

# COLLOQUIONLINE

ESISTE UN'ETICA LAICA?



MUSEOPOLIS  
servizi per la cultura  
— PRESS —

## INDICE

### Editoriale

CLOTILDE PUNZO, *Strano tempo il nostro.* 3

### AGORÀ

LORENZO DE CAPRIO, *E dopo Ponticelli? Breve storia della xenofobia dalle origini ai giorni nostri.* 8

SALVATORE LATORA, *Quale religiosità nel pensiero di Benedetto Croce?* 41

ROSALIA PELUSO, *La promessa dell'etica laica.* 59

RENATA VITI CAVALIERE, *Per un'etica laica.* 65

### PERCORSI

BENEDETTO XVI, *Incontro con le autorità francesi in occasione del 150° anniversario delle apparizioni di Lourdes.* 68

BENEDETTO XVI, *Incontro con il mondo della cultura in occasione del 150° anniversario delle apparizioni di Lourdes.* 71

MARIO COLTORTI, *La narrazione in medicina clinica. Per una efficace relazione tra operatore sanitario e paziente.* 78

FRANCESCO D'AVALOS, *Sul concetto di storia.* 99

### SEGNALI ED INCROCI

PASQUALE GIUSTINIANI, *Recensione: Anna Rita Persechino, Di racconto in racconto. Storie aurunche.* 117

**STRANO TEMPO IL TEMPO****CLOTILDE PUNZO**

Strano tempo il nostro! Così abbacinato da una forte domanda di etica a fronte di conclamate crisi e/o addirittura di morte certa dell'etica stessa come verità assoluta di un giudizio morale ad oltranza, forse per la difficoltà di sganciarla da un totalizzante concetto del sacro o del trascendente e, quindi, di darne una definizione fondata e condivisibile in un'epoca di pluralismi. O ancora, perché i concetti di valore, dovere, coscienza, sembrano prospettive attualmente incollocabili, nel senso che hanno esaurito nel tempo la loro valenza, la loro efficacia, la loro cogenza morale in conseguenza della propugnata morte di Dio, prima e ancora dopo il silenzio divino nella Shoah.

Scrivono Emanuele Severino: "Oggi la morale è interpellata, invocata, difesa da molte voci importanti. Non si sospetta neppure che essa sia un sepolcro imbiancato. L'immoralità – e innanzitutto la violenza – non è certo una casa riempita dal sole. È un sepolcro non imbiancato. Ma in un tempo di violenza come il nostro non è immorale e dannoso insinuare il sospetto che la morale sia un sepolcro imbiancato? D'altra parte, l'uomo vivrà forse nella luce del sole, se invece di abitare quelli non imbiancati abiterà sepolcri imbiancati? In nome della morale si condannano in Europa e negli Stati Uniti i rigurgiti del nazismo. E ancora nel suo nome la scienza rifiuta la mercificazione degli embrioni umani. I problemi del razzismo e dell'immigrazione vengono affrontati in termini "umanitari", cioè, daccapo, morali. Nella cultura capitalistica si sostiene che un'azienda non può funzionare efficacemente senza morale. Oggi lo si risente dire anche a proposito della politica. Ancora in nome di una comune morale le religioni del mondo tentano di avvicinarsi tra loro. Gli intellettuali che riescono a farsi sentire "esortano". In tono pensoso alcuni, altri con l'ironia e la satira. "Esortano" a non violare le leggi morali. Ma che cos'è la morale? La complessità del problema è gigantesca. Anche gli addetti ai lavori annaspano. I benpensanti "esortano" - come bambini che esortano a salire su un convoglio di cui non possono conoscere il funzionamento" (L'etica tra scienza e politica. Se la "buona fede" non basta alla morale, Corriere della Sera, 6 agosto 2000).

Cosa c'è allora, che cosa, sostanzialmente, si ravvisa in questa domanda morale? Quale interrogativo, quale bisogno prende corpo nell'irriducibile dualismo oggettivo/soggettivo nel quale si dibatte l'etica nella rappresentazione del caos e del paradigma della complessità? E questa pressante domanda di etica a quale offerta - laica, religiosa - è correlata nel chiosco telematico del libero mercato del nuovo millennio, caratterizzato, improntato e sorretto dalle nuove tecnologie/biotecnologie, da nuove strategie/metodologie comunicazionali e relazionali che ripropongono con forza il tema della tutela della integrità, dignità e riservatezza degli individui, ma anche della sicurezza collettiva e della pace mondiale e, dunque, ripristinano una elevata tensione etica? "Il dibattito etico - scrive Nietzsche - si sviluppa soprattutto nei momenti di crisi: quando la compattezza e continuità di un mondo di valori si incrina. Quando cioè le norme che parevano ovvie sono messe in discussione e non funzionano più i consueti principi riconosciuti per stabilire ciò che è bene e ciò che è male".

Probabilmente, al fine di riaccreditare, di "riabilitare" l'etica come linea guida dell'agire umano, come risposta, mai sospesa nel tempo, a quelle che si potrebbero prospettare come nuove forme di sfruttamento nell'onnicomprendente sistema mediatico, non va assolutizzata l'espressione "un mondo di valori", nel senso, cioè, di non ritenerlo "il mondo dei valori" o "quel mondo di valori", inteso come l'Eden perduto, come il solo tempo, appartenente alla sfera del passato - e quindi idealizzato -, veramente ed autenticamente morale e unicamente tipico nel separare il bene dal male. Andrebbe, invece, alla luce dei nuovi assetti geopolitico-culturali-scientifici, approfondito il rapporto tra l'etica e la storia, il principio della storicità dell'etica, la relazione con la memoria dei popoli e il diritto a preservare le identità razziali, per ritrovare una dimensione dell'etica che riesca ad accompagnare i cicli variabili dell'esistenza umana con i suoi sconfinamenti, con la sua distanza o continuità con il tempo immediatamente precedente, secondo prospettive future, inarrestabili, di un sapere in divenire e di geopolitiche in progress. "Esistono molte etiche. Nel mondo moderno, tuttavia, sono stati affermati dei diritti detti "universali". Il diritto a poter disporre di se stessi, il diritto alla libertà, i diritti sociali lentamente stanno diventando, se non un patrimonio comune di ogni società politica, almeno un retroterra diffuso di idee e tendenze comuni. Però, all'interno di questo nucleo fondamentale di ideali di diritto universale, esistono tantissime diversificazioni, spesso sensibili all'esigenza del rispetto dell'autonomia etica dei singoli individui. Ecco perché noi, membri di società basate sul diritto, dovremmo andare alla ricerca di regole che non costituiscono una fonte di costrizione, che non pretendano di determinare e circoscrivere all'interno di percorsi rigidamente chiusi il comportamento dei singoli individui, perché uno tra i valori universali, un punto fermo e insostituibile, è quello della libertà" (Giovanni Berlinguer, *Etica ed esperienza*, Rai Educational, 20/01/1999).

Sicuramente le domande fondamentali dell'uomo non sono cadute. Rappresentano, sono le costanti della storia. Sono le voci riconoscibili nella Babele post-litteram. Esse campeggiano al di sopra delle distinte tradizioni, usi, costumi, delle culture diverse che si affrontano/confrontano sui territori globalizzati, delle differenziazioni epocali che modificano e rendono vetusti i parametri della esperienza e storia umana come i confini della vita e della morte. Anche al di sopra del soprano e della violenza, anche quella organizzata a sistema, che si consuma a tutti i livelli, sociali, culturali, familiari o si autoconsuma quando è la persona ad infierire/agire contro se stessa nella sua inscindibile unità di psiche-corpo. E non sono cadute le risposte alle domande fondamentali che possono trovare nell'etica e nel diritto il loro giusto alveo di risoluzione. La giustizia, il riconoscimento dei diritti fondamentali, il diritto di vivere e un recente rivendicato diritto "a morire bene", la libertà, l'uguaglianza e le pari opportunità e dignità sociali, l'ambiente, il lavoro, la fratellanza tra gli esseri umani, il buon governo, sono i vettori dell'etica nel politeismo dei valori e, conseguentemente, nel politeismo delle etiche che non equivale a dire, in un'accezione negativa, di essere alla presenza di un "relativismo etico". Potrebbe, invece, il concetto intendersi nel senso storico-culturale della coesistenza di molte etiche, frutto dei nostri tempi "meticci"; etiche, sì relative alle diverse provenienze etniche e di fede, all'unicità delle proprie radici, relative a comunità che stanziano (in origine o a seguito di migrazioni progressive), conservando le proprie connotazioni, su uno stesso territorio, tutte, però, sintetizzabili in una dimensione etica come tessuto etico dal valore universale, che comprende tanto la "natura", e quanto la rappresenta, tanto "l'esperienza", e quanto la significa, e che proprio per questo diventa centrale come

parametro di riferimento sempre nuovo della condotta umana. Un'etica che si costituisce e si evolve nella dinamica dell'uno e del molteplice, in rapporto a norme, contesti, individui/personone, nella dialettica dell'essenziale e, allo stesso tempo, del mutevole.

