiero di Emanuele Samek Lodovici

Nell'intraprendere un nuovo passo nel lungo e periglioso cammino verso la ricerca della verità, è bene chiarire due punti.

Innanzitutto, dopo anni di studi giuridici, si vuole evitare di cadere nel grande pericolo che incombe su tutti coloro che si dedicano all'approfondimento di un particolare ramo del sapere. Si teme infatti che si possa arrendersi davanti alla questione della verità, proprio in considerazione dell'estensione del sapere e delle supposte attese potenzialità.

Ed in secondo luogo che per evitare questo rischio ci si appoggerà ad un filosofo del recente passato, Emanuele Samek Lodovici. La filosofia infatti, non ricomincia ogni volta dal punto zero del soggetto pensante in modo isolato, ma sta nell'intreccio del dialogo della sapienza storica, che essa criticamente e insieme docilmente sempre di nuovo accoglie e sviluppa.

Si è scelto di studiare il rapporto che intercorre tra modernità e verità attraverso le riflessioni di Samek Lodovici per due ragioni: in primis poiché le riflessioni sulla gnosi sviluppate dal filosofo da noi prescelto, pur essendo state svolte quasi trent'anni fa, possono considerarsi in qualche modo profetiche e ancora di sorprendente attualità. In secondo luogo per il fatto che di questo illustre pensatore, scomparso in giovane età, pochi hanno potuto sinora apprezzare le opere.

Pertanto, prima di addentrarsi nella presentazione dettagliata della sua opera principale, riteniamo utile fornire alcuni cenni biografici.

#### 1) Cenni Biografici.

Emanuele Samek Lodovici<sup>109</sup> nacque il 28 dicembre 1942 a Messina, dove suo padre, studioso di storia del libro antico e della miniatura, era direttore della Biblioteca.

In seguito si trasferì con la famiglia a Milano, dove trascorse quasi tutto il resto della vita.

---

<sup>109</sup> Tutte le notizie biografiche sono tratte da: SAMEK LODOVICI G., "Profili. Emanuele Samek Lodovici", in *Studi Cattolici*, 483, 2001, pp.348-351.

All'età di quattro anni scampò alla tragedia di Albenga: in seguito al naufragio di un'imbarcazione carica di bambini, il suo nome fu inserito nel gruppo delle salme perché creduto morto, ma venne salvato dal provvido intervento di un medico.

Nel 1966 conseguì la laurea in Lettere Classiche presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano discutendo una tesi dal titolo *Filosofia classica e spiritualità cristiana nel Commento di S. Agostino al Vangelo di S. Giovanni*.

Tale opera venne apprezzata particolarmente da Sofia Vanni Rovighi, la quale nel 1969 ne promosse la pubblicazione<sup>110</sup>.

Dal 1971, vinta una borsa di studio presso il C.N.R., iniziò a lavorare presso il Dipartimento di Scienze religiose dell'Università Cattolica, mantenendo con esso intensi rapporti di collaborazione anche dopo aver iniziato a insegnare Filosofia e Storia nei licei.

Durante gli anni della contestazione patì l'aggressione da parte dei rivoltosi, in spregio alla sua opposizione all'egemonia marxista e al disorientamento del cattolicesimo italiano.

Nel 1974 intraprese una collaborazione quadriennale come contrattista presso l'Università di Torino al fianco di Vittorio Mathieu.

Fu coordinatore per Rusconi della collana *I Classici del Pensiero*, ove venivano pubblicati testi filosofici classici allora introvabili perché invisibili all'establishment culturale gramsciano.

Nel 1979 pubblicò *Dio e mondo: relazione, causa, spazio in S. Agostino*<sup>111</sup>, nel quale Samek Lodovici considera la grave accusa rivolta da Heidegger alla metafisica circa il non aver compreso che cos'è l'essere e di aver reificato Dio.

Sempre nello stesso anno pubblicò *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*<sup>112</sup> del quale si avrà modo di apprezzare nel seguito della trattazione i pregevoli contenuti, e che nel 1980 gli valse la cattedra di Filosofia morale all'università di Torino.

---

<sup>110</sup> SAMEK LODOVICI E., *La presenza di Plotino nel "In Johannes Evangelium" di S. Agostino*, Vita e pensiero, Milano, 1969.

<sup>111</sup> SAMEK LODOVICI E., *Dio mondo: relazione, causa, spazio in S. Agostino*, Edizioni Studium, Roma, 1979.

<sup>112</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi della gnosi, quadri della dissoluzione contemporanea*, Edizioni Ares, Milano, 1979 (II ed. 1991).

Fin dagli anni universitari, partecipò a convegni, tenne conferenze, scrisse saggi e collaborò con i quotidiani *Avvenire*, *Il Giornale* e *L'Ordine* e con le riviste *Studi Cattolici*, *Il Settimanale*, *La Fiera letteraria*, *Prospettive nel mondo* e *Fogli* avendo così modo di farsi apprezzare dai maggiori filosofi della seconda metà del '900.

L'amico e maestro Augusto Del Noce così si rivolse a lui in una lettera

Carissimo Samek (...) Lei ha ormai la possibilità di diventare un vero maestro<sup>113</sup>.

Morì trentottenne il 5 maggio 1981 in un tragico incidente stradale, lasciando la moglie e due figli piccoli.

Dalla sua breve ma intensa vita emergono la passione per la verità, sempre ricercata con rigore intellettuale, e il contrassegno della fede, nonché la disponibilità all'ascolto e la generosità con il prossimo, come testimoniano quanti l'hanno conosciuto e coloro che a lui si riferivano come una guida.

A vent'anni dalla sua prematura scomparsa, Gaspare Barbiellini Amidei ne riconosceva i meriti, non sempre adeguatamente valorizzati pubblicamente<sup>114</sup>

La sua opera ed il suo nome sono noti, ma raramente citati. Alcune sue intuizioni sono utilizzate, con scarsa memoria della fonte, anche da autori immeritatamente famosi e lontani dal suo rigore metafisico. Aveva poco più di trent'anni quando andò in cattedra. Quando è morto non erano pochi a riconoscerlo già come uno dei maggiori filosofi italiani.

Oltre a riconoscergli le doti del filosofo di razza, capace di sceverare il superfluo dall'essenziale, Barbiellini Amidei ne sottolineava la grande capacità di lavoro, senza dispersione, che, con mirabile rigore filologico, si fondava nelle opere dei classici.

Una volta mi parlò degli antichi autori delle icone, che prima di mettersi a dipingere le immagini sacre per molti giorni pregavano e digiunavano. Le sue pagine hanno il sapore di questa interna disciplina. Era uomo di Dio nella quotidianità e questa sua disposizione si coglie nello stile, nelle argomentazioni, nella chiarezza. Eppure la sua filosofia ha una pacatezza laica, una progressione classica.

---

<sup>113</sup> DEL NOCE A., *Lettera a Samek Lodovici del 24.01.1981*, in SAMEK LODOVICI G., "Profili. Emanuele Samek Lodovici", in *Studi Cattolici*, n. 483, 2001, pp.348-351.

<sup>114</sup> BARBIELLINI AMIDEI G., "Il filosofo che insegnò l'arte della speranza", in *Corriere della Sera*, 28 giugno 2001, pag. 37.

## 2) Il pensiero di Samek Lodovici nel dibattito dell'epoca.

### 2.a) Il dibattito sulla gnosi.

Si prenda in considerazione a questo punto del discorso l'opera più rilevante del Filosofo milanese, *Metamorfosi della gnosi. Quadri della dissoluzione contemporanea*.

Occorre però chiarire immediatamente che non si ha qui l'intenzione di sviluppare il tema della gnosi dalle origini alla modernità. Questo argomento infatti richiederebbe molte e approfondite pagine e quindi si rinvia ad altre più esaustive trattazioni. Si vuole invece porre sotto indagine il pensiero dell'autore al fine di mettere in luce come la costante ricerca della verità sia il criterio di giudizio con cui egli si muove nei meandri dello gnosticismo contemporaneo.

La riflessione sulla gnosi operate da Samek Lodovici non è stata un caso isolato, ma si inserisce all'interno di un vivace dibattito tutt'oggi in corso.

Infatti, a partire dalla fine degli anni Sessanta, molti autori hanno individuato un ritorno di tendenze gnostiche in alcune manifestazioni della cultura moderna e contemporanea, cosicché le opere che trattano questo tema si sono moltiplicate.

Tra questi studiosi si possono ricordare: Voegelin (*La nuova scienza politica*, 1968), Mathieu (*La speranza nella rivoluzione*, 1972), Bloch (*Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno*, 1972), Pellicani (*I rivoluzionari di professione*, 1975), Grant (*Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, 1976), Orbe (*Cristologia gnostica*, 1976), Le Guillou (*Il mistero del Padre*, 1979), Filoramo (*Luce e gnosi. Saggio sull'illuminazione nello gnosticismo*, 1980), Besançon (*La confusione delle lingue*, 1981), De Lubac (*La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore, I. Dagli Spirituali a Schelling*, 1981), Labrecque (*Le sette e le gnosi*, 1987), Lupieri (*Lo gnosticismo*, in *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, 1989), Koslowski (*La gnosi cristiana come altro illuminismo*, 1992), Introvigne (*Il ritorno dello gnosticismo*, 1993), Vassallo (*Ritratto di una cultura di morte. I pensatori neognostici*, 1994).

La maggior parte degli autori menzionati ha descritto questo ritorno come un rifiorire delle tendenze gnostiche in ambito religioso o teologico. Ciò avrebbe poi trovato sbocco in movimenti o sette riprendenti quelle tematiche che nell'arco degli ultimi duemila anni

hanno continuato a manifestarsi in modo più o meno esplicito in tanti gruppi eretici, cabalistici e magici.

Viceversa, la gnosi che risulta delineata dall'analisi di Emanuele Samek Lodovici, nonché del suo maestro Augusto Del Noce<sup>115</sup>, ha caratteri nuovi e peculiari. Essa infatti non si presenta come una setta o un movimento religioso definito e strutturato, ma è piuttosto una mentalità, una forma di approccio filosofico che implica un atteggiamento esistenziale e che può dar luogo a distinte manifestazioni di carattere culturale e politico<sup>116</sup>.

Ciò che accomuna le moderne espressioni gnostiche è la sicurezza della realizzazione di una salvezza intramondana, attuata attraverso l'avvento di un mondo nuovo.

Caratteristiche di questo mondo nuovo saranno la perfetta unità ed uguaglianza, la libertà totale, l'assenza di ogni male e di ogni limite, nonché, ed è forse l'aspetto più interessante per i giuristi, la non necessità delle leggi.

Le riflessioni di Samek Lodovici sulla gnosi contemporanea sono raccolte quasi interamente nel già più volte richiamato volume *Metamorfosi della gnosi* scritto nel 1981, e rieditato nel 1991 a dieci anni dalla sua morte, con l'aggiunta in appendice di un suo articolo intitolato *La gnosi e la genesi delle forme* stilato per la *Rivista di Biologia*<sup>117</sup>.

## **2.b) Il contesto storico-politico.**

Senza alcun dubbio si può sostenere che il contesto politico degli anni Sessanta e Settanta ha giocato un ruolo fondamentale nella storia personale di Samek Lodovici e di conseguenza anche nel suo pensiero.

Può essere utile richiamare alla memoria quali furono i fatti di cui Samek Lodovici fu testimone diretto, per capire meglio la sua appassionata ricerca.

Come bene si vedrà negli sviluppi del presente lavoro, gli anni intorno al '68 furono un momento storico di grande rilevanza per quanto riguarda la concreta manifestazione del

---

<sup>115</sup> DEL NOCE A., *Verità e ragione nella storia*, Bur, Milano, 2007.

<sup>116</sup> FUMAGALLI S., *Emanuele Samek Lodovici e Augusto Del Noce: gnosi e secolarizzazione*, <http://www.sergiofumagalli.it/files/tesi.pdf>.

<sup>117</sup> SAMEK LODOVICI E., "La gnosi e la genesi delle forme", in *Rivista di Biologia*, 74, 1981, Tilgher, Genova, pagg. 59-86.

fenomeno gnostico. Tant'è che Samek Lodovici, durante tutto il corso della sua opera, prende sempre le mosse da fatti ed eventi culturali legati all'attualità socio-politica di allora (ad es. il femminismo, il dibattito etico, la contestazione eccetera) per spiegare come concretamente la gnosi abbia cambiato volto e sia divenuta mentalità corrente.

Il primo elemento da tenere in debita considerazione è senz'altro il fenomeno delle contestazioni studentesche.

Senza avere la pretesa di sviscerare nel dettaglio tale fenomeno, è tuttavia fondamentale soffermarsi sulle ragioni che hanno prodotto tale sovvertimento della società italiana.

Dopo la sconfitta dei totalitarismi nazionalisti rimaneva irrisolto il problema relativo al migliore assetto politico da dare al mondo post-bellico.

Non passò molto tempo che anche in Italia la scelta democratica e repubblicana, condivisa da forze politiche sia marxiste che anti-marxiste, produsse tra i suoi effetti il patto politico di “non belligeranza” tra cattolici e comunisti, in seguito al quale i primi si concentrarono sulla cultura e le sue istituzioni mentre i secondi cercarono soprattutto di ottenere le leve del potere economico industriale.

Così accadde che la sinistra, partendo proprio dai luoghi per eccellenza di produzione culturale, cioè le università, incominciò nella penisola un'operazione rivoluzionaria senza precedenti.

Utilizzando come pretesto i disagi e i disservizi del sistema universitario, il *movimento sessantottino* veicolò concetti prettamente politici che pian piano si mostrarono in tutta la loro portata sovversiva. A partire dal '68 il Blocco Studentesco si unì al Movimento Operaio abbracciando in toto gli ideali marxisti ed unendosi così alle battaglie sindacali. Dalle richieste rivolte all'allora Ministro della Pubblica Istruzione Gui (autore dell'omonima riforma dell'università), riguardanti il riconoscimento dei nuovi ordinamenti didattici di Sociologia (che spinsero alle prime occupazioni trentine del 1966 e del 1967) si passò, nel giro di un anno, alla “contestazione globale”, ed a rivendicazioni sociali “antiborghesi ed antifasciste”<sup>118</sup>.

Avvenuta la completa mutazione del fenomeno studentesco, ciò che restò fu l'evidente contrapposizione tra una parte minoritaria della popolazione, che voleva la rivoluzione marxista, e la maggioranza del paese, convinta della bontà dell'assetto repubblicano nella forma liberal-democratica dello “stato sociale di diritto”.

---

<sup>118</sup> DEOTTO P., *Sessantotto. Dialogo politicamente scorretto*, Fede e Cultura, Verona, 2008, pag. 27.

Le università, e di conseguenza tutto il mondo della cultura, divennero, nei modi che si vedranno più avanti, la fucina dei nuovi rivoluzionari. Ivi, infatti, venivano non solo trasmessi gli ideali marxisti, che in tutto il mondo stavano conoscendo una nuova giovinezza (la Rivoluzione culturale permanente maoista, Cuba, la Teologia della Liberazione ecc.), ma venivano anche arruolati ed indottrinati i nuovi militanti rivoluzionari.

Così l'Italia conobbe le occupazioni, le battaglie di piazza, i morti e infine il fenomeno del terrorismo politico (i cosiddetti "anni di piombo").

Lo storico Paolo Deotto descrive come proprio in quel momento si passò da una contrapposizione contro un *avversario* politico, ad una lotta contro un *nemico*. Egli racconta come i giovani manifestanti, eliminata ogni idea di dibattito convenzionale nello stile democratico e con i cubetti di porfido nelle tasche dell'Eskimo, decisero che con lo Stato "fascista", allora governato dalla DC, non era più possibile un dialogo ma solo la lotta per "rovesciare il potere borghese"<sup>119</sup>.

All'idea di una società democratica di stampo occidentale, fondata su una ben chiara matrice ideale e filosofica, se ne contrappose una di matrice neo-marxista che dilagò in ogni ambito sociale. Dalle università alle fabbriche, dalle famiglie ai seminari si diffuse in aggressive minoranze l'ideale per cui occorreva una rivoluzione.

Mentre anche tanti cattolici, come si darà conto in seguito, divennero collaboratori attivi di tale rivolta, anche a causa della diffusione della c.d. teologia della liberazione del Cardinale brasiliano Frago, alla voce dei rivoluzionari sessantottini non si contrappose in quegli anni una posizione unitaria e compatta di segno contrario.

Come spiega Deotto, si attese un intervento risolutore dello Stato, che però non arrivò mai, e così si rese palese la debolezza intrinseca di quel sistema politico che, nel tentativo di ridurre tutte le anime moderate in un unico grande partito di raccolta (la DC), cambiava esecutivo mediamente ogni anno e mezzo.

I cattolici che, pur costituendo allora la maggioranza politica del paese, si opposero culturalmente al marxismo dilagante, furono ben pochi. Tra i primi che a livello filosofico criticarono la matrice marxista e positivista dei moti sessantottini troviamo, oltre al noto filosofo Augusto Del Noce, il meno noto (anche perché prematuramente scomparso) Emanuele Samek Lodovici.

---

<sup>119</sup> DEOTTO P., *Sessantotto*, pag. 66 ss.

Non si può pertanto parlare di un vero e proprio *dibattito culturale* tra posizioni opposte, quanto piuttosto di un'istanza solitaria di una parte del paese, incompresa ed erroneamente minimizzata dall'altra.

Fu così che, in un clima di distaccata tolleranza, attecchì quel germe positivista, o neo-marxista che dir si voglia, che portò ai profondi mutamenti sociali e culturali indagati da Samek Lodovici.

Ciò che rileva maggiormente è che tali correnti di pensiero, al contrario di quello che si vorrebbe credere, non si sono ancora esaurite. Proprio per questo, ciò che il filosofo milanese dice riguardo il proprio tempo, brilla di un'attualità senza paragoni.

Che “il Sessantotto viva ancora”, difatti, non è solo uno slogan di alcuni più o meno giovani nostalgici, ma è una constatazione realistica che, come ciascuno avrà modo di giudicare dalla rilettura dell'opera di Samek Lodovici qui proposta, trova conferma su ogni fronte.

Non sono, quindi, solo gli *ex- e neo-ideologizzati* a dar voce nel nuovo millennio alle teorie marxiste propagandate in Italia tramite il Movimento Studentesco. Esse costituiscono in qualche modo una mentalità diffusa, che può essere spiegata per mezzo delle riflessioni sintetizzate nell'opera *Metamorfosi della gnosi*, restando pienamente validi i propositi, le prospettive ed il metodo di critica delineati dall'autore<sup>120</sup>.

### **3) Samek Lodovici e la gnosi moderna.**

Sin dalle prime pagine dell'opera, risulta evidente il fatto che si è di fronte ad un autore capace di porsi davanti alla realtà con tutta la sua domanda di significato, certo che dietro ad essa sta, ed attraverso di essa traspare, un significato che l'uomo può cogliere sia pur in termini non descrittivi (analitici o empirici).

La prima citazione che appare in questo testo, molto probabilmente posta dall'autore come rassicurante memento per se stesso, la si accolga anche come esortazione a non temere che in ogni tipo di ricerca, e quindi anche nella presente, possa emergere una realtà diversa da come la si era prevista

---

<sup>120</sup> Tra tanti, basti fare l'esempio del pensiero di Cordero sui dogmi che, pur non essendo di capitale importanza dal punto di vista contenutistico, è utile ad evidenziare la configurazione della critica di Samek, la quale ricalca strutture durature, cioè classiche, del pensiero.



Il timore di errare è già un errore e se lo si analizza si scopre alla base un timore della verità<sup>121</sup>.

L'autore si dichiara infatti apertamente sulla scia di questa citazione del filosofo di Tubinga, assumendo la fenomenologia hegeliana quale presupposto per la sua lettura della storia.

Egli accetta pertanto che i fatti che accadono nel presente, o che sono accaduti nel passato, siano tutti rivelativi ed abbiano un senso che va ben al di là della loro pura empiricità.

Il metodo fenomenologico consiste dunque nel rifiuto di un'idea della storia retta dalla mera casualità o, ancor peggio, dal puro arbitrio dell'uomo.

In un siffatto contesto, l'uomo ha la facoltà di cogliere nei fatti che si succedono nel tempo un senso unitario che man mano si svela.

Ciò posto, Samek Lodovici fa anche una premessa di carattere programmatico. Non intende infatti parlare della gnosi come gnosticismo (insieme di sette strutturate), bensì nella forma di mentalità diffusa che affonda le radici in secoli ormai lontani e che si connota per una accesa ostilità nei confronti della grecità e del cristianesimo.

Tale argomento è necessario per comprendere ciò che lega insieme una serie di testi traenti origine da un solo ceppo: la  $\square\square\cap\square\square\square$  come conoscenza "possessiva".

Essa è totalmente estranea alla conoscenza come ascolto e come percezione del mistero, nei confronti del quale però il soggetto resta sempre incapace di coglierne la totalità.

E' invece un sapere che "sa", dal momento che chi è "illuminato" non ascolta perché ormai ha "visto".

Già altri prima di Samek Lodovici avevano esteso l'indagine dei modelli gnostici dallo gnosticismo propriamente detto alle altre epoche storiche: si pensi, ad esempio, a Ferdinand Christian Baur<sup>122</sup> o a Eric Voegelin<sup>123</sup>.

<sup>121</sup> HEGEL F., *Fenomenologia dello Spirito*, trad. it. a cura di DE NEGRI, La Nuova Italia, Firenze, 1979.

<sup>122</sup> BAUR F.C., *Die christliche Gnosis oder die Geschichte der christlichen Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, E.F. Osiander, Tübingen, 1835. "Sotto il titolo «Gnosticismo antico e filosofia moderna della religione», l'ultima parte di quest'opera passa in esame: 1) la teosofia di Böhme; 2) la filosofia della natura di Schelling; 3) la dottrina della fede di Schleiermacher; 4) la filosofia della religione di Hegel. La speculazione dell'idealismo tedesco è giustamente inquadrata nel suo contesto nell'ambito del movimento gnostico, le cui origini risalgono all'antichità. Inoltre l'opera del Baur non fu un episodio isolato: essa concludeva circa un secolo di ricerche sulla storia dell'eresia, una branca della

Così, come i suoi predecessori, anche Samek Lodovici provvede a richiamare brevemente le grandi tesi del pensiero gnostico.

La prima tesi è che il mondo (e l'uomo stesso) è il frutto di una caduta, e che l'intera realtà è una realtà d'esilio.

Tuttavia, ed è questa la seconda tesi, sebbene il mondo sia malato e vi sia effettivamente questa frattura, la salvezza esiste. Infatti, lo gnostico è l'eletto in grado di colmarla. Egli, essendo sin dall'originaria caduta della stessa sostanza del mondo divino, è in grado di redimersi.

Gli strumenti che consentono all'eletto di tornare allo stato di perfezione sono quindi descritti nella terza tesi, in cui si afferma l'esistenza di una *tecnica* per ritornare al paradiso.

Il fatto che esista un tale mezzo consente di affermare che tutta la realtà sia in potere dello gnostico e che pertanto non sia necessaria alcuna grazia per accedere al mondo divino.

Corollario fondamentale di tale impostazione è il disprezzo totale per qualsiasi diritto o legge morale.

E' anche a seguito di quest'ultimo corollario che la stessa schiera dei credenti si divide in due cerchie: gli illuminati che possono fare qualsiasi esperienza, anche la più aberrante, e gli altri fedeli che sono tenuti ad una regola di vita precisa.

Dopo aver tracciato sinteticamente i tratti fondamentali della gnosi, Samek Lodovici ne sottolinea la netta antiteticità rispetto al cristianesimo definito come religione storica.

Tale religione afferma infatti che il mondo e ciò che contiene così come la storia, hanno un valore eminente poiché in essi si incarna il Logos di Dio.

Per i cristiani, tra Dio e mondo non esiste uno stacco assoluto e pertanto, in consonanza con la greicità, essi nutrono un naturale sospetto per ogni rappresentazione di Dio che sia totalmente Altro dal mondo.

L'analogia che sussiste tra Dio e mondo esclude da un lato una alterità totale, non permettendo però dall'altro una totale identificazione. Ciò si oppone all'idea gnostica

---

scienza che non senza ragione si era sviluppata durante l'illuminismo", tratto da VOEGELIN E., *Il mito del mondo nuovo*, Rusconi, Milano 1990, pag. 47-48.

<sup>123</sup> VOEGELIN E., *La nuova scienza politica*, trad. it. a cura di PAVETTO R., Borla, Torino, 1968.

secondo cui l'applicazione delle suddette tecniche consente la realizzazione di un mondo coincidente con la "Civitas Dei".

L'autore ricorda quindi che all'idea di fuga dal mondo il cristianesimo contrappone la dottrina dei sacramenti come ponte storico tra divino e umano, per cui questi divengono anticipo concreto di una redenzione reale.

Quest'impostazione non può che essere osteggiata dallo gnostico, ed è qui che si innesta nello specifico la preziosa intuizione di Samek Lodovici.

Infatti, egli nota come nel corso degli anni Sessanta – Settanta prosegua una guerra senza frontiere prodotta dai nuovi fenomeni in cui si manifesta la *neo-gnosi*.

Tale offensiva, che si inserisce nella lunga lotta tra l'idea cristiana e quella gnostica di realtà, e ravvivata particolarmente dalla cultura illuminista, positivista e marxista degli ultimi tre secoli, trova, come si è visto, terreno fertile per attecchire anche in Italia.

Infatti, egli raccoglie nell'opera qui esaminata un buon numero di scritti accomunati nel contenuto da questo tipo di attacco all'idea di realtà caratteristica della visione cristiana del mondo.

Questa moderna battaglia si concreta in due tipi di attacchi: il primo, frontale, è ai principi stessi del cristianesimo ed è definibile come demitizzazione. L'assunto da cui prende le mosse questa critica è che nel cristianesimo tutto è "umano, troppo umano" per dirla con Nietzsche<sup>124</sup>, e tutto risulta accessibile alle spiegazioni che di esso sa dare la ragione degli uomini.

Tale attacco, che si può definire macrostrutturale, ha come obiettivi i grandi temi della visione cristiana della realtà: la creazione, la spiritualità dell'uomo, il peccato originale. Le modalità principali sono: la storicizzazione, ovvero la riduzione del messaggio cristiano alla divinizzazione *post rem* di dati originariamente storico-culturali; l'ideologizzazione, ossia il tentativo di spiegare il cristianesimo come travestimento poetico di conflitti di classe; l'allegorizzazione cioè la riduzione ad allegoria di tutta la storia di Cristo; la psicologizzazione ove i dogmi appaiono quali segni di bisogni psicologici dell'uomo; l'esistenzializzazione cioè l'accettazione del contenuto cristiano non per il suo valore di verità, quanto per la sua "significanza per me"; ed infine la razionalizzazione, cioè l'esclusione di qualsiasi mistero.

---

<sup>124</sup> NIETZSCHE F., *Umano, troppo umano*, in COLLI G., MONTINARI M., *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. IV, Adelphi, Milano 2001.

Samek Lodovici segnala come questi processi, ancorché non coscienti, siano latenti in tutti gli autori che egli cita.

Il suo scopo è esattamente quello di spiegare come in ogni caso si tratti di gnosi, e che, sebbene la forma di questa sia mutata rispetto alle sue origini, la pretesa di spiegare il cristianesimo e di purificarlo sia sempre la stessa.

A questa prima macroforma se ne aggiunge una seconda, detta dal filosofo milanese microstrutturale, rivolta alla prassi concreta del comportamento cristiano.

È un attacco da rivoluzione culturale, teso cioè ad instaurare un nuovo senso comune creandone le premesse dal basso e non tanto attraverso un conflitto di posizioni ideali<sup>125</sup>. Lo scopo è di ricostruire un nuovo modo di vivere, di parlare, di essere genitori, di essere uomo e di essere donna, in cui ogni singolo si concepisca come un io assoluto che non ha “*ni Dieu ni maître*”.

Gli strumenti di quest’offensiva sono quelli che di per sé hanno valore educativo, come i mezzi di comunicazione di massa, gli strumenti di trasmissione delle tradizioni ecc.

#### **4) Un attacco macrostrutturale**

Prendiamo in considerazione ed approfondiamo la prima delle due forme di aggressione che Samek Lodovici ha individuato col termine “demitizzazione”.

La prima forma con cui si opera questo attacco alla religione cristiana è la riduzione del soprasensibile alla totale storicità.

In questa prospettiva si afferma che tutto ciò che c’è di visibile nel dato religioso è totalmente spiegabile a partire da un’origine mondana, storica e sociale.

Questa modalità di risoluzione del religioso in altro è comunemente detta riduzionismo, e può essere descritta come un procedimento attraverso cui si riduce una forma ignota ad una nota, di solito qualitativamente più povera, e si afferma che quest’ultima spieghi completamente la prima, anzi, che sia essa stessa la prima.

Si riporta quindi un esempio per chiarire come operi il metodo riduzionista e quale sia il suo grado di ragionevolezza. Si consideri uno studioso che attinga dell’acqua con un

---

<sup>125</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag.15.

secchio in un lago per fare delle ricerche, e vi raccolga casualmente tre girini. Ora, se lo studioso volesse spiegare attraverso quel campione la qualità dell'acqua potrebbe agevolmente farlo, ed in ciò forse non giungerebbe ad un risultato lontano dalla verità. Ma se, partendo da quel secchio, egli volesse dire dell'essenza stessa del lago, assumendo che questo sia della stessa natura del campione attinto e che la differenza sia solo quantitativa, e infine, spingendosi oltre la mera analisi dell'elemento acqua, dicesse che il lago sia interamente popolato di girini, correrebbe il rischio di errare grandemente.

Infatti ridurre tutto il lago al campione eliminerebbe in toto la possibilità che il primo sia più di quanto previsto, ed in ciò si peccherebbe di irragionevolezza. Come infatti non ammettere la possibilità che si siano catturati gli unici tre girini del lago?

Samek Lodovici passa allora in rassegna alcune forme classiche della riduzione del valore religioso, partendo da quella sociologistaica.

In essa si afferma che il valore, ad esempio il dovere morale, non ha un'esistenza indipendente, non essendo niente di più che l'adeguamento dei propri desideri alle norme esistenti nella società. Così il singolo si adegua allo standard imposto dal gruppo sociale confondendo il "tutti lo fanno" con il "tu devi farlo". In questo modo però, critica Samek Lodovici, il conformismo e la moda divengono la legge morale che il singolo segue.

La seconda forma di riduzionismo che viene menzionata corrisponde al materialismo storico, cioè alla tendenza di vedere nel valore, ad esempio la giustizia, niente di più che una proiezione di conflitti di interessi e di soluzioni degli stessi attraverso la lotta o il compromesso. Il valore è così determinato socialmente, è mera convenienza personale o sociale<sup>126</sup>.

Vi è poi una terza forma, che è quella psicologistaica, per la quale il Super-io che sarebbe in noi genererebbe una condizione di sudditanza in noi stessi. Questo però non sarebbe un principio autonomo, ma solo l'interiorizzazione psicologistaica delle richieste che la società esterna avanza in noi fin dalla tenera età. In quest'interpretazione Samek Lodovici richiama l'identificazione della coscienza con la pressione sociale che Freud compie nell'apologo dell'assassinio del mandarino<sup>127</sup>.

---

<sup>126</sup> BAUSOLA A., *Filosofia morale. Lineamenti*, Celuc, Milano, 1972, pag. 19.

<sup>127</sup> La domanda proposta da Freud è la seguente: "Poniamo il caso che in Cina si trovi un Mandarino la cui morte potrebbe procurarvi grandi vantaggi e che voi poteste ammazzare mediante un semplice atto di volontà senza abbandonare Parigi, naturalmente senza la possibilità che il fatto venga scoperto. Siete

Il secondo passo che Samek Lodovici compie è quello di pensare una critica al riduzionismo *ut sic*, qualunque esso sia.

Egli identifica allora tre errori: la riduzione del particolare al generale, la riduzione del nuovo all'antico e l'errore della riduzione del tutto alla somma delle parti.

La confutazione del primo dei tre errori è ripresa da Robert Musil<sup>128</sup> secondo cui, eccettuate le cose che possono essere paragonate, non ha senso ridurre ad una matrice unica gli atti spirituali, così diversi tra loro da poter giungere all'opposizione più completa.

Mentre ogni forca o forchetta può essere immediatamente confrontata con un'altra ed è percepibile 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 molti generi, i cui estremi possono essere molto dissimili anzi diversi sino alla contraddizione.

Il secondo errore è anch'esso lasciato alla critica dello stesso autore. Così, dice Musil, se spiegare significa identificare l'effetto con la sua causa, allora ci troviamo di fronte al problema di dover escludere che qualcosa di nuovo possa avvenire. È sicuramente possibile passare dal verde al rosso attraverso tutte le differenze cromatiche, ma quando si arriva al rosso non si ha più nessuna traccia del primo verde, i due colori sono realtà diverse<sup>129</sup>.

Vi è infine la critica alla terza riduzione, vale a dire la definizione del tutto come somma delle parti. Questa appare agli occhi di Samek Lodovici come facilmente confutabile dato che un insieme può avere proprietà globali che non si lasciano suddividere in alcuno dei suoi componenti. Si pensi ad esempio al sapore dello zucchero, esso non esiste né nel carbonio, né nell'ossigeno, né nell'idrogeno che lo formano<sup>130</sup>.

Queste critiche al riduzionismo in generale appaiono ragionevoli e pertanto applicabili anche alla più specifica riduzione del fenomeno religioso a cause economiche o sociali.

sicuri che non lo uccidereste?"; FREUD S., *Noi e la morte*, trad. it. a cura di Petroni L.A., Palomar, Bari, 1993.

<sup>128</sup> MUSIL R., *L'Uomo senza qualità*, trad. it. a cura di RHO, vol. II, Einaudi, Torino, 1962, pag. 1076.

<sup>129</sup> MUSIL R., *Uomo senza qualità*, pag. 531.

<sup>130</sup> A proposito della riduzione dell'Assoluto alla somma di tutti i fattori si veda MANZIN M., *Ordo Iuris. La nascita del pensiero sistematico*, Franco Angeli, Milano, 2008, pag. 35.

Per non rimanere ad un livello teorico il filosofo propone due esempi di come questo riduzionismo si sia perpetrato in concreto.

Il primo esempio riguarda la riduzione sociologista. Si considera infatti la corrente sociologica che tenta di spiegare i fenomeni sociali sulla base di categorie freudiane, ed è perciò anche detta psico-sociologia; non occorre qui approfondire l'argomento, basti soltanto accennare che negli anni Sessanta anche in Italia essa è stata sviluppata da Francesco Alberoni<sup>131</sup>.

Sicuramente più interessante nella prospettiva del presente lavoro, è il secondo esempio di riduzione proposto da Samek Lodovici, e cioè quello della riduzione genetica. Secondo questa tutta la storia dei dogmi cristiani sarebbe spiegabile come impasto di interessi e di giochi politici.

Citando come paradigma di codesto riduzionismo Franco Cordero, il nostro filosofo ricorda come i dogmi, in un'impostazione di tal fatta, nascerebbero da un'esigenza pratica di governo. Il primo esempio che Cordero adduce a sostegno della sua tesi è quello dell'idea di un Messia, figura che sarebbe stata troppo legata alla mentalità giudaica per poter essere esportata nel Mediterraneo, così che ben presto fu abbandonata dallo stesso Paolo di Tarso<sup>132</sup>.

Vi sono poi da un lato il dogma della Trinità, che Cordero vorrebbe ridurre a mero espediente logico per accordare la venerazione emotiva ed il conseguente culto della figura di Gesù con il monoteismo ebraico<sup>133</sup>, e dall'altro quello dell'anima che varrebbe unicamente a garantire all'uomo un po' di autostima.

Pur riconoscendo nei dogmi un'importante utilità pratica consistente nella loro proprietà consolatoria e terapeutica per le sofferenze psichiche, Cordero vede dietro ad ognuno di essi un'importante interesse da garantire, cioè l'immenso potere di chi li detiene, la Chiesa: *Extra Ecclesiam nulla salus*<sup>134</sup>.

Tale razionalismo a tinte catare viene affrontato da Samek Lodovici dal punto di vista metodologico. Egli si propone così di verificare se il metodo utilizzato dal primo regge o meno alla critica.

Il punto di partenza di Cordero è che

<sup>131</sup> ALBERONI F., *Consumi e società*, Il Mulino, Bologna, 1967.

<sup>132</sup> CORDERO F., *Risposta a monsignore*, De Donato, Bari, 1970, pag. 53.

<sup>133</sup> CORDERO F., *Gli Osservanti*, Giuffrè, Milano, 1967, pag. 211.

<sup>134</sup> CORDERO F., *Gli Osservanti*, pag. 495.

Gli enunciati descrittivi sono veri in quanto siano stati verificati sperimentalmente (...) essendo ormai risaputo che gli eternamente veri ai quali sembravano condurre i vagabondi metafisici, sono soltanto tautologie ossia manipolazioni di parole<sup>135</sup>.

In questo modo, ammettendo cioè le sole parole sensate, ossia quelle definibili in termini di esperienza, vorrebbe fare saltare in aria religioni e teorie metafisiche.

La logica seguita da Cordero è che ciò che è comprensibile lo è solo in quanto esperibile, e che solo ciò che è esperibile è vero. Bisognerebbe cogliere le sole ipotesi dimostrate, rifiutare le false e ignorare le indimostrabili, poiché il fine ultimo di ogni processo di pensiero non sarebbe quello di essere fine a se stesso, ma di soddisfare un bisogno.

Si può riassumere quanto emerge dal testo de *Gli Osservanti* nello schema che segue: è vero solo ciò che è esperibile; solamente ciò che è esperibile è poi comprensibile; solo quello che risulta comprensibile, essendo suscettibile di lettura analitica, è idoneo a soddisfare un bisogno.

Cordero tenta però di fuggire ad una possibile obiezione. Gli si potrebbe infatti chiedere di provare su basi empiriche il principio che pone l'esperienza stessa come misura del vero e del falso. Egli chiarisce anticipatamente che il principio di verifica non può essere verificato, poiché esso sarebbe unicamente un criterio teso ad organizzare la nostra conoscenza. In ciò la sua lezione ricorda assai da vicino quello che la Grundnorm nel sistema Kelseniano, in gran voga presso i teorici del diritto di quel periodo.

Samek Lodovici critica dunque quest'affermazione rilevando come sia irragionevole assumere quale dato immediato l'esperienza.

Infatti, essendo tale termine una somma di singole esperienze, necessita anch'esso di essere giustificato. Questo non è quindi un autentico apriori, ma solo un modello artificiosamente elaborato.

Samek Lodovici prende allora in esame il secondo postulato di Cordero, ossia quello relativo all'empiricità. In esso si afferma che un discorso sarebbe privo di senso qualora da ultimo non si riferisse a fatti sensibili.

Il rovescio antimetafisico della medaglia sarebbe uno solo: le proposizioni che si riferiscono a ciò che sta oltre l'esperienza sono prive di significato.

---

<sup>135</sup> CORDERO F., *Gli Osservanti*, pag. 429.



Un'affermazione del genere, osserva acutamente Samek Lodovici, può avere senso solo se nell'affermazione "Nulla è significativa oltre l'esperienza", si dia significanza all'espressione "oltre l'esperienza".

In altre parole egli richiama Cordero al rigore che lui stesso invoca. Gli obietta infatti che la proposizione "Solo i fatti empirici costituiscono ed esauriscono il significato" significherebbe "I fatti empirici e non ciò che non è affatto empirico costituiscono il significato". Ma se ciò che non è affatto empirico è stato posto da Cordero nell'elenco delle espressioni insignificanti, saranno pure insignificanti le proposizioni che si definiscono *per viam negativam* da esse. Se abracadabra è una frase insignificante, lo è pure non abracadabra<sup>136</sup>.

L'ultima osservazione al metodo di Cordero riguarda la riduzione del problema conoscitivo in quello dell'attività conoscitiva, con la conseguente confusione del problema della verità o falsità dei giudizi con quello del meccanismo della loro formazione.

Confondere il problema del fondamento logico della conoscenza con la genesi empirica di essa è definito da Samek Lodovici come l'errore più pericoloso. La ragione rischia di volere spiegare il senso del valore in base al bisogno.

L'esempio che si porta è quello della geometria inventata dagli Egizi per la necessità di irrigare il delta del Nilo. Sarebbe errato ridurre la geometria a mera proiezione di un problema concreto. Infatti, il fatto che essa sia nata da una necessità pratica non toglie nulla alla validità delle leggi geometriche<sup>137</sup>.

Per Cordero le verità oggettive, l'intelletto come organo che le intuisce, la coscienza e l'anima non sarebbero altro che luoghi comuni del discorso filosofico classico e non corrisponderebbero ad altro che al nostro bisogno di sentirci importanti, protetti ed orientati provvidenzialmente, al fine di sfuggire all'*horror vacui*.

Il canone a cui si attiene Cordero è il fatto, così che per lui sono veri i soli enunciati formalmente corretti e confermati dall'esperienza.

Sottolinea allora Samek Lodovici che una simile metodologia di pensiero, dopo aver ridotto l'uomo a tensione neuromuscolare, non può che avere come conseguenze che l'esistenza di una cosa non è altro che la somma delle cose che la compongono, che la

---

<sup>136</sup> SEVERINO E., *Studi di filosofia della prassi*, Vita e pensiero, Milano, 1965, pag. 126.

<sup>137</sup> ELIADE M., *Témoiniages*, 1951, citato in ZUNINI G., *Homo religiosus*, Il Saggiatore, Milano, 1966, pag. 300.

volontà non è altro che la somma delle volizioni, e che la natura dell'uomo non è che la somma dei suoi istinti. Si tratterebbe quindi 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. Ad esempio, se uno si trova a vivere durante la seconda guerra mondiale e salva a suo rischio un altro, la circostanza empirica è evidentemente indispensabile al compimento di quell'azione intrinsecamente buona, ma è altrettanto evidente che il valore di questa non dipende soltanto dalla circostanza empirica.

L'impossibilità di trovare cause interne all'oggetto o, in altri termini, il lasciare sistematicamente i valori alla mercé delle scienze umane che analizzano e spiegano senza comprendere, fa spendere molte pagine a Cordero sul quello che Samek Lodovici definisce un "annoso pseudo problema": o Dio c'è e allora l'uomo non può essere libero, oppure se l'uomo è libero Dio non è onnipotente.

Ora, se è vero che nelle concatenazioni causali proprie del mondo spazio-temporale vige il più rigido determinismo, non è possibile concepire naturalisticamente la libertà anche in capo spirituale.

Cordero ha quindi l'impressione che, data l'onnipotenza divina, la libertà dell'uomo non sia più libera di quanto siano libere nel girare le lancette di un orologio.

In realtà per Samek Lodovici è proprio a partire dall'onnipotenza di Dio che si può parlare di libertà per l'uomo. Non è dalla libertà o meno dell'uomo che si può stabilire o meno l'impotenza di Dio, ma è proprio dalla sua onnipotenza che si può stabilire la libertà dell'uomo. Solo Dio può essere così onnipotente da liberare l'uomo, mentre nei rapporti con qualunque altro che non sia Dio, l'uomo è sempre condizionato.

Tuttavia, ciò che è più difficile da condividere è il risultato che l'impronta psicologica di Cordero raggiunge riguardo al fondamento della morale.

Egli predilige l'emozionalismo, e definisce i concetti di buono, cattivo, giusto ecc. come semplici espressione delle nostre preferenze e non come qualità primitive da tutti intuite. La conclusione è che i giudizi morali esprimono lo stato emotivo dell'autore e nulla più, arrivando così al relativismo etico. In questa prospettiva, due affermazioni opposte come "è giusto" e "è ingiusto" si equivarrebbero purché manifestazioni di emozioni di due soggetti diversi.

In ogni caso, quale che sia il sentimento per una data azione, quando in concreto un soggetto formula un giudizio non desidera esprimere il suo sentimento sulla cosa, ma fare un'affermazione intorno alla cosa stessa.

Ciò che a Samek Lodovici preme dimostrare è che la filosofia morale non può essere riducibile in termini sociologici o psicologici. Certo la sua riducibilità può essere affermata, ma non è detto che la si possa dimostrare.

Una volta esaminata la riduzione sociologica e razionalistica, Samek Lodovici passa ad analizzare il secondo attacco di tipo macrostrutturale portato dalla gnosi moderna al cristianesimo. Esso è condotto da un punto di vista interno al mondo cattolico e valendosi degli strumenti della storicizzazione e della razionalizzazione.

Questi strumenti mettono in discussione alcuni dei pilastri portanti della fede, quelli peraltro che maggiormente si prestano alla critica dei non credenti in quanto non del tutto razionalmente definibili. Si tratta dei dogmi.

“Dogma” come termine ha un'origine pagana, risale infatti all'ellenismo antico dove la parola *dogma* indicava l'opinione o la sentenza espressa da qualcuno su un argomento specifico del mondo umano.

Ricorda Samek Lodovici che questo significato, attestato anche in Plutarco, è entrato in seguito nella cultura veterotestamentaria assumendo un significato religioso e venendo ad indicare il comando divino o precetti e leggi comunque fondamentali.

Come poi risulta chiaramente in alcuni passi del Vangelo di Luca il vocabolo assume in seguito due caratteristiche peculiari, e cioè la relazione con la tradizione apostolica e il carattere vincolante<sup>138</sup>.

In seguito però l'assimilazione di questo termine profano nell'ambito cristiano subisce una battuta d'arresto, in ragione dell'utilizzo dello stesso da parte di varie eresie. Infatti i Padri della Chiesa, compreso Agostino, iniziarono ad utilizzare in modo cauto il termine “dogma”.

Fu solo nel V secolo, con il *Commonitorium* di San Vincenzo di Lérins, che “dogma” venne ad indicare la fede cattolica ed a sottintendere un concetto di storicità della fede<sup>139</sup>. Tale nozione è stata quindi ripresa nel concilio Vaticano I, con ciò intendendosi che la conoscenza dei dogmi, sia da parte del singolo sia da parte della Chiesa stessa, si

<sup>138</sup> At. 15, 22; 15, 25; 15, 28; 16, 4, testo ufficiale CEI.

<sup>139</sup> VINCENZO DI LÉRINS, *Commonitorio*, a cura di SIMONELLI C., Edizioni Paoline, Milano, 2008.

acquisisce mediante un approfondimento progressivo pur restando invariato il loro senso fondamentale: *eodem sensu eademque sententia*.

Nella prospettiva così richiamata si spiega pertanto che i contenuti dei dogmi non sono “posti” dall’autorità ecclesiastica, ma vengono da questa riconosciuti e fissati.

Si devono al Cardinale Domenicano Vincenzo Gotti, vissuto nella prima metà del Settecento, alcune importanti precisazioni che Samek Lodovici riporta dall’opera di Söll:

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.

Anche se noi crediamo oggi più cose di quante ne furono credute dagli antichi, tuttavia gli articoli di fede non sono cresciuti quanto alla sostanza<sup>140</sup>.

Sempre dalla stessa opera risulta che il porporato abbia inoltre spiegato altri due importanti elementi caratterizzanti il dogma. Egli chiarisce innanzi tutto che può essere considerato “dogma cattolico” solo ciò che goda di un *placet* di tutta la Chiesa e offra una *regula* certa tanto in materia di fede che di morale.

Questo percorso di chiarificazione del concetto stesso di dogma all’interno della fede cattolica è poi stato definitivamente fissato dal Concilio Vaticano I:

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<sup>141</sup>.

La dottrina della fede è esplicitamente indicata dalla Chiesa come *fideliter custodienda et infallibiliter declaranda*.

Samek Lodovici riassume quindi in punti cosa si debba intendere per dogma: innanzi tutto si tratta di una verità rivelata; è poi una verità che si esprime con una proposizione; terzo si tratta di una dichiarazione infallibile; è quindi vincolante per ogni credente; ed

---

<sup>140</sup> SÖLL G., *Dogma und Dogmenentwicklung*, Herder, Freiburg, 1971.

<sup>141</sup> *Concilio Vaticano I, Costituzione dogmatica Dei Filius*, cap. 3, *La Fede*, 24 aprile 1870, testo latino in Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 3011.

in ultimo che, essendo una dichiarazione fatta nella storia, essa è passibile di ulteriori approfondimenti.

Tutto ciò premesso, Samek Lodovici sostiene che proprio questa concezione non sia affatto condivisa dalla mentalità relativistica moderna, anzi essa sarebbe spesso utilizzata come paradigma dell'immobilismo e del formalismo clericale.

Gli anticoncettualisti, presenti anche tra le file dei cattolici stessi dal tempo della grande crisi modernista, hanno voluto vedere nei dogmi esclusivamente comodi segni di comunicazione di particolari situazioni di coscienza del credente. Così le formule e le verità di fede non sarebbero altro che simboli pratici, mentre unica realtà ed unico criterio di verità sarebbe l'esperienza soggettiva che il credente fa della fede, svincolato da norme e autorità.

Samek Lodovici sostiene la tesi che tale impostazione, in cui si contrappongono esperienza ed intelletto così come libertà di spirito e dogma, vada rifiutata. Ciò per il fatto che essa negherebbe in primis alla teoria lo statuto epistemologico di scienza con un suo proprio oggetto, ed in secondo luogo perché confonderebbe il problema della verità di un asserto con quello dell'esperienza del suo valore.

Rifacendosi al grande studioso della logica della ricerca scientifica, ma solo al livello teorico di fondazione epistemologica, Samek Lodovici ricorda come Popper sosteneva che una visione del mondo, per essere scientifica, dovrebbe essere falsificabile di principio e non smentita di fatto, cioè dovrebbe essere verificabile. Avverte però che occorre prestare attenzione a quelle visioni del mondo che a priori non possono essere smentite, che sono quindi inconfutabili ma non per questo necessariamente vere.

Un esempio di asserzione inconfutabile ma non certamente vera, è questa: "Esiste una formula latina che, se pronunciata correttamente, cura tutte le malattie". Essa infatti è inconfutabile perché difficilmente si potranno sottoporre a prova tutte le formule latine concepibili, ma non è necessariamente vera, in quanto l'asserto non dice nulla sul fatto che tale formula sia effettivamente conosciuta.

Allo stesso modo la proposizione modernista "La Chiesa e il credente fanno esperienza di Cristo e tale esperienza è l'unica vera e indefettibile" è inconfutabile perché non è passibile di verifica, non potendosi descrivere l'esperienza che di Cristo fa il credente qui ed ora, se non riducendola ad una emozione irrazionale.

Infatti, nella misura in cui non si dice in cosa qui ed ora deve credere il fedele, risulterà impossibile effettuare una verifica di conformità tra l'esperienza del fedele e la realtà

che la fede propone. E' necessario a questo scopo che l'oggetto della fede sia enunciato come verità proposizionale. Solo così si potrà mettere in confronto l'esperienza della fede con il Vangelo, solo rischiando di ammettere una serie di proposizioni, appunto i dogmi, che verificano tale corrispondenza e che ci dicano quale è l'oggetto della *fides quae creditur*.

Una volta chiarito lo statuto, a suo modo scientifico come afferma Samek Lodovici, della teologia, si passa a trattare di un secondo problema, quello del rapporto tra la verità di un asserto dogmatico e il suo valore.

Infatti una volta che si sia dimostrata la necessità del dogma all'interno della religione cristiana, occorre specificare che esso non ne rappresenta la totalità, non è l'essenza del cristianesimo.

Il filosofo milanese effettua una distinzione fondamentale, quella tra norma e valore, cioè tra verità e significatività per sé. Infatti il dogma indica al fedele la verità cui egli deve assentire personalmente, ma come tutti gli indicatori di una meta ancorché in sé veraci non può essere ritenuto responsabile del mancato raggiungimento della meta prefissata. Infatti oltre alla buona indicazione è necessaria la buona volontà di chi intraprende il viaggio. Pertanto la verità dell'asserto è cosa ben diversa dal valore che la singola esperienza può rinvenire in esso.

Dal mio punto di vista, potrò sempre e soltanto dire che ho esperienza di quella data cosa vera, e non che in quanto ne ho esperienza quella data cosa è vera<sup>142</sup>.

Così se da un lato 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 non può essere considerata sostitutiva di quell'intelligenza oggettiva dei misteri alla quale è arrivata la coscienza della Chiesa nella sua storia.

In una posizione diametralmente opposta a quella sostenuta da Samek Lodovici, si colloca il teologo cattolico dissidente Hans Küng, del quale il nostro filosofo si occupa, pur senza nessuna pretesa di esaurirne il pensiero, ma con l'intento di mostrare se abbia valore una critica al dogma alla prova dei fatti.

---

<sup>142</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 64.

Il dogma che Küng tenta di dimostrare come errato è quello dell'infalibilità papale proclamato dal Concilio Vaticano I nell'anno 1870. A tal fine prende le mosse dall'enciclica *Humanae vitae* e ne dichiara la totale erroneità<sup>143</sup>.

Non si vuole qui entrare nel dettaglio della lettura operata da Samek Lodovici, basti solo ricordare che gli errori imputati dal teologo svizzero a Paolo VI sono vari, ma che ciò che più gli preme è di dimostrare come, pur essendo la fallibilità del pontefice un dato di fatto, pur tuttavia sia possibile affermare che la Chiesa resti sempre nella verità dello Spirito Santo. Questo infatti non smetterebbe mai di animarla e consentirebbe alla Chiesa di rimanere sempre nella verità senza bisogno di mediazioni concettuali quali il dogma dell'infalibilità.

Nota però Samek Lodovici che un permanere nella verità senza concrete obiettivazioni servirebbe alla fede cristiana come un orologio senza lancette, il cui ticchettio non direbbe nulla.

Affinché una verità sia significativa nel mondo umano, dice Samek Lodovici, è necessario che in qualche modo essa si mostri.

Lo stesso maestro di Küng, Karl Rahner, ha criticato aspramente il suo operato, rinfacciando al discepolo di avere escluso nella sua visione razionalistica della storia l'essenziale riferimento storico della fede cristiana.

Secondo Rahner la storicità del cristianesimo non è una storicità qualunque, bensì è da intendersi come sviluppo, cioè come continuità e progressione omogenea nell'esplicazione del dogma<sup>144</sup>.

Il dibattito tra Rahner e Küng viene sviscerato da Samek Lodovici molto dettagliatamente ed anche se non è possibile riportarlo per intero, vale tuttavia la pena menzionare almeno le parole con cui l'autore ne delinea i tratti fondamentali:

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*<sup>145</sup>.

---

<sup>143</sup> KÜNG H., *Infalibile?*, Edizioni Paoline, Milano, 1971.

<sup>144</sup> RAHNER K., *Kritik an Hans Küng*, in: *Stimmen der Zeit*, s.n., 1970, citato in SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 73.

<sup>145</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 76.

Per capire quanto detto occorre specificare alcuni passaggi del dibattito. Se per Küng non esistono proposizioni dogmatiche che possono 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", per Rahner invece l'uomo può vivere nella verità *solo* mediante proposizioni vere, anche se l'essere nella verità non coincide con il possedere delle proposizioni vere.

Così egli propone il seguente esempio

Se io avessi un'intenzione fondamentale, indiscutibilmente vera, di praticare rispetto e amore, la proposizione "ogni individuo deve essere rispettato e amato come prossimo" se pure è distinta dalla decisione fondamentale, è sentita da me come espressione inequivocabile di quella stessa decisione fondamentale, tale per cui esige da me un assenso assoluto, ed io lo emetto come se quella proposizione concreta fosse infallibile<sup>146</sup>.

La risposta di Küng è che un principio non può essere vero a priori e che non si può parlare di un'infalibilità a priori di questo. Infatti ciò che vale per un principio etico-pratico, vale anche per un principio teoretico-filosofico, in quanto è nella prassi che si verifica la *veritas* della proposizione pratico-etica.

In altri termini per Küng un principio non può essere vero a priori perché ciò dipende dalla sua applicazione.

Pertanto uno stesso principio può apparire in un contesto vero ed in un altro falso, a seconda dell'applicazione pratica.

La conseguenza che egli ne ricava è che alla stessa maniera nella Chiesa non esisterebbero proposizioni dogmatiche vere a priori, e che quindi ognuna sia in sé contraddittoria.

Per chiarire il punto Samek Lodovici rifacendosi al principio di contraddizione aristotelico afferma:

*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 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

---

<sup>146</sup> RAHNER K., *Kritik*, pag. 77.



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*. Invece – e questa è la nostra 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<sup>147</sup>!

Il filosofo propone un esempio chiarificatore riguardante il principio “non uccidere”.

Un’uccisione in contesto di legittima difesa non nega il principio universale perché in quel contesto si negherebbe non tanto il principio “non uccidere”, quanto che l’aggressore ingiusto rimanga impunito.

Si guadagna allora un nuovo punto fondamentale contro Küng, e cioè che non è vero che la verità di una proposizione dipende dal suo essere contingente. Non è dalla prassi, dice Samek Lodovici, che consegue o si verifica la verità.

Una proposizione è vera in quanto partecipi della stessa assoluta verità che la precede, la quale peraltro non potrebbe in alcun modo mostrarsi se non attraverso tale concreta obiettivazione.

Si può dire allora che per Küng in ogni verità esiste un limite che egli chiama errore, e che pertanto a priori non esiste alcuna verità immune da errori.

Ciò che egli denuncia dietro al dogmatismo cattolico è una mancanza di fede che non riesce a tollerare errori nella Chiesa così da avere la necessità di postulare un’assistenza da parte dello Spirito Santo che annulli in se stesso tutte le manchevolezze umane.

Il problema del criterio della verità e della sua distinzione dall’errore viene infine risolto da Küng reintroducendo il concetto di “comunità autorevole”.

La comunità infatti viene assunta come infallibile oltre ogni dottrina. Il suo essere coincide con il suo essere vero, così che la comunità diventa un *totum* in cui il singolo fedele è incluso oltre ogni sua razionalità e oltre ogni storia<sup>148</sup>.

Sempre in un altro passo di *Infallibile?* l’autore riafferma questo principio con altre parole, dicendo che un concilio potrà affermare di avere avuto per sé la verità se tale verità particolare si imporrà, lungo la storia, come verità affermata da tutta la comunità.

Nota però Samek Lodovici come in un caso simile non ci si trovi di fronte alla fede di chi crede che nonostante tutti i suoi errori la Chiesa stia nella verità, quanto piuttosto al

<sup>147</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 78.

<sup>148</sup> KÜNG H., *Infallibile*, pag. 211 ss.

razionalismo di chi pensa che la verità sorga tutte le volte che si è formata una maggioranza con le carte “scientifiche” in regola e dopo che questa abbia conquistato più o meno abilmente una comunità il cui esistere coincida con l’essere vero<sup>149</sup>.

Il filosofo contesta a Küng che la sua radicale storicizzazione del dogma possa ancora chiamarsi “storica”. Infatti solo ammettendo una continuità nel variare progressivo delle formulazione dogmatiche si può parlare di vera storia, perché in caso contrario si avrebbe una semplice giustapposizione di fatti e non una “storia”<sup>150</sup>.

Infatti un’interpretazione diversa e modernizzante del dogma sarebbe inaccettabile. In primo luogo perché la tesi della storicità della verità ammetterebbe che ogni epoca possieda una verità differente così che si avrebbe un’umanità, o una Chiesa, che non manterrebbe la propria identità nel tempo.

Tra i due o più tempi dominati da verità diverse non esisterebbe in effetti alcuna relazione.

In secondo luogo, perché il vero circolo ermeneutico non starebbe nel partire dal presente e, alla luce di esso, attribuire al dogma il *sensus plenior*; bensì, constatando che il dogma (quale forma ecclesiastica dell’ermeneutica della Sacra Scrittura) mette in evidenza ciò che la distanza storica dal testo sacro non permetterebbe, bisognerebbe ammettere che è a partire dalla Sacra Scrittura, e non dal presente, che si deve superare la distanza storica tra noi e la formulazione dogmatica<sup>151</sup>.

L’ultima parte dell’analisi condotta da Samek Lodovici su Küng verte sull’opera *Menschwerdung Gottes* dalla quale traspare la convinzione dell’autore che la cristologia della controriforma si sia mossa sui binari di una sistematica che mostrerebbe a suo avviso “il fiato grosso”<sup>152</sup>.

Küng vorrebbe operare una sostituzione drastica della cristologia controriformistica che definisce “dall’alto” con una “dal basso”. In altri termini egli tenterebbe di soppiantare la cristologia emergente dalla formula di Calcedonia, cioè quella di una persona con due nature, con quella emergente dalla filosofia hegeliana.

---

<sup>149</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 85.

<sup>150</sup> RATZINGER J., *Il problema della storia dei dogmi nella prospettiva della teologia cattolica*, in: *Testimonianze*, 126, 1970, pag. 512, citato in SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 90.

<sup>151</sup> RATZINGER J., *Dogmi*, pag. 531, citato in SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 91.

<sup>152</sup> KÜNG H., *Incarneazione di Dio: introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia*, trad. it. a cura di Janowski, Queriniana, Brescia, 1972, pag. 15.

La domanda è se si possa ripensare il dogma di Calcedonia 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.