E' allora ravvisabile un nucleo di valori universali e/o universalmente condivisibili, quanto meno riconoscibili e per questo coagulanti un diffuso consenso, su cui fondare un percorso etico che si incrocia con il diritto, con la politica, con l'economia, con la scienza e la tecnologia, ricevendone reciproco impulso, e non si perde nella "crisi" del transito epocale? "Non può esistere etica, se non viene proposto un concetto di libertà", afferma Sartre. "L'etica presuppone la libertà sia dell'individuo dentro la comunità, sia nel campo delle scelte personali, delle decisioni, che sono sempre qualche cosa di difficile - decidere vuol dire tagliare, scegliere, quindi trovarsi continuamente di fronte a dei bivi. La morale o l'etica rispettivamente ci insegnano i criteri della scelta" (Remo Bodei, *A che serve l'etica?*, Rai Educational 15/2/1999, puntata realizzata con gli studenti del liceo classico "Plauto" di Roma). Pur nel *polemos* dialettico e nei dilemmi che scaturiscono dalla sequenza libertà, regola e osservanza della regola nel rispetto della libertà.

E a tal proposito molti sono gli esempi che si potrebbero fare. Valga per tutti il curioso episodio riguardante un grottesco sport praticato in Australia, vietato in Francia perché considerato lesivo della dignità umana, e consistente nel lanciare un nano il più lontano possibile. "Problema: e se il nano, che magari lo fa per lavoro, volesse farsi lanciare? Chi decide della dignità di un nano, lui o noi?". A cosa rimanda la dignità? Se non al diritto di ciascuno, preesistente alla nascita, di vivere una esistenza in cui ci siano tutte le condizioni concrete perché si possa effettivamente esercitare la libertà di essere e di autodeterminarsi secondo i propri interni dettami e la propria configurazione di genere e di socio-cultura, di costruirsi una vita nei suoi standard minimi che non sia soltanto mera sopravvivenza, di determinare percorsi nel rispetto di quello che si è e di come ci si determina nel corso dell'esistenza stessa senza il rischio di essere in qualsiasi modo imbavagliati, "burqate" o addirittura soppressi. È una considerazione che non si limita al solo individuo ma che investe l'umanità nella sua dimensione collettiva e globale, minoranze comprese, e che esige il rispetto delle reciproche posizioni contro ogni forma di assolutismo, inteso sia in senso politico che morale, e allo stesso tempo di ogni relativismo, che, nell'esaltazione di un'affermazione personale, ignori o mortifichi la reale ed effettiva dimensione del co-esistere e del con-vivere.

È evidente che l'etica, connessa alla libertà e, dunque, alla politica e al diritto, ha come centro l'uomo messo di fronte ad una responsabilità individuale, perché al di là di essere semplici spettatori "ci troviamo già impegnati, già allineati su norme intellettuali e pratiche per il fatto stesso di avere delle credenze e dei desideri" (Charles Larmore, Università di Chicago), interpellati da opzioni diverse.

Pertanto, la centralità dell'essere umano - sia essa intesa come attenzione della società esterna all'uomo sia come attenzione dell'uomo per se stesso - è essenzialmente un dialogo con la libertà dell'altro che resta sempre aperto ed è in questo che l'etica ha di fronte sfide continue. L'etica, trasversalmente, come etica della prossimità, potrebbe rigenerare l'economia per una più equa distribuzione delle risorse, la politica, per favorire ovunque processi di democratizzazione, rispondendo, così, alla realizzazione delle grandi promesse dell'umanità: la giustizia, la fame, il rispetto dei diritti, il problema del buon governo, la sicurezza dei singoli e delle etnie/razze/comunità contro il crimine della "pulizia etnica" e del genocidio morale, contro

la cloroformizzazione delle masse e l'estremizzazione della ideologia della globalizzazione che divide, ora e sempre, l'umanità in cittadini e sudditi, produttori e consumatori, sfruttatori e sfruttati, oppressori e oppressi. L'etica anche come propulsore e generatore di tensione verso le grandi utopie. "Il capitalismo ha esteso se stesso come una metastasi a vasti strati della popolazione, per cui tutti viaggiano con i listini di borsa, perché tutti vogliono il bene materiale immediato su questa terra" (Lucia Tussi, Intervista a Moni Ovadia 1 luglio 2008, politicamente.corretto.com).

E questo chiama in causa "il principio di responsabilità", come è stato chiamato da Hans Jonas, dove per responsabilità si intende la "responsabilità verso tutte le specie viventi e verso le future generazioni, ossia verso i lontani, nello spazio e nel tempo". "Il principio "Ama il prossimo tuo" - sostiene a proposito Giovanni Berlinguer - andando a controllare l'interpretazione più radicale e, al tempo stesso più realistica della Bibbia e in particolare del Nuovo Testamento, non stava a indicare con la locuzione "prossimo" - in latino *proximus* - soltanto il primo "vicino", ma chiunque possa, anche idealmente, risultare "vicino a noi", nello spazio e nel tempo. Ci siamo resi conto solo da pochissimo tempo che quello che facciamo oggi nel nostro ambiente e nelle nostre economie influirà moltissimo sulle condizioni di vita delle future generazioni. L'alterazione dell'ambiente, l'accumulo di debiti che hanno le singole nazioni, e che dovranno pagare coloro che non sono ancora nati, l'immenso sviluppo dell'industria degli armamenti. Tutti questi fenomeni creano delle ipoteche nei confronti delle future generazioni e noi cominciamo a rendercene conto, forse, già ora che è, pur sempre, troppo tardi".

# COLLOQUIONLINE



AGORÀ

## E DOPO PONTICELLI?

### BREVE STORIA DELLA XENOFobia IN ITALIA DALLE ORIGINI AI NOSTRI GIORNI

LORENZO DE CAPRIO

#### Introduzione

Appena ieri a Torino, manifestanti antisionisti hanno bruciato le bandiere di Israele. Quasi in contemporanea nella periferia ex-operaia di Napoli, in un quartiere di quella che era la "cintura rossa" della città: Ponticelli, la folla ha attaccato i campi Rom, costringendo i nomadi alla fuga.

I due fatti presentano analogie. Da una parte le degenerazioni antisemite di una manifestazione a difesa dei palestinesi si sono espresse in annientamento simbolico dello stato d'Israele; dall'altro, gli abitanti di una periferia piena di guai hanno reagito ad una azione delittuosa ricorrendo alla violenza.

Restiamo a Ponticelli, esaminiamo il *casus belli*. Una zingara già arrestata per furto e poi puntualmente rimessa in circolazione, ha tentato di rapire un bambino di pochi mesi. Vero? Falso? Ci penseranno gli inquirenti.

Terribile l'accusa! Però noto che, da sempre, lo stereotipo applicato ai nomadi li vuole rapitori di bambini altrui. E c'è qualcosa da aggiungere. Una delle accuse sollevate contro gli ebrei li voleva rapitori ed assassini di bambini cristiani. Una delle accuse sollevate contro i cristiani ai tempi lontanissimi delle persecuzioni è quella che li voleva rapitori ed assassini di bambini pagani.

Mi sono soffermato solo sui due più recenti e plateali episodi di intolleranza e giustizia fai da te accaduti in Italia, perché se appena mi sposto indietro nel tempo per farne l'elenco avrei bisogno di un fiume d'inchiostro.

Ci piaccia o no dobbiamo prendere atto che *hic et nunc* parole come accoglienza, solidarietà, tolleranza, non sono ancora delle parolacce ma che, come se fossero ormai "storicamente" fuori posto, stanno diventando politicamente scorrette. Questo è palesemente un assurdo che non promette nulla di buono.

La questione, anzi, l'irrisolta "emergenza criminalità" si è legata in un modo perverso ai problemi altrettanto trascurati dell'"emergenza immigrazione". Gli italiani, che tra l'altro si barcamenano tra innumerevoli emergenze, reagiscono scivolando verso un mix tossico di intolleranza xenofoba e giustizia fai da te. Che sono le ancora pacifiche ronde padane se non una esplicita dichiarazione di sfiducia nei confronti di uno Stato ritenuto inetto, incapace di proteggere gli onesti? Che sono se una forma in camicia verde di giustizia fai da te?

Il bisogno di legalità da parte della gente, disatteso dalla classe dirigente e sminuito da intellettuali radical-chic sta tracimando nella richiesta di un potere forte. La gente sembra in speranzosa attesa dell'uomo della provvidenza o, se preferite, del destino. Attenzione!

Le deliberazioni della Provvidenza anche se divine, esattamente come quelle della inflessibile *Ananke*, prescindono ampiamente dalle libertà civili e dai diritti dei cittadini fossero anche, "bioeticamente"

parlando, quelli di decidere della propria salute. Di conseguenza, i fantasmi di cui la società italiana sarebbe storicamente immune sono tra noi e si chiamano intolleranza e xenofobia.

La paura dell'Altro da tempo ha rivitalizzato atteggiamenti e pregiudizi che gli italiani brava gente volentieri attribuiscono ai francesi, agli inglesi, ai tedeschi, agli svizzeri agli Altri, mai a se stessi. E non credo che sia per caso che in questo nuovo clima lo scontro tra le culture così dette laica e cattolica si radicalizzi e ritornino tanto i veti dei laici mangiapreti a parlare, quanto le polemiche fondamentaliste sulla 194. C'è da aspettarsi il ritorno del "delitto d'onore" ?