Il dogma formulato a Calcedonia, per Küng, risentirebbe eccessivamente dell'astrazione greca. Infatti l'affermazione delle Scritture secondo cui "il Verbo si è fatto carne" non conserverebbe il proprio dinamismo nella formulazione dogmatica "non confuso ma distinto".

Küng indica in Hegel, pur tenendo 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<sup>153</sup>.

Ora, non è sicuramente questo il luogo per approfondire una tematica che ha dato origine a dispute che hanno sconvolto la stessa unità della Chiesa, ma è sufficiente segnalare con Samek Lodovici che il rifiuto implicito della distinzione in favore della opposizione delle nature è passato da Lutero a Hegel, e da Hegel a Küng.

La conclusione cui arriva Küng è che l'uomo, essendo divenuto grazie all'Incarnazione partecipe dei poteri del Cristo, avrebbe accentuato la propria progressiva vicinanza a Dio in modo tale che l'Incarnazione non sarebbe più un fatto conclusivo ma qualcosa che continua perfezionandosi nell'umanità. L'Incarnazione diverrebbe progressivamente più piena con il continuare della storia.

Si può a questo punto capire perché Samek Lodovici si sia diffusamente occupato del pensiero di Küng che, come si è già segnalato, è collocabile agli antipodi del suo.

Il motivo è che nel senso hegeliano della *Menschwerdung* non si ritrova la figura del Dio incarnatosi che, in un uomo preciso, è al contempo Dio e uomo. Il termine tedesco usato da Küng, nota infatti Samek Lodovici, contiene con il *werden* quell'idea di diventar altro, di *fieri*, che la parola latina *incarnatio* non ha.

Il significato di Incarnazione in Hegel, poi mutuato da Küng, è che Dio avrebbe lasciato la propria condizione di "altro" dal mondo passando ad essere l'umanità, la storia, con il

---

<sup>153</sup> KÜNG H., *Incarnazione*, pag. 553.

suo continuo processo di manifestazioni e di fatti. Dio avrebbe smesso di essere Dio per divenire la Storia.

In quest'ipotesi la persona storica di Gesù si è volatilizzata. L'Incarnazione non resta che la mediazione attraverso la quale Dio è diventato l'Umanità.

In Gesù in quanto Verbo di Dio è avvenuta la vera Incarnazione di Dio in vista della Umanizzazione dell'uomo<sup>154</sup>.

Lo scopo di Samek Lodovici è di indicare come in ciò si manifesti un tipo di gnosi cristologica in cui si volatilizza il fatto storico dell'Incarnazione che diviene un'interpretazione.

Ma il giudizio più chiaro sulla modalità di procedere di Küng e sulle sue conseguenze è lasciato alle parole di Giovanni Battista Sala:

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 diviene fine a se stessa là dove l'oggetto è inteso come un insieme di rappresentazioni, e con ciò l'oggetto si dilegua. Al posto della cosa subentra una interpretazione, la quale a buon diritto può sempre venire sostituita da nuovi tentativi di interpretazioni. 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<sup>155</sup>.

## 5) L'attacco microstrutturale.

La seconda tipologia di attacco identificato da Samek Lodovici viene da lui stesso definita microstrutturale.

Questo attacco, come si è già accennato, è rivolto non tanto ai temi fondamentali della visione religiosa, ma alla vita di tutti i giorni del cristiano.

---

<sup>154</sup> KÜNG H., *Incarnazione*, pag. 610.

<sup>155</sup> SALA G.B., *Essere cristiani e essere nella Chiesa. Il problema di fondo di un recente libro di Hans Küng*, Edizioni Paoline, Milano, 1975, pag. 93.

Si è già utilizzato il termine di “rivoluzione culturale”, ed è utile richiamarlo nuovamente perché esprime bene il metodo di quest’aggressione che in seguito si avrà cura di spiegare meglio con alcuni esempi. Essa infatti ha uno scopo ben preciso, e cioè quello di insinuare nelle menti di tutti un senso comune diverso da quello proveniente dalla tradizione.

Per fare ciò ci si avvale non tanto, o meglio non solo, del conflitto tra posizioni ideologiche che trova il suo contesto naturale nei salotti della politica, ma si cerca di fare penetrare un messaggio nuovo come regola del vivere quotidiano.

L’idea che si tenta di far passare è che non ci sarebbe né una realtà pensabile in modo unitario, né un ordine dell’essere che tenga in sé tutte le cose, né, meno che meno, una sola natura umana, ma solo l’io assoluto, attorno al quale non si ergerebbero né limiti morali né di altro genere.

Così, con gli scritti della seconda parte di *Metamorfosi della Gnosi*, intitolati rispettivamente: *La corruzione del linguaggio*, *La filosofia dei media*, *L’uguaglianza come fine*, ed *Un modello gnostico per il femminismo*, il filosofo milanese si prefigge di fare luce su questa ampia strategia e di avvisare il lettore sulle sue manifestazioni più evidenti.

Non è un caso che questo tipo di attacco si valga, da un lato, degli strumenti di diffusione delle ideologie come la prassi linguistica e l’uso dei mezzi di comunicazione, e, dall’altra, di quelle istituzioni o di quelle persone che svolgono funzioni educative e pedagogiche.

Strumenti di comunicazione, ambito familiare, donna, sono i supporti vitali perché una tradizione possa continuare a vivere e perché possa continuare ad essere recepita e trasmessa.

Colpire i gangli fondamentali di questo sistema di trasmissione denota chiaramente lo scopo di fare scomparire questa tradizione.

### **5.a) Falsificare la storia per esorcizzare il limite.**

Innanzitutto Samek Lodovici si chiede quali siano i motivi psicologici che incoraggino la falsificazione della storia.

Riprendendo un'intuizione da Eric Voegelin, egli nota come i movimenti di massa della modernità riecheggino temi proposti dallo gnosticismo del secondo secolo dopo Cristo<sup>156</sup>.

Sia Voegelin che Del Noce hanno classificato il marxismo, ed in particolare Marx stesso, all'interno di questa categoria interpretativa<sup>157</sup>.

Quello di Marx sarebbe infatti l'archetipo dell'uomo che rifiuta ogni limite e che perciò è costretto a pensare in termini di un nuovo eone in cui, superati tutti gli antagonismi, l'uomo sarà riscattato dalla sua finitezza e l'umanità potrà dirsi perfetta (la "società senza classi" dell'utopia marxiana).

Già il primo gnosticismo aveva rovesciato il modo classico di intendere il *limite*, concetto fino ad allora fondamentalmente positivo. Infatti, se nella Grecia il limite era visto come ciò che permetteva il raggiungimento della perfezione finale, per gli gnostici il limite divenne ciò che costringeva e soffocava l'uomo.

Questa trasformazione concettuale, che nasconde neanche troppo velatamente un atteggiamento prometeico, è fondamentale per comprendere il perché del rifiuto della storia.

Quest'ultima, infatti, rappresenta il limite di tutta l'umanità, mostrando tutti i tentativi dell'uomo di costruire la "città perfetta" e tutti i relativi fallimenti.

E' per questo motivo che un progetto di tipo totalitario deve avere come prima preoccupazione quella di sradicare dalla memoria tutto ciò che vada contro l'idea di un mondo nuovo possibile.

Solo cancellando il passato è possibile rendere assoluto il presente, così che questo non si possa che accettare, e le forze "storiche" totalitarie che dominano il presente possano essere rese inconfutabili e inevitabili<sup>158</sup>.

Non si può dimenticare come già Eliot aveva chiaramente espresso il valore liberante della memoria per l'uomo moderno:

A che serve la memoria? A liberarci!<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> VOEGELIN E., *Il mito del mondo nuovo*.

<sup>157</sup> DEL NOCE A., *I caratteri generali del pensiero politico contemporaneo. Lezioni sul marxismo*, Giuffrè, Milano, 1972, pag. 73-77.

<sup>158</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 107.

<sup>159</sup> ELIOT T.S., *Quattro quartetti*, Feltrinelli, Milano, 2003.

Dal momento però che la cancellazione del passato è materialmente impossibile, l'unica via percorribile sarà la cancellazione di un particolare aspetto di esso.

Ciò che il totalitarismo espunge rigorosamente sono tutti e solo i ricordi non funzionali alla costruzione del mondo nuovo, ad esempio tutta quella tradizione che afferma che non è possibile realizzare in terra la *civitas Dei*.

Dal momento che la *damnatio memoriae* come metodo di procedere risulta eccessivamente dispendiosa e di non sicuro effetto<sup>160</sup>, il problema capitale non può essere la distruzione completa ma deve consistere nella falsificazione dei dati che ricordino la fatale imperfezione del mondo.

L'ideologia usa allora un metodo più devastante e di effetti più duraturi per dissolvere la memoria storica, la corruzione del linguaggio.

Samek Lodovici descrive tutta la potenza distruttiva di questo procedimento

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 siano meno parole, per l'uomo al quale siano state rapinate o corrotte le parole, per quello ci saranno meno cose. Se il linguaggio ha una funzione rivelativa dal mondo (e la ha), una volta che lo si impoverisca si sarà impoverito il mondo<sup>161</sup>.

Questo processo di alterazione dei significati delle parole non è evidentemente una scoperta del filosofo milanese; ad esempio uno dei più illustri autori antiutopici del secolo scorso, George Orwell, in un'appendice del famoso romanzo *1984* aveva descritto il processo di costruzione di una lingua ideologica, la *neo-lingua*. Nell'Oceania orwelliana le parole sono ridotte ad un solo polo semantico (ad esempio non si dice più *buono* e *cattivo*, ma *buono* e *sbuono*) affinché diminuisca la possibilità di capire attraverso il linguaggio gli aspetti negativi della realtà. La neo-lingua consente proprio di percepire tali aspetti come macchie passeggere all'interno di una dimensione generalmente luminosa. Un secondo connotato caratteristico di tale lingua è la presenza

---

<sup>160</sup> Si veda l'esempio di BORGES J., *La muraglia e i libri*, in Tutte le opere, Mondadori, Milano, 1996, nel quale l'imperatore cinese Shi Huang-Ti, avendo come massimo problema quello di far cominciare la storia da un inizio assoluto coincidente con la sua ascesa al potere, utilizzò due stratagemmi: la costruzione della Grande Muraglia per isolare la Cina dal resto del mondo esterno, e la distruzione di tutti i libri scritti prima del suo regno.

<sup>161</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 109.

in essa di lunghissime parole composte coniate appositamente per renderne difficile la comprensione, quali ad esempio *internazionalismoproletario* o *forzeprogressivodemocratiche*.

Corrompere il linguaggio, rendere incomprensibili i significati difficili, ridurre il numero delle parole e con ciò stesso ridurre la gamma delle 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<sup>162</sup>.

La descrizione di Orwell ripresa da Samek Lodovici di un linguaggio impoverito e sempre positivo è di assoluta attualità nello scenario ideologico moderno.

La lingua dell'ideologia, grazie alla sua indeterminatezza e vaghezza riesce a caricarsi delle speranze delle masse e delle aspettative private, nonché a conquistare i consensi di sempre più persone.

Con il linguaggio dei totalitarismi siamo agli antipodi del linguaggio poetico. Al posto di essere, secondo la definizione poundiana di poesia, un linguaggio investito in somma misura di significato, abbiamo un vocabolario costruito per avere molti significati, il maggior numero possibile<sup>163</sup>.

Se nel caso della poesia, il linguaggio ha un significato per sé, nota Samek Lodovici, e che solo come indizio della propria riuscita artistica suscita sentimenti e significati, nel caso del linguaggio ideologico si ha un vocabolario che è stato creato prima di tutto per scatenare sentimenti e che proprio per questo si carica di positività. In altre parole, quest'ultimo non produce delle affermazioni perché queste sono privatamente vere, ma per ottenere un certo effetto, e con ciò rivela la sua natura meramente strumentale<sup>164</sup>.

Uno degli esempi più chiari del dominio dell'ideologia sulla produzione linguistica è magistralmente reso nell'opera *Alice nel mondo dello specchio*. Ivi infatti si può rinvenire un esempio di linguaggio ideologico-operativo, cioè teso a persuadere piuttosto che non a significare, come nel caso del dialogo tra Humpty Dumpty e Alice:

---

<sup>162</sup> Per dare un tocco di attualità a quanto detto si pensi all'uso degli eufemismi, tanto in voga nel linguaggio contemporaneo, attraverso il quale è possibile tradurre il termine "aborto" nella più morbida espressione "interruzione di gravidanza".

<sup>163</sup> POUND E., *L'abc del leggere*, trad. it. a cura di QUADRELLI R., Garzanti, Milano, 1974, pag. 22.

<sup>164</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 112.



“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... ne più ne meno”. “Bisogna vedere” disse Alice “se voi potete fare in modo che la parole indichino cose diverse”. “Bisogna vedere” disse Humpty Dumpty “chi deve comandare... ecco tutto”<sup>165</sup>.

Un linguaggio siffatto, nota Samek Lodovici, risulta tanto più fungibile ad un progetto rivoluzionario, quanto più, non essendo carico di un significato suo proprio, sia idoneo a caricarsi di uno strumentale.

Ma il filosofo milanese osa anche un chiarimento ulteriore: il linguaggio ideologico non necessita di indicare esplicitamente la rivoluzione, anzi, favorisce quest’ultima semplicemente alludendovi.

Come già altri prima di Samek Lodovici avevano spiegato, la rivoluzione riesce solo a patto di essere attesa, e fallisce quando la si possa indicare con un dito e con ciò costringerla a misurare la sua realizzazione con le promesse e con le pretese.

La rivoluzione può riuscire solo a patto, paradossalmente, di non avvenire<sup>166</sup>.

Proprio per tale ragione, un linguaggio meramente allusivo, che comunichi emozioni piuttosto che significati precisi e che coltivi speranze al posto di fornire indicazioni concrete, è perfettamente in linea con essa.

L’unica indicazione che traspare in questo modo di comunicare dell’ideologia è quella del cambiamento. Pienamente in linea con l’impostazione gnostica, questo cambiamento appare come l’unico bene; male è fermarsi, male è rimanere all’interno della vecchia morale, attaccati alle vecchie relazioni. Ciò che si auspica è, unicamente, lo sradicamento del presente in attesa di una rivoluzione salvatrice<sup>167</sup>.

La dissoluzione del linguaggio si opera anche in altri modi che Samek Lodovici descrive in rapida successione, tutti accomunati dall’unico effetto che sortiscono, e cioè quello di rendere impraticabile la memoria storica.

Il primo esempio è quello, già richiamato in Orwell, consistente nell’aggregazione di parole in modo da intrecciare termini scatenanti emozioni positive. Tali parole composte hanno la funzione di muovere l’emotività dei soggetti ed al contempo di non permettere l’intuizione del valore dei singoli termini nello scorrimento linguistico. Si faccia

---

<sup>165</sup> CARROLL L., *Alice nel paese delle meraviglie. Attraverso lo specchio magico*, trad. it. a cura di PIPERNO A.V., Newton & Compton, Roma, 2006.

<sup>166</sup> MATHIEU V., *La speranza nella rivoluzione*, Rizzoli, Milano, 1972.

<sup>167</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 114.

l'esempio di "democrazia alternativa" o di "crescita alternativa" o di "masse democratiche", espressioni che come tante altre contengono al loro interno segni convenzionali capaci di suscitare immediatamente risposte da riflessi condizionati.

Ne conia alcuni spiritosi esempi anche Umberto Eco, quali: "Com'era l'entusiasmo? Vibrante. La grandinata? Violenta. Come sono i danni? Ingenti"<sup>168</sup>. Ed ancora "La crescita? Civile. La spinta democratica? Di base. La crisi? Di identità ecc".

Un diverso metodo per la distruzione del passato consiste nell'uso di una lingua che si impegna a descrivere soltanto i fatti, le cose, i dati fenomenici della realtà.

In quest'ottica, anche le parole che nella tradizione filosofica sono state adoperate per esprimere i concetti più complessi ed elevati vengono intese unicamente nel loro significato più basso, quello quantitativo.

Gli esempi che Samek Lodovici propone chiariscono la portata del fenomeno. La parola *virtù* ad esempio che nel suo significato originario corrispondeva ad *habitus*, ovvero ad un particolare modo con cui si possiede se stessi, si corromperebbe al punto da significare "efficacia".

La parola *sapienza*, che contrassegna un particolare tipo di distanza tra l'uomo e le cose, viene ridotta al significato di *abilità*. La *fortezza*, concetto chiave della tradizione greco-cristiana, indicante la capacità di sopportare il dolore ed in ultima analisi il dolore più grande, quello della nostra finitudine, si trasforma in *forza*.

Ciò che più conta, in quest'operazione di distruzione delle parole più importanti della nostra tradizione filosofica e culturale, non è tanto la riduzione del linguaggio ai meri fatti empirici, ma il fatto che così facendo, cioè imponendo che ad ogni parola debba corrispondere una cosa, si rende impossibile un suo contenuto etico, che è sicuramente quello più specifico della tradizione occidentale.

Infatti, in un linguaggio costruito solo per mezzo di asserzioni verificabili attraverso i dati fenomenici, il discorso morale non potrebbe che risultare insensato, in quanto non descrittivo ma prescrittivo.

L'etica che ci giunge dalla tradizione greca non parla di ciò che c'è, ma di ciò che deve essere. Non si riferisce a qualcosa che è dato, ma a qualcosa che deve essere attuato, ragion per cui non può essere informativo sulla realtà.

---

<sup>168</sup> ECO U., *Il costume di casa*, Bompiani, Milano, 1973., pag. 166.

Opportunamente Samek Lodovici introduce allora un'osservazione che apre nuovi orizzonti all'indagine sull'etica moderna (che qui si può solo accennare). Se si è detto che il linguaggio serve in un'impostazione ideologica a registrare meramente le cose e gli oggetti, allora nella stessa ottica il comando *tu devi* si corrompe in *tu devi essere come sono gli altri, tu devi ripetere ciò che c'è*.

L'ultimo mezzo che Samek Lodovici ricorda tra quelli adoperati dall'ideologia per corrompere il linguaggio è quello dell'utilizzazione del discorso indiretto al posto di quello diretto.

Con questo espediente è possibile fare sparire l'oggetto intorno a cui verte il discorso per sostituirlo con l'interpretazione di tale oggetto<sup>169</sup>.

L'esempio più palese è il seguente: se un soggetto dicesse "Dio esiste" si potrebbe operare intorno a tale affermazione un giudizio di verità o falsità. Un altro soggetto, che avesse un'opinione opposta, avrebbe la possibilità di dire "Non è vero". Ma se il primo dicesse "I cristiani dicono che Dio esiste" il valore di questa proposizione sarebbe molto diverso dalla prima affermazione. Il discorso indiretto, infatti, muta il valore di verità della frase riferita, che non conta più per se stessa (non è più utile sapere se essa sia vera o falsa) ma conta solo in relazione alla frase principale. Lo sguardo si sposta sul fatto che sia storicamente vero o meno che i cristiani credono in Dio, mentre il problema della verità dell'asserzione "Dio esiste" viene neutralizzato totalmente.

Questo è un modo sottilissimo di vanificare la questione della verità e ricorda senza ambiguità il processo demistificante dell'antica gnosi.

Ciò che qui interessa è come Samek Lodovici noti che, a differenza della prima demitizzazione, questa abbia un'applicazione infinitamente più ampia.

Tutti i contenuti di pensiero del passato equivalenti a discorsi diretti vengono sostituiti con discorsi indiretti: "I greci credevano che...", "I cristiani dicono che...". Ciò dispensa i moderni da qualsiasi verifica del contenuto di verità di quei discorsi.

Certo essi resteranno significativi, ma intanto la capacità critica dell'uomo moderno viene via via atrofizzata nella sua capacità di interrogarsi sulla verità.

L'ideologia però non può limitarsi alla corruzione del linguaggio ed alla negazione del passato. Essa ha, come ricordava anche Besançon, quasi un obbligo alla menzogna<sup>170</sup>.

---

<sup>169</sup> INCIARTE F., *El reto del positivismo lógico*, Rialp, Madrid, 1974.

<sup>170</sup> BESANÇON A., *Breve trattato di sovietologia*, Edizioni dello Scorpione, Milano, 1976.

Questi, riferendosi in particolar modo all'Unione Sovietica, sostiene la tesi secondo cui l'ideologia avrebbe un modello perfetto di organizzazione della società realizzabile in linea di principio. Ma solo in linea di principio, perché esso si deve scontrare con una realtà che non combacia con quella descritta dagli ideologi. Proprio per tale motivo, quale che sia l'ideologia che giunga al potere, apparirà necessario mentire per dire che il modello che si propone sia stato raggiunto o sia in procinto di realizzarsi.

Paradigmaticamente si potrebbe citare un passaggio del discorso di Brežnev tenuto il 3 novembre 1967, in occasione del cinquantesimo anniversario della Rivoluzione d'Ottobre, e chiaramente allusivo alla frase di Marx a proposito delle condizioni della società comunista finale.

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.

Quanto proclamato da uno dei più importanti uomini dell'ex URSS, quale fu Brežnev per gran parte del secolo scorso, ha proprio l'odore della menzogna. Volontaria o involontaria che fosse, infatti, questa descrizione della società sovietica è stata smentita sotto ogni aspetto, e nessuno storico che si rispetti potrebbe oggi dire che tale sistema marxista di redistribuzione delle ricchezze sia stato neanche lontanamente prossimo a realizzarsi.

Così, la menzogna è utile in siffatti modelli per non cadere in contraddizione con la realtà, ed è anzi, a parere di Samek Lodovici, una necessità, avendo il modello ideologico natura politica e non morale<sup>171</sup>

Infatti solo un modello morale esige un costante sforzo di adeguazione ed ammette una continua tensione verso un obiettivo. L'indicazione "Siate perfetti come il Padre vostro che è nei cieli" impone un continuo esercizio per esserlo. Mentirebbe chi asserisse di aver raggiunto tale stato.

Se questa è la realtà, si chiede Samek Lodovici, quale sarà il compito principale dell'*homo religiosus*?

Sicuramente quello di non arrendersi di fronte ai significati imposti dall'ideologia e tentare con ogni mezzo la ricostruzione del linguaggio.

---

<sup>171</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 119.

Ma ciò non basta, infatti occorre fare ciò tenendo conto dello scopo. Questo, secondo Samek Lodovici, non è semplicemente la memoria storica fine a se stessa, bensì il recupero degli *exempla* che nel passato possono rinvenirsi.

Lo scopo della memoria storica, per Samek Lodovici, è diverso da quello dei grandi storici classici.

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 grandezza di Roma. Livio perché la *historia* si mostri quale essa è, *magistra vitae*. Nessuno di costoro, al di là delle motivazioni, vede di più di una conservazione 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 archetipo che è l'unico ad essere di estrema importanza esistenziale per l'uomo di ogni tempo<sup>172</sup>.

Solo la storia esemplare è importante per Samek Lodovici, perché il suo ricordo salva.

Allora lo scopo finale della ricostruzione del linguaggio e della sua purificazione dall'ideologia è sicuramente

in vista del recupero della memoria storica, *ma prima di tutto della memoria dell'origine, perché solo l'origine è la meta*<sup>173</sup>.

### **5.b) Dalla verità all'opinione: i *media* come strumento.**

Samek Lodovici affronta a questo punto lo studio relativo a come i *media* siano stati utilizzati quali mezzi per condurre l'attacco microstrutturale di cui sopra si è detto<sup>174</sup>.

Il primo passo che compie in tale direzione è quello di individuare le premesse storico-filosofiche che hanno portato al sorgere del giornale come strumento.

<sup>172</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag.121.

<sup>173</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 121. Sullo stesso argomento si veda anche MANZIN M., *Ordo Iuris*, pag. 153 ss.

<sup>174</sup> Sullo stesso argomento si veda anche CAVALLA F., *L'obiettività dell'informazione nella cultura politica contemporanea*, in *Temi e problemi di filosofia del diritto*, CEDAM, Padova, 1997, pag. 8-13.

In questo senso identifica quale causa principale l'affermazione della scienza moderna come unico modello possibile per operare nel mondo. Se infatti precedentemente la scienza costruiva modelli del mondo per operare su di esso, oggi sempre più essa assumerebbe secondo Samek Lodovici quei modelli come l'unico mondo possibile, anzi come *tutto* il mondo.

Il passaggio dalla scienza come strumento alla scienza come ideologia non è scevro di importanti conseguenze pratiche.

La natura e l'uomo infatti vengono interpretati dalla *ratio* scientifica solo nel loro aspetto quantitativo e misurabile. Così l'uomo diventa una macchina e la natura mero luogo delle operazioni di questo.

Se l'uomo non è altro che rapporti matematizzabili, non sorge alcuna difficoltà ad interpretarlo in termini di un oggetto fra altri, rovesciando così l'antica preminenza del logos sulla materia (peraltro testimoniata magistralmente nel Fedone<sup>175</sup>) e perdendo la sua posizione di soggetto.

Il rovesciamento culturale che sta alla base della nascita del giornale moderno consiste nello spostamento del centro, non più l'uomo ma l'infinito insieme dei fenomeni (oggetti).

Ciò comporta innanzi tutto un accumulo di saperi privo di un principio capace di fungere da criterio di valore; tutto ha diritto di essere approfondito e nulla può essere tralasciato perché non esiste alcunché che prescinda i fenomeni.

Il gesto caratteristico di un tale procedimento è quello dell'ammassamento delle informazioni, del rincorrersi costante degli aggiornamenti in ogni ambito del sapere, dalla scienza pura alla cronaca, dalla politica all'economia.

Samek Lodovici si adopera nell'elencare alcuni messaggi inespressi, ma trainanti a suo parere la stampa moderna.

La prima idea, forse valevole oggi ancor più che negli anni in cui Samek Lodovici esprimeva questi concetti, è quella per cui esisterebbe un vero e proprio culto dell'opinione.

Infatti, ad una infinità di informazioni, corrisponde necessariamente un'infinità di opinioni sulle stesse. Qualunque cosa si possa pensare, purché si trovi un io disposto ad enunciarla, avrà eguale diritto di essere espressa.

---

<sup>175</sup> PLATONE, *Fedone*, a cura di REALE G., XX ed., La Scuola, Brescia, 2004.

Il culto dell'“io penso” o del “secondo me”, mostra conseguenze anch'esse di estrema attualità.

Lo stesso Nietzsche aveva ironicamente avvertito che laddove tutto galleggia allo stesso livello nel mondo dell'opinione, le convinzioni si rivelano nemici della verità più pericolosi delle menzogne.

Il motivo è semplice, infatti da un lato nella fiera delle opinioni vale la regola secondo cui la moneta cattiva scaccia quella buona, in altre parole l'opinione costruita attraverso la fatica del concetto e della problematizzazione viene soppiantata dall'opinione semplificatrice. Dall'altro, e questo è l'aspetto più inquietante anche a livello giuridico - filosofico, dietro l'apparente pluralismo della compostibilità di tutte le opinioni si cela un monismo radicale: la verità non c'è, né ci può essere.

Oltre al culto dell'opinione vi è poi un secondo problema celato dietro ad un mondo fatto di notizie. Si tratta della tipologia di rapporto col reale a cui si abitua l'individuo. Ci si riferisce al fatto che l'uomo moderno, leggendo il reale attraverso il filtro della notizia, non ha più conoscenza diretta di questo, ma ha solo un contatto artificiale. Da ciò ne consegue sempre più l'incapacità di dare un giudizio autonomo sui fatti, la qual cosa poi rende totalmente dipendente il soggetto. Infatti costui, essendo ontologicamente bisognoso di un giudizio sul reale, lo assorbirà da altri alla stregua di un parassita.

Tale incapacità di giudizio ha peraltro un altro importante connotato, e cioè quello di contribuire all'oblio della storia. Infatti, laddove ogni giudizio sia stato preso in prestito a buon mercato e non sia costato alcuna fatica al soggetto, non rimarrà scolpito nella memoria, così che l'uomo sarà portato a seguire i “rumori” del giorno e sarà al contempo preda virtuale di ogni totalitarismo.

La terza idea descritta da Samek Lodovici è quella che chiama “ideologia della descrizione”. Uno dei più potenti mezzi di manipolazione del consenso consiste nella formulazione di proposizioni che, sotto l'apparente neutralità della descrizione, hanno l'effetto di influenzare gli avvenimenti che pretendono di “fotografare”.

L'esempio che il filosofo porta a sostegno di questa tesi è quello del femminismo in Italia quale tipico fenomeno di autoinduzione. Se ne è parlato, dice, non perché c'era, ma perché ci fosse.

Vi è poi la ricerca della mediazione a tutti i costi come valore fondamentale; obiettivo, questo, raggiungibile solo a prezzo di reciproche concessioni e mercanteggiamenti tra le

parti in conflitto. Ad esempio, tra l'illiceità dell'aborto e l'infanticidio, secondo questa visione, il bene verrebbe a coincidere con la possibilità di un'interruzione di gravidanza al terzo mese (una media di tipo matematico).

Si potrebbe essere indotti a credere che questo sia la riproposizione dell'aristotelico detto secondo cui "la verità sta in mezzo"<sup>176</sup>, ma, avverte Samek Lodovici, si faccia invece attenzione che dietro a tale impostazione si nasconde il borghese principio di scambio, che dal piano economico passa a quello morale. Tale trasposizione, però, non può avvenire impunemente, infatti non è possibile stabilire la linea mediana che intercorre tra un vizio ed una virtù.

Il quinto messaggio che esprime il filosofo è che spesso la realtà, nell'ottica che qui si rappresenta, è vista come conflitto tra forze opposte.

Tuttavia, partendo da categorie opposte quali destra o sinistra o centro, ma pur sempre da logiche politiche, sarebbe preclusa secondo il filosofo la comprensione degli atteggiamenti morali. Questi ultimo poi leggono i fatti, come scriveva il premio Nobel Alexander Solženicyn, secondo la dimensione dell'altezza o della bassezza etica, della profondità o del volume spirituale.

Interpretare la realtà in termini politici, qualunque essi siano, è già precludersi l'intelligenza delle categorie fondamentali dell'uomo religioso: libertà, peccato, conciliazione, eccetera<sup>177</sup>.

Il sesto criterio enunciato è quello della predilezione della felicità sulla verità. In altre parole si vorrebbe assumere un concetto utilitaristico per cui è cultura solo quella che si pone al servizio del popolo<sup>178</sup>.

Secondo Samek Lodovici, portare alle estreme conseguenze questa prospettiva significherebbe giungere alla formula denunciata dal russo Nikolaj Berdjaev

perisca la verità se con la sua distruzione il popolo vivrà meglio, se gli uomini saranno più felici<sup>179</sup>.

<sup>176</sup> ARISTOTELE, *Etica a Nicomaco*, II libro, 1107°.

<sup>177</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 129.

<sup>178</sup> Una grande e poetica testimonianza di tale mentalità si riscontra nel dialogo tra il diavolo e Maria nella pièce teatrale di GAZZONI L., *Il mistero di Giuseppe una storia incredibile*, Itaca, Castel Bolognese, 2006, pag. 20: "Vedi cara, so benissimo che quello che tu hai riferito a tua madre è la pura verità, ma il vero problema non è se ciò che tu racconti è successo o no, ma se è giusto! Se è giusto per te, per i tuoi genitori, per i tuoi amici. Guai se smettessimo di volerci bene! Se ammettiamo domande o accettiamo situazioni che vanno contro quanto siamo portati a desiderare, a pensare, ci perdiamo, si perde l'uomo."



L'ultimo di questi criteri consiste nell'alto grado di deresponsabilizzazione del giornalista rispetto a quello che scrive. Infatti

in nome di un generale diritto all'informazione e ad un esagerato sentimento di sé proprio di molti operatori del settore, ci si dimentica che la libertà, così come la nobiltà, obbliga<sup>180</sup>.

Il giudice di ultima istanza di ciò che si scrive resta, pertanto, il solo autore, così che non si riscontra alcun limite alla possibile violenza perpetrabile con l'informazione.

A conclusione di questa ricognizione sulla stampa, peraltro adatta sotto molteplici aspetti a descrivere anche la situazione odierna, Samek Lodovici tratta della tendenza della stessa a prediligere le letture marxista e radicale degli eventi.

Le conseguenze in entrambi i casi sono tutt'altro che confortanti. Infatti, ad entrambe le correnti, è legata la visione di un futuro radioso che deve realizzarsi.

Nel primo caso, la realizzazione di una nuova qualità di vita si vorrebbe realizzabile, come si è detto, attraverso la rivoluzione, mentre nel secondo, attraverso la reinvenzione della norma morale da parte dell'"uomo nuovo".

Quale sia la conseguenza immediata di una prospettiva tutta tesa al futuro, è semplice da definire. Infatti Samek Lodovici afferma che chi è privato del presente, essendo frodato dall'attesa dell'evento, rinuncerà anche al comportamento normativo di tutti i giorni, venendo meno ad ogni impegno di fedeltà, di lealtà e di sincerità con se stesso nel considerare il reale.

Se il futuro è possibile solo al prezzo del totale venir meno delle cose presenti, ciò che in questo modo si favorisce nell'uomo della strada è la rivoluzione di tutti i giorni, la rivoluzione delle tendenze, del costume, del concetto stesso di verità.

---

<sup>179</sup> BERDJAËV N., "La verità filosofica ed il vero dell'intelligencija", in AA. VV., *La svolta Vecchi: l'intelligencija russa tra il 1905 e il '17*, Jaka Book, Milano, 1970, pp. 16-17. Non ci si può a questo punto esimere dal richiamare qui anche la celebre frase pronunciata nei *Demoni*: "Cristo è la verità, ma se mi dicessero che qui è Cristo e là è la verità, io abbandonerei la verità per aderire a Cristo" in DOSTOEVSKIJ F., *I Demonj*, Garzanti, Milano, 1993, vol. 1, pag. 263. Infatti tale proposizione, che paradossalmente vorrebbe esprimere l'attaccamento a Cristo anche al prezzo più caro che si possa immaginare per l'autore, se presa alla lettera, risulta profondamente anticristiana: infatti chi ragionevolmente aderisce a Cristo, lo fa perché Lui è la verità.

<sup>180</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 131.

Infatti, ed è questo l'aspetto maggiormente attuale e che sconcerta nell'esaminato pensiero di Irti, laddove la verità sia vista come qualcosa di futuro, che non c'è ancora, essa, come vuole il marxismo, va realizzata nella prassi.

Coerentemente con ciò Marx diceva:

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<sup>181</sup>.

Tuttavia il passo più importante nell'attacco al concetto di verità è stato effettuato dalla posizione radicale.

Infatti, nota Samek Lodovici, attaccando l'idea stessa di ragione, di logica e di non contraddizione, ritenendole mere convenzioni utili solo per governare la fuggevolezza della vita, la cultura radicale ha finito per affidare la conoscenza a quel meno sicuro strumento di apprensione della realtà che è costituito dall'esperienza. Tuttavia, l'esperienza separata dal Logos non ha nulla a che spartire neppure col sapere scientifico, poiché è ridotta alla mera sensazione personale ed istantanea. Ed è evidente che su simili basi non è agevole fondare una società di alcun tipo.

Il radicalismo inoltre non ha liberato il superuomo dai vincoli morali, anzi, al posto di una soggettività libera, si è creata una goffa figura di uomo schiavo dei propri piaceri e dei propri falsi miti.

Ecco spiegate tutte le menzogne implicite ed esplicite che ricorrono nella grande stampa della nostra epoca disancorate da qualsiasi criterio di valutazione trans-situazionale. L'unica strada percorribile, sia per il lettore che per il giornalista onesto, è quella di essere avveduto, di non farsi ingannare e di avere come obiettivo, per dirla alla Solženicyn, quello di "vivere senza menzogna".

Per fare ciò occorre considerare come proprio dovere sociale e morale il costante rammemorare la necessità della ricerca della verità, ancorché scomoda in un panorama meramente opinativo. Vanno rigettate tanto la visione radical-marxista di una società

---

<sup>181</sup> MARX K., *Tesi su Feuerbach, tesi seconda*, in DEL NOCE A., RIESTRA G.A., *Karl Marx : scritti giovanili : per la critica della filosofia del diritto di Hegel, manoscritti del 1844, tesi su Feuerbach*, Japadre, L'Aquila, 1975.

così perfetta che nessuno avrà più bisogno di essere buono, quanto la pretesa di un'imparziale informazione<sup>182</sup>.

Tutt'altro che pessimistiche, queste considerazioni sulla stampa formulate dal filosofo milanese disegnano ancora una volta un quadro di disarmante attualità che, andando oltre i mezzi di comunicazione, attraversa la storia degli ultimi decenni senza mai essere superato dalle sempre nuove ricette di felicità e *politically correctness*. Basti pensare ad esempio all'attuale moda, imperversante in tutti i rami del sociale, dall'Università alla Pubblica Amministrazione alle associazioni private, di redigere i sempre più idolatrati "codici etici", sempre più considerati la panacea di tutti i mali.

### **5.c)Dietro il sogno dell'uguaglianza.**

Per dirsi rivoluzionari autentici è necessario avere come scopo principale quello di prendere il potere. Indicativamente, Samek Lodovici associa alla descrizione di una possibile "fenomenologia del rivoluzionario" l'"ideale rivoluzionario" come fenomeno quasi religioso. Ciò che caratterizza l'individuo che abbracci la causa dell'ideologia è un atteggiamento pari a quello di chi professi una fede religiosa. Infatti la speranza della salvezza coinvolge tanto il credente, quanto il rivoluzionario e ne assorbe le energie nella proporzione in cui la loro fede sia fervida.

Perché l'universo viva un nuovo inizio e venga rigenerato in maniera totale dalla rivoluzione, tutto il potere immaginabile deve essere a disposizione, e quindi va preso ad ogni costo.

Il *modus procedendi* che caratterizzerà quest'azione sarà quello riassumibile nel detto romano *divide et impera*.

Lo scopo è chiaro: una volta diviso il campo avversario è più agevole iniziare la scalata ai vertici, ora appoggiandosi all'uno, ora all'altro dei contendenti.

Non occorrono grandi discorsi per indicare come nella realtà sociale ciò sia stato realizzato e continui ad esserlo tuttora. È sufficiente segnalare solo le contrapposizioni più frequenti, ad esempio quella tra giovani e vecchi, tra uomini e donne, studenti e insegnanti.

---

<sup>182</sup> CAVALLA F., *L'obiettività*, pag. 8-13.

L'elemento che Samek Lodovici individua come chiave di lettura di una realtà, specialmente oggi, sotto gli occhi di tutti, è che questa contrapposizione, tutt'altro che reale, sia stata indotta da un'ideologia che spinge a vedere nella società un perenne conflitto tra forze opposte e tra interessi divergenti; è peraltro di dominio comune che l'origine di tale visione sia il marxismo<sup>183</sup>.

Forte di quest'intuizione Samek Lodovici compie un passo ulteriore notando che tale interpretazione del sociale è quanto di più pernicioso per la coscienza dei cristiani. Infatti, spiegandolo con un esempio che per la sua attualità si riporta per intero, afferma che l'assunzione inconsapevole del metodo di analisi sociale del marxismo conduce inevitabilmente all'abbandono della via religiosa, ovvero di qualsiasi prospettiva che rifiuti il relativismo e lo scetticismo, in quanto contraddittorio con se stesso, e il materialismo, in quanto fondamentalmente dogmatico.

Se 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 degli sfruttatori o comunque come repressori di istanze di giustizia. Quel che è grave in questa fittizia contrapposizione, come nelle altre, è che al posto di leggere la realtà secondo le categorie cristiane di composizione, di ricerca comune della verità (l'antica *universitas magistrorum et discipulorum*), di *pietas*, ecc. la si legge secondo le categorie del conflitto, di pura economicità, di potere che sono alternative alle prime, e che conducono per loro stesse all'ateismo<sup>184</sup>.

Chiarito quale sia lo scopo e quale sia il metodo, Samek Lodovici individua una terza caratteristica di questa fenomenologia, e cioè il principio in nome del quale si debba prendere il potere.

Il motivo per cui sull'altare della rivoluzione è possibile anche versare sangue, è che ad essa deve conseguire "un'uguaglianza mai realizzata prima".

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(...)

---

<sup>183</sup> MANZIN M., *La barba di Solženicyn e la frammentazione dei diritti umani*, in *Persona y derecho : revista de fundamentación de las instituciones jurídicas y de derechos humanos*, 58, 2008, pp. 455-472.

<sup>184</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 137.

In una società comunista non esistono più pittori, ma tutt'al più uomini che, tra l'altro, dipingono<sup>185</sup>.

Di fronte ad una situazione siffatta si può intuire come uno dei maggiori ostacoli alla realizzazione di un tale processo rivoluzionario sia l'istituzione familiare.

Infatti se il metodo è quello di sciogliere i legami per creare la solitudine sociale alla quale il partito o il sindacato appaiano come unica risposta, la famiglia diventa un ostacolo. Peraltro essa non è fondata su vincoli di carattere economico, ma su vincoli naturali di amore difficilmente frantumabili. Non è facile introdurre la lotta di classe o il conflitto in una comunità nella quale l'unità non è un risultato ma precede la volontà dei suoi membri.

Ma Samek Lodovici individua altri, e forse ancor più pregnanti caratteri della famiglia che la rendono così ostica all'ideologia.

Infatti tale istituzione, quando funzioni come dovrebbe e non quando sia colta da patologie, è da un lato il paradigma di una società dove il comando è legato al servizio e non al potere, e dall'altro è l'esempio di come sia possibile l'unità nella diversità.

Nell'ambito familiare si acuisce la consapevolezza che la realtà che non è totalmente in nostro potere, perché in essa siamo dipendenti dagli altri ed in primis dai genitori, e poi che la storia, cioè la tradizione proveniente dagli anziani, è piena di insegnamenti utili.

Una volta descritta puntualmente la situazione, il filosofo milanese passa in rassegna gli atteggiamenti usuali tenuti dai rivoluzionari nei confronti della famiglia.

Partendo dal primo Marx, ossia dagli scritti giovanili di stampo ancora chiaramente hegeliano, si nota (in alcuni suoi articoli comparsi a seguito del progetto prussiano di una legge divorzista) un atteggiamento ben lontano dal non ancora raggiunto materialismo storico. Infatti si legge

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<sup>186</sup>.

---

<sup>185</sup> MARX K., ENGELS F., *L'ideologia tedesca : critica della più recente filosofia tedesca nei suoi rappresentanti Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e del socialismo tedesco nei suoi vari profeti*, V ed., trad. it. a cura di CODINO F., Editori riuniti, Roma, 2000, pag. 29.

<sup>186</sup> MARX K., ENGELS F., *Der Ehescheidungsgesetzentwurf*, in *Opere*, vol. I, Dietz, Berlino, 1964, pag. 149, citato in MERFELD M., *L'emancipazione della donna e la morale sessuale nella teoria socialista*, Feltrinelli, Milano, 1974.

Ma questa posizione cede immediatamente il passo al materialismo storico, a partire dai *Manoscritti economico-filosofici* dove la società è vista nel quadro dei rapporti di produzione.

È infine nell'*Ideologia tedesca* che la famiglia diventa un'istituzione borghese, il cui legante sono la noia e il denaro.

In una visione siffatta è possibile introdurre il concetto di conflitto di classe tra uomo-padrone e donna-proletaria<sup>187</sup>. Dietro all'ostentazione di buoni sentimenti si celerebbe, per Marx, la prevaricazione e lo sfruttamento.

Dalla famiglia borghese, però, si discosterebbe nettamente quella proletaria, che resterebbe sana in ragione dell'assenza di un patrimonio da trasmettere.

Traspare pertanto in Marx non un'istanza demolitrice dell'istituto familiare, ma restauratrice. Basterebbe eliminare l'elemento patrimoniale per riportare alla purezza dei sentimenti la famiglia.

Tuttavia sono già presenti in nuce alcuni elementi tipici del materialismo storico, quali l'assoluta transitorietà dei valori, che porteranno di lì a poco i rivoluzionari ad altre idee riguardo all'istituzione familiare.

Così Samek Lodovici non tarda a segnalare che la negazione dei valori metastorici propria del materialismo di Marx ed Engels è strettamente connessa alla negazione degli imperativi morali. Ciò che resta, quale criterio di scelta per l'individuo, non può che essere l'affermazione del principio del piacere.

La conseguenza per la famiglia monogamica derivante dalla liberazione dall'organizzazione sociale capitalistica promessa dalla rivoluzione, è ben descritta da Engels. Collettivizzati i mezzi di produzione la famiglia cesserà di essere l'unità economica coattiva; l'educazione dei figli sarà compito della collettività, e i rapporti matrimoniali saranno regolati unicamente dalla durata dell'attrazione amorosa<sup>188</sup>.

In nome di un amore libero dai condizionamenti economici, si rinuncia a quella che forse è la domanda più radicale che si cela dietro alle relazioni amorose, e cioè quella di non caducità della cose, che corrisponde ai desideri più intimi del cuore dell'uomo.

---

<sup>187</sup> MARX K., ENGELS F., *L'ideologia tedesca*, pag. 29.

<sup>188</sup> Si legga in proposito ENGELS F., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello stato*, Savelli, Roma, 1973, pag.93ss.

E quando essi (le nuove generazioni) 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 pubblica modellata su di essa per giudicare la condotta di ciascuno. E sarà detto tutto!<sup>189</sup>

Riemergono i toni di quella rivoluzione culturale di cui si è già a lungo parlato. Una rivoluzione che non pretende risultati a breve termine, ma che sa aspettare anche il lungo scorrere delle generazioni, e che alla fine, se non contrastata, vedrà i propri frutti.

Agli occhi dei rivoluzionari, uomo e donna non sono altro che potenziali attori di un conflitto latente, del quale solo una diversa organizzazione (di stampo socialista) può eliminarne gli elementi di tensione.

Pur nella certezza che il seguente richiamo non sia necessario, si noti come questo progetto abbia trovato nella società del ventunesimo secolo piena realizzazione.

Infatti, laddove i figli (sempre che ce ne siano) non siano più una responsabilità, dove uomo e donna si equivalgano a tal punto da scomparire nell'unica categoria di adulti, dove questi ultimi siano tra loro economicamente indipendenti, ed infine una volta che siano stati introdotte tutte le facilitazioni giuridiche necessarie al dissolvimento giuridico del vincolo matrimoniale, quale spessore o anche valore avrà il matrimonio agli occhi dei singoli? In mancanza di una qualche valenza di carattere metastorico, la risposta che logicamente la maggior parte delle persone oggi dà è: nessuno.

Per essere ancor più esemplificante, Samek Lodovici descrive nei dettagli come sia possibile attaccare in tre modi un qualsivoglia istituto in cui vengano rapporti coesivi, ma come solo uno dei tre sia incisivo su una compagine come quella familiare.

Durante le purghe staliniane è apparso inadeguato il primo metodo, e cioè quello del sospetto e del terrore. Infatti anche se la prassi dei controlli costringeva i figli ad essere involontari accusatori dei genitori e vi era il detto che in ogni famiglia vi fosse almeno una spia, non mancano i racconti da parte di autorevoli testimoni come Solženicyn, riguardo alla solidarietà familiare portata fino all'estremo sacrificio.

Un secondo cuneo utilizzabile per penetrare e rompere quel coagulo di affetti che è la famiglia, può essere la legge.

Attraverso una politica che di certo non favorisce tale istituto, e pronunce giudiziarie con effetti fortemente centrifughi<sup>190</sup>, si tenta di parificare la famiglia ad altre situazioni,

---

<sup>189</sup> ENGELS F., *Famiglia*, pag. 113-114.

<sup>190</sup> Ad es. la sentenza che penalizza l'adulterio della donna sposata è stata illustrata in tutta la sua carica

facendo venir meno il principio della sua natura. Neanche questo mezzo è però decisivo, poiché una famiglia sana può restare tale anche in presenza di una legislazione avversa.

È l'ultimo dei tre mezzi descritti da Samek Lodovici, quello che ha maggior potere di incidere nella struttura familiare. Si tratta della rivoluzione sessuale, alla quale Marx ed Engels avevano preparato la via.

Se questi ultimi avevano affermato che non esiste una morale assoluta e che la passione non deve avere inibizioni, sarà un autore come Wilhelm Reich a teorizzare la portata rivoluzionaria.

Ma la rivoluzione sessuale ha come principale ostacolo la famiglia. Infatti, sostiene Reich, è questa che inibisce i coniugi e rende le future generazioni un ammasso di repressi<sup>191</sup>.

Laddove una tale rivoluzione abbia buon esito, la famiglia si sfalderà, inseguendo ciascun membro un proprio sogno amoroso che lo separerà dagli altri<sup>192</sup>.

Quale sia la distanza che separa questo esito, così come teorizzato da Samek Lodovici, dalla realtà del nostro decennio, lo si lascia al giudizio di ognuno. Vero è che nessuno faticherebbe ad immaginare le catastrofiche conseguenze di tutto ciò.

Alla fine di questo paragrafo si nota che il fine di tutti questi processi rivoluzionari non è altro che quello di eliminare le differenze, di omologare, di realizzare l'uniformità massima che è ben espressa nel concetto di "comune".

Freud aveva tentato di individuare l'origine psicologica del rifiuto della distinzione nella paura di ognuno di essere meno amato degli altri. Questo timore nascerebbe a causa delle differenze, che sono il pretesto delle preferenze.

Ma oltre alla esplicazione psicologica di Freud, Samek Lodovici individua una seconda e più profonda causa di natura speculativa.

In quel desiderio di uguaglianza 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

---

rivoluzionaria da MATHIEU V., *L'eguaglianza giuridica*, in: *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1, 1977, pag. 18-26.

<sup>191</sup> REICH W., *La rivoluzione sessuale*, VIII edizione, trad. it. a cura di Di Giuro V., Feltrinelli, Milano 1963, pag. 72.

<sup>192</sup> Dello stesso argomento tratta anche DEL NOCE A., *L'eroticismo alla conquista della società*, in AA.VV., *Via libera alla pornografia?*, Vallecchi, Firenze, 1971, pag. 14 ss. Per un'immagine di come si dissolva l'istituto familiare in una comune di stampo marxista si legga COOPER D., *La morte della famiglia*, Einaudi, Torino, 1972, pag. 47.



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.(...)

Dietro ad un dionisismo apparentemente semplice, si cela l'antico desiderio prometeico di un monismo inespugnabile, quello contenuto nel mito dell'androgino divino originario. L'io, finalmente, è ritornato ad essere Dio<sup>193</sup>.

Grattata via tutta la patina che la copriva, ecco riemergere allora la vera motivazione della rivoluzione. In tutte le forme descritte in cui essa operi lo scopo che persegue è sempre lo stesso: sostituire l'uomo a Dio.

Si può agevolmente cogliere il *fil rouge* che lega la gnosi antica a quella moderna: quella antica, scriveva Del Noce, ateizzava il mondo di qua in nome della trascendenza, quella moderna svaluta il mondo presente in nome di un eone futuro assolutamente nuovo. Se la prima si occupava delle regole per la liberazione dell'anima dal mondo terreno, la seconda si concentra sulle regole per la liberazione dell'uomo dal mondo presente e più ancora delle regole per la costruzione del mondo perfetto.

A questo punto Samek Lodovici, sottolineati ancora una volta gli elementi che permettono di vedere sotto modi di apparire diversi lo stesso fenomeno gnostico, si concentra su un aspetto particolare, quello del libertarismo del II secolo.

Nel fare ciò, però, non si limita ad una mera analisi storico filosofica, ma, cerca di cogliere gli aspetti dell'attualità che lascino trasparire dei nessi con il fenomeno indagato.

Prendendo esempio da questo metodo, anche noi vogliamo procedere in queste ultime fasi, cercando ancora una volta di capire e di mettere in luce come il fenomeno gnostico del secondo secolo, strettamente connesso al momento storico degli anni Settanta, non sia privo di stretti legami con il momento storico attuale di inizio millennio.

Carpocrate ed Epifane, gnostici libertari del II sec. dei quali abbiamo ampie testimonianze da parte della Patristica, hanno elaborato un complesso di tesi che coprono un intero ciclo gnostico, dalla permanenza nello stato perfetto, passando per la caduta, per tornare di nuovo alla perfezione.

La prima tesi tratta dello stadio originario, che è quello della perfetta unità (□□□□□□↔□ ed uguaglianza (⇒□□□□□□.

---

<sup>193</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 155-157.

In questo stato gli uomini non si distinguevano in alcun modo, né interiore né esteriore, ed è per questo che ivi era possibile la perfetta giustizia e comunione: tutti erano uguali e tutti erano di tutti.

La giustizia di Dio è comunità con eguaglianza. Dio ha effuso dall'alto il sole (...) 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.(...) Le leggi degli uomini (...) hanno insegnato la trasgressione: infatti la singolarità delle leggi ha amputato e distrutto la comunanza della legge di Dio. (...) Il mio e il tuo si sono introdotti nel mondo per opera delle leggi e noi non possiamo più usufruire in comune della terra, delle greggi e neppure del matrimonio<sup>194</sup>.

La seconda tesi, adombrata nelle ultime righe del frammento sopracitato, è che siano state le leggi umane ad introdurre quella differenza che ha rotto la □□□□□□↔□□ originaria. Questa diversificazione, pertanto, è concepita come artificiale e associata profondamente all'idea di male<sup>195</sup>.

La terza tesi è la negazione dell'esistenza di una "natura". Non solo sussisterebbe un'uguaglianza di fondo di tutti con tutti, ma anche un'indifferenziazione tra gli atti: non vi è nulla che sia "per natura" buono o cattivo.

S. Ireneo racconta come per gli gnostici suoi contemporanei le azioni erano buone o cattive solo nell'opinione degli uomini, e che bisognava invece provare ogni esperienza. Se non c'è natura, infatti, non esistono neanche limiti a quello che si può provare. Per gli gnostici, dice sempre S. Ireneo, ci si salva solo per la fede e l'amore, nulla contando le altre cose.

E il mezzo per sottrarsi a tale stato di decadimento è la pratica sessuale, con la quale è possibile recuperare l'antica e perduta unità<sup>196</sup>

Samek Lodovici isola poi l'aspetto più radicale del pensiero gnostico e ne segnala l'omogeneità con le idee espresse dai movimenti per la liberazione della donna degli anni Sessanta e Settanta.

Individuare nel movimento femminista la sua radice gnostica significa, per Samek Lodovici mettere allo scoperto la funzionalità che esso ha nel progetto rivoluzionario.

<sup>194</sup> EPIFANE, *Sulla giustizia*, in SIMONETTI M., *Testi gnostici cristiani*, Laterza, Bari, 1970, pag.75.

<sup>195</sup> MANZIN M., *Ordo Iuris*, pag. 158.

<sup>196</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfofi*, pag. 159 ss.

Dire che l'uomo e la donna sono uguali, significa negare l'esistenza di una natura non solo in generale, ma di una natura specifica differenziante la donna dall'uomo. Lo scopo infatti non è tanto quello di affermare un'eguaglianza *formale* di questi di fronte alla legge, ma un'eguaglianza *strutturale* che annulli ogni diversità. Infatti, l'unica condizione che gli gnostici considerano naturale è quella dello stadio finale, peraltro corrispondente a quella originaria di indifferenziazione.

Tracce di quest'idea di ritorno all'indifferenziazione tra i sessi si trovano anche nel vangelo apocrifo di Tommaso

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"<sup>197</sup>.

Prendendo in esame le principali tesi del femminismo, è possibile riscontrare la presenza tanto dell'affermazione dell'assoluta eguaglianza tra sessi, quanto l'affermazione di un'eguaglianza così radicale da annullare la stessa diversità biologica.

Le argomentazioni femministe sono state storicamente sintetizzate in slogan: "l'utero è mio e lo gestisco io", "non esiste un'occasione di piacere che non debba essere perseguita", "la tradizione è contro la donna".

A tali slogan corrisponderebbero altrettante posizioni dell'animo: il solipsismo, l'edonismo e il disprezzo per la tradizione in genere<sup>198</sup>.

Ma ciò che Samek Lodovici fissa come argomentazione specifica del femminismo è la tesi dell'uguaglianza uomo-donna.

Ciò si ricava anche dall'immagine maschilistica che inconsciamente le femministe si fanno della donna. Infatti il modello esaltato da costoro ha caratteristiche tipiche del maschio: nel vestire (i pantaloni), nel linguaggio (il turpiloquio), nella carriera perseguita senza intralci, nella sessualità nomade ecc<sup>199</sup>.

Vi sono poi anche posizioni esplicite, tra le quali quella della assoluta transitorietà della biologia della donna.

<sup>197</sup> MORALDI L., *Apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. I, UTET, Torino, 1971, pag. 501.

<sup>198</sup> LOMBARDI VALLAURI L., *Abortismo libertario e sadismo*, Scotti Camuzzi, Milano, 1976, pag. 27.

<sup>199</sup> Evidentemente qui Samek fa riferimento al movimento femminista degli anni Settanta e alle sue posizioni ideologiche.

Citando Evelyne Sullerot, Samek Lodovici richiama il fatto che la scienza si è enormemente spesa al fine di liberare la donna dal fatale suo destino di madre.

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<sup>200</sup>.

Tra i vari esempi che la autrice femminista cita, ricordiamo la possibilità di sostituire l'allattamento naturale con quello artificiale, la possibilità di ottenere un parto indolore a tutti i livelli, l'introduzione e l'estensione dei metodi anticoncezionali, la sospensione artificiale del ritmo mensile dell'ovulazione, la fecondazione artificiale, il trapianto dell'ovulo e la fecondazione in vitro.

Tutti questi risultati della scienza moderna non hanno fatto altro che rendere indipendente la donna dalla sua natura specifica, quasi punto di effettuare su di essa una sorta di mutazione genetica.

Appare ora agevole operare un raffronto con le tesi soprarichiamate sulla gnosi antica, e vedere come il trascorrere di quasi diciotto secoli non abbia in nulla mutato la sostanza delle cose.

Innanzitutto il rifiuto della "natura" appare ancor oggi evidente e viene espresso candidamente dal motto "Donna non si nasce, lo si diventa"<sup>201</sup>. Il fatto che la donna possa essere tutto senza dover essere niente, manifesta bene il tipico atteggiamento gnostico di rifiuto del limite costituito dalla nostra natura finita. Il femminismo vorrebbe che la donna non fosse più quello che è, ma quello che potrebbe essere, ossia che volesse essere. Traspare ancora una volta quel prometeismo gnostico che spezza ogni legame col reale perché questo è "male", tanto che la donna si trasforma in un soggetto *ab-solutus*, un io che si è fatto Dio.

Tutto ciò posto, Samek Lodovici parla anche di un aspetto nuovo della gnosi moderna. Questa, in sostanza, avrebbe abbandonato le mitologie speculative, oniriche e poetiche della gnosi antica (dove si parlava ancora di androgino, di unità originaria, di fuga dal mondo ecc.) per assumere il carattere positivistic della scienza.

---

<sup>200</sup> SULLEROT E., *Domani le donne*, Bompiani, Milano, 1966, pag. 109.

<sup>201</sup> De Beauvoir S., *Le deuxième sexe*, Gallimard, Paris, 1949, trad. it. a cura di Contini R., Il Saggiatore, Milano, 1994, p. 13, citato in E. Samek Lodovici, *Metamorfosi della gnosi, quadri della dissoluzione contemporanea*, Edizioni Ares, Milano, 1979 (1991), pag. 166.

Ma attenzione, avverte il filosofo milanese, la scienza non è che un semplice momento all'interno del sapere profetico ed operativo della gnosi. Esso non comporta che si dimentichino i messaggi utopici di una redenzione totale dalla finitezza, ma che si usino i risultati empirici della scienza.

Oggi giorno gran parte della scienza positiva sarebbe per Samek Lodovici, sotto il controllo e al servizio del mito gnostico.

Tornando alla rivoluzione, si nota come l'ideologia femminista sia doppiamente funzionale ad essa. Da un lato perché la nuova condizione attribuita alla donna contribuisce a scardinare i legami e gli schemi quotidiani, dall'altro perché non esiste miglior mezzo di quello di colpire il tramite principale di trasmissione della tradizione per provocarne l'interruzione.

Quest'ultimo passaggio è reso benissimo dalle parole di Samek Lodovici:

La lotta alla tradizione può essere condotta in due modi: o attraverso la lotta alle idee o corrompendo coloro che la trasmettono. (...) L'attacco ai principi e alle idee, per quanto serio, corrisponde all'inquinamento dell'acqua contenuta in un vaso, ma l'attacco al trasmettitore corrisponde alla rottura del vaso<sup>202</sup>.

Se ne ricava un'importante lezione, valida anche per il secolo appena iniziato, e cioè che l'attacco gnostico al concetto di natura, pur essendo condotto col fragore delle piazze più che con gli strumenti raffinati della filosofia, non va oggi assolutamente sottovalutato.

## **6)Quali prospettive per il presente?**

Arrivati a questo stadio del discorso appare utile scorrere brevemente quali fossero le prospettive che nel corso degli anni settanta Samek Lodovici avesse individuato per resistere a questi attacchi.

---

<sup>202</sup> E SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 171.

Non si dimentichi però che quelle che erano semplici strategie o auspici rivolti al futuro da parte del filosofo milanese, oggi si prestano ad un bilancio e ad un eventuale vaglio di conformità rispetto alle previsioni formulate ormai più di vent'anni fa.