Quali i precedenti storici di questa ondata d'intolleranza? Come siamo arrivati all'attuale livello di xenofobia? Come è stato possibile? Quali le responsabilità dei politici? Dobbiamo ormai considerare una patetica utopia la costruzione di una società multietnica fondata su libertà e diritti?

### **Il Razzismo prima dell'Olocausto.**

L'aggettivo "razzista" viene per la prima volta usato nel 1925 dalla pubblicistica francese per connotare in senso dispregiativo le velleità di rivincita del partito nazionale tedesco. Nel 1927, Eduard Vermeil, membro dell'Action Française inventa il termine "razzismo" e lo adopera per designare con un solo sintetico termine l'odiato nazionalismo germanico. Il significante fin dall'esordio bolla l'avversario, lo straniero minaccioso, l'Altro. Nel caso, il nemico per eccellenza dei francesi: i boches, i germani.

Il "razzismo" entra nelle scienze sociali solo nel 1940, quando Ruth Benedict eleva il termine al rango di categoria sociologica in grado di raccogliere e spiegare diversi fenomeni di segregazione e discriminazione. Il termine assume la valenza implicita di condanna morale con un peso di gran lunga minore a quello che avrà nel dopo l'Olocausto. Quando, più dei tanti ismi dispregiativi in circolazione, risveglierà in noi l'idea del Male, e quando poi aggiungeremo ad esso l'aggettivo nazista staremo a significare quell'Assoluto di cui è non capace nemmeno il diavolo, ma solo l'ingegno umano.

Or bene, ai tempi in cui la parola razza incendiava l'immaginazione degli occidentali, il razzismo non c'era, non esisteva. Nessuno, nemmeno i teorici della purezza ariana ne sospettavano l'esistenza. Bastonare un ebreo, linciare un nero perché ebreo l'uno e negro l'altro passavano per atti d'igiene sociale, di giustizia un po' sommaria, o di giovanile intemperanza. Azioni che dovettero attendere la scoperta dei campi di sterminio per essere riconosciute e condannate come manifestazione di quel razzismo che Todorov definisce volgare, da strada, fondato su un sentimento d'avversione non razionalizzato dalla cultura<sup>1</sup>.

Se ci portiamo nei piani alti e colti delle società dell'epoca, nei quasi novanta anni che intercorrono tra il "Saggio sull'Ineguaglianza delle Razze Umane" di de Goubineau (1858) ed i campi di sterminio, incontriamo l'altra forma dello stesso sentimento: il razzismo dotto, razionale, scientifico o razzialismo<sup>2</sup> nella sua forma oggettiva e credibile di "scienza delle razze". Ovvero, la disciplina che aveva per oggetto lo

---

1 T. Todorov, *Noi e gli Altri*, Torino 1991, Einaudi

2 ibidem

studio dei: *raggruppamenti naturali di uomini che presentano un insieme di caratteri fisici ereditari comuni (colorito della pelle, forma dei capelli, del viso...)*<sup>3</sup>.

A partire dalla seconda metà dell'ottocento, con l'ascesa della borghesia e la nascita dei moderni stati nazionali, per tutto l'occidente prende forma un'ideologia sostenuta ed alimentata da una vera e propria internazionale di medici, biologi, demografi, igienisti, antropologi, linguisti, umanisti, artisti politici di destra, di centro e di sinistra. Personalità all'epoca importanti, non tutti necessariamente razzisti, ma certo tutte "autoritarie", per dirla alla Adorno. Uomini a cui *a posteriori* non si può addebitare nessuna responsabilità materiale nei disastri successivi, ma uomini che anche in buona fede diedero un contributo decisivo al crescere, al diffondersi ed al radicarsi dell'ideologia razzista nel seno della modernità occidentale. E questo a dispetto ed a scorno dei pochi inascoltati oppositori: Darwin, Virchow, Max Weber, Colajanni per fare qualche nome.

Fieri e ferrei positivisti gli scienziati della razza davano per scontato che la biologia come determinasse e trasmettesse il colore della pelle così determinasse e trasmettesse quozienti d'intelligenza, percentuali di moralità e tassi di civiltà. Partendo dal dogma medico ed illuminista della solidarietà tra il fisico ed il morale dell'uomo, le caratteristiche fisiche di un gruppo di europei bianchi, di americani rossi, di africani neri furono assunte come indicatori biologici delle quantità intellettuali, morali e di civiltà delle razze bianca, rossa e nera.

*Questo postulato rende l'idea della razza intrinsecamente paradossale: a partire dal biologico-migliore, da un biologico socialmente definito come tale- si pretende di descrivere e classificare ciò che è squisitamente storico e sociale, vale a dire i gruppi umani con le loro tradizioni, le loro culture le loro lingue, la loro memoria, la loro esistenza storica e sociale*<sup>4</sup>.

Le differenze "vere" dentro e tra le società e le culture furono ricondotte e spiegate sulla base di "false" differenze biologiche tra gli umani. Partendo dalla loro planetaria superiorità economica e militare, i bianchi conclusero che anche la loro biologia fosse, come i cannoni, superiori. La parola razza così permise ai bianchi di ordinare l'altra umanità secondo un criterio gerarchico di superiorità/inferiorità che era insieme biologico e culturale.

L'approccio economico-sociale di orientamento più o meno marxista, le analisi in chiave psicologica o psicoanalitica benché preziose non bastano da sole spiegare il razzismo. Gli studiosi che privilegiano l'approccio cognitivista interpretano il razzismo scientifico come *perversione della logica scientifica e come esito dell'ideologia scienziata, da cui la tendenza tradurre le differenze culturali in termini di differenze naturali. Il seme primitivo del razzismo risiede nella stessa nascita delle odierne scienze della natura, con l'affermarsi della ragione strumentale e tassonomica, con la sua tendenza a misurare, classificare e dunque gerarchizzare le specie*<sup>5</sup>. Operazione solo apparentemente neutrale, visto che l'ordinamento in gerarchie implica un giudizio di valore sulla differenza. Ogni volta che ci confrontiamo con la Differenza non possiamo evitare considerazioni del tipo migliore/peggiore, inferiore/ superiore, buono/cattivo. Fino a

3 Dizionario Enciclopedico Italiano "Treccani" alla voce: *Razza*. Roma, 1961, Poligrafico dello Stato.

4 R. Galissot, M. Kilani, A. Rivera, *L'imbroglione Etnico*, Bari 2003, Dedalo: 154.

5 Ibidem 290

quando si tratta di distinguere le pere dalle mele possiamo stare tranquilli, ma quando si tratta di uomini, di società e culture storicamente diverse che s'incontrano e devono con-vivere, la cosa si fa molto pericolosa. Il giudizio di valore scava abissi, solleva muri, costruisce ghetti e campi di sterminio.

*Una spiegazione che ha una sua corposa fondatezza ma che individua solo una delle radici del razzismo. E' invero innegabile che uno dei dispositivi fondamentali del razzismo è quello definibile come naturalizzazione (o biologizzazione) del sociale<sup>6</sup>.*

Linneo è la figura emblematica del naturalista del XVIII secolo ed è con lui che la classificazione diventa la base delle scienze naturali. Animato da una profonda fede in Dio, il suo obiettivo e la sua ambizione furono quelle di rivelare dietro l'apparente confusione del mondo dei viventi l'ordine sovrano che vi è nella Natura. Di una natura intesa come opera e specchio fedele della provvidenziale onniscienza del Creatore. Il che significa che la tassonomia linneiana non fa altro che riportare fedelmente le gerarchie animali come stabilite in eterno da Dio naturalista. *Era assiomatico per Linneo che i generi naturali esistessero, che questi - cioè le "essenze" - fossero stati creati come tali. Non è il tassonomista che "crea" i generi, egli scopre i generi creati originariamente. C'è un'associazione assai stretta, nella teoria linneiana, tra il dogma creazionista e la logica essenzialista<sup>7</sup>.*

Il metodo di Linneo è di un certo biopolitico interesse. Il "genere" è la vasta categoria collettiva che riunisce animali riconosciuti simili per i caratteri del genere: le essenze generiche che li accomunano. Il genere equino mette insieme cavalli, asini e zebre, il genere felino: gatti, leoni, pantere. La classificazione per "specie" lavora all'interno del genere; si fonda sull'attribuzione di essenze più selettive, di caratteri esclusivi, specie-specifici. Questo metodo permette al naturalista di identificare ed aggregare in "specie" gli animali più simili tra loro, per esempio i cavalli; e nello stesso tempo di differenziare la specie cavallina genere equino, dalle altri insiemi costituiti da animali che benché condividano coi cavalli le essenze comuni al genere, ne presentano altre particolari e così specifiche da renderli tutti dissimili dai cavalli e tutti simili tra loro; per esempio: gli equini asini.

Il metodo che assimila i simili all'interno, per automatismo all'esterno fonda la differenza; vale a dire agisce da discriminante nei confronti di altre specie entro lo stesso genere. Nella nazione equina cavallina, i cavalli si riconoscono simili tra loro per le caratteristiche fisiche e morali che li identificano. I cavalli sono tutti belli, nobili, veloci e coraggiosi come sono fanno la guerra. La nazione cavallina è da tenersi ben distinta dalla nazione asinina. Questa è abitata da animali che si identificano come asini per le essenze che li rendono tutti simili tra loro e tutti dissimili dai cavalli. Differenti dai bei cavalli, i brutti asini come tali sono riconosciuti e giudicati dai cavalli. I cavalli, infatti, tengono a distanza gli asini che la divina provvidenza vuole destinati alla carretta.

Oserei dire che il metodo naturalistico della classificazione per somiglianza/differenza sia stato come trasferito in politica e che sia alla base del principio moderno di nazionalità, dei nazionalismi e del razzismo scientifico. I razzialisti, medici e non, si appropriarono proprio della logica essenzialista con cui Linneo costruì le sue categorie. E qui va sottolineato che le essenze che per Linneo erano eterne, trovano

---

<sup>6</sup> Ibidem. 290

<sup>7</sup> E. Mayr, *Storia del Pensiero Biologico*, Torino 1982, Bollati Boringhieri:205-207.

senso e giustificazione storica nel paradigma creazionista e fissista dominante nelle scienze naturali almeno fino all'evoluzionismo darwiniano; mentre non hanno né senso né giustificazione nel contesto del paradigma evoluzionista. Pur appropriandosi in modo erroneo e del tutto ideologico della nozione darwiniana della selezione naturale, gli scienziati della razza ordinarono l'intera umanità in razze biologicamente separate, come se l'intero genere *homo* specie *sapiens* fosse costituito da specie (razze) tra loro così differenti e così ben chiuse nelle biologie che dal malaugurato incrocio di individui di diverse razze (specie) sarebbe sortita una discendenza degenerata, sterile. Esattamente come in natura accade nell'incrocio tra individui asinini e cavallini.

Il carattere ideologico dei loro assunti apparve ben chiaro a Darwin che, senza essere ascoltato, mise in evidenza il carattere convenzionale della classificazione linneiana. Negò l'esistenza delle razze e smentì l'equivalenza tra i termini specie e razza. Il termine razza, concluse, può tutt'al più essere sinonimo di "varietà"; e per nostra comodità va applicato alle specie cavallina o canina per distinguere le varietà morfologiche che vi sono tra individui o gruppi di individui appartenenti alla stessa specie<sup>8</sup>.

Suscitando un putiferio, Linneo nel 1735 classifica l'uomo tra i quadrupedi antropomorfi in compagnia della scimmia e del bradipo. Nel 1758 si corregge e dando alla specie il nome di *homo sapiens*, colloca l'uomo in cima alla sua nuova classe dei primati. E qua si pone il problema dei neri. L'uomo che per Linneo è lo scopo ultimo della creazione è naturalmente bianco. Altrettanto naturalmente i neri del genere *homo* e della specie *sapiens* finiscono in una posizione molto prossima alle scimmie.

*Linneo fu anche il primo a tentare una divisione dell'umanità in razze<sup>9</sup>* e se è verosimile sospettare che il pregiudizio del naturalista fosse razionalizzato dal passo biblico che condanna Cam e la sua discendenza alla servitù perenne, sembra ragionevole ipotizzare che qui il vecchio pregiudizio inizi a cambiare pelle. Incomincia qui a staccarsi dall'ordine delle credenze religiose per naturalizzarsi. Quando poi l'Onnisciente sarà nel XIX sec. in punto di morte, l'inferiorità dei negri sarà solo nell'ordine naturale dei viventi, decretata in eterno solo dalla Natura.

Il successo della nozione di razza nell'Europa delle grandi potenze è dovuto alla sua straordinaria capacità di esorcizzare e controllare le minacce che insidiavano il dominio della borghesia. Pericoli costituiti dalle rivendicazioni economiche e sociali delle viziose, isteriche, degenerate classi subalterne all'interno della nazione; e dall'insofferenza dei colonizzati nei domini d'oltremare.

Al contrario delle nozioni scientifiche e come tutte quelle ideologiche, quella di razza non descrive com'è il mondo, ma prescrive come il mondo dovrebbe essere, piaccia o non piaccia al mondo. Ricondotte tutte le ineguaglianze all'unità della Natura, la parola razza fu in grado di tutto semplificare, tutto spiegare, tutto ordinare, tutto giustificare.

Le diversità culturali tra classi, etnie o popoli non sono mai neutrali; si associano a differenze economiche, sociali, a subalternità politica e/o militare. Ma se crediamo che le diversità tra gli umani siano riconducibili ad una immodificabile causa naturale, quando poi, sulla base della nostra gerarchia di valori,

---

8 C. Darwin, *L'origine dell'uomo*, Roma 1989, Newton e Compton.

9 P. Duris, G. Gohau, *Storia della Biologia*, Torino 1999, Einaudi:20-30.

giudichiamo inferiore o cattivo l'universo morale dell'altro, il nostro giudizio non si ferma alla sua cultura, ma lo investe nel corpo, lo mortifica nella sua sostanza d'essere vivente.

*Se è pur vero che non si sfugge al paradosso dell'interculturalità, la quale non può pensarsi che a partire da una cultura che pensa l'altra secondo le proprie categorie<sup>10</sup>, non sempre e non necessariamente il fisiologico, insopprimibile giudizio etnocentrico si trasforma in patologia xenofoba. Anche se il passo è corto, non necessariamente il pregiudizio xenofobo evolve in razzismo. Ma, non c'è razzista che sia xenofobo e non c'è xenofobo che non si creda legittimato dall'elevazione acritica al rango di uni-versale di riferimento dell'uni-verso culturale della società a cui appartiene ed in cui si identifica. Ogni ragionamento razzializzante giunge prima o poi al suo punto estremo: da un lato ci saremo Noi: uomini che per l'elevato valore intrinseco dovranno essere protetti, gestiti, potenziati, moltiplicati e, dall'altro ed in opposizione, gli Altri: uomini senza valore e significato, individui da allontanare, segregare e caso mai sopprimere.*

Il termine razza attribuendo valore e dignità morale a supposte differenze biologiche, biologizzò e medicalizzò le differenze vere: quelle economiche, sociali, politiche. Muovendosi contemporaneamente negli ambiti della cultura e della natura la parola razza rappresentò l'espedito classificatorio atto a rendere "naturali" le iniquità artificiali che vi sono tra gli uomini. La parola sottrasse le diseguaglianze alla violenza ed all'arbitrio che le fonda e le legittimò nel diritto, perché "normali", perché nell'ordine "naturale" delle cose, perché determinate da implacabili, inviolabili leggi di natura; perché sancite dalla biologia, dalla vita stessa. La nozione di razza così si rivela come una particolare modalità culturale di costruire, legittimare e difendere le differenze di potere tra classi e tra popoli.

La relazione quasi automatica razzismo-razzismo antisemita-olocausto crea dei problemi quando ci si interroga sul passato. E' opinione tanto comune quanto erronea che l'ideologia razzista di esaurisca e si identifichi nelle teorie e nella prassi del razzismo antisemita nazista. Certamente quello germanico ne rappresenta la peggiore forma storica finora conosciuta, ma ne fu anche una forma molto particolare.

I sostenitori della medicina eugenetica non furono tutti e allo stesso modo razzisti, non arrivarono al punto di promuovere politiche di sterminio. Nei paesi scandinavi ed in alcuni stati degli USA il sogno d'una stirpe biologicamente sana e moralmente buona si concretizzò molto prima dell'avvento del nazismo in Germania, ma si non andò oltre le inique leggi sulla sterilizzazione.

Pur essendo sistematicamente discriminati ed anche linciati i negri degli stati americani del sud non furono per legge degli stati sistematicamente linciati dai funzionari degli stati. Pur essendovi negli USA un forte pregiudizio nei confronti degli immigrati europei di razza mediterranea e slava, non si andò oltre la chiusura delle frontiere nei loro confronti. Le leggi naziste che discriminarono gli ebrei e quelle sanitarie di Norimberga hanno un significato del tutto diverso. Esse effettivamente preludono ai campi di sterminio in quanto con il trionfo del totalitarismo nazista, lo sterminio degli ebrei divenne in Germania il fine d'uno stato che sulle leggi della biologia razziale venne fondato.

---

10 M. A. La Torre. *Il Multiculturalismo come Problema Filosofico* in AA.VV. *Medicina e Multiculturalismo*, Bologna 2000, Apeiron: 107.

*La politica nazional-socialista deve essere soltanto biologica, ossia una politica che tenga in debito conto le leggi della vita. Lo stato nazionale deve porre la razza alla base dell'esistenza generale. Lo Stato deve servirsi, per attuare ciò, delle più moderne tecniche<sup>11</sup>.*

*Per decenni l'intera vita culturale è stata sotto l'influenza della biologia, che risale in particolare alla metà del secolo scorso, con gli insegnamenti di Darwin, Mendel e Galton, e che in seguito è stata sviluppata dagli studi di Plotz, Schallmayer, Correns, De Vries ed altri. Si riconobbe così che le leggi naturali scoperte per le piante e gli animali, dovevano essere valide anche per l'uomo.<sup>12</sup>*

Oggi, sappiamo anche come il regime nazista sia stato una vera e propria "biocrazia", nel senso che un'intera generazione di medici, di biologi vi ebbero parte attiva come promotori di decisioni ed iniziative oltre che di specialisti sul campo<sup>13</sup>.