Posto davanti alla sistematica vanificazione del *sensus fidei* innescata dalla gnosi moderna, Samek Lodovici effettua una rapida incursione, come egli dice, *in partibus infidelium*, ovvero presso due autori non sospetti, al fine di cogliere alcuni verdetti sui limiti della ragione illuministica.

Nell'ultimo capitolo di *Metamorfosi della gnosi*, allora, l'autore approfondisce lo studio di Theodor Wiesengrund Adorno e di Karl Kraus.

Se è vero, come Samek Lodovici stesso sostiene, che lo scopo ancora una volta non è quello di fare mera storia della filosofia, ma al contrario quello di constatare quale correttivo possano rappresentare le intuizioni dei due autori a tutte le "teologie cronolatriche" (quelle cioè che adorano un futuro necessariamente roseo e felice), allora se ne trae l'insegnamento che anche oggi è possibile operare una verifica analoga rispetto alle correnti gnostiche moderne.

### **6.a) T.W. Adorno.**

Il primo autore preso in considerazione da Samek Lodovici è Theodor Wiesengrund Adorno.

Samek Lodovici, rivelando la propria difficoltà a non cadere nella logica dello stesso autore analizzato, cioè quella di non porsi nessun punto di vista<sup>203</sup>, indica immediatamente che per quanto lo riguarda invece tenterà di affermare un propria posizione.

Il compito della logica dialettica per Adorno è quello di liquidare con le ultime tracce del sistema deduttivo ogni pretesa di verità "ogni gesto avvocatesco del pensiero", come diceva lui stesso.

---

<sup>203</sup> Di lui disse ELÉMIRE ZOLLA: "La sua forza sta nel non concedersi mai un punto di vista, nello sfruttare bensì quello dell'avversario, nell'adottare il sistema che ne promana dimostrandone o l'interna contraddittorietà o l'inconciliabilità con la concretezza, per apodissi esclusa dalle maglie di ogni apparato concettuale" in ZOLLA E., *Adorno tra metacritica e metafisica*, in *Elsinore*, 5, 1964, pp. 47-77, pag. 43.

Una dialettica senza sintesi come la sua, non può che rovesciare l'assioma hegeliano "tutto è vero", affermando la falsità del tutto. Un "tutto", questo, che rifiutando il suo naturale centro lo pensa dappertutto e quindi in nessun luogo.

La filosofia dialettica, risoluzione dell'universale, risolve di continuo il risolvente<sup>204</sup>.

L'uomo che ha ucciso dentro di sé Dio, commenta Samek Lodovici, deve adesso rispondere da solo della propria finitudine; più che la "morte di Dio", la filosofia dialettica annuncia la fine dell'uccisore.

Nella sua lotta contro la "maschera della divinità" che l'uomo si sta aggiustando sul volto, Adorno svela contemporaneamente il rovesciamento finale di ogni pensiero ateistico e la propria condizione di rappresentante di quel pensiero.

Il gusto del paradosso non è sempre fine a se stesso, anzi serve talvolta a chiarire concetti importantissimi. È ciò che accade in *Dialettica dell'illuminismo*, dove l'autore sostiene che l'illuminismo, pur avendo preteso di liberare l'uomo, lo ha invece asservito e

la terra interamente illuminata splende all'insegna di trionfale sventura.

Affrancandolo dal potere spirituale, l'illuminismo ha soggiogato l'uomo all'uomo; liberando il corpo dall'anima, lo ha reso mero strumento di lavoro e di affermazione del proprio dominio. Ha trasformato l'amore in sesso, e pretendendo di liberare dalla superstizione delle religioni, ne ha creata una più essenziale costituita dalla scienza o dal successo<sup>205</sup>.

Si iniziano già ad intravedere i punti di corrispondenza di questi giudizi con l'esperienza odierna. Il primo è sicuramente che 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 recidere i legami che lo collegavano alle radici naturali della vita. Così è successo, e lo si riscontra in molteplici situazioni, che

<sup>204</sup> ADORNO T.W., *Minima moralia*, trad. it. a cura di SOLMI R., Einaudi, Torino, 1954, pag. 232.

<sup>205</sup> ADORNO T.W., M. HORKHEIMER, *Dialettica dell'illuminismo*, trad. it. a cura di SOLMI R., Einaudi, Torino, 1997, pag. 11.

l'acquisto di una freddezza biologica ha trasformato la vita in uno standard privo di interesse e passione, creando la moderna e borghese "vita inautentica" di massa.

Samek Lodovici affronta il parallelo che Adorno traccia tra illuminismo e mito del progresso quale sola posizione che rifiutando il passato rendere sopportabile il presente.

Secondo Adorno, il mito è di per sé inquadrabile nella categoria dell'illuminismo, in quanto servirebbe a difendersi dalla paura dell'ignoto e dell'imprevedibile riempiendo la realtà con le proprie rappresentazioni della stessa, così da non doverla affrontare per quello che essa è veramente.

Il mito è già ideologia perché vuole 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<sup>206</sup>.

Spiega Adorno che in questo passaggio dal mito all'illuminismo permarrrebbe invariato il principio del sacrificio per cui si rinuncia alla natura onde poterla dominare. Così, nell'illuminismo di tipo borghese, il sacrificio muterebbe da razionalizzazione del rapporto con l'ignoto ad espressione dell'irrazionale proibizione che il borghese impone a se stesso.

Le conseguenze che Samek Lodovici avverte sono di due tipi. Innanzi tutto, se il pensiero religioso è visto come tutt'uno con quello magico, esso diviene pura manipolazione del reale; in secondo luogo, posto quest'ultimo assunto, si ribalta la nozione di sacrificio. Esso, non essendo più utile a nulla, sarà disponibile a tutti gli scopi, giustificando così l'orrore puro alla De Sade.

Di fronte a questi ragionamenti di Adorno, Samek Lodovici nota come egli sia 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. (...) 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<sup>207</sup>.

---

<sup>206</sup> ADORNO T.W., *Dialettica*, pag. 59.

<sup>207</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 181.



La lotta di De Sade era diretta contro il sacrificio religioso, quello cioè che non chiede nulla in cambio, come nell'episodio biblico di Abramo. Per il Marchese tutto è dettato dal tornaconto, anche l'amore verso i figli non sarebbe altro che l'assicurazione che i padri stipulano per la loro vecchiaia.

La degna erede di De Sade è, per Adorno, la moderna società borghese, dove chi non afferma se stesso, ma rinuncia a qualcosa, non è che uno sciocco.

L'abbaglio che, secondo Samek Lodovici, ha colto Adorno è che, pur rifiutando la mentalità di De Sade, ha però alla fine accettato la sua stessa interpretazione. Infatti Adorno avrebbe esteso al sacrificio religioso l'inganno del sacrificio tipico dell'ideologia del progresso.

Di fatto, dice il filosofo milanese, i due poli non si confonderebbero come acqua nell'acqua, poiché mentre *l'homo religiosus* con il sacrificio non vuole avere nulla in cambio, ma lo avrà, l'uomo del progresso si sacrifica per avere qualcosa che non otterrà mai.

Non occorre proseguire oltre nell'analisi della critica di Samek Lodovici ad Adorno, essendo sufficiente notare come per il filosofo milanese sia chiaro, alla fine della sua indagine, che solo un esito religioso avrebbe potuto sbloccare quella dialettica che pare proprio un serpente che si morde la coda.

## **6.b)K. Kraus**

Il secondo approfondimento proposto dal Filosofo riguarda Karl Kraus, alla cui opera è stato attribuito il ruolo di riabilitare tutta la nostra epoca di fronte a un Dio vendicatore e di fronte alla posterità che ci giudicherà<sup>208</sup>.

Samek Lodovici lo paragona a Soeren Kierkegaard. Da un lato, per la rabbiosa lotta con il mondo moderno e l'ottusità gregaria (espressa da Kraus nella sua rivista *Tres homines faciunt collegium*). Dall'altro, per alcune autodefinizioni prodotte dallo stesso

---

<sup>208</sup> E. HELLER, citato in COHN C., *Karl Kraus: Il polemista e lo scrittore, difensore dei diritti dell'individuo*, trad. it. a cura di CALASSO R., Adelphi, Milano, 1972, pag. 311.

Kierkegaard che bene si atagliano al filosofo viennese, quali “scrittore per scrittori”, “scrittore religioso” o “cavaliere della fede”.

Samek Lodovici infatti sostiene che Kraus fosse, a dispetto di tutto, uno strenuo combattente per l’Assoluto.

Ed infatti nei suoi numerosissimi aforismi, solidi e ben connessi, appare l’intento di mostrare come la realtà non sia mossa solo dal ciclo produzione-consumo, ma da una volontà superiore e da un significato trascendente.

Si dice che la religione derivi da “legare”. Ma la religione è legata nel cosmo e il liberalismo è libero nel quartiere.

Per riuscire a credere che Uno ha fatto tutto questo, bisogna certo aver pensato di più che non sapere che non l’ha fatto – voi idioti del libero spirito!

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 passo.

In un ostensorio d’oro c’è più contenuto che in un secolo di illuminismo<sup>209</sup>.

La grandezza che il filosofo milanese riconosce a questo autore non è dovuta soltanto alla sua lotta contro la “superstizione del razionalismo”, ma anche all’aver richiamato il fatto che tutto ciò che l’uomo fa nel mondo mondano ha sì un senso, ma non è esso stesso il senso. Kraus, spiega Samek Lodovici, ha l’intento di far risuonare l’Origine nel vuoto della fine di ogni giorno

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<sup>210</sup>.

---

<sup>209</sup> KRAUS K., *Deti e contraddetti*, Adelphi, Milano, 1972.

<sup>210</sup> KRAUS K., *Deti*, pag. 349.

Nell'arco di una vita fatta di passi apparentemente anche incoerenti, ciò che resta fermo in questo pensatore è l'incorrotto rigore morale. Rimangono infatti ben fissi i valori a cui Kraus si sente obbligato, ma mutano le reazioni alle circostanze politiche che si succedono rapidamente nel primo Novecento.

In cosa consista esattamente l'ideale dell'Origine cui si riferisce Kraus, non è chiaro. Samek Lodovici prova a darne spiegazione intravedendo in questo concetto l'immagine celata di una Natura senza colpa, sottratta al terrore della storia e al movimento rapace del razionalismo<sup>211</sup>.

Per altri invece l'opera di Kraus racconterebbe ancora una volta la storia del peccato originale lasciandone trasparire la tremenda attualità<sup>212</sup>.

Resta il fatto che il metodo utilizzato da Kraus è quello di alludere a verità eterne occupandosi di cose effimere, come egli stesso poeticamente diceva

Porgere l'orecchio ai rumori del giorno come fossero gli accordi dell'eternità.

Questa non facile operazione viene condotta per mezzo di due strumenti operativi.

Il primo è la citazione dei "clichés", cioè dei luoghi comuni che si odono quotidianamente nei bar o sui rotocalchi.

Lo scopo perseguito è quello di sottolineare la banalità dei discorsi comuni, in cui si è persa l'eco della parola che stava all'Origine, al fine di notare come il linguaggio quotidiano si presti unicamente ad un "commercio al minuto".

Lo stesso Kraus 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 più crude invenzioni sono semplici citazioni.

Il secondo strumento di cui si avvale è quello dell'aforisma. Per Samek Lodovici, esso, pur essendo prigioniero della propria forma e sottoposto alla legge dell'ironia, cerca una fessura nella realtà, fulminando ciò che è con ciò che pretende di essere<sup>213</sup>.

---

<sup>211</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 191.

<sup>212</sup> HELLER E., *Lo spirito diseredato*, Adelphi, Milano, 1965, pag. 238.

<sup>213</sup> E SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 195.

L'aforisma non coincide mai con la verità; o è una mezza verità o una verità e mezzo<sup>214</sup>.

I primi avversari di Kraus, e quindi anche i principali bersagli della sua satira, sono i giornalisti, a causa della loro “insincerità e dell'inappassionato pensare”<sup>215</sup>.

Scrivono perché non hanno nulla da dire, e hanno qualcosa da dire perché scrivono.

Solo in apparenza il giornalismo è al servizio del giorno. In verità esso distrugge la sensibilità di spirito dei posteri<sup>216</sup>.

La dissoluzione morale che Kraus descrive nella sua Austria di inizio Novecento, trovava secondo lui nei giornalisti la sua più evidente manifestazione. Ciò lo portò a identificarli come i nuovi sacerdoti 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.

Censura o giornale – come non potrei 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<sup>217</sup>.

Nelle parole di Kraus si legge una chiara denuncia di quel sistema informativo che preparava la via al noto propagandista nazionalsocialista Goebbels, il quale riuscì a realizzare il sogno di una grande Germania nazista utilizzando in primis la carta dei giornali.

La stampa, tuttavia, non è l'unica a dover fare i conti con la satira dell'Austriaco. Infatti a farne le spese è altresì la scienza psicoanalitica, nella quale egli vedeva il gesto di vendetta dei mediocri sui grandi.

---

<sup>214</sup> KRAUS K., *Detti*, pag. 165.

<sup>215</sup> In ciò si noti l'affinità che intercorre tra questa posizione di Kraus e quanto già precedentemente ricordato sul pensiero di Samek a proposito del giornalismo nel paragrafo “Dalla verità all'opinione. I media come strumento”.

<sup>216</sup> KRAUS K., *Detti*, pag. 111.

<sup>217</sup> KRAUS K., *Detti*, pag. 358.

La psicoanalisi è quella malattia mentale di cui ritiene di essere la terapia<sup>218</sup>.

Oltre a questi due principali obiettivi, Kraus punta il dito anche nei confronti della donna, della quale produce un'immagine tutt'altro che benevola (e Samek Lodovici non manca di sottolinearne il profondo antifemminismo). Nei suoi scritti ella appare impacciata, caratterizzata da una gestualità stereotipata e da vanterie ineleganti, priva di volontà.

La cosmetica è la scienza del cosmo della donna<sup>219</sup>.

Ma l'ultimo e più imponente bersaglio delle opere dello scrittore viennese è il decadimento della società austriaca, culminato nell'asservimento alla dittatura e al totalitarismo. Egli infatti, visse in prima persona, e documentò, il momento in cui l'Impero, costruito nello stile delle sue case, scomode ma belle, venne soppiantato dal volgare modernismo berlinese, il cui volto si incarnò in quello di Adolf Hitler.

Quando quest'ultimo prese il potere nel 1933, Kraus si immerse nel silenzio, ma non per paura o per essere stato messo coercitivamente a tacere, quanto per sottolineare come quella situazione non potesse essere oggetto di satira, non essendoci più alcuno spazio per costruire.

La forza brutale non può in nessun modo essere oggetto di polemica, né la demenza oggetto di satira.

Quel suo silenzio, a giudizio di Samek Lodovici, costituì la sua più grande denuncia e la sua più eclatante vittoria.

Fin qui, il breve quadro che Samek Lodovici traccia di Karl Kraus non crea particolari problemi di comprensione. Ciò che al contrario risulta complicato è il concetto che l'autore viennese ha del linguaggio.

---

<sup>218</sup> KRAUS K., *Detti*, pag. 300.

<sup>219</sup> KRAUS K., *Detti*, pag. 78.

Infatti, nel luogo dell'Origine, egli sente risuonare quella che definisce la *Sprache* originaria, cioè quel vocabolario segreto che permetteva, secondo gli antichi culti, di cogliere la potenza delle cose.

Per Kraus il linguaggio comune è usurato ed è divenuto un mero utensile:

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<sup>220</sup>.

Egli esprime in un aforisma, come al solito in modo apparentemente enigmatico, la condizione grazie alla quale è possibile mantenere incorrotto il potere evocativo della lingua

Il pensiero mi viene perché lo prendo in parola.

Secondo Kraus anche un monosillabo può rimandare a concetti lontani e fuori dallo spazio, restando estraneo alla corruzione del gergo giornalistico.

Nella concezione artistica di Kraus, quindi, l'arte ha obblighi solo nei confronti della verità.

La lunga parentesi sui due autori aperta da parte di Samek Lodovici meriterebbe certamente ulteriori e più dettagliati approfondimenti. Tuttavia in questa sede non è possibile soffermarsi ulteriormente e si rimanda pertanto a più complete trattazioni, quali quelle richiamate dallo stesso filosofo milanese. Ciò sarà anche utile al fine di cogliere proprio e solo gli spunti che interessarono in prima persona Samek Lodovici, senza perdersi in altri commenti, certamente interessanti ma non sempre utili allo scopo<sup>221</sup>.

## **7) La norma come limite.**

---

<sup>220</sup> KRAUS K., *Detti*, pag. 216.

<sup>221</sup> Riguardo ad Adorno si veda E. ZOLLA E., *Adorno*.

Per quanto concerne Karl Kraus si consideri COHN C., *Karl Kraus*. Per una traduzione italiana ci si riferisca a quella di CALASSO R. al testo KRAUS K., *Detti*.

È presente nel concetto stesso di norma, ed è nota a tutti, l'idea che all'interno di una società strutturata esistano dei limiti all'agire del singolo.

Che ciò sia necessario non è posto in dubbio neanche da coloro che questi limiti sono soliti violare. Infatti, e si pensi in primis alla criminalità per l'appunto detta organizzata, chi si pone contro la struttura statale spesso lo fa affermando la propria appartenenza ad un altro ordinamento, quello criminale, fatto di regole e di rapporti gerarchici specificamente organizzati<sup>222</sup>.

Tuttavia c'è chi delle regole in generale, ed in particolare delle norme giuridiche, non riesce affatto a farsene una ragione, per in una sorta di anarchismo radicale.

Consapevole di ciò, Samek Lodovici delinea nell'opera citata un passaggio fondamentale e di grande momento.

Egli sostiene che il vero nemico del diritto sia lo gnostico-rivoluzionario. Infatti, come già più volte si è avuto modo di richiamare, per Samek Lodovici la gnosi, in tutto l'arco della sua storia, ha sempre rifiutato l'ordine dell'essere e la natura così come essa è. Non si dimentichi che uno dei cardini di quest'impostazione ideologica è il rigetto del "dato", cioè di qualcosa che non è fatto dall'uomo ma che si fa da sé, o (ancor peggio) che è fatto da un essere trascendentale.

L'esito di questo rifiuto radicale è la svalutazione profonda dell'essere e la coscienza che nulla può essere percepito come vincolante.

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'inevitabile emergere dell'idea moderna affatto nuova di rivoluzionario con quel suo totalismo di fondo che afferma suscettibili di riplasmazione tutti gli aspetti della realtà<sup>223</sup>.

Così Samek Lodovici accenna a tre aspetti di particolare importanza sui quali incide questa volontà rivoluzionaria.

Tra gli elementi della realtà che si prestano alla riplasmazione gnostica egli colloca in primo piano il concetto stesso di verità.

---

<sup>222</sup> Si rammenti che secondo il Pigliaru nella società sarda del XIV secolo esisteva un vero e proprio diritto/dovere alla vendetta regolamentato nei dettagli dalle consuetudini licali. PIGLIARU A., *La vendetta barbaricina*, Edizioni Il Maestrato, Nuoro, 1959.

<sup>223</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 206.

Proprio il rifiuto del *dato* consente al rivoluzionario di non concepire tale idea come qualcosa cui si debba aderire, una nozione che richieda il nostro mero assenso, ma qualcosa da fare. La verità va creata nella prassi.

Si intuisce, allora, la ragione per cui l'ideologia non si cura di provare con i mezzi della prova rigorosa le verità che afferma. Anzi, la logica non è affatto contemplata in quanto di nessuna utilità ai fini della causa rivoluzionaria: è più rapido, ma non certo indolore, imporre piuttosto che convincere.

Storicamente infatti, ricorda Samek Lodovici, il metodo di qualunque ideologia è stato quello di imporre le verità che professava nella prassi. Così Augusto Del Noce descriveva questa dinamica richiamando il metodo galileiano<sup>224</sup>.

Riprendendo la seconda tesi su Feuerbach, Del Noce segnala come il rapporto teoria-prassi sia analogo al circolo ipotesi-esperimento di Galilei.

Infatti Marx afferma

Nella prassi l'uomo deve provare la verità, cioè la realtà e il potere, il carattere immanente del suo pensiero<sup>225</sup>.

Se per Galilei l'ipotesi viene verificata, cioè fatta vera nell'esperimento, per cui sono le cose stesse a parlare, analogamente per Marx non si tratta di opporre la vita alla dottrina, bensì di far diventare la prassi parte integrante del processo teorico.

La prassi cui allude il filosofo di Treviri è però l'esperienza rivoluzionaria, così, parafrasando quanto riportato sopra, emerge che la rivoluzione si presenta come la verifica della verità del pensiero marxista.

In altri termini la verità è fatta dalla rivoluzione.

Non ci si può esimere dal notare con Del Noce come quanto detto costituisca una profonda crisi dell'idea di verità<sup>226</sup>.

Dopo la svalutazione della nozione di verità, dice Samek Lodovici, ci si imbatte nella decomposizione dell'idea di cultura.

---

<sup>224</sup> DEL NOCE A., *I caratteri*, pag. 114-117.

<sup>225</sup> MARX K., ENGELS F., LENIN V. I., *Sulla scienza*, trad. it. a cura di BARLETTA G., Edizioni Dedalo, Bari, 1977, pag. 168.

<sup>226</sup> DEL NOCE A., *I caratteri*, pag. 114-117.



La cultura, per lo gnostico-rivoluzionario, è tutto. Come già si è visto, infatti, è insita nel concetto stesso di gnosi l'idea che sia attraverso la conoscenza che l'uomo recupera lo stato di perfezione perduto. Pertanto il sapere non solo sarà a tutti accessibile nel futuro mondo rivoluzionato, ma sarà anche tutta accessibile (come dire, con un'espressione di Trockij, che tutti accederanno alla fine a una □□□↔□ assoluta).

Ben presto anche gli uomini meno dotati raggiungeranno il livello di Michelangelo e di Leonardo da Vinci<sup>227</sup>.

L'ultimo aspetto della dequalificazione dell'essere segnalato da Samek Lodovici consiste nell'azzeramento dell'etica.

Se l'etica è definibile come l'insieme delle regole che guidano il comportamento secondo l'ordine dell'essere, dal punto di vista della gnosi, avverte il filosofo milanese, non c'è morale che tenga, essendo il centro epistemologico di questa la rivolta contro quello stesso ordine.

La conseguenza di questi tre passaggi che Samek Lodovici individua come necessaria è la svalutazione del diritto.

Per dar conto di ciò, egli prende le mosse dalla mistica rivoluzionaria e dalle sue più note massime.

Quando la propaganda rivoluzionaria afferma che la sua è "la vera rivoluzione", che la battaglia che si sta svolgendo "sarà l'ultima", e che la rivoluzione sarà "certamente vittoriosa", non occorre molta fantasia per accorgersi che quello di cui si sta parlando non è un passaggio qualsiasi, ma è quello dalla storia mondana alla storia sacra.

Nella Gerusalemme celeste conseguente alla riuscita della rivoluzione, le regole mediatrici, le norme di diritto umano, saranno definitivamente infrante. Tale concetto è ben espresso in una lettera del 18 marzo 1875 scritta da Engels ad August Bebel

Non essendo lo Stato altro che un'istituzione temporanea di cui ci si 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

---

<sup>227</sup> TROCKIJ L., *La loro morale e la nostra*, De Donato, Bari, 1967.

libertà, ma nell'interesse dell'assoggettamento dei suoi avversari, e quando diventa possibile parlare di libertà allora lo Stato come tale cessa di esistere<sup>228</sup>.

Nel “mondo nuovo”, come lo definiva Voegelin<sup>229</sup>, laddove l'avvento dell'Assoluto auspicato dalla rivoluzione si inveri, i soggetti saranno sciolti da ogni vincolo. Nella società futura si realizzerà la profezia marxista secondo cui la libertà di ciascuno sarà la condizione della libertà di tutti.

Ecco allora che si chiarisce l'intuizione di Samek Lodovici, della quale si diceva all'inizio del paragrafo: la norma, nella misura in cui implica restrizioni (essendo misura, simmetria, regola) è il vero nemico della rivoluzione.

Chi crede in quest'ultima, sarà disposto in cuor suo ad ogni genere di atrocità per contribuire alla sua realizzazione. Ovviamente ciò avverrà nella totale dedizione alla causa e quindi ogni violazione dell'ordinamento vigente si compirà sempre a “fin di bene”.

A questo punto Samek Lodovici affronta altri due autori, i quali, partendo entrambi dalla convinzione che *ubi societas ibi ius*, più di altri hanno verosimilmente percepito la contesa tra pensiero gnostico e pensiero classico riguardo al diritto.

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 individuale sono dissolti perché ormai ognuno vive della volontà generale in cui i confini dell'io individuale sono dissolti perché ormai ognuno vive della vita del tutto<sup>230</sup>.

Il primo di questi è Vittorio Mathieu e il suo concetto di pena; il secondo è Sergio Cotta e la sua convinzione per cui il diritto si erge ad ostacolo della violenza, ed in particolar modo di quell'idea di violenza salvatrice propria di ogni rivoluzione.

### 7.a) Perché punire?

<sup>228</sup> ENGELS F., *Lettera a Bebel del 18-3-1875*, in Opere scelte, Editori Riuniti, Roma, 1965, pp. 984-985.

<sup>229</sup> VOEGELIN E., *Il mito del mondo nuovo*.

<sup>230</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 210.

Secondo Mathieu, all'origine della concezione della pena stanno due postulati irrinunciabili: il primo secondo cui l'uomo è responsabile delle sue azioni, ed il secondo per il quale, in conseguenza della responsabilità, al male che egli infligge deve corrispondere una sanzione<sup>231</sup>.

Samek Lodovici nota che di queste premesse l'autore non dà dimostrazione. Infatti non è possibile dimostrare con metodo scientifico che l'uomo sia responsabile in quanto libero, non essendo tale libertà documentabile.

La scienza dimostra una sua proposizione circa un dato fenomeno riproducendolo e scomponendolo in fattori, al fine di poterne prevedere il risultato.

Ma per dimostrare "scientificamente" la libertà dell'uomo occorrerebbe scomporre l'umanità e dividere ciò che è intrinsecamente indivisibile, e che per l'appunto è detto individuo. Il volere dell'uomo non è progettabile o ricostruibile.

Mathieu identifica in questo aspetto indisponibile la qualità che rende libero ogni uomo. Proprio il fatto che l'individuo non sia completamente ricostruibile a partire da altro fuori da sé, o non sia riducibile ad altro prima di sé, lo rende una novità assoluta, un essere libero di agire.

Contro tutto il pensiero determinista, Mathieu sostiene che l'azione principi dal soggetto e non venga da un infinito causale che lo precede, passando attraverso di lui per andare all'infinito che seguirà.

Nell'ottica rivoluzionaria, al contrario, il potere di scelta dell'individuo viene colpevolizzato in quanto "borghese", infatti il singolo non può essere libero, ma è solo la volontà generale, la c.d. collettività rivoluzionaria, che può esserlo.

Mathieu nota come, sia nel caso della riduzione scienziata, che in quello dell'irrelevanza rivoluzionaria del singolo, una volta che si escluda con l'irriducibilità dell'io anche la sua libertà, si esclude *eo ipso* anche la sua particolare dignità, e quindi la sua sacralità.

Se l'uomo non è libero significa che egli è una mera attualità, niente di più di un elemento di un processo che, come è cominciato senza di lui, finirà senza di lui.

Mietere spighe di grano per alimentare gli artefici della rivoluzione o mietere teste di uomini per eliminare i dissidenti non fa differenza, laddove venga meno questa sacralità. E, si badi, non si fa della fantasiosa retorica: questo è ciò che realmente è

---

<sup>231</sup> Per quanto riportato nel presente paragrafo si faccia riferimento alla fonte cui si è rivolto lo stesso Samek Lodovici: MATHIEU V., *Perché punire? Il collasso della giustizia penale*, Rusconi, Milano, 1978.

successo non solo nei *Lager* nazisti, ma anche nei *gulag* del più “giusto” (nel senso di equalizzante) di tutti i regimi.

L’operazione di Mathieu consiste quindi nel chiarire che se non c’è libertà, non solo non c’è moralità e responsabilità, ma neppure sacralità della vita umana, con tutte le conseguenze che ciò comporta.

Ciò detto Samek Lodovici passa alla seconda parte dell’opera di Mathieu, quella cioè relativa alla necessità della sanzione (pur nell’indimostrabilità del postulato della libertà dell’uomo).

Qui Mathieu parla di una “super-norma”, corrispondente al precetto evangelico “non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te”, che nelle parole dell’autore suona così: “Io ho diritto di comportarmi verso di te come tu hai diritto di comportarti verso di me”.

Tale disposizione servirebbe nella sua argomentazione per giustificare il fatto che non si possa ledere la sfera altrui senza riceverne uno svantaggio proporzionato al guadagno procuratosi con il danno arrecato.

Questa “super-legge”, che lui stesso chiama *simmetria del diritto*, renderebbe possibile ogni tipo di rapporto umano.

Tale simmetria, che viene da Mathieu solo postulata, non è affatto dimostrata, né è dimostrabile. Essa è fermamente negata, dice Samek Lodovici, dallo gnostico-rivoluzionario che si senta investito da una sorta di Spirito Santo in vista della vittoria finale. Costui infatti la negherebbe per due ragioni: innanzitutto perché la simmetria è necessaria unicamente laddove si ammetta che debba esserci una legge e che sia necessario vivere in un ordinamento normativo in cui il soggetto sia limitato. Ciò però è esattamente l’opposto dell’ideale rivoluzionario di cui si diceva, per cui nel futuro dominato dalla volontà generale non ci sarà bisogno delle leggi.

In secondo luogo, perché chi sa come sarà il futuro si sentirà legittimato ad infrangere qualunque norma presente compresa la legge della simmetria.

Mathieu aggiunge provocatoriamente che dal riconoscimento della giustizia ne va dell’essere o del non essere dell’individuo. Ciò per il fatto che solo un’astrazione dalla propria contingenza permetterebbe di giudicare oggettivamente un fatto come giusto o ingiusto. Proprio in tale scollamento dalla contingenza e dal tornaconto nell’immediato

egli scorge la possibilità per il soggetto di scoprirsi come io indipendente e diventare un individuo.

Mathieu afferma poi che la reciprocità, sebbene possa essere rifiutata dal rivoluzionario, nondimeno appare necessaria ove a rapportarsi siano due individui liberi, poiché solo nel caso in cui uno dei due non sia libero tale simmetria non ha ragion d'essere.