L'ideologia razziale assunse nei diversi paesi occidentali forme storiche diverse. Il fatto che l'Inghilterra o la Francia non si siano date leggi né eugenetiche né apertamente razziste non significa affatto che i medici e gli scienziati inglesi o francesi non abbiano dato contributi all'eugenetica ed al razzismo. Anzi. Né significa che nei loro imperi coloniali non ci siano state giovanili intemperanze. Anzi. E nel caso dell'Italia non si può dire che sia stato il manifesto della razza del 1938 a trasformare in razzista ed antisemita un popolo, una nazione ed un regime che prima non erano né antisemita né razzista.

### **Il Razzismo In Italia**

Nel suo "Il Razzismo in Europa" Gorge Mosse assolve l'Italia fascista. Se vi fu un razzismo antisemita questo fu un qualcosa di alquanto simile all'acqua di rosa. *L'Italia ha protetto i suoi ebrei ovunque le sia stato possibile. Mussolini non era un razzista.*<sup>14</sup> Tra gli intellettuali razzisti italiani lo storico cita solo Julius Evola e Lombroso. Ma mentre liquida in due righe l'arianesimo antisemita e spirituale del primo, si sofferma con molta attenzione sulla scienza criminale di Lombroso. Gli interessa mettere in evidenza l'influenza che l'antropometria e la tassonomia delinquenziale ebbero sul pensiero razzialista europeo.

La sottovalutazione del razzismo italiano non è il frutto di un errore, ma è la conseguenza di una scelta. Mosse s'interessa di quella forma particolare di razzismo che diretto contro gli ebrei fondò i suoi deliri sulle verità della biologia razziale. In questa prospettiva, lo spiritualismo del razzista Evola è del tutto irrilevante, mentre è di grande importanza l'antropologia criminale del socialista Lombroso.

La storia del razzismo italiano rimane nell'ombra e quel che gli storici hanno portato alla luce come rimuovendo una sorta di congiura del silenzio è stato oggetto di interpretazioni anche assolute. Al contrario sappiamo che non c'era bisogno d'andare a Varsavia per trovare il ghetto, e sappiamo che il Regime ricorse sistematicamente alla simbologia della superiore razza italiana. Questa fu la fandonia ben congegnata dai dotti nostrani in aspra e non velata polemica con quanto andavano cianciando i sapienti d'oltrealpe. Barbari non ancora alleati che si ostinavano a proclamare la superiorità di una razza da loro di

11 A. Hitler *Mein Kampf*. Il volume da cui sono state tratte le citazioni non riporta il nome dell'Editore, 30-31.

12 M. Weinreich, *Hitler's Professors*. New York 1946, Yiddish Scientific Institute: 56.

13 R. N. Proctor, *La Guerra di Hitler al Cancro*, Milano 2000, Cortina.

14 G. L. Mosse, *Il Razzismo in Europa: dalle origini all'olocausto*. Milano 2005, Mondadori :214-217

sana pianta inventata e da loro chiamata "ariana". Asini incolti che con sfacciata impudenza confondevano i discendenti dei romani con le più ignobili specie animali: ebrei, negri, slavi, arabi...orribile, infamante connubio!<sup>15</sup>

Nulla di nuovo. L'argomento della spregevole italica degenerazione a causa del pensinsulare caos razziale era la nuova forma di una vecchia offesa. I dotti stranieri non avevano fatto altro che dar apparenza di moderna verità scientifica ad un molto più antico pregiudizio anti-italiano. Almeno da tre secoli *non c'era viaggiatore straniero che non esprimesse giudizi sugli italiani tutt'altro che lusinghieri. Ma anche gli osservatori nostrani, appartenenti alle classe colte non erano da meno Per fare qualche esempio gli italiani erano definiti tout court pigri, scansafatiche, ignoranti, creduloni, baciapile, inaffidabili, voltagabbana, servili, imbelli. E si potrebbe continuare.*<sup>16</sup>

Da secoli una pioggia, un diluvio d'insulti s'abbatteva sui nipotini dei romani senza i tapini trovassero uno straccio di razza dove ripararsi. La nascita dello stato unitario non cambiò all'estero il pessimo giudizio e gli emigranti italiani all'estero, specie se meridionali, non ebbero vita né tranquilla né facile.

Ma l'onore della nazione ora fascista non poteva tollerare sì vergognosa situazione. L'invenzione di una migliore razza italiana fu la contromisura del ferito orgoglio nazionale. La risposta del nazionalismo nostrano agli sprezzanti giudizi delle grandi e vere potenze occidentali. L'invenzione utile ad un Regime che rivitalizzando la politica colonialista post-unitaria bramava per l'Italietta ora in camicia nera tutto il rispetto ed la più grande considerazione. La risposta velleitaria di una Italietta povera, militarmente debole, scarsamente industrializzata e con spaventose sacche di disoccupazione, analfabetismo e di miseria la più nera. Una nazione che, dalla sua fondazione fino al crollo del fascismo, si sarebbe buttata a capofitto nel valzer delle imprese militari contro l'Impero Ottomano, l'Eritrea, la Somalia, l'Abissinia, la Libia, l'Impero Germanico, l'impero Austro-Ungarico, la Spagna repubblicana, l'Albania, la Grecia, la Francia, l'Inghilterra, gli Stati Uniti, l'Unione Sovietica.

Fino al Manifesto del 1938, il razzismo casalingo ebbe caratteristiche, per così dire, fluttuanti; condizionate dalla politica estera fluttuante e con accenti che lo contrapposero a quello germanico.

Mentre i medici ed i biologi nord europei fondavano la superiorità della nazione su una pretesa purezza razziale, era fin troppo chiaro ai dotti nostrani che non potevano troppo celebrare cellule uovo e spermatozoi. Fin dai primordi per la penisola erano passati ed erano rimasti praticamente tutti. Fondare la razza italiana sulla mitologia spermatica sarebbe stata una fandonia troppo mal congegnata, un'invenzione indigesta pure per il più intelligente dei federali.

Gli ambienti della cultura italiana erano traversati da correnti di pensiero che preludevano all'affermazione del razzismo fascista, e questo grazie all'eredità dell'antropometria lombrosiana, alla popolarizzazione dei temi antisemiti ben presenti nella tradizione cattolica, al dogma coloniale della bestialità degli africani, ai contributi di etnografi ed all'antropologi, all'eredità ideologica della lotta al

15 A. Orsucci, *Ariani, Indogermani, Stirpi Mediterranee: aspetti del dibattito sulle razze europee (1870-1914)*. <http://www.cromohs.unifi.it>

16 A. Del Boca, *Italiani Brava Gente?* Vicenza 2006, Neri Pozza:13.

brigantaggio. In questo contesto, nel ventennio, un posto di rilievo va riservato alla controversa e discussa figura di Nicola Pende.

L'ambizione del medico è quella molto filosofica di giungere ad una comprensione totale, integrale dell'uomo come insieme sintetico d'organismo vivente e persona umana, di soggetto individuale, e sociale e culturale e storico, come corpo ed anima. *Il progetto è molto ambizioso. Potrebbe essere in parte condiviso, se il suo scopo fosse quello di fare della clinica una scienza aperta in grado di capire fino in fondo la naturalità e socialità dell'uomo e insieme la sua storia biologica e culturale e soprattutto se i confini scientifici non venissero indebitamente valicati dalla pretesa di estrapolare giudizi sul "valore riproduttivo", sul "valore economico", sul "valore sociale" dei singoli individui.*<sup>17</sup>

L'antropometria anatomica ed il metodo morfologico vennero usati da Di Giovanni e Viola per classificare gli uomini normali, ne scaturirono innocue categorie antropometriche e morfologiche, ossia i tipi costituzionali: longitipi, brachitipi, microsplanncnici, macrosplanncnici. dolicocefali, brachicefali etc etc. Ai parametri somatici Pende associò quelli funzionali: e ne venne fuori la "biotipologia umana". Nella nuova tassonomia ciascuno dei biotipi presenta non solo caratteristiche morfologiche e biometriche sue proprie ma anche specifiche note endocrinologiche, neurovegetative, psichiche, mentali. Gli alti-magri ed i cortigrassi così si andarono complicando in simpaticotonici o vagotonici o tachipsichici o bradipsichici e via dicendo.

Dalla codificazione dei biotipi individuali alla biotipologia etnica in passo fu breve, in quanto il biotipo individuale venne a rappresentare la categoria in funzione della quale dividere le popolazioni regionali (stirpi) secondo lineaina somiglianza/differenza. L'etnia che vive dalle parti di Frosinone è rappresentata dal biotipo "ipervegetativo e stenico". Stirpe incline alla satira mordace, aggressiva, rozza, franca nel linguaggio. Tra Napoli, Benevento e Pescara alberga invece un biotipo etnico tachipsichico, fantasioso, irrequieto e dallo spirito giocondo. L'Italia dunque è, biotipologicamente parlando, popolata da stirpi le più varie; ma le differenze non preludono alla degenerazione, poiché la romanità dovette la sua grandezza al pluralismo delle stirpi.

*L'Italia è dunque abitata da una pluralità di stirpi anche molto differenti tra di loro, tuttavia queste diversità confluiscono in quella sintesi della molteplicità delle stirpi da cui scaturisce la specificità e la grandezza dell'Italia. La latinità è dovuta alla fusione dei valori di tutte le stirpi italiche e soprattutto delle stirpi di razza mediterranea che Roma seppe armonizzare e fondere. L'Italia fascista, anziché correre dietro alle "utopie nordamericane, germaniche e scandinave della razza pura", anziché tendere ad omogeneizzare ed uniformare le varie stirpi nazionali deve mantenere intatta questa varietà e polivalenza etnica, che è stata, e è sarà una delle sorgenti principali della sua rinnovata vitalità e risorgente grandezza*<sup>18</sup>.

L'eccellenza della civiltà italiana, e dunque del sangue italiano, dipendeva in ultimo da quello che i settentrionali spregiavano: il caos razziale. Le teorie di Pende non potevano per nulla piacere ai nordici

17 G.Cosmacini, *Scienza e Ideologia nella Medicina del Novecento*, in AA.VV. *Storia d'Italia, annali 7, Malattia e Medicina*, Torino 1984, Einaudi: 1259-1267.

18 R.Maiocchi, *Scienza Italiana e Razzismo Fascista*. Firenze 1999, La Nuova Italia: 7-79.

d'oltrealpe, per i quali, da de Gobineau in poi, il meticciato era la prima e vera causa d'ogni degenerazione nazionale.

Inoltre, mentre i dotti germani ponevano l'ideale dell'ariano puro in un passato a cui nel futuro si doveva ritornare; la razza di Pende era nel divenire, era scaturita dall'incrocio tra le stirpi mediterranee, dalla fusione della *nostra grande razza dolicocefala mediterranea con le razze nordica ed alpina*<sup>19</sup>.

Il razzialismo alla Pende non prelude al neorazzismo culturale. La cultura rimane un prodotto della biologia. Ciò non di meno la dottrina s'accreditava politicamente proprio perché batteva in modo autoreferenziale sul tasto della cultura. Prodotta nei secoli dall'incontro di biologie le più diverse la grande storia della civiltà italiana verificava la veridicità scientifica della teoria razziale e permetteva di mettere in primo piano l'unità culturale del popolo italiano. Infatti, *solo passando al mondo della cultura, delle idee, "al mondo dello spirito" era lecito parlare dell'esistenza di un solo popolo italiano, unificato dalla storia comune da condivisi valori. Pensiero cattolico, antichisti, antropologi laici furono tutti d'accordo nel sottolineare che si poteva parlare di una "razza italiana" solamente riconoscendo il valore fondamentale che hanno nei processi di formazione delle società gli elementi culturali, spirituali*<sup>20</sup>.

Venne a formarsi l'idea di una unità spirituale delle genti italiche formata da Roma e fondata sulla eredità latina. S'inventò una razza italiana un pò romana, un pò italica, un pò nordica ed un pò mediterranea e la si promosse a grande madre di tutta la civiltà. l'Italietta in camicia nera ebbe i simboli per alzare la voce e rivendicare per se diritti imperiali. *Il nostro diritto sta nella nostra storia. Sta nel nostro primato civile, morale, intellettuale. Fummo noi che tutto insegnammo al mondo moderno, noi che fummo precursori, gli alfieri, i martiri di ogni idea, di ogni progresso civile, sociale, politico, per cui dopo Roma nulla vi fu sotto il sole*<sup>21</sup>.

L'abusata espressione autocelebrativa "italiani brava gente" è parente prossimo dello slogan etnocentrico che definiva il popolo italiano come una collettività di santi, poeti e navigatori. Il Regime, preso atto a malincuore di una patetica storia militare, propagandò l'immagine di un popolo buono come solo i Santi sanno esserlo, amante della bellezza e creatore d'opere d'arte come i poeti, e civilizzatore visto che, per qualche motivo che ci sfugge, diede per scontato che i navigatori in nessun caso vadano pescando merluzzi ma che piuttosto sempre diffondano civiltà. Si apriva dunque sotto le possenti ali di un pennuto battezzato aquila romana una nuova era di grandezza per le stirpi mediterranee italiche.

Certe consolatorie indagini storiche del secondo dopoguerra hanno volentieri insistito sul carattere improvviso, inaspettato di quella che viene presentata come la "svolta culturale" che si produsse con il Manifesto che proclamava l'arianesimo della razza italiana. Prima di allora, l'ideologia razzista in generale e l'antisemitismo in particolare avrebbero avuto poco spazio tra la brava gente e se taluni santi peccarono, i pochi che caddero in tentazione non rappresentano tutti i santi. La svolta sarebbe stata imposta ai poeti dal prepotente alleato germanico e non avrebbe cambiato le civili abitudini dei navigatori. Fedele all'etichetta gli italiani brava gente non si sarebbero macchiati di barbarie. Le cose stanno in tutt'altro

---

19 Ibidem

20 Ibidem

21 Ibidem

modo. La rimozione, nella cultura del nostro paese, del fenomeno del colonialismo e degli arbitri, soprusi, crimini, genocidi ad esso commessi, è quasi totale<sup>22</sup>.

Il manifesto della razza e le leggi che seguirono non segnò affatto la nascita del razzismo nostrano. Piuttosto gli estensori si preoccuparono di annullare i caratteri che lo diversificavano da quello germanico e di accentuare quelli che lo assimilavano.

Il razzialismo "spiritualizzante" all'italiana, non escludeva, né poteva escludere la componente biologica. Tra i nostrani scienziati della razza v'era una frangia che aveva fatto proprio il radicale biologismo germanico pertanto la svolta filoariano, era stata da loro preparata. L'indirizzo antisemita aveva incominciato a prevalere nel 1936, quando, per non dispiacere all'alleato, si operò una sintesi che portò ad un'altra invenzione: l'ariana razza italiana. Pur sprezzando il biologismo materialistico dell'antisemitismo tedesco, Julius Evola sostenne che la civiltà italiana discende da quella romana, civiltà superiore prodotta dai romani che erano ariani. Il Manifesto accentua l'arianesimo degli italiani: la fisionomia razziale di tutti gli italiani dalle Alpi alla Sicilia era data una volta e per tutte dai longobardi...dai padani. Domanderete che fine fanno i mediterranei meridionali? Si confermano le caratteristiche loro proprie e li si promuove a "gruppo sistematico minore" della superiore razza ariana.

Manifesto e leggi caddero su un terreno ideologico già pronto per post-unitaria tradizione a farle proprie. Ed è qui che bisogna soffermarsi. Qui forse le radici dell'attuale xenofobia.

La repressione del brigantaggio fu una vera e propria guerra civile. Conflitto feroce che insanguinò il meridione per 5 anni e vide da una parte un esercito irregolare che al culmine della rivolta sembra arrivasse a 400 bande per complessivi 80000 "briganti" e dall'altro un massimo stimato intorno ai 120000 soldati nell'esercito di "liberazione". Il numero dei morti, in particolare dei civili coinvolti nella bonifica, rimane pietosamente avvolto nel mistero<sup>23</sup>.

*Non era un bell'inizio, per l'Italia questo processo di unificazione, che si attuava con plebisciti farsa, con annessioni forzate che violavano ogni norma del diritto internazionale, con l'istituzione di campi di concentramento, con la pacificazione del Meridione realizzata con lo stato d'assedio permanente, i tribunali militari, le fucilazioni sommarie<sup>24</sup>. Se le vicende militari stanno da poco emergendo, rimane rimossa dalla coscienza della nazione l'ideologia razzista che giustificò una repressione che, secondo certi arrabbiatissimi meridionalisti, assomigliò molto al genocidio<sup>25</sup>.*

A partire dall'unificazione italiana scienziati naturali e sociali avevano adottato in forma più o meno pedissequa gli assiomi del razzismo positivista internazionale, e le utilizzarono per giustificare la legge Pica ed ogni genere d'orrore. Di questa ideologia fu artefice una parte significativa dell'intelligenza post-unitaria: Lombroso, Sergi, Pigorini, Niceforo, Ferri, Ferrero. Ma è con Lombroso<sup>26</sup> che il razzismo scientifico assume indigena originalità.

---

22 A.Del Boca op.cit.

23 G.Di Fiore, *Controstoria dell'Unità d'Italia*, Milano 2007, Rizzoli.

24 A.Del Boca op.cit 57-72.

25 A.Ciano, *I Savoia e il Massacro del Sud*, Roma 1996, Grandmelò.

26 D.Frigessi, *Cesare Lombroso*, Torino2003, Einaudi.

Medico militare durante le campagne contro i briganti, Lombroso riconobbe nel cranio di tal Villella, brigante, contadino e calabrese forme anatomiche che stava a dimostrargli l'appartenenza di tal Villella ad una specie atavica del genere *homo*. Una specie che non si era mai evoluta, né mai avrebbe potuto evolversi nella specie *sapiens*. Un *homo* dalle forme craniche più ataviche di quelle che si attribuivano ai negri. Un "anello mancante" refrattario ad ogni comprensione intellettuale, elevazione spirituale e progresso civile e morale. Sulla base dell'antropometria e della morfologia Lombroso costruì una complicata ed astrusa tassonomia della devianza e nella classificazione dei devianti introdusse la specie del "delinquente nato"<sup>27</sup>.