Ammissa la necessità della simmetria come forma di un rapporto tra entità libere, allora diventa chiara la funzione della pena. Infatti una mera sanzione, ad esempio l'indennizzo pecuniario, non consente così come la pena il ristabilimento del sistema di equilibrio rotto (che è qualcosa di più di un semplice danno). Per spiegare tale concetto Mathieu ricorre alla metafora del gioco delle carte. Il diritto civile è assimilato alle regole del gioco, così ad un errore non voluto, colposo, che avvantaggi il partner, si può far corrispondere una penalizzazione corrispondente. Il diritto penale, invece, corrisponde alle norme che difendono la possibilità che esistano le regole del gioco.

Così chi ha intenzione di frodare non infrange semplicemente una regola del gioco, ma si pone assolutamente fuori dalla possibilità del gioco. Pertanto al baro occorrerà comminare una sanzione qualitativamente diversa, che lo escluda dal gioco per garantire la pacifica prosecuzione dello stesso.

Il passaggio ulteriore di Mathieu, brevemente descritto da Samek Lodovici, riguarda il rapporto tra la legge penale e lo Stato. Infatti ammettendo che la giustizia penale vigili sulla simmetria dei rapporti tra volontà libere, occorre chiarire che essa non tutela il fatto associativo in sé, ma la possibilità dell'esistenza di qualsiasi associazione, compreso anche lo Stato. Il compito dello Stato invece è quello di dare esistenza al fatto, cioè efficacia alla legislazione penale.

Bisogna chiarire dice Mathieu, che non è la legge penale al servizio dello Stato, ma il contrario. Infatti condizione di esistenza dello Stato è la legge penale, e non viceversa.

Ed è proprio per questo motivo che lo Stato trova una ragion d'essere: divenire il garante della giustizia. Se al contrario fosse la giustizia a servire lo Stato, sarebbero nel giusto i rivoluzionari che volessero abbattere un sistema giuridico fatto servo del potere.

Ciò detto l'autore spiega il motivo per cui la pena deve esser afflittiva e non invece pecuniaria

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 la sofferenza in cui consiste è una negazione della libertà di volere. (...)

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.

Secondo il filosofo torinese, l'unica possibilità di ottenere il pentimento del reo si ha perseguendo come fine della pena quello di voler fare giustizia.

L'ultima questione, forse anche la più potenzialmente scandalosa, che solleva il pensiero di Mathieu e che, quindi, viene riportata da Samek Lodovici nella sua opera, riguarda la giustificazione della pena di morte.

La sua argomentazione prende le mosse dalla constatazione che la pena non può corrispondere perfettamente al delitto commesso e che, pertanto, è variabile a seconda del costume e degli scopi che caratterizzano l'ordinamento. In quello italiano la rieducazione del reo è, almeno a parole, l'obiettivo principale.

Proprio in virtù di tale assunto Mathieu scrive

(...)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.

La motivazione che egli adduce è che la pena di morte sarebbe la sola a porre il reo nella condizione di concepirsi, almeno per quel breve momento, come un io. La minaccia della morte costringerebbe chiunque a porsi davanti a se stesso come davanti a qualcosa di più rispetto ad un fascio di determinazioni e ad un ammasso di sensazioni. La morte sarebbe allora più educativa di ogni altro strumento.

La morte, insomma, non è solo la fine della coscienza, ma è il principio della coscienza. Un principio ancora intellettualistico finché si rimane nei discorsi filosofici, 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.

La conclusione di Mathieu non va però intesa in un senso temporale. Egli afferma infatti che la pena non ha lo scopo di cancellare il reo in senso assoluto, in quanto ciò che è stato “è esistito per sempre”.

Per capire questo, spiega Samek Lodovici, occorre tener presente il ragionamento tipico del platonismo, per cui il valore di un atto, una volta compiuto, non è suscettibile di modificazione in conseguenza di altri fatti empirici.

Così il condannato a morte, una volta subita la pena rimane dentro al sistema della giustizia grazie al suo atto di ravvedimento *in limine mortis* che, una volta compiuto, varrà per sempre.

In ciò, sostiene Mathieu, si comprenderebbe nella simmetria la sopportabilità per la vittima dell'eternità del delitto.

### **7.b) Il diritto come ostacolo alla violenza.**

Descritto come possa giustificarsi la punizione in un sistema giuridico, Samek Lodovici compie un secondo approfondimento relativo al fatto che il diritto possa ergersi come barriera difensiva al dilagare della violenza rivoluzionaria. Per fare ciò egli prende in esame l'opera di Sergio Cotta<sup>232</sup>.

La considerazione iniziale è che la violenza sia una caratteristica immancabile in tutta la storia delle vicende umane, ma che in epoca moderna il fenomeno abbia connotazioni alquanto diverse rispetto al passato.

Infatti si sarebbe diffusa la credenza che in certi casi la violenza potrebbe costituire un efficace mezzo per creare un mondo nuovo, nel quale la stessa non abbia più patria. La tesi dei rivoluzionari, Marx in primis, sostiene invece che un breve momento di atroce ed epocale violenza tradurrebbe in realtà una volta per tutte un mondo affrancato da ogni limite e da ogni ingiustizia.

---

<sup>232</sup> Per quanto riportato nel presente paragrafo si faccia riferimento alla fonte cui si è rivolto lo stesso Samek Lodovici: COTTA S., *Perché la violenza? Una interpretazione filosofica*, Japadre, L'Aquila, 1978.

Contro tale idea di violenza rivoluzionaria, levatrice di una nuova società, si schiera Sergio Cotta, partendo da una fenomenologia che oppone diametralmente la violenza alla forza.

Egli sostiene che non potendosi riscontrare una differenza sul piano estrinseco, poiché in esso le due si confondono, occorre ricercare la diversità all'interno di quello che lui definisce il *genus* della forza e della violenza: l'“attività-contro”.

La violenza sarebbe contraddistinta da una serie di caratteristiche quali l'immediatezza, la discontinuità, la sproporzione allo scopo, la non durevolezza e l'imprevedibilità, le quali sarebbero tutte accomunate dall'assenza di misura.

Se questa è la definizione che Cotta dà di violenza, *a contrario* si ricava che la forza debba allora essere caratterizzata dalla misura e criteriata secondo tempi e ritmi.

Tuttavia nella storia si sono avute evidenti dimostrazioni di come anche il calcolo e la determinazione possano essere ben messe al servizio della violenza (come ad esempio i gulag o i Lager).

Il filosofo romano colloca il diritto sul *discrimen* tra violenza come sregolatezza e forza tendenzialmente orientata alla misura. Infatti l'azione giuridica è per eccellenza *modus*, e non si può dire né che sia forza mascherata, né violenza calata nel concreto.

Il diritto non si esaurisce né nella sanzione né nella regola della forza, ma disciplina la coesistenza, diventando solo in un secondo momento, e solo eventualmente, pena.

Esso è il principale ostacolo alla rivoluzione, poiché le norme giuridiche rappresentano meglio di ogni altra costruzione umana il limite costituito dal “tu devi”, che costringe l'uomo ad uscire dall'ambito ristretto del proprio io e ad ammettere che egli non gode, come vorrebbe il sogno gnostico, di una libertà assoluta.

La ribellione al diritto, dice Cotta, nasce da una precisa posizione metafisica: la concezione dell'uomo come Dio, come illimitata potenza.

L'uomo, per dirla con Nietzsche, non può sopportare di non essere Dio, così combatte il diritto proprio perché lo richiama costantemente alla sua reale e limitata natura.

Cotta, che chiama questa posizione *metafisica della soggettività*, ha ben chiaro che la rivolta antiggiuridica ha delle motivazioni che risalgono ad una crisi manifestatasi all'interno dello stesso diritto. Infatti, al culto ottocentesco della certezza espressosi in molteplici campi (dalla biologia alla sociologia, dall'astronomia alla fisica) non si



sarebbe potuta sostituire l'ondata vitalistica, spontaneistica e sessuale del nostro tempo, se non fosse cambiata la stessa idea di diritto.

Samek Lodovici racconta come il filosofo romano abbia tentato di individuare coraggiosamente le cause che hanno dissolto il diritto dall'interno.

Esse consisterebbero, da un lato, nella sclerotizzazione dell'idea di legge e, dall'altro, nella volontarizzazione del diritto, ormai ridotto a mera norma positiva.

Per quanto concerne il primo punto, egli scrive

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 obiettivi pratici delle entità politiche particolari. È questo il momento in cui il diritto diventa una funzione dello Stato, e non, come deve essere, all'inverso<sup>233</sup>.

Mentre riguardo alla volontarizzazione del diritto, nota Samek Lodovici, Cotta non può fare a meno di chiamare in causa il pensiero di Rousseau. La legge non sarebbe divenuta altro che l'espressione della volontà del legislatore, svincolata da qualsiasi concetto di natura o di tradizione.

Con la riduzione del diritto a volontà particolare e contingente, però, si è ricaduti nella più radicale soggettività. Peraltro, concludendo il suo libro, Cotta avverte che il risultato non cambia se tale soggettività sia collettiva, cioè dello Stato, o meno. Infatti

Solo una coscienza educata dal diritto e sensibile alla misura potrà evitare gli esiti nichilistici che si annidano in ogni indebita assolutizzazione, e potrà come tale aprirsi ad una vita di relazione.

Il dato ontologico primario della vita è la relazione "io-con-l'altro". Si tratta di una relazione a più livelli: con la natura, con gli altri uomini, con quel supremo *Alter* che è Dio.

## **8) Conoscere il passato per comprendere il presente.**

L'illuminismo, e questo è un giudizio sul quale vi è quasi 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

---

<sup>233</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 233.

manipolabili, dominabili, operabili; come nient'altro che un sistema di fiches giostrabile e regolabile a piacere<sup>234</sup>.

Partendo da tale considerazione, Samek Lodovici introduce l'ultimo capitolo dell'opera qui in esame, che, come egli stesso afferma, costituisce una sorta di uscita di sicurezza.

*Una cultura del ricordo*, l'unica in grado di farci compiere il solo gesto per il quale possiamo sottrarci all'accusa di essere inutilmente alfabetizzati: *non dimenticare*<sup>235</sup>.

Infatti si può affermare che lo sguardo tipico con cui l'illuminista osserva l'uomo è meramente quantitativo e strumentale, e che il mondo che ne deriva è un mondo di calcolo e di profitto, meramente fenomenico e materialistico, essendo determinato invincibilmente nello spazio e nel tempo.

Come Samek Lodovici, anche qui, si badi, si preferisce utilizzare i verbi al tempo presente. Infatti, e non ci si stancherà mai di ripeterlo, non c'è una mera intenzione storico-descrittiva al fondo di queste riflessioni, bensì lo scopo preciso di segnalare innanzi tutto che una certa *forma mentis*, diffusasi nel passato e che ha chiaramente mostrato le proprie terribili conseguenze, non si è ancora estinta. Ed in secondo luogo vi è l'intenzione di proporre una via alternativa a quella che troppo spesso viene proposta come l'unica ragionevolmente intraprendibile.

Che la società degli anni Settanta fosse prevalentemente intrisa di questa mentalità non lo si può mettere in dubbio, ma che la cultura moderna subisca ancora forti ingerenze da parte di queste correnti neo-illuministiche è sicuramente una questione che va oggi affrontata ed approfondita.

Il mondo che appariva agli occhi del filosofo milanese, e che qui si ha la pretesa di dire non differisse da quello odierno, era un mondo costituito da meri "fatti" in cui vigeva il radicale principio di scambio.

Più chiaramente e con le parole di Samek Lodovici

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 (...) <sup>236</sup>

<sup>234</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 235.

<sup>235</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 19.

Quali siano le conseguenze etiche di siffatta interpretazione del mondo umano non è difficile dirsi, ed infatti Samek Lodovici non manca di segnalarne alcune.

La prima è che al singolo tutto è concesso. Difatti se l'uomo non è altro che processo fisico-meccanico, e se il mondo è null'altro che

un immenso coniglio al quale far intraprendere la via crucis del laboratorio<sup>237</sup>

allora sarà possibile dire, con la Juliette di De Sade, “oser dorénavant sans peur!”<sup>238</sup>, e portare quindi alle estreme conseguenze il principio distruttivo del razionalismo scienziata per cui tutto è puro materiale da dominare.

Per ciò che concerne la politica, si realizza in senso non più metaforico il motto della Marsigliese e l'uomo diventerà a tutti gli effetti *enfant de la Patrie*, “figlio dello Stato”, il quale vanterà su di lui diritti di gran lunga superiori a quelli dei genitori naturali.

Non illudetevi di fare dei buoni repubblicani finché isolerete nella loro famiglia i figli che devono appartenere solo alla comunità(...) Se è estremamente nocivo permettere che i bambini assorbano nelle loro famiglie interessi che spesso divergono da quelli della patria, è estremamente vantaggioso separarli da esse<sup>239</sup>.

Tuttavia il razionalismo totalitario di stampo illuminista non si accontenta di dissolvere l'“*homme*” nel “*citoyen*”, ma si spinge oltre, nei campi dell'eros e della morte.

Per questo motivo Samek Lodovici sottolinea come la rivoluzione sessuale, che dagli anni Sessanta ad oggi si è manifestata attraverso un discorso sempre più pervasivo e con ogni mezzo, ha lo scopo di fare del sesso un regime ordinato di conoscenza profondamente alternativo all'antica *ars erotica*.

Qui vale forse la pena notare, senza nessuna velleità polemica ma solo con intenti puramente cronachistici, come in Italia tale rivoluzione non sia stata portata a buon esito

---

<sup>236</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 236.

<sup>237</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 236.

<sup>238</sup> DE SADE F., *Storia di Giulietta ovvero la prosperità del vizio*, trad. it. a cura di BREGA G., in Opere scelte, Feltrinelli, Milano, 1963, op. cit. in ADORNO T.W., *Dialettica*, pag. 107.

<sup>239</sup> DE SADE F., *La filosofia nel boudoir*, trad. it. a cura di FINZI GHISI V., Edizioni Dedalo, Bari, 1982, op. cit. in ADORNO T.W., *Dialettica*, pag. 127.

dai movimenti Hippies nati a tale scopo, ma da una classe politica formatasi negli anni Sessanta–Settanta nelle file dei partiti di centro-sinistra e di sinistra parlamentare.

Non si tratta, dunque, non di soggetti emergenti dalle fila dei movimenti studenteschi o delle sinistre più estreme, bensì di ex-giovani cattolici fortemente influenzati dai moti sessantottini. È realtà dei nostri giorni che le grandi battaglie etiche del ventunesimo secolo siano condotte da ex-democristiani che, in nome del progressismo e della laicità, hanno fatto proprie posizioni che quarant'anni fa erano sostenute soltanto da frange apertamente radicali o marxiste.

Ne deriva che oggi, al posto della commozione dell'innamoramento, sempre più troviamo la tecnicizzazione dell'eros e al posto della passione, la scolarizzazione dei sentimenti. Così, senza nessuna esitazione, Samek Lodovici fa un'affermazione valida oggi ancor più che allora, e cioè che l'educazione sessuale priva di dramma e senza mistero ha avuto come conseguenza che ogni situazione che faciliti l'incontro sessuale ne promuove allo stesso tempo l'insignificanza.

Noi dobbiamo pagare la pillola col prezzo della morte dell'amore erotico<sup>240</sup>.

Questa modalità di rapporto priva di affezione, in cui tutti siano fungibili da tutti, molto simile a quella auspicata nella comune marxista e poi hippy<sup>241</sup>, è conforme ad un disegno politico di tipo totalitario che notoriamente considera le passioni come potenziali turbative all'amministrazione.

Quanto da Samek Lodovici esposto riguardo all'eros, vale anche per la morte.

Richiamando alla mente la storia della pena di morte, Samek Lodovici nota come l'umanità sia passata da una situazione in cui si credeva che a nessuno, nemmeno ai giudici, fosse concesso togliere la vita, ad un'epoca in cui la morte è una competenza *tra le altre* attribuita ad un funzionario dello Stato.

Non ci si può esimere in questo passaggio dal rimarcare come a partire dagli anni Settanta, durante i quali Samek Lodovici scriveva queste pagine (riferendosi più che altro all'esperienza giuridica italiana, o all'ordinamento di alcuni stati americani, o alla situazione totalitaria sovietica), ci sia stata un'ulteriore evoluzione.

---

<sup>240</sup> HORKHEIMER M., *La nostalgia del totalmente altro*, trad. it. a cura di GIBELLINI R., Queriniana, Brescia, 1972, pag. 87.

<sup>241</sup> COOPER D., *Morte della famiglia*, pag. 47.

Ci si riferisce all'odierno dibattito sulla legalizzazione dell'omicidio e del suicidio, denominati, per quel processo di cui si parlava trattando del corrompimento del linguaggio, con i due eufemismi: *aborto* ed *eutanasia*. Nella mentalità attuale si passa addirittura dal contesto dei tribunali a quello dell'anonimato asettico di un ricovero ospedaliero e di una tecnica terapeutica.

Ricorda Samek Lodovici che, se in un primo stadio della storia della pena di morte, si abbandonavano i condannati nel deserto con una piccola scorta di acqua, o li si imbarcava su un guscio di noce di fronte all'immensità dei flutti, oppure, nell'ipotesi più cruenta, li si murava vivi, in un secondo tempo si è passati alle condanne pubbliche per impiccagione o, più tardi, per fucilazione presiedute dall'autorità giudiziaria. Oggi, invece, il prodotto della mentalità moderna, figlia dell'ideologia illuministica, è quello per cui è plausibile lasciare nel proprio letto un infermo senza cibo né acqua aspettando che la "natura" (o meglio, la necessità causale) faccia il suo corso.

Se è vero che quanto descritto potrebbe apparire un ritorno al passato, peraltro forse mai esistito su questa scala, tuttavia non è così.

Dopo ormai duemilacinquecento anni dalla legale esecuzione di Socrate, il concetto umano di morte inflitta, invece che evolvere, si è involuto ed ha fatto passi da gigante a ritroso.

Ci si permetta una breve riflessione in merito.

In epoche passate, non dominate dall'ideologia ma dallo stupore dinnanzi all'evidenza del mistero della vita, forse sarebbe stato possibile sentir dire che la morte è in quel caso un sacrificio e giammai l'estremo limite dell'uomo. Oggi invece la società chiama la vita talvolta "inferno" e la morte "una liberazione".

Ciò che colpisce è il carattere ideologico di tale posizione, per il quale essa tende ad imporsi, con tutti gli strumenti già descritti, nei confronti di tutti, come se fosse il reale "bene comune".

Negli avvenimenti che proprio in questi tempi si susseguono, ciò si traduce nell'impedimento dell'esercizio di una antica virtù chiamata *carità* (o, in una visione laica, *pietà*)<sup>242</sup>.

---

<sup>242</sup> Sentimento che addirittura Rousseau considerava costitutivo della vita sociale. In proposito si veda ROUSSEAU J.J., *Discorso sull'origine ed i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, trad. it. a cura di DI RISIO F., La Ginestra Editrice, L'Aquila, 2001.

Senza voler entrare nello specifico di cosa si intenda per virtù e di cosa sia la carità, ed essendo sufficiente ai nostri fini il rimandando al mero significato comune di questi termini, si noti come questo divieto non sia privo di conseguenze per la collettività, conseguenze che vanno ben oltre il tragico destino del malcapitato che verrà lasciato morire di stenti.

In passato infatti l'esercizio della carità, oltre a dare come primo frutto la nascita di confraternite, poi ospedali, aventi come proprio compito quello di assistere i moribondi e gli infermi (che oggi si definirebbero "terminali") ha permesso il più fecondo sviluppo dell'arte medica.

Accadde nel corso del "buio medioevo" che alcuni uomini "sani" iniziarono a recarsi presso gli "inguaribili", che fino ad allora erano stati lasciati morire fuori dalle mura della città. Chi se ne fosse occupato, era risaputo, avrebbe messo a repentaglio non il proprio tempo e le proprie ricchezze, ma la propria vita. Ed è evidente allora che chi incominciò a fare ciò lo fece per una ragione che fosse più potente della stessa vita: la passione per l'uomo e per il suo valore infinito, in quanto ritenuto da costoro creato "ad immagine e somiglianza di Dio".

Non sono state le tecnologie e la chimica da sole a fare grande la scienza medica, ma l'originaria intuizione che il malato avesse in sé un valore tale per cui era giusto adoperarsi per guarirlo o, laddove ciò non fosse possibile, per alleviargli le sofferenze accompagnandolo alla morte. Senza tale approccio tutte le scoperte ingegneristiche e biomediche non sarebbero avvenute nel modo che la storia ci testimonia.

Senza il riconoscimento del valore che trascende la singola persona, ed essendo invece imbevuti di mentalità illuministica (per cui le persone sono materiale da manipolare) non solo si avrà meno slancio nella ricerca scientifica (poiché essa non avrà solido fondamento, essendo alimentata solo da un desiderio di potere), ma diventerà altresì possibile uccidere le persone scambiando questo gesto, magari in buona fede, per "amore"; al contempo però nessuno cesserà di stracciarsi le vesti pensando all'uso antico di gettare i neonati deboli dalla rupe Tarpea, o smetterà di accanirsi nella difesa dei gatti randagi che muoiono di fame agli angoli delle città.

Se queste sono le conseguenze dell'insorgere del pensiero strumentale, della ragione illuministica e dello scientismo, ci si dovrebbe domandare quale sia la strada da intraprendere per chi voglia ricostruire una cultura alternativa e davvero umanistica (nel senso dell'uomo come espressione di un volere non fenomenico) per l'Europa.

Samek Lodovici propone la sua ricetta:

fondare un nuovo illuminismo che prenda 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 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<sup>243</sup>.

Egli è infatti persuaso che la punta estrema del processo riduttivo dell'illuminismo sia costituita dallo scientismo evoluzionista, cioè da quella tesi che non pone alcuna differenza qualitativa tra l'uomo e l'animale.

Così, pur non approfondendo la tematica dell'evoluzionismo né tentando una critica specifica ad esso, Samek Lodovici accenna ad un elemento che a suo giudizio vale a tracciare il confine tra mondo animale e mondo umano.

Di tale elemento non potrà non tenersi conto al momento della definizione di una strategia culturale innovativa, che possa altresì definire il compito di un concetto nuovo di cultura.

Scartate le ipotesi di grandi scienziati quali Ploog e Lorenz, che rispettivamente individuavano l'anello mancante nella capacità comunicativa e nella trasmissione delle conoscenze, Samek Lodovici fa proprie alcune intuizioni di Bergson e riconosce nella *memoria* la peculiare caratteristica dell'uomo<sup>244</sup>. Il filosofo francese, infatti, aveva distinto due tipi di ricordo: quello "abituale" e quello della "dimensione profonda", che contrae in un unico punto momenti successivi di durata.

Il primo deriva dalla esecuzione di certi comportamenti che, con l'iterazione prolungata, si traducono nel soggetto in riflessi condizionati; nel secondo, invece

il ricordo non è tanto conservato *dopo* la percezione, ma si forma contemporaneamente *sotto* di essa, per cui, mentre alla superficie della nostra coscienza scorre un flusso inarrestabile e automatizzato di istanti, nel profondo quella stessa lunghezza è unificata in un unico centro. La memoria-coscienza, cioè, collega le posizioni successive assolutamente separate l'una dall'altra, delle lancette di un quadrante, ed è in

<sup>243</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 239.

<sup>244</sup> BERGSON H., *Materia e memoria*, in *Opere 1889-1896*, trad. it. a cura di Rovatti P.A., Mondadori, Milano, 1986, citato in MATHIEU V., *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli, 1971.

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<sup>245</sup>.

Lo stesso Samek Lodovici, peraltro, stabilendo un paragone col *Fedro* o con le *Confessioni*<sup>246</sup>, riconosce che questo tipo di memoria, distinto dalla memoria-abitudine di qualità inferiore, sia nella sua essenza spirito o attività supremamente libero, rientrando così a pieno diritto nella tradizione platonica<sup>247</sup>.

Per unificare passato presente e futuro tale memoria-coscienza è riconosciuta dal filosofo milanese come fuori dal tempo, così che la contrazione del disperso avviene unicamente grazie ad un principio che trascende il tempo. Esisterebbe allora uno strato del nostro io, che 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<sup>248</sup>.

Il che significa che la memoria-coscienza può evocare il passato senza che debbano ripetersi davanti al soggetto atti e situazioni fenomeniche come invece necessita il primo tipo di memoria.

L'animale non può oltrepassare il presente transcendendo il dato, cioè la cosa che gli sta davanti, ed infatti ciò è dimostrato dalla sua memoria che, risvegliandosi solo quando uno stimolo presente urta un ricordo meccanico del passato, provoca un riflesso condizionato<sup>249</sup>.

Mentre quest'ultimo è sempre legato all'immediato e può al massimo riconoscere in base al ripetersi nel presente degli stessi stimoli o di stimoli somiglianti (come fa ad es. il cane Argo al ritorno di Ulisse) atti e situazioni del suo passato, l'uomo può ricordare

---

<sup>245</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 241.

<sup>246</sup> PLATONE, *Fedro*, 250 a-d, in *Opere complete / Platone*, IX ed., trad. it. a cura di VALGIMIGLI M., Laterza, Bari, 1993; AGOSTINO, *Le confessioni*, trad. it. a cura di Vitali C., libro X, cap. VIII, X, XIX, BUR, Milano, 2001.

<sup>247</sup> Per comprendere meglio i caratteri di tale tradizione si veda OPOCHER E., *Lezioni di filosofia del diritto*, CEDAM, Padova, 1983, e CAVALLA F., *La prospettiva processuale del diritto, saggi sul pensiero di Enrico Opocher*, CEDAM, Padova, 1991.

<sup>248</sup> BERGSON H., *Materia e memoria*, citato in MATHIEU V., *Bergson. Il profondo e la sua espressione*, Guida, Napoli, 1971, pag. 131.

<sup>249</sup> LORENZ K., *L'anello di re Salomone*, trad. it. a cura di MAINARDI D., Fabbri, Milano, 1985.



fatti e situazioni passate quand'anche non sia presente alcuno stimolo. Sentenzia in modo lapidario Samek Lodovici:

La memoria, dunque, è per l'uomo principio di libertà dal presente.

Prendendo le mosse dall'equazione per cui la memoria storica è liberante per il singolo uomo, tanto quanto per un insieme di generazioni, egli afferma che chi non ha memoria non ha storia e pertanto assolutizza il presente.

Questa considerazione è di grande momento nel campo del diritto, infatti chi non ha memoria storica delle proprie tradizioni, della propria cultura, degli atti e dei processi di pensiero che hanno costituito la propria civiltà, riterrà il presente come unico ed inconfutabile.

La prima conseguenza di tale amnesia è la credenza di poter legiferare in ogni campo in modo assolutamente svincolato e basandosi unicamente sugli spunti derivanti dalla contingenza politica. Una seconda consiste nella presunzione per cui la legislazione così creata sarebbe sempre migliore di quella passata, con il conseguente venir meno di qualsiasi inibizione verso lo stravolgimento dell'ordinamento normativo previgente. Il terzo effetto di tale prospettiva consta nella totale deresponsabilizzazione riguardo agli effetti prodotti dalle norme verso le generazioni. Infatti, quando ci si maschera dietro la necessità nel momento, si abbandona al libero arbitrio dei posteri l'onere di modificare le leggi sulla base di quello che sarà reputato di volta in volta urgente e meritevole di regolamentazione.

Non ci si può esimere dal notare con Samek Lodovici che una cultura separata dalle sue radici storiche ed impossibilitata a ricordarle, non è soltanto una cultura impoverita, ma è altresì una cultura (se questo termine può ancora essere usato) funzionale al progetto totalitario.

Infatti, il passato del singolo, così come quello di un popolo, è la storia dei tentativi e degli errori commessi per infrangere la propria condizione finita.

Pertanto eliminare la storia è utile a far sì che l'uomo si dimentichi dei suoi errori e dei suoi tentativi (falliti) di istaurare la Gerusalemme mondana, e sia così disposto a credere che il bene ultimo sia realizzabile.

Ciò è tanto vero che elemento comune a tutti i movimenti rivoluzionari è il rigetto della storia e il tentativo di farne saltare la continuità.

Così, esprimendo un concetto di presente che non è più passaggio ma eterno immobilismo, e dichiarando il suo odio vero il passato e verso il futuro, si pronunciava un autentico rivoluzionario quale Walter Benjamin:

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<sup>250</sup>.

Il valore liberante della memoria, come già è stato detto nel paragrafo 5.a relativamente ad Eliot, non costituisce secondo Samek Lodovici un invito a ricordare *tutto* il passato in forma di rispecchiamento. La cultura del ricordo che egli propone non dovrà essere una sorta di riproduzione in scala del passato, poiché non potrà esimersi dell'operare delle scelte. Il criterio che suggerisce Samek Lodovici per individuare cosa occorra ricordare discende dal rifiuto del concetto storicista di cultura.

Occorre invece possedere un concetto diverso di cultura,

un concetto in cui più che gli atti e le date e i risultati storici a cui ha condotto la tradizione europea, 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, che questo è prima di tutto cultura: un modo di atteggiarsi, di vivere, di morire, di sognare, di amare, di lavorare<sup>251</sup>.

La cultura del passato a cui si riferisce Samek Lodovici non è una collezione di istantanee "scattate" dalla mente del soggetto su un oggetto inerte (i fenomeni), bensì un flusso in cui il soggetto stesso è immerso e che forma la sua comprensione degli eventi circostanti. In altri termini quella che si potrebbe chiamare tradizione.

Tale concetto si discosta notevolmente dall'idea della cultura dei colti e degli intellettuali, e si avvicina molto di più ad un modo di vivere come può essere quello religioso. Si potrebbe dire, in termini ancora più generali, che qui è in gioco il concetto

---

<sup>250</sup> BENJAMIN W., *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. a cura di SOLMI R., Einaudi, Torino, 1962, pag. 80-81.

<sup>251</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 245.

di ethos: un modo caratteristico di essere, che rende unica ed irripetibile la cultura europea.

L'Europa non esiste da sempre: essa ha cominciato ad esistere non per un fenomeno naturale che ne ha modificato l'aspetto fisico, ma per altre cause, non tanto legate ai processi della natura, quanto piuttosto a taluni avvenimenti della storia e della cultura. Questo "inizio" dell'Europa costituisce una peculiarità che determinerà per sempre il destino dell'uomo europeo. Il modo europeo di essere uomo è e resta segnato proprio dal fatto che esso ha un inizio. Ciò che segue non solo viene dopo, ma ne è lo sviluppo e la crescita, oppure il rifiuto o il tradimento, ma è pur sempre qualcosa di relativo a ciò che sta all'inizio. La memoria dell'inizio appare qui come il primo e fondamentale contenuto della coscienza dell'uomo europeo o, più ancora, la prima caratteristica antropologica dell'ethos europeo. L'ethos dell'europeità nasce nel passaggio dalla natura alla cultura, ma più che di nascita sarebbe esatto parlare di concepimento; lunga sarà infatti la gestazione che porterà alla nascita di ciò che noi chiamiamo Europa<sup>252</sup>.