Da qui partendo: *i meridionali sono biologicamente degli esseri inferiori, dei semibarbari o dei barbari completi, per destino naturale; se il mezzogiorno è arretrato la colpa non è del sistema capitalistico o di qualsivoglia altra causa storica, ma della natura che ha fatto i meridionali poltroni, incapaci, criminali, barbari.*

*L'ebreo è simile alla donna, dunque affine alla plebe (meridionale) che, se da una parte somiglia alla massa dei diseredati, dall'altra lascia alle sue spalle intravedere la proteiforme galleria degli "anormali" e dei "degenerati". I briganti sono come i "negri", falsi e femminei, diabolici e bestiali, dunque non dissimili dagli slavi - servi per natura - e dagli ebrei, essi pure alleati del demonio.*<sup>28</sup>

L'accettazione della dottrina di Madison Grant<sup>29</sup> sull'esistenza di almeno due razze distinte in Italia; quella eurasiatica (padana ed "ariana") e la *Razza Maledetta*<sup>30</sup> meridionale avrebbe contribuito alla nascita, al diffondersi ed al perdurare fino ai nostri giorni di un diffuso veleno antimeridionale nel nord Italia spaccando in due la nazione che si pretendeva unificata.

Se Lombroso aveva titolato un suo celebre e celebrato articolo *L'Italia è unita non unificata*; Alfredo Niceforo<sup>31</sup> e Giuseppe Sergi<sup>32</sup> propagandavano l'abisso che separava tra le due parti della nazione con argomenti, immagini e termini rimasti invariati da più di un secolo ed ancora d'attualità<sup>33</sup>.

*L'Italia è una, ma politicamente soltanto, essa ha una variegata colorazione morale allo stesso modo che ha una variegata colorazione antropologica. L'Italia del Nord, ci si presenta con una civiltà maggiormente diffusa, più fresca, più moderna, l'altra Italia, quella del sud, ci si presenta con una struttura morale e sociale che rammenta tempi primitivi, e fors'anco quasi barbari, una struttura sociale propria alle società inferiori.*

*Questa diversità è anche fisica, poiché l'Italia è formata da stirpi ben dissimili tra loro, anzi di caratteri fisici e psicologici del tutto diverso. L'antropologia ci ha rivelato che la composizione etnica della popolazione d'Italia da due grandi elementi: ariani al nord, mediterranei al sud.*

*L'Italia è dunque popolata, riassumendo, da due razze diverse*<sup>34</sup>.

27 ibidem.

28 citazione tratta da A.Burgio (a cura di) *Nel nome della razza. Il Razzismo nella Storia d'Italia 1870-1945*. Bologna 1999, Il Mulino: 9-29.

29 M.Grant, *The Racial Basis of European History*, New York 1916, C.Scribers and Sons

30 V.Teti *La Razza Maledetta. Origini del Pregiudizio Antimeridionale*. Roma 1993, Il Manifesto libri.

31 A.Niceforo. *Le due Italie- L'Italia barbara contemporanea*. 1898

32 G.Sergi, *Arii ed Italici, attorno all'Italia preistorica* Torino 1898, Bocca.

33 B.Farolfi, *Antropometria Militare e Antropologia della Devianza*, in AA.VV. *Storia d'Italia*, op.cit:1181-1222.

Una raffigurazione che permane immutata nell'immaginario collettivo. Se nei manifesti del leghismo antimeridionale ricorre la rappresentazione di una penisola formata da due "nazioni"; quella meridionale arabo-africana e quella settentrionale celtico-padana, il prossimo film dei Vanzina "Italia 2051" (o 2061) descrive la stessa espressione geografica divisa in stati separati con al sud il Sultanato delle due Sicilie.

Queste le radici del razzismo italiano. Questo sembra sia stato il momento in cui nasce il rivo di veleno che attraversa tutta la storia nazionale e si prolunga nei nostri giorni.

Il razzismo scientifico nacque in Italia come all'estero nelle sfere della cultura e fu strumentalizzato della complice politica, ma contrariamente a quanto accadde altrove, non fu diretto prevalentemente contro lo straniero, l'ebreo ed il nero delle colonie ma, con una connotazione più masochista che sadica, ebbe come primo bersaglio "altri" italiani.

L'unica svolta che si può concedere alle leggi promulgate in difesa della arianesimo italiano è nella dilatazione delle vittime da colpire. Non solo le popolazioni indigene delle colonie, ma anche gli ebrei finora in un certo senso risparmiati. A dispetto della credenza secondo la quale gli italiani brava gente avrebbero sistematicamente sottratto i connazionali di religione giudaica dalle grinfie delle SS, le leggi fecero sì che, durante il periodo dell'occupazione nazista, i razzisti nostrani dessero il loro contributo alla deportazione e conseguente uccisione di migliaia di innocenti tra ebrei, zingari ed appartenenti ad altre razze.

### **Dopo l'Olocausto: la sopravvivenza del razzismo biologico**

Dopo l'Olocausto, le scienze biologiche (meglio tardi che mai) confermano l'inconsistenza del significante razza e quindi, come confessando che i morti sono morti per "errore", relegano ufficialmente la scienza delle razze nella vasta categoria della pseudoscienza. L'ufficialmente è d'obbligo.

Nel dopoguerra, la nozione di razza ha sicuramente subito un rapido declino, ma *il tramonto non s'è mai consumato del tutto. Per così dire, il sole della razza, splendente a partire dal XIX secolo e indebolitosi nella seconda età del XX, s'è come immobilizzato, basso all'orizzonte del discorso scientifico. Un incompiuto tramonto dunque*<sup>35</sup>. Un tramonto a rischio di trasformarsi in una nuova alba stando a certe tendenze della scienze umane e della genetica

Bisogna qui soffermarsi. La storia mostra che la medicina ebbe le più pesanti responsabilità nel dare al razzismo da strada, quello violento incapace d'andare oltre l'insulto ed il bastone, la forma per bene, civile e credibile della razionalità scientifica e la storia minaccia di ripetersi.

Premio Nobel in Medicina insieme a Francis Crick per la scoperta del DNA, James Watson nel 2003 pubblica "DNA". Nel primo capitolo: "Albori della Genetica", l'eugenetica ottocentesca viene respinta perché fondata su inconsistenti evidenze scientifiche. Nel recentissimo "Avoid Boring People, lessons from a life in science", Watson dà nuova copertura ad un classico del razzismo di fine secolo: la relazione tra razza ed intelligenza. *Le persone di colore africane sono meno intelligenti dei bianchi; la teoria secondo cui la capacità razziocinante è uguale per tutti gli individui è falsa.* Watson assicura che *entro una decina d'anni*

34 A. Niceforo, *Le Due Italie* 1898, citazioni tratte da B.Farolfi, *Antropometria Militare* e op.cit

35 C.Pogliano, *L'Ossessione della Razza, Antropologia e Genetica nel XX secolo*.Pisa 2005, Ed della Normale:1-12.

*saremo in grado di identificare i geni responsabili delle differenze d'intelligenza prima o poi sarà possibile curare la stupidità grazie allo screening ed all'ingegneria genetica*<sup>36</sup>.

Tesi quella di Watson identica a quella avanzata nel 1994 da Richard Herrnstein e Charles Murray in *"The Bell Curve"*, opera che sostiene esplicitamente la necessità di applicare norme discriminatorie nei confronti dei negri. Testo che non per caso ha conosciuto uno strepitoso successo negli USA.

La spiegazione sull'origine del fenomeno religioso di Dawkins<sup>37</sup> e Dennett<sup>38</sup> consiste nel considerare la religione come un "meme" che si è diffuso nelle menti umane e si è progressivamente rafforzato e consolidato per ragioni evolutive. Come nel caso dei geni, anche i memi (idee e contenuti culturali trasmissibili con modificazioni per sottolineare le analogie dell'evoluzione culturale con quella biologica) usano gli uomini per trasmettersi: come il gene egoista sfrutta i corpi, il meme, altrettanto egoista, sfrutta le menti umane per propagarsi. Non è in questa sede che si possono discutere pregi e difetti della memetica, anche se sembra troppo stiracchiata l'analogia con la genetica e forzata l'introduzione di un termine nuovo (meme) per sostituire le più tradizionali parole indicanti la cultura umana (forse chiamare memi le idee o i concetti sembra più "scientifico")<sup>39</sup>.

In che termini è rappresentativa della "Scienza" la spiegazione memetica della religione? Dawkins presenta come verità scientificamente dimostrata quella che è solo una sua teoria; un'ipotesi esplicativa neanche originale. E se fa ciò è perché lui crede in quell'ibrido genetico-culturale da lui inventato e da lui battezzato "meme". Ente che fortunatamente non è noto alla genetica. La verità del genetista altro non è una cattiva rifrittura delle vecchie speculazione del positivismo tardo-ottocentesco. Il valore "scientifico" delle spiegazioni riduzioniste, naturalistiche evolucioniste dei fenomeni culturali appare evidente quando si considera che non hanno lasciato traccia di sé in quella Scienza che si chiama antropologia culturale.

Dawkins mosso da un pre-giudizio ideologico naturalizza e dunque svaluta le religioni che si fondano sul "Dio personale". C'è da domandarsi quanti potrebbero essere i memi dei politeismi (un meme per ogni divinità del pantheon induista?), quale il meme degli agnostici che lasciano nell'indeterminato indeterminabile la domanda: esiste Dio?