A riprova di quanto detto, Samek Lodovici porta alcuni esempi che testimoniano come la cultura del passato possa fornire ai contemporanei un grande insegnamento.

Il primo riguarda il rapporto con le cose, a dimostrazione del fatto che nella storia c'è chi ha creduto nel primato del non-economico sull'economico. A partire dall'Ottocento, definito "periodo eroico della civiltà borghese", gli oggetti e le cose inanimate, che sino ad allora avevano svolto una funzione precisa tesa a soddisfare un determinato bisogno umano, subiscono una mutazione. Ad un tratto, al posto dell'uso normale dell'oggetto, compare un uso simbolico, ovvero la sua possibilità di essere usato come "merce". La cosa diventa così un "porta-valore" e comincia a vivere un'esistenza separata dalla sua finalità originaria. Questo processo di mercificazione delle cose, ricorda il filosofo, è stato acutamente notato da Marx.

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, all'ora la questione è tutt'altra. Insieme afferrabile ed inafferrabile, non le basta più di posare i piedi per 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<sup>253</sup>.

<sup>252</sup> RICCI F., *Cronache d'Europa perdute e ritrovate*, edizioni CSEO, Bologna, 1990, pag. 14.

<sup>253</sup> MARX K., *Il Capitale*, trad. it. a cura di CANTINORI D., cap. I, parte Iva, Editori Riuniti, Roma, 1989.

Ma la critica del filosofo tedesco contro un distorto rapporto con le cose non dice ancora tutto, anzi si può dire che Marx, sostenendo che le cose hanno valore solo se risultano utili, incorre in un nuovo errore.

Infatti, come è tipico dell'ideologia marxista, il rapporto originario tra uomo e oggetti viene identificato con quello utilitaristico. L'uomo secondo Marx può avere un corretto rapporto con il mondo unicamente servendosene e godendone.

La cultura antica, al contrario di quella neo-illuministica impersonata dal filosofo di Treviri, aveva un rapporto diametralmente opposto con la realtà. Infatti la cultura classica e quella medioevale avevano un rapporto col mondo circostante non meramente utilitaristico (valore d'uso), né mercificato (valore di scambio), ma di pura gratuità.

Nello stupore per la gratuità con cui la realtà si dava all'uomo, questo poteva riconoscere il valore intrinseco di ogni cosa indipendentemente dall'adoperabilità come mezzo di scambio. Solo in un contesto siffatto si poteva comprendere una virtù quale la magnificenza: magnifico infatti è colui che ha gesti di grande liberalità senza subordinarli ad alcuna utilità propria.

In un ambito del genere era possibile, e lo sarebbe tutt'ora, liberarsi dalla schiavitù degli oggetti e così non dover costruire cose solo per la propria utilità.

All'origine della mentalità antica stava la convinzione secondo cui il mondo era *gratis dato*, segno di una generazione senza utilità pratica e quindi testimonianza della magnificenza del principio generatore. All'uomo spettava, semmai, allora di imitare tale comportamento.

Il secondo esempio che Samek Lodovici sceglie è quello *dell'arte di soffrire*. Centrale in tal caso è il concetto che l'uomo ha avuto nel corso dei secoli riguardo al proprio corpo.

Egli nota come nella percezione cartesiana del corpo come macchina, il dolore non sarebbe altro che una spia di pericolo che il corpo stesso lancerebbe a propria difesa.

Se il dolore, invece che essere significativo per l'intelletto di chi soffre, diviene segnale di malattia o di "avaria", indicatore cioè di limite per l'uomo, non resta altro, nella mentalità neo-illuministica, che tentare di cancellarlo con l'uso di analgesici.

Il dolore senza una domanda intrinseca di significato viene medicalizzato, e l'uomo intraprende una continua (ma perdente in partenza) battaglia per il superamento del proprio male-limite.

Con l'avvento della medicina settecentesca ed il concetto moderno di malattia, questa si separa come condizione da quella di peccato e di male cui era stata precedentemente associata, ed assume il volto rassicurante di un'entità a parte che va amministrata e gestita secondo regole determinate.

La malattia, allora, viene inventariata e studiata, ma il prezzo di tutto ciò è che al centro delle cure del medico non vi è più il paziente, ma la patologia.

Quello che emerge agli occhi di Samek Lodovici è un impoverimento sotto vari aspetti rispetto all'antico "saper soffrire".

Innanzitutto perché, laddove al centro non sia più il malato ma la malattia, la sofferenza viene standardizzata e l'esperienza del dolore non è più un'esperienza unica ed assolutamente *personale* da affrontare secondo tutte le domande che suscita, ma diviene una un'esperienza *normale* uguale per tutti coloro che versino in una certa condizione. In tale condizione le domande esistenziali del paziente non trovano più spazio in quanto ininfluenti al decorso terapeutico, e ciò non può che accrescere la sofferenza.

Infatti l'illuministico sogno di poter trovare una cura ad ogni malattia, corrispondente all'ideale gnostico di liberarsi da ogni limite legato alla propria condizione umana, non solo appare chiaramente utopico, ma, ancorché fosse realizzabile, non potrebbe mai sconfiggere l'ultimo limite che è la morte. L'effetto più grave di tale ideologia medico-scientista non consiste tanto nel suo annunciato fallimento, quanto piuttosto nel fatto che priva il malato di altre e più importanti difese. Samek Lodovici fa riferimento a quelle virtù che la tradizione indicava come modi di affrontare la malattia: la forza, la pazienza, il coraggio, la perseveranza; tutti modi di vivere la sofferenza che, pur nella certezza di non poterla risolvere definitivamente, la rendevano sopportabile.

Chi non sia abituato alla minima sofferenza e ricorra immediatamente all'analgico, nota Samek Lodovici, sarà alla mercé sia del più banale raffreddore che della inarrestabile decadenza fisica.

L'antica arte di soffrire, pur essendo sprovvista dell'arsenale farmaceutico moderno, rendeva invece più sopportabile la sofferenza, arrivando peraltro ad indicare dei modelli di santità tra coloro che soffrono, *in primis* il Cristo sofferente sulla croce ("Christus patiens")<sup>254</sup>.

---

<sup>254</sup> Sulla nozione di "pati" vedi CAVALLA F., *Praeter legem agere. Appunti in tema di struttura e fenomenologia dell'atto libero*, in D'AGOSTINO F. (a cura di), *L'indirizzo fenomenologico e strutturale nella filosofia del diritto italiana più recente*, Giuffrè, Milano, 1988, pp. 53-73.

Avviandoci alla fine di questo percorso, ed evitando di tornare ancora una volta su questioni già affrontate, vale la pena risottolineare il motivo che ha indotto a riportare questi scorci di mentalità passata.

Per fare ciò appaiono grandemente indicate le parole conclusive dell'opera che, dopo alcuni decenni di oblio, è stata qui riproposta. E ciò è ancor più opportuno in quanto esse indicano *in limine* la sua finalità pratica, finalità che peraltro coincide con quella del nostro lavoro:

Credo che da essi risalti il tesoro di sapienza e di scienza 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<sup>255</sup>.

---

<sup>255</sup> SAMEK LODOVICI E., *Metamorfosi*, pag. 252.

## Conclusioni

Giunti alla fine di questo itinerario è opportuno riassumere le considerazioni sin qui svolte al fine di comprendere appieno l'esito cui si è pervenuti.

Nel primo capitolo, obbedendo all'insegnamento di Francesco Cavalla, si è scelto di porre le basi rendendone chiari i termini fondamentali.

Infatti, avendo l'intenzione di parlare di verità, il primo pericolo che si è voluto scongiurare è stato quello di fondare i propri discorsi su un'opinione non argomentata, ovvero di assumere un atteggiamento relativistico (primo nemico dichiarato del presente lavoro), per il quale nessuna opinione può essere provata migliore di un'altra.

Pertanto, sulla scia del maestro padovano, si è preferita la via più lunga ma più sicura, e si è deciso pertanto di partire ricercando un principio necessario, al fine di poter giungere a conclusioni condivisibili. Abbiamo ritenuto inappropriato, infatti, porre le basi del discorso su un presupposto dogmatico.

Scartato il metodo analitico, dichiaratamente tautologico, ci si è domandati quale potesse essere la definizione di verità e quale il metodo migliore per accertarla.

Essendo necessario, per capirsi, indicare un principio comune, lo si è cercato nei precordi della cultura occidentale.

Così, abbiamo attinto alla filosofia dei presocratici che per primi hanno intuito la necessità di reperire un *principio* stabile su cui fondare le loro riflessioni.

Si è visto come Cavalla parli di  $\square\square\approx$ , cioè di quel Principio che la tradizione, da Platone in poi, definisce come *ciò che è in ogni cosa e non si esaurisce in nessuna di esse, né nella loro somma*.

Sulla scorta di ciò, la definizione che è parsa più opportuna per il concetto di verità è quella secondo cui essa va pensata come la manifestazione di ciò che non ha opposizioni, perché è in ogni cosa.

Ancora una volta, per porsi al riparo da facili fraintendimenti, si è detto che tale Principio non può essere identificato col nulla, pena l'esito nichilista, che si vuole evitare per la contraddizione che in esso si cela.

Così, andando alla ricerca di ciò che possa dirsi necessario, ci siamo imbattuti nella filosofia di Talete<sup>256</sup> che per primo intuì, nel VII sec. a.C., la necessità del Principio.

Si è considerato il rapporto tra Principio e differenze, ed il rischio connesso ad una visione creazionistica di tipo tomistico: quello di giungere alla negazione del Principio stesso.

L'espunzione dal pensiero della necessità del Principio è ciò che oggi viene comunemente definito secolarizzazione.

In tale situazione anche il fondamento della norma cambia, dalla apertura alla ricerca del fondamento si passa alla mera volontà soggettiva.

Il secondo passaggio nodale nella storia della filosofia è l'accostamento del Principio all'essere operata da Parmenide<sup>257</sup>. Perché l'ente piuttosto che il niente?

È a Parmenide che si deve l'intuizione che il Principio non coincida con il nulla. Ma non coincide neanche solo con l'essere, va oltre, altrimenti si dovrebbe dire che l'essere coincida con l'insieme dei fenomeni.

L'Eleate capisce che l'essere non è solo ciò che appare, ma ciò che tiene in sé tutto ed è caratterizzato dalla compresenza di manifestazione e nascondimento. L'essere è quindi la sola realtà capace di differenziarsi.

Concepire ciò che è oltre l'essere senza identificarlo con il nulla è sicuramente la sfida più ardua che ha dovuto sostenere il pensiero occidentale.

Proseguendo con Zenone<sup>258</sup> si è tentato di spiegare come l'uomo, percepita la presenza del Principio, possa dimenticarlo. Il Principio necessita del riconoscimento dell'uomo, non si impone ad esso. Questo riconoscimento lo si è definito come la vera libertà.

Ma l'uomo può negare che il Principio esista o che sia conoscibile. Con ciò, però, l'unica possibilità che residua all'intelletto è quella di accertare la coerenza formale delle proposizioni, ma mai la verità che la sostiene.

---

<sup>256</sup> CAVALLA F., *Verità dimenticata*, pag. 25.

<sup>257</sup> CAVALLA F., *Verità dimenticata*, pag. 70.

<sup>258</sup> CAVALLA F., *Verità dimenticata*, pag. 93.



Si è altresì riscontrato che storicamente è il pensiero di Zenone, per il quale il Principio non sarebbe conoscibile, che ha prevalso, e non quello di Parmenide.

Se la ragione non serve più a cogliere il Principio, si è detto, si crede che essa serva a dominare la realtà.

Dietro al pensiero tardo-eleatico si è intravista quindi l'origine del nichilismo.

Fu Anassagora<sup>259</sup> il primo a dire che nel tutto si trova tutto, e cioè che nulla trascende l'essere, ed altresì che in ogni frammento dell'essere si trova, in quantità ridotta, la struttura stessa del cosmo. Laddove le differenze siano solo quantitative il sapere matematico risulta l'unico in grado di conoscere; così tutto diviene manipolabile.

Il terzo passaggio svolto nel primo capitolo riguarda il □□□□□. Esso infatti appare analogo all'idea di Principio come ciò che è capace di tenere in sé tutte le cose.

Per recuperare il senso pieno di tale termine ci si è rifatti alla filosofia di Eraclito<sup>260</sup>, primo ad operare l'identificazione tra Principio e □□□□□.

È quest'ultimo infatti che, secondo Eraclito, trarrebbe le cose dal loro nascondimento all'essere. Tale svelamento, in greco □→□□□□, traducibile col termine "verità", sarebbe la verità originaria, indipendente dalla coerenza del linguaggio.

Il □□□□□ non annulla le differenze, ma le tiene insieme, anzi le preserva dall'annullamento, sottraendole all'essere. Da ciò si ricava che il Logos è in contatto con una realtà che non appare. Se la verità è □→□□□□, non più nascondimento, ciò che è ancora più originario deve essere □→□□, totale nascondimento, insondabile mistero.

Il Logos, se da un lato ci mostra il mondo, dall'altro ci parla anche di un luogo totalmente inaccessibile.

Il compito dell'uomo è agire in modo tale da consentire tale svelamento. Come si diceva prima, il Principio necessita dell'agire umano per uscire dal suo nascondimento.

L'uomo è quel livello della realtà in cui questa incomincia a prendere coscienza di sé, comincia a diventare ragione.

Se è vero che la libertà è necessaria per tale riconoscimento, ciò non significa che le leggi debbano essere viste come ostacolo. Anzi, esse, essendo anticipate dal □□□□□, permettono l'affiorare di un ordine sottratto alla volontà.

<sup>259</sup> CAVALLA F., *Verità dimenticata*, pag. 104.

<sup>260</sup> CAVALLA F., *Verità dimenticata*, pag. 127.

Essendo il  $\square\square\square\square$  indefinibile, l'unica possibile menzione di esso appare quella del *Prologo* Giovanneo, per cui è possibile accostarlo al Principio.

$\square\square \quad \square\square \approx \geq \square \quad | \quad \square\square\square\square\omega$  andrebbe tradotto affermando che *nel* Principio, quindi insieme ad altro, è l'attività che anticipa tutte le cose e le rende dicibili, mostrandole e collegandole. Questa realtà -sostiene Cavalla- sarebbe percepibile dalla ragione umana come presenza nell'essere.

Nel secondo capitolo si spiega come, proprio a causa della supposta inconciliabilità del molteplice, il nichilismo giuridico rifiuti ogni idea di verità. Ciò si manifesta nell'idea che il Principio o sia identificabile con il nulla, o sia una potenza autonoma capace di nientificare ogni cosa.

Per capire il nichilismo giuridico moderno si è scelto di analizzare, per il suo valore paradigmatico, il pensiero di Natalino Irti.

Ciò che ci ha colpito maggiormente nel suo testo *Il salvagente della forma* è il fatto che, per lui, non esiste alcun fondamento della norma. Essa consisterebbe unicamente nella forma che le è propria.

Non essendoci per il nichilismo giuridico una "natura" da cui l'uomo possa dedurre cosa sia giusto e cosa no, tutto risulterebbe fattibile dalla volontà umana. Il "salvagente della forma" rimane l'unica possibilità di salvezza nel caos delle volontà individuali.

Per Irti bene e male, giusto e ingiusto, vero e falso non sarebbero altro che costrutti della volontà, ed in perfetta continuità con Nietzsche, i valori e il loro variare starebbero in rapporto con la crescita di potenza di chi li pone.

Ci è parso che il nichilismo giuridico, lungi dall'esaltare l'uomo affidando tutto ad una sua responsabilità decisionale, sia invece una facile scorciatoia per chi voglia giustificare il proprio desiderio di potere, e sia utile per non doversi porre il problema della ragionevolezza della norma (cosa che immancabilmente sollevarebbe una questione di verità riguardo al fondamento di essa).

Per arrivare a tale conclusione Irti parte da un assunto che non pare condivisibile, e cioè che la norma giuridica sia esclusivamente un prodotto del fare umano.

Al massimo grado di formalismo procedurale corrisponde il massimo grado di nichilismo contenutistico.

Ci è sembrato in un primo momento che anche lo stesso Irti sia rimasto turbato da queste intuizioni nietzschiane sostenendo egli stesso che la rottura del rapporto fra diritto e verità sia il tema più doloroso della storia giuridica. La domanda che egli si pone è la seguente: Che ne è del giurista, il quale si trova di fronte a un diritto senza verità?

E' risultato chiaro però che la risposta a tale questione dipende tutta dall'esperienza che ciascuno fa della verità.

Dal canto nostro abbiamo tentato di rispondere alla suddetta domanda dicendo che, là dove tale verità non sia percepibile chiaramente, occorrerà darsi alla ricerca di questa, senza mai considerarla una questione risolta definitivamente.

Irti, al contrario, sostiene che il giurista sia chiuso nella gabbia del diritto positivo, e ciò non in senso negativo, ma assumendola come l'unica condizione in cui sia possibile operare potendo appoggiarsi a qualcosa di stabile. Infatti pur esistendo tante "verità", anche contrastanti, tutte sarebbero razionalizzabili attraverso la forma che, sola, deve essere oggetto di attenzione del giurista.

Sicché il nichilismo giuridico consiste nella totale insensibilità e neutralità della forma rispetto al contenuto.

Irti lancia una sfida coraggiosa ai propri critici dicendo che il nichilismo non è trascendibile con espedienti transattivi (esperienza o entità trascendenti), ma solo con l'affermazione, cioè con il tenere fermo ed immutabile un contenuto cogente.

Chiedendo però di non rifarsi né all'esperienza sensibile né a qualcosa di trascendente, Irti spunta le armi dei suoi avversari prima del confronto. Infatti si è dichiarato come sia impossibile effettuare una tale affermazione di contenuto cogente senza partire da un dato esperienziale che permetta di mostrare nella contingenza storica l'azione di un principio duraturo.

D'altro canto, quali strumenti ha l'uomo per percepire l'infinito, se non la propria finita sensibilità?

In questa sfida si è creduto di scorgere una domanda fondamentale, simile a quella del *Fedone*, e cioè che sia il principio stesso a rivelarsi all'uomo, dal momento che egli non potrebbe sensibilmente percepirlo nella sua totalità.

Si potrebbe forse affermare che di fronte al suo compito supremo la ragione senta la propria debolezza ed invochi il dono di una verità nella quale finalmente tutta la realtà trovi il suo senso e la sua consistenza.

Invece, nell'insaziabile desiderio di progredire, tutto diventa precario, relativo ed instabile ed il giurista si trova dinanzi ad un fluire caotico di norme non aventi alcuna prospettiva di durata, costantemente emanate, abrogate e modificate.

Irti indica nel nichilismo giuridico non solo la situazione del diritto, ma anche la panacea di tutti i mali. La modernità giuridica sarebbe proprio la raggiunta affermazione di un diritto pienamente consegnato alla volontà dell'uomo, senza che nessun criterio esterno sia più legittimato a giudicare o valutare le scelte da lui compiute.

Ci si è accorti che l'antica diade  $\square\square\square\square\tilde{\square}\square\square\square\square$ , diritto/natura, venga così relegata ad antiche visioni del mondo e venga superata da quella *diritto positivo-volontà del legislatore*, così che le scelte del legislatore si farebbero giuste nel loro storico ed effettuale accadere.

In tale visione, come già Nietzsche diceva, la situazione che si verrebbe a creare sarebbe quella per cui nessuno sentirebbe più verso una legge altro dovere che quello di inchinarsi momentaneamente alla forza che la pose, e subito ognuno si volgerebbe a minarla mediante una nuova forza.

Assumendo invece la diade diritto-natura, per i Greci, violare le leggi, anche con motivazioni valide, era assolutamente riprovevole. Socrate infatti non sosteneva il valore vincolante delle leggi in quanto poste dall'autorità, ma per il fatto che leggi umane e leggi divine, leggi della polis e leggi dell'Ade, avrebbero avuto un'analogia struttura. Il suo messaggio sarà sempre attuale ed in particolar modo lo è in questo nostro tempo nel quale rischiamo di farci sopraffare dalla tecnica.

In questo passaggio del lavoro ci siamo trovati davanti ad un interrogativo: cosa permetteva a Socrate, a cavallo tra V-IV sec. a.C. di considerare le leggi in un modo che si è visto essere agli antipodi della posizione di Irti e di Nietzsche?

Se ne è dedotto che i presupposti stessi del rapporto col nomos fossero nella mentalità greca assolutamente dissimili da quelli che legano –secondo- Irti l'uomo moderno all'ordinamento giuridico. Nella concezione greca, infatti, il nomos, era un unicum con il principio reggente il cosmo.

Nel terzo capitolo, che costituisce anche la parte più cospicua del lavoro svolto, dopo aver operato alcuni cenni biografici relativi a Emanuele Samek Lodovici, si è passati alla descrizione del contesto filosofico-politico in cui egli operò al fine di coglierne anche gli influssi.

Si richiamano solamente tre punti fondamentali. Il primo è che egli ebbe la possibilità di confrontarsi con i più acuti filosofi dell'epoca dai quali ricevette il riconoscimento del proprio spessore culturale. Il secondo è che egli operò nell'arco degli anni Sessanta e Settanta. Ed infine che essendo morto a soli trentotto anni (nel 1981) non raggiunse mai la fama che altri ottennero.

La riflessione sulla gnosi operata da Samek Lodovici non è stata un caso isolato, ma si inserisce all'interno di un vivace dibattito tutt'oggi in corso.

A partire dalla fine degli anni Sessanta, molti autori hanno individuato un ritorno di tendenze gnostiche in alcune manifestazioni della cultura moderna e contemporanea.

Tuttavia la gnosi che risulta delineata dall'analisi di Emanuele Samek Lodovici, ha caratteri nuovi. Essa non si presenta come una setta strutturata, ma è piuttosto una mentalità, una forma di approccio filosofico che implica un atteggiamento esistenziale e che può dar luogo a distinte manifestazioni di carattere culturale e politico.

Ciò che accomuna le moderne espressioni gnostiche è la sicurezza della realizzazione di una salvezza intramondana, attuata attraverso l'avvento di un mondo nuovo.

Caratteristiche di questo mondo nuovo saranno la perfetta unità ed uguaglianza, la libertà totale, l'assenza di ogni male e di ogni limite, nonché la non necessità delle leggi.

Egli non intende infatti parlare della gnosi come gnosticismo (insieme di sette strutturate), bensì nella forma di mentalità diffusa che affonda le radici in secoli ormai lontani e che si connota per una accesa ostilità nei confronti della grecità e del cristianesimo.

La  $\square\square\cap\square\square\square$ , come conoscenza "possessiva", è totalmente opposta alla conoscenza come ascolto e come percezione del mistero.

Le tesi del pensiero gnostico sono: il mondo (e l'uomo stesso) è il frutto di una caduta, e l'intera realtà è una realtà d'esilio. Tuttavia, ed è questa la seconda tesi, la salvezza esiste. Infatti, lo gnostico è l'eletto. Egli, essendo sin dall'originaria caduta della stessa sostanza del mondo divino, è in grado di redimersi. Nella terza tesi si afferma l'esistenza di una tecnica per ritornare al paradiso. Tutta la realtà è in potere dello

gnostico e non è necessaria alcuna grazia per accedere al mondo divino. Corollario fondamentale di tale impostazione è il disprezzo totale per qualsiasi diritto o legge morale.

Dopo aver tracciato sinteticamente i tratti fondamentali della gnosi, se ne è sottolineata la netta antitetività rispetto al cristianesimo per il quale l'analogia che sussiste tra Dio e mondo esclude da un lato una alterità totale, e non ne permette dall'altro una totale identificazione. Ciò si oppone all'idea gnostica secondo cui l'applicazione delle suddette tecniche consente la realizzazione di un mondo *coincidente* con la "Civitas Dei".

È stato descritto quindi come nel corso degli anni Sessanta – Settanta la neo-gnosi abbia perpetrato un intenso attacco all'idea di realtà caratteristica della visione cristiana del mondo. Si sono così individuati due tipi di attacchi. Il primo, macrostrutturale, ha come obiettivi i grandi temi della visione cristiana della realtà. Esso si rivolge ai principi stessi del cristianesimo ed è definibile come "demitizzazione". L'assunto da cui prende le mosse questa critica è che nel cristianesimo tutto è "umano, troppo umano" per dirla con Nietzsche, e tutto risulta accessibile alle spiegazioni che di esso sa dare la ragione degli uomini.

Questa modalità di risoluzione del religioso in altro è comunemente detta riduzionismo, e può essere descritta come un procedimento attraverso cui si riduce una forma ignota ad una nota, di solito qualitativamente più povera, e si afferma che quest'ultima spieghi completamente la prima, anzi, che sia essa stessa la prima.

Si sono viste alcune forme classiche di riduzionismo che Samek Lodovici passa in rassegna, partendo da quella sociologista. Analizza poi una seconda forma che è quella del materialismo storico, e poi la forma psicologista.

Criticando il riduzionismo *ut sic* Samek Lodovici identifica tre errori: la riduzione del particolare al generale, la riduzione del nuovo all'antico e l'errore della riduzione del tutto alla somma delle parti.

Il primo errore è confutato sostenendo che non ha senso ridurre ad una matrice unica gli atti spirituali, così diversi tra loro da poter giungere all'opposizione più completa; il secondo errore, dicendo che, se spiegare significa identificare l'effetto con la sua causa, ci troviamo di fronte al problema di dover escludere che qualcosa di nuovo possa avvenire. Ed infine opera la critica alla terza riduzione, confutabile affermando

unicamente che un insieme può avere proprietà globali che non si lasciano suddividere in alcuno dei suoi componenti.

Sono stati proposti alcuni esempi di come questo riduzionismo si sia perpetrato in concreto.

Il più interessante nella prospettiva del presente lavoro, è quello che l'autore chiama "riduzione genetica".

Si cita come paradigma di codesto riduzionismo Franco Cordero, il quale vede dietro ad ogni dogma un interesse da garantire legato al potere della Chiesa.

Secondo Cordero ciò che è comprensibile lo è solo in quanto esperibile, e solo ciò che è esperibile è vero. Il fine ultimo di ogni processo di pensiero pertanto sarebbe quello di soddisfare un bisogno.

Samek Lodovici critica quest'affermazione rilevando come sia irragionevole assumere quale dato immediato l'esperienza. Infatti, essendo tale termine una somma di singole esperienze, necessita anch'esso di essere giustificato. Questo non è quindi un autentico apriori, ma solo un modello artificialmente elaborato.

Nel secondo postulato Cordero afferma poi che un discorso sarebbe privo di senso qualora non si riferisse a fatti sensibili. Il rovescio antimetafisico della medaglia sarebbe che le proposizioni che si riferiscono a ciò che sta oltre l'esperienza sarebbero prive di significato. Un'affermazione del genere, osserva acutamente Samek Lodovici, può avere senso solo se nell'affermazione "Nulla è significante oltre l'esperienza", si dia significanza all'espressione "oltre l'esperienza". Gli obietta infatti che la proposizione "Solo i fatti empirici costituiscono ed esauriscono il significato" significherebbe "I fatti empirici e non ciò che non è affatto empirico costituiscono il significato". Ma se ciò che non è affatto empirico è stato posto da Cordero nell'elenco delle espressioni insignificanti, saranno pure insignificanti le proposizioni che si definiscono *per viam negativam* da esse.

L'ultima osservazione al metodo di Cordero riguarda la riduzione del problema conoscitivo in quello dell'attività conoscitiva, con la conseguente confusione del problema della verità o falsità dei giudizi con quello del meccanismo della loro formazione.

Confondere il problema del fondamento logico della conoscenza con la genesi empirica di essa è definito da Samek Lodovici come l'errore più pericoloso. La ragione rischia di volere spiegare il senso del valore in base al bisogno.

Ma si è detto come per Samek Lodovici le circostanze empiriche non condizionano i valori pur essendo necessarie alla loro esistenza.

Ciò che è risultato più difficile da condividere è il risultato che l'impronta psicologica di Cordero raggiunge riguardo al fondamento della morale. Prediligendo l'emozionalismo, egli definisce i concetti di buono, cattivo, giusto ecc. come semplici espressione delle nostre preferenze e non come qualità primitive da tutti intuite. La conclusione è che i giudizi morali esprimono lo stato emotivo dell'autore e nulla più, arrivando così al relativismo etico. Ciò che a Samek Lodovici al contrario preme dimostrare è che la filosofia morale non può essere riducibile in termini sociologici o psicologici.

Si segnala infine che l'importanza di questa critica a Cordero, pur essendo un personaggio in sé poco significativo per il presente lavoro, sia tuttavia utile per comprendere come nell'affrontarla Samek Lodovici richiami ed utilizzi strutture classiche del pensiero.

Il secondo attacco di tipo macrostrutturale portato dalla gnosi moderna al cristianesimo viene condotto da un punto di vista interno al mondo cattolico e valendosi degli strumenti della storicizzazione e della razionalizzazione. Questi strumenti mettono in discussione alcuni dei pilastri portanti della fede: i dogmi, utilizzati come paradigma dell'immobilismo e del formalismo clericale.

Così le formule e le verità di fede non sarebbero altro che simboli pratici, mentre unica realtà ed unico criterio di verità sarebbe l'esperienza soggettiva che il credente fa della fede, svincolato da norme e autorità. Per Samek Lodovici tale impostazione va rifiutata per il fatto che essa negherebbe in primis alla teoria lo statuto epistemologico di scienza con un suo proprio oggetto, ed in secondo luogo perché confonderebbe il problema della verità di un asserto con quello dell'esperienza del suo valore.

Il filosofo milanese effettua quindi una distinzione fondamentale, quella tra norma e valore, cioè tra verità e significatività per sé. Infatti il dogma indica al fedele la verità cui egli deve assentire personalmente, ma non può essere ritenuto responsabile del mancato raggiungimento della meta prefissata. Infatti oltre alla buona indicazione è



necessaria la buona volontà di chi intraprende il viaggio. Pertanto la verità dell'asserto è cosa ben diversa dal valore che la singola esperienza può rinvenire in esso.

In una posizione diametralmente opposta si colloca Hans Küng. Si è dato spazio alla critica che Samek Lodovici effettua nei suoi confronti con l'intento di mostrare se l'antidogmatismo di Küng regga alla prova dei fatti.

Küng afferma che pur essendo la fallibilità del pontefice un dato di fatto, la Chiesa resterebbe sempre nella verità dello Spirito Santo. Nota però Samek Lodovici che un permanere nella verità senza concrete obiettivazioni non servirebbe nulla alla fede cristiana. Affinché una verità sia significativa nel mondo umano, dice Samek Lodovici, è necessario che in qualche modo essa si mostri.

Per Küng un principio non può essere vero a priori perché dipende dalla sua applicazione. La conseguenza che egli ne ricava è che alla stessa maniera nella Chiesa non esisterebbero proposizioni dogmatiche vere a priori, e che quindi ognuna sia in sé contraddittoria.

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. Invece – e questa è la tesi di Samek Lodovici – 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.

Si guadagna allora un nuovo punto fondamentale contro Küng, e cioè che non è vero che la verità di una proposizione dipende dal suo essere contingente. Non è dalla prassi, dice Samek Lodovici, che consegue o si verifica la verità.

Si passa pertanto all'attacco identificato da Samek Lodovici come "microstrutturale" rivolto non tanto ai temi fondamentali della visione religiosa, ma alla vita di tutti i giorni del cristiano.

Si tratta di una "rivoluzione culturale" che ha lo scopo di insinuare nelle menti un senso comune diverso da quello proveniente dalla tradizione.

L'idea che si tenta di far passare è che non ci sarebbe né una realtà pensabile in modo unitario, né un ordine dell'essere che tenga in sé tutte le cose, né, meno che meno, una sola natura umana, ma solo l'io assoluto, attorno al quale non si ergerebbero né limiti morali né di altro genere.

Riprendendo un'intuizione da Eric Voegelin e da Augusto Del Noce, egli nota come i movimenti di massa della modernità riecheggino temi proposti dallo gnosticismo del secondo secolo dopo Cristo. Infatti già il primo gnosticismo aveva rovesciato il modo classico di intendere il limite. Così, se nella Grecia il limite era visto come ciò che permetteva il raggiungimento della perfezione finale, per gli gnostici il limite divenne ciò che costringeva e soffocava l'uomo.

Abbiamo notato come sia fondamentale a tal fine comprendere il perché del rifiuto della storia. Essa rappresenta il limite di tutta l'umanità, e mostra tutti i tentativi dell'uomo di costruire la "città perfetta" e tutti i relativi fallimenti.

Essendo la cancellazione del passato materialmente impossibile, l'unica via percorribile è la cancellazione di particolari aspetti di esso. Il metodo non è la *damnatio memoriae*, troppo difficile da realizzare, ma consiste nella falsificazione dei dati che ricordano la fatale imperfezione del mondo.

Lo strumento utilizzato dall'ideologia è la corruzione del linguaggio. Un linguaggio siffatto, nota Samek Lodovici, risulta tanto più fungibile ad un progetto rivoluzionario, quanto più, non essendo carico di un significato suo proprio, sia idoneo a caricarsi di uno strumentale. Esso non necessita di indicare esplicitamente la rivoluzione, anzi, favorisce quest'ultima semplicemente alludendovi. Essa può riuscire solo a patto, paradossalmente, di non avvenire.

Un diverso metodo per la distruzione del passato consiste nell'uso di una lingua che si impegna a descrivere soltanto i dati fenomenici della realtà.

Ciò che più conta, è che così facendo, cioè imponendo che ad ogni parola debba corrispondere una cosa, si rende impossibile un suo contenuto etico, che è sicuramente quello più specifico della tradizione occidentale. Infatti, in un linguaggio costruito solo per mezzo di asserzioni verificabili attraverso i dati fenomenici, il discorso morale non potrebbe che risultare insensato, in quanto non descrittivo ma prescrittivo.

L'ultimo mezzo che Samek Lodovici ricorda è quello dell'utilizzazione del discorso indiretto al posto di quello diretto. Con questo espediente è possibile fare sparire l'oggetto intorno a cui verte il discorso per sostituirlo con l'interpretazione di tale oggetto

Questo è un modo sottilissimo di vanificare la questione della verità e ricorda senza ambiguità il processo demistificante dell'antica gnosi. Tutti i contenuti di pensiero del

passato equivalenti a discorsi diretti vengono sostituiti con discorsi indiretti e ciò dispensa i moderni da qualsiasi verifica del contenuto di verità di quei discorsi.

L'ideologia però non può limitarsi alla corruzione del linguaggio ed alla negazione del passato. Essa ha, come ricordava anche Besançon, quasi un obbligo alla menzogna. Quale che sia l'ideologia che giunga al potere, apparirà necessario mentire per dire che il modello che si propone sia stato raggiunto o sia in procinto di realizzarsi.

Così, la menzogna è utile in siffatti modelli per non cadere in contraddizione con la realtà, ed è anzi, a parere di Samek Lodovici, una necessità, avendo il modello ideologico natura politica e non morale.

Se questa è la realtà, si chiede Samek Lodovici, quale sarà il compito principale dell'*homo religiosus*?

Sicuramente quello di non arrendersi di fronte ai significati imposti dall'ideologia e tentare con ogni mezzo la ricostruzione del linguaggio.

Ma ciò non basta, infatti occorre fare ciò tenendo conto dello scopo. Questo, secondo Samek Lodovici, non è semplicemente la memoria storica fine a se stessa, bensì il recupero degli exempla che nel passato possono rinvenirsi.

Solo la storia esemplare è importante per Samek Lodovici, perché il suo ricordo salva.

Altro mezzo per condurre l'attacco microstrutturale sono i media.

Il rovesciamento culturale che sta alla base della nascita del giornale moderno consiste nello spostamento del centro: non più l'uomo ma l'infinito insieme dei fenomeni.

Il gesto caratteristico di un tale procedimento è quello dell'ammassamento delle informazioni, del rincorrersi costante degli aggiornamenti.

Infatti, ad una infinità di informazioni, corrisponde necessariamente un'infinità di opinioni sulle stesse. Qualunque cosa si possa pensare, purché si trovi un io disposto ad enunciarla, avrà eguale diritto di essere espressa. Nasce così il culto dell'opinione.

L'aspetto più inquietante è che dietro l'apparente pluralismo della compostibilità di tutte le opinioni si cela un monismo radicale: la verità non c'è, né ci può essere.

Vi è poi un secondo problema celato dietro ad un mondo fatto di notizie. Si tratta della tipologia di rapporto col reale a cui si abitua l'individuo. L'uomo moderno, leggendo il reale attraverso il filtro della notizia, non ha più conoscenza diretta di questo, ma ha solo un contatto artificiale. Da ciò ne consegue sempre più l'incapacità di dare un

giudizio autonomo sui fatti, e una totale dipendenza. Infatti il soggetto, essendo ontologicamente bisognoso di un giudizio sul reale, lo assorbirà da altri alla stregua di un parassita.

Vi è poi la ricerca della mediazione a tutti i costi come valore fondamentale. Si è sottolineato come dietro tale impostazione si nasconda il borghese principio dello scambio, che dal piano economico passa a quello morale.

Ed esiste altresì un altro rischio, quello di vedere la realtà alla luce di un perenne conflitto tra forze. Interpretare la realtà in termini politici, qualunque essi siano, è già precludersi l'intelligenza delle categorie fondamentali dell'uomo religioso: libertà, peccato, conciliazione, eccetera.

L'ultimo criterio richiamato consiste nell'alto grado di deresponsabilizzazione del giornalista rispetto a ciò che scrive. Samek Lodovici evidenzia la tendenza della stampa a prediligere le letture marxista e radicale degli eventi, e cioè ad interpretare i fatti in vista di un futuro radioso che deve realizzarsi.

Nel primo caso, la realizzazione di una nuova qualità di vita si vorrebbe realizzabile, come si è detto, attraverso la rivoluzione, mentre nel secondo, attraverso la reinvenzione della norma morale.

In tale situazione si è giunti alla conclusione che l'unica strada percorribile, sia per il lettore che per il giornalista onesto, sia quella di essere avveduto, di non farsi ingannare e di avere come obiettivo, per dirla alla Solženicyn, quello di "vivere senza menzogna".

Si è riscontrato come, affinché l'universo viva un nuovo inizio e venga rigenerato in maniera totale dalla rivoluzione, tutto il potere immaginabile debba essere a disposizione, e quindi vada preso ad ogni costo.

Il modus procedendi che caratterizzerà quest'azione sarà quello riassumibile nel detto romano *divide et impera*, mostrando come nella società operi un perenne conflitto tra forze opposte e tra interessi divergenti (ad es. tra giovani e vecchi, uomini e donne, studenti e insegnanti).

Chiarito quale sia lo scopo e quale sia il metodo, Samek Lodovici individua una terza caratteristica di questa fenomenologia, e cioè il principio dichiarato in nome del quale si debba prendere il potere. Il motivo per cui sull'altare della rivoluzione è possibile anche versare sangue, è che ad essa deve conseguire "un'uguaglianza mai realizzata prima".

Uno dei maggiori ostacoli alla realizzazione di un tale processo rivoluzionario è stato individuato nell'istituzione familiare. Ivi si acuisce la consapevolezza che la realtà che non è totalmente in nostro potere, perché in essa siamo dipendenti dagli altri ed in primis dai genitori, e poi che la storia, cioè la tradizione proveniente dagli anziani, è piena di insegnamenti utili.

Se in Marx non compare un'istanza demolitrice dell'istituto familiare, ma restauratrice (basterebbe eliminare l'elemento patrimoniale per riportare alla purezza dei sentimenti la famiglia), tuttavia sono già presenti nel suo pensiero alcuni elementi tipici del materialismo storico, quali l'assoluta transitorietà dei valori, che porteranno di lì a poco i rivoluzionari ad altre idee riguardo alla famiglia.

La negazione dei valori metastorici propria del materialismo di Marx ed Engels è strettamente connessa alla negazione degli imperativi morali. Il criterio di scelta per l'individuo, allora, non può che rimanere l'affermazione del principio del piacere.

Lo strumento che ha maggiormente inciso sulla struttura familiare è stata la rivoluzione sessuale, alla quale Marx ed Engels avevano preparato la via. Laddove una tale rivoluzione abbia avuto buon esito, la famiglia si è sfaldata, inseguendo ciascun membro un proprio sogno amoroso che lo ha separato dagli altri.

Alla fine di questo paragrafo si nota che il fine di tutti questi processi rivoluzionari non è altro che quello di eliminare le differenze, di omologare, di realizzare l'uniformità massima che è ben espressa nel concetto di "comune".

In quel desiderio di uguaglianza, già visto sopra, ritorna l'antico e mai sopito rifiuto gnostico della condizione finita. Solo negandosi, l'io potrà ritornare nell'unità perfetta del pleroma, cessare di essere parte per ritornare ad essere totalità

Grattata via tutta la patina che la copriva, ecco riemergere la vera motivazione della rivoluzione. In tutte le forme descritte in cui essa operi lo scopo che persegue è sempre lo stesso: sostituire l'uomo a Dio. Si può agevolmente cogliere il fil rouge che lega la gnosi antica a quella moderna: quella antica, scriveva Del Noce, ateizzava il mondo di qua in nome della trascendenza, quella moderna svaluta il mondo presente in nome di un eone futuro assolutamente nuovo. Se la prima si occupava delle regole per la liberazione dell'anima dal mondo terreno, la seconda si concentra sulle regole per la liberazione dell'uomo dal mondo presente e più ancora delle regole per la costruzione del mondo perfetto.

Sono stati richiamati a questo punto Carpocrate ed Epifane, gnostici libertari del II sec., i quali hanno elaborato un complesso di tesi che coprono un intero ciclo gnostico, dalla permanenza nello stato perfetto di unità, passando per la caduta, per tornare di nuovo alla perfezione.

Il mezzo che essi individuano per sottrarsi a tale stato di decadimento è la pratica sessuale, con la quale ritengono sia possibile recuperare l'antica e perduta unità.

Così abbiamo ripreso l'intuizione di Samek Lodovici che isola l'aspetto più radicale del pensiero gnostico e ne segnala l'omogeneità con le idee espresse dai movimenti per la liberazione della donna degli anni Sessanta e Settanta.

Anche tale movimento è additato come funzionale al progetto rivoluzionario. Lo scopo infatti non è tanto quello di affermare un'eguaglianza formale di questi di fronte alla legge, ma un'eguaglianza strutturale che annulli ogni diversità.

È risultato agevole operare un raffronto con le tesi soprarichiamate sulla gnosi antica, e vedere come il trascorrere di quasi diciotto secoli non abbia in nulla mutato la sostanza delle cose.

Tornando alla rivoluzione, si nota come l'ideologia femminista sia doppiamente funzionale ad essa. Da un lato perché la nuova condizione attribuita alla donna contribuisce a scardinare i legami e gli schemi quotidiani, dall'altro perché non esiste miglior mezzo di quello di colpire il tramite principale di trasmissione della tradizione per provocarne l'interruzione.

Se ne ricava un'importante lezione, valida anche per il secolo appena iniziato, e cioè che l'attacco gnostico al concetto di natura, pur essendo condotto col fragore delle piazze più che con gli strumenti raffinati della filosofia, non va oggi assolutamente sottovalutato.

Arrivati a questo stadio del discorso ci è sembrato utile scorrere brevemente quali fossero le prospettive che nel corso degli anni Settanta Samek Lodovici avesse individuato per resistere a questi attacchi. Samek Lodovici, infatti, effettua un'indagine su due autori non sospetti, al fine di cogliere alcuni verdetti sui limiti della ragione illuministica. Infatti nell'ultimo capitolo di *Metamorfosi della gnosi* sono riportate alcune riflessioni su Theodor Wiesengrund Adorno e su Karl Kraus.

Una dialettica senza sintesi come quella di Adorno, non può che rovesciare l'assioma hegeliano "tutto è vero", affermando la falsità del tutto. Un "tutto", questo, che

rifiutando il suo naturale centro lo pensa dappertutto e quindi in nessun luogo. Si capisce come affrancandolo dal potere spirituale, l'illuminismo abbia soggiogato l'uomo all'uomo. Pretendendo di liberare dalla superstizione delle religioni, ne ha creata una più essenziale costituita dalla scienza o dal successo.

Non occorre proseguire oltre nel richiamo alla critica di Samek Lodovici ad Adorno, essendo sufficiente notare come per il filosofo milanese sia chiaro che solo un esito religioso avrebbe potuto sbloccare quella dialettica che pare proprio un serpente che si morde la coda.

Il secondo approfondimento proposto dal filosofo riguarda Karl Kraus

Samek Lodovici infatti sostiene che Kraus fosse, a dispetto di tutto, uno strenuo combattente per l'Assoluto.

Ed infatti nei suoi aforismi appare l'intento di mostrare come la realtà non sia mossa solo dal ciclo produzione-consumo, ma da una volontà superiore e da un significato trascendente. La grandezza che il filosofo milanese riconosce a questo autore non è dovuta soltanto alla sua lotta contro la "superstizione del razionalismo", ma anche all'aver richiamato il fatto che tutto ciò che l'uomo fa nel mondo mondano ha sì un senso, ma non è esso stesso il senso. Kraus, spiega Samek Lodovici, ha l'intento di far risuonare l'Origine nel vuoto della fine di ogni giorno attraverso la citazione dei "clichés", e l'utilizzo di aforismi.

Nell'ultima parte del testo di Samek Lodovici si concentra l'aspetto più prettamente giuridico del suo discorso. Nel settimo capitolo egli analizza infatti come la norma costituisca un limite per lo gnosticismo. È presente nel concetto stesso di norma l'idea che all'interno di una società strutturata esistano dei limiti all'agire del singolo. Tuttavia c'è chi delle regole in generale, ed in particolare delle norme giuridiche, non riesce affatto a farsene una ragione. Così egli sostiene che il vero nemico del diritto sia lo gnostico-rivoluzionario.

Per Samek Lodovici gli gnostici hanno sempre rifiutato l'ordine dell'essere e la natura così come essa è. Non si dimentichi che uno dei cardini di quest'impostazione ideologica è il rigetto del "dato", cioè di qualcosa che non è fatto dall'uomo ma che si fa da sé, o (ancor peggio) che è fatto da un essere trascendentale.

L'esito di questo rifiuto radicale è la svalutazione profonda dell'essere e la coscienza che nulla può essere percepito come vincolante.

Proprio il rifiuto del dato consente al rivoluzionario di concepire l'idea della verità non come qualcosa cui si debba aderire, una nozione che richieda il nostro mero assenso, ma come qualcosa da fare. La verità va creata nella prassi, è fatta dalla rivoluzione.

Il secondo aspetto è la decomposizione del concetto di cultura. Essa, per lo gnostico-rivoluzionario, è tutto. Infatti, è insita nel concetto stesso di gnosi l'idea che attraverso la conoscenza l'uomo recupera lo stato di perfezione perduto. Nel futuro mondo rivoluzionato, non solo sarà *a tutti* accessibile, ma sarà anche *tutta* accessibile.

L'ultimo aspetto della dequalificazione dell'essere segnalato da Samek Lodovici consiste nell'azzeramento dell'etica. Dal punto di vista della gnosi, avverte il filosofo milanese, non c'è morale che tenga, essendo il centro epistemologico di questa la rivolta contro qualsiasi ordine.

La conseguenza è la svalutazione del diritto. Nel "mondo nuovo", laddove l'avvento dell'Assoluto auspicato dalla rivoluzione si inveri, i soggetti saranno sciolti da ogni vincolo.

Ecco che si chiarisce l'intuizione di Samek Lodovici, per cui la norma, nella misura in cui implica restrizioni è il vero nemico della rivoluzione. Chi crede in quest'ultima, potrebbe essere disposto ad ogni genere di atrocità per contribuire alla sua realizzazione.

Samek Lodovici richiama il pensiero di Mathieu, secondo il quale vanno considerati due postulati irrinunciabili: il primo secondo cui l'uomo è responsabile delle sue azioni, ed il secondo per il quale, in conseguenza della responsabilità, al male che egli infligge deve corrispondere una sanzione. Contro tutto il pensiero determinista, Mathieu sostiene che l'azione principi dal soggetto e non venga da un infinito causale che lo precede.

Nella prospettiva rivoluzionaria, al contrario, il potere di scelta dell'individuo viene colpevolizzato in quanto "borghese", infatti il singolo non può essere libero: solo la volontà generale, la c.d. collettività, può esserlo. Pertanto Mathieu nota come, una volta che si escluda con l'irriducibilità dell'io anche la sua libertà, si esclude eo ipso anche la sua particolare dignità, e quindi la sua sacralità.

L'operazione di Mathieu consiste nel chiarire che se non c'è libertà, non solo non c'è moralità e responsabilità, ma neppure sacralità della vita umana, con tutte le conseguenze che ciò comporta.

Ciò detto Samek Lodovici passa al secondo postulato, quello relativo alla necessità della sanzione.



Qui Mathieu parla di una “super-norma” che, nelle parole dell’autore, suona così: “Io ho diritto di comportarmi verso di te come tu hai diritto di comportarti verso di me”.

Tale disposizione servirebbe per giustificare il fatto che non si possa ledere la sfera altrui senza riceverne uno svantaggio proporzionato al guadagno procuratosi con il danno arrecato.

Questa “super-legge”, che lui stesso chiama *simmetria del diritto*, renderebbe possibile ogni tipo di rapporto umano.

Essa è fermamente negata, dice Samek Lodovici, dallo gnostico-rivoluzionario, che si senta investito da una sorta di ‘Spirito Santo’ in vista della vittoria finale.

Se si ammette la necessità della simmetria come forma di un rapporto tra entità libere, allora diventa chiara la funzione della pena. Infatti una mera sanzione non consente (così come la pena) il ristabilimento del sistema di equilibrio rotto. Lo Stato diviene il garante della giustizia. Se al contrario fosse la giustizia a servire lo Stato, sarebbero nel giusto i rivoluzionari che volessero abbattere un sistema giuridico fattosi servo del potere.

Secondo il filosofo torinese, l’unica possibilità di ottenere il pentimento del reo si ha perseguendo come fine della pena quello di fare giustizia. La pena non ha lo scopo di cancellare il reo in senso assoluto, in quanto ciò che è stato “è esistito per sempre”.

Per capire questo, spiega Samek Lodovici, occorre tener presente il ragionamento tipico del platonismo, per cui il valore di un atto, una volta compiuto, non è suscettibile di modificazione in conseguenza di altri fatti empirici.

Descritto come possa giustificarsi la punizione in un sistema giuridico, Samek Lodovici compie un secondo approfondimento relativo al fatto che il diritto possa ergersi come barriera difensiva al dilagare della violenza rivoluzionaria. Per fare ciò egli prende in esame l’opera di Sergio Cotta, che parte dalla considerazione per cui, pur essendo la violenza una caratteristica immancabile in tutta la storia delle vicende umane, in epoca moderna il fenomeno avrebbe connotazioni nuove.

Il rivoluzionario, infatti, sostiene che un breve momento di atroce ed epocale violenza servirebbe a raggiungere una volta per tutte un mondo affrancato da ogni limite e da ogni ingiustizia.

Per Cotta la violenza sarebbe contraddistinta da una serie di caratteristiche quali l’immediatezza, la discontinuità, la sproporzione, la non durevolezza e

l'imprevedibilità, caratteristiche tutte accomunate dall'assenza di misura. *A contrario* si ricava che la forza debba invece essere caratterizzata dalla misura e criteriata secondo tempi e ritmi.

Il filosofo romano colloca il diritto sul *discrimen* tra violenza come sregolatezza e forza tendenzialmente orientata alla misura. Infatti l'azione giuridica è per eccellenza *modus*, e non si può dire né che sia forza mascherata, né violenza calata nel concreto.

Il diritto non si esaurisce né nella sanzione né nella regola della forza, ma disciplina la coesistenza, diventando solo in un secondo momento, e solo eventualmente, pena.

Esso è il principale ostacolo alla rivoluzione, poiché le norme giuridiche rappresentano meglio di ogni altra costruzione umana il limite costituito dal "tu devi", che costringe l'uomo ad uscire dall'ambito ristretto del proprio io e ad ammettere che egli non gode, come vorrebbe il sogno gnostico, di una libertà assoluta.

La ribellione al diritto, dice Cotta, nasce da una precisa posizione metafisica: la concezione dell'uomo come Dio.

L'uomo, per dirla con Nietzsche, non può sopportare di non essere Dio, così combatte il diritto proprio perché lo richiama costantemente alla sua reale e limitata natura.

Le cause individuate da Cotta che avrebbero dissolto il diritto dall'interno consisterebbero, da un lato, nella sclerotizzazione dell'idea di legge e, dall'altro, nella volontarizzazione del diritto, ormai ridotto a mera norma positiva.

Con la riduzione del diritto a volontà particolare e contingente, però, si è ricaduti nella più radicale soggettività.

L'analisi dell'ultimo capitolo dell'opera esaminata ha mostrato infine una sorta di uscita di sicurezza.

Il mondo concepito dagli intellettuali ai tempi del filosofo milanese, e che secondo noi non differisce sostanzialmente da quello odierno, era un mondo costituito da meri "fatti" in cui vigeva il radicale principio di scambio (tutto equivale a tutto).

Le conseguenze etiche riscontrate in siffatta impostazione sono varie. La prima è che al singolo tutto è concesso.

In secondo luogo, a livello politico, l'uomo diventa a tutti gli effetti *enfant de la Patrie*, "figlio dello Stato", si dissolve l'"*homme*" nel "*citoyen*".

Ma il razionalismo totalitario di stampo illuminista si spinge oltre, sin nei campi dell'eros e della morte.

Da un lato abbiamo descritto la realizzazione della rivoluzione sessuale e dall'altro si è constatato che quanto da Samek Lodovici esposto riguardo all'eros, valga anche per la morte. Infatti, richiamando ~~alla mente~~ la storia della pena di morte, Samek Lodovici nota come l'umanità sia passata da una situazione in cui si credeva che a nessuno, nemmeno ai giudici, fosse concesso togliere la vita, ad un'epoca in cui la morte è una competenza *tra le altre* attribuita ad un funzionario dello Stato.

Nella mentalità attuale si è addirittura passati dal contesto dei tribunali a quello dell'anonimato asettico di un ricovero ospedaliero e di una tecnica terapeutica.

Dopo duemilacinquecento anni dalla legale esecuzione di Socrate, il concetto umano di morte inflitta, invece che evolvere, si è involuto.

Viste tutte le conseguenze dell'insorgere del pensiero strumentale, della ragione illuministica e dello scientismo, ci si è domandati quale sia la strada da intraprendere per chi voglia ricostruire una cultura alternativa e davvero umanistica per l'Europa.

Come si ricordava poc'anzi, Samek Lodovici ha proposto un'uscita di sicurezza: egli la identifica in una *cultura del ricordo*.

Infatti egli traccia il confine tra mondo animale e mondo umano nella capacità di *far memoria* (e si noti come ciò rientri a pieno diritto nella tradizione platonica).

Questa sarebbe la peculiare caratteristica dell'uomo. Esisterebbe uno strato del nostro io, che è la memoria, che cogliendo in un'intuizione unica una molteplicità dispersa, ci libererebbe dal flusso delle cose, vale a dire dal ritmo della necessità.

Mentre l'animale è sempre legato all'immediato e può al massimo riconoscere in base al ripetersi nel presente degli stessi stimoli, o di stimoli somiglianti, atti e situazioni del suo passato, l'uomo può ricordare fatti e situazioni passate quand'anche non sia presente alcuno stimolo. Samek Lodovici ritiene che la memoria costituisca per l'uomo un principio di libertà dal presente.

Questa considerazione è di grande momento nel campo del diritto, infatti chi non ha memoria storica delle proprie tradizioni, della propria cultura, degli atti e dei processi di pensiero che hanno costituito la propria civiltà, riterrà il presente come unico ed inconfutabile.

La prima conseguenza di tale amnesia è la credenza di poter legiferare in ogni campo in modo assolutamente svincolato e basandosi unicamente sugli spunti derivanti dalla contingenza politica. Una seconda consiste nella presunzione per cui la legislazione così creata sarebbe sempre migliore di quella passata, con il conseguente venir meno di qualsiasi inibizione verso lo stravolgimento dell'ordinamento normativo previgente. Il terzo effetto consta nella totale deresponsabilizzazione riguardo agli effetti prodotti dalle norme verso le generazioni future.

La cultura del ricordo che egli propone non vuole essere una sorta di riproduzione in scala del passato, poiché non ci si potrà esimere dell'operare delle scelte.

Il criterio che suggerisce Samek Lodovici per individuare cosa occorra ricordare discende dal suo rifiuto del concetto storicista di cultura. Sostiene che si debba acquisire un concetto in cui più che gli atti e le date e i risultati storici a cui ha condotto la tradizione europea, 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, poiché questo è prima di tutto cultura: un modo di atteggiarsi, di vivere, di morire, di sognare, di amare, di lavorare.

In altri termini proporrebbe di recuperare la comunemente detta tradizione. Ma abbiamo notato come qui sia in gioco il concetto stesso di ethos: cioè quel modo caratteristico di essere, che rende unica ed irripetibile la cultura europea.

Infatti si è ricordato come l'Europa non esista da sempre, e che essa ha cominciato ad esistere non per un fenomeno naturale che ne ha modificato l'aspetto fisico, ma per il verificarsi di taluni avvenimenti della storia e della cultura. Questo "inizio" dell'Europa costituisce una peculiarità che determinerà per sempre il destino dell'uomo europeo. Il modo europeo di essere uomo è e resta segnato proprio dal fatto che esso ha un inizio. Ciò che segue non solo viene dopo, ma ne è lo sviluppo e la crescita, oppure il rifiuto o il tradimento, ma è pur sempre qualcosa di relativo a ciò che sta all'inizio. La memoria dell'inizio appare qui come il primo e fondamentale contenuto della coscienza dell'uomo europeo o, più ancora, la prima caratteristica antropologica dell'ethos europeo.

Per capire infine quale sia la reale portata della soluzione proposta da Samek Lodovici, sarà utile riportare nuovamente le parole che lui stesso pone a conclusione della sua opera, e che sentiamo di dover far nostre *in limine* a questa ricerca.

Credo che da essi risalti il tesoro di sapienza e di scienza 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.

Ancor'oggi, tuttavia, in Occidente, esiste una netta frattura. Da una parte stanno coloro che nella storia hanno sostenuto, rifacendosi ad una visione classica, platonica e preplatonica, che il principio produce diversità, e che il problema consiste nell'incontro *con* le differenze e nella ricerca della mediazione *nelle* discordanze. Dall'altra, si trovano coloro che vedono nella difformità la causa prima della contraddizione, e così auspicano l'uguaglianza come bene supremo e combattono la disuguaglianza come sommo male.

Ciò che maggiormente è risultato utile ai fini di una ricerca come la presente, rivolta alla comprensione del rapporto tra verità e diritto, è stato ~~il~~ capire come nelle due 'famiglie' la concezione di tale rapporto risulti assolutamente diversa.

Se nel primo caso il diritto è il luogo più importante per la ricerca della verità, poiché ivi si applica il metodo del confronto tra le differenze e si realizza la composizione delle controversie in modo che trovino una soluzione nella verità, nel-secondo il diritto e la verità restano su due piani rigorosamente separati: allo Stato compete la giustizia mentre al privato, se lo desidera, la verità.

Ecco l'origine della contrapposizione politica, ideale e ideologica che vive oggi l'Occidente: una diversa concezione della verità.

L'importanza (originariamente non immaginata) della speculazione filosofica di Emanuele Samek Lodovici consiste per noi proprio nell'aver reso possibile la comprensione di quale sia stata l'origine di questa spaccatura e di quale strada si apra a coloro che vogliano costantemente "ricordare" l'origine.

## Epilogo

Fidando di aver operato qualche progresso, vorrei chiudere queste pagine (che non rappresentano unicamente la conclusione di un lavoro, ma anche la fine di un percorso individuale) con una citazione di Bernardo di Chiaravalle:

Non andare avanti equivale ad andare indietro, perché non si può rimanere fermi in un punto. La nostra perfezione consiste nel non illuderci mai di essere arrivati, ma nel protenderci sempre in avanti<sup>261</sup>.

La meta possiede una natura particolare: in un certo senso essa è già data a chi la cerca, ma per altro verso non è ancora a sua disposizione.

Infatti se non fosse già presente non si potrebbe neanche cominciare a viaggiare, poiché per farlo con cognizione di causa occorre sapere dove si stia andando.

Tuttavia, se la meta non esigesse impegno per raggiungerla, delle due l'una: o si sarebbe già arrivati, o si sarebbe sottoposti alla violenza del nulla (cioè ci si affannerebbe sperando in una meta che in realtà non esiste).

In entrambi i casi, come si potrebbe parlare di *progresso*?

---

<sup>261</sup> BERNARDO, *Sermo in Purificatione Sanctae Mariae* 2, 3 in *Sancti Bernardi Opera*, a cura di Leclercq J., Roma, 1966, pag. 334-343: «Quoniam in via vitae non progredi regredi est, cum nihil adhuc in eodem statu permaneat. Porro profectus noster in eo consistit,(...) ut numquam arbitremur nos apprehendisse, sed semper extendamur in anteriora».