Ancora più ideologico, stantio e molto più il pericoloso il tentativo metarazzista che attribuisce i prodotti socio-culturali, nel caso la religione, alla permanenza di ataviche determinanti genetiche nelle menti umane. Dennett, infatti, vede tra le possibili ragioni evolutive del senso religioso la tendenza alla facile impressionabilità che caratterizzerebbe alcuni individui. Insomma alla base delle credenze religiose vi sono "predisponenti" i geni della "facile impressionabilità". Il messaggio è abbastanza chiaro, se la predisposizione alla religiosità (quello che in molti resoconti giornalistici diventa "il gene di Dio") è stato utile a bambini e creduloni in un lontano passato evolutivo, oggi sarebbe solo da bambini e creduloni continuare ad assecondarli. La religione è un residuo ancestrale non solo inutile, ma addirittura dannoso: occorre liberarsene<sup>40</sup>. Per dirla alla Lombroso la religione è una forma di atavismo criminale.

36 www. adnkronos. com., *Watson 'Shock'*

37 R.Dawkins, *L'illusione di Dio, le ragioni per non credere*, Mondadori Milano 2007

38 D. Dennett, *Rompere l'incantesimo: la religione come fenomeno naturale*, Cortina, Milano 2007

39 R.Prodono, *La Bioetica tra Scienza e Fede*. www. istitutobioetica.org

40 Ibidem

Nel momento in cui le credenze religiose sono assunte a manifestazioni di una mente rimasta "inferiore": infantile, fantasiosa, credulona, inguaribilmente irrazionale, Dennett recupera in pieno la terminologia cara al razzialismo di fine ottocento che alle menti primitive attribuiva infantilismo, fantasia, femminilità, credulità, irrazionalità, dunque minorità intellettuale e morale. Qui non solo ritorna esplicitamente lo stereotipo mentale della razza inferiore e delle classi subalterne, ma implicitamente quello della razza e classe superiore: di come la borghesia dominante si vedeva nello specchio di Narciso ed immaginava se stessa. La mente superiore s'immaginava dotata di maschia razionalità militante, di cultura, di forza di carattere, di volontà ferrea, di buona educazione, di rispetto della moralità convenzionale, di controllo totale sulle passioni.

La spiegazione memetica ben si sposa con quella dell'etologo L. Eibl-Eibesfeldt, *spesso citato da gruppi neonazisti e dagli ideologi della nuova destra, assai apprezzato e intervistato anche dai media europei e italiani in particolare. Sostenitore di un rozzo determinismo naturalistico- che lo induce a sostenere impudentemente corbellerie del genere: «l'evoluzione culturale copia quella biologica»*<sup>41</sup>. I sociobiologici seguaci di E.C. Wilson sostengono anche essi che il principio fondamentale dell'evoluzione sociale sarebbe costituita dall' egoismo genetico che guiderebbe la condotta degli individui a massimizzare i propri profitti riproduttivi<sup>42</sup> e non. Infatti, recuperando gli argomenti del darwinismo sociale: *l'individualismo imprenditoriale dell'economia di mercato è conforme ai principi dell'evoluzione biologica*<sup>43</sup>. Se a tutto questo poi aggiungiamo, a mò di ciliegina sulla torta. il negazionismo storico avremo un quadro ancora incompleto ma comunque preoccupante. L'ideologica razzialista d'anteguerra non nacque in una scienza, ma ad essa collaborano scienze umane e naturali. Oggi la storia si ripete e la ragnatela del razzismo scientifico vede di nuovo diversi ragni in azione.

### **Dopo l'Olocausto: il razzismo culturale o neorazzismo**

L'eredità dell'Olocausto pesa (ancora) molto più del revisionismo scientifico e non. Nel nostro paese, come in tutto il mondo, il termine razzismo entra nel vocabolario ordinario con un significato così negativo che nessuno oggi può permettersi nel pubblico di manifestare opinioni razziste. Neanche il genetista e Nobel Watson che per le dichiarazioni sull'inferiorità dei negri ha dovuto lasciare il posto.

Oggi nessuno oggi è giammai "razzista" e questo crea un intrigante problema linguistico, interpretativo. Se la parola razza non ha più consistenza scientifica, che signi-ficherà mai il significante razzismo? Insomma, se Caio sostenesse che l'altro merita d'essere insultato perché di razza inferiore lo potremo bollare come razzista. Ma con quale categoria, a quale nome ricorrere per riconoscere e condannare Caio che, dichiarandosi acerrimo nemico del razzismo, tranquillamente continua a fare quello che faceva prima: insultare l'altro.

La letteratura sull'argomento è così ricca di studi empirici e di modelli teorici ed interpretativi così complessi da risultare confondente ai profani; il che non è strano. *I modelli sociologici che indagano i*

41 R.Galissot, M Kilani, A Rivera, *op.cit.* 279-309

42 R.Dawkins, *Il Gene Egoista*, Milano 2007 Mondadori

43 R.Galissot M Kilani, A Rivera, *op.cit.* 279-309

*comportamenti e le politiche razziali sono spesso più complessi e mutevoli di quelli che si occupano delle relazioni industriali o dei conflitti religiosi. Il razzismo è un modo particolare di concepire l'ordine sociale, che non è sovrapponibile a modelli di azione sociale di classe o di religione sebbene in qualche caso essi possano apparentemente coincidere. Il razzismo è una visione totale ed organica dell'ordine della società, che reagisce prontamente al mutamento dei contesti storici. Le sue argomentazioni possono infatti trasformarsi, sia per adattarsi a contesti sociali e storici differenti, sia per isolare oggetti sociali diversi, contesti e oggetti che richiedono forme di discorso, grammatiche, retoriche e azioni istituzionali differenziate e spesso in contrasto<sup>44</sup>.*

Come negli Usa non c'è più un prevalente razzismo contro i negri, così in Europa non abbiamo più a che fare con un prevalente antisemitismo, ma con dei razzismi a geometria variabile che sono il prodotto del rapido adattamento del pregiudizio ai nuovi e diversi contesti economici, socioculturali e politici. In un mondo sempre più globalizzato, gli imponenti fenomeni migratori hanno provocato in certi settori della società una sindrome da accerchiamento, la percezione di una mortale minaccia all'identità personale, culturale e nazionale. La reazione di rifiuto nei confronti dell'altro ha assunto forme linguistiche e metodi argomentativi diversi in funzione non solo dei contesti, ma anche dei diversi bersagli. I vecchi pregiudizi hanno anche assunto caratteristiche di tipo *democratico, ovvero discorsi e pratiche discriminanti spesso non intenzionali che provengono da soggetti convinti della loro adesione a valori democratici di uguaglianza<sup>45</sup>.*

*«Ma cos'è un nome? Quella che noi chiamiamo rosa anche con un altro nome avrebbe il suo soave profumo».* Così Giulietta languida a Romeo. Con pari ragione si può affermare che quello che noi chiamiamo razzismo, anche con un altro nome avrebbe il suo odore. Ciò non di meno sarebbe pericoloso sottovalutare la forza plasmatrice e dissimulatrice del linguaggio. *E specialmente il fatto che le categorie di quest'ultimo impongono agli attori modi di individuare e percepire i fenomeni sociali che implicano giudizi di valore e trasmettono norme. Si trascurerebbe il fatto che i termini possono suscitare sentimenti intensi, risvegliando dei ricordi o alimentando un immaginario sociale. Se "le parole sono delle armi", alcune parole possono funzionare come frecce avvelenate, capaci di far morire il nemico. Le parole delle xenofobie e dei razzismi che demonizzano o bestializzano, funzionano d'abitudine proprio in questo modo<sup>46</sup>.*

Conviene dunque conservare il termine e tenere ben presente che la nozione di razza nasce come un ibrido concettuale fondato sulla biologia e sulla cultura. Ora che la psico-patologia del pregiudizio etnocentrico identitario non può razionalizzarsi ricorrendo alla stampella dell'biologia, si presenta in pubblico appoggiandosi sulla cultura. L'attenzione va dunque spostata sul signi-ficato che in certi contesti verbali assume il significante: cultura.

Nel neorazzismo culturale postmoderno Taguieff individua tre pericolose e confondenti torsioni argomentative: dalla biologia alla cultura; dall'ineguaglianza alla differenza; dall'eterofobia all'eterofilia.

---

44 A. Alietti, D. Padovan, *Sociologia del Razzismo*, Roma, 2000: 155-159.

45 Ibidem

46 P.A. Taguieff *Il Razzismo*, Milano 1999, Cortina 73-88

Xenofobia e razzismo hanno riformulato il proprio vocabolario, rifiutano il linguaggio dell'ineguaglianza tra gli uomini come conseguenza di una gerarchia biologica ed adottano quello eterofilo del rispetto della differenza etnico-culturale.

*Il razzismo biologico si fonda sui caratteri somatici per elaborare delle categorie umane tra cui vengono poste delle relazioni di ineguaglianza. Il razzismo culturale fonda le proprie spiegazioni su delle categorizzazioni elaborate a partire dai tratti culturali (costumi, lingua, religione...)<sup>47</sup>.*

Il concetto di per sé problematico e polisemico di cultura viene mistificato ed usato a senso unico. Il linguaggio dell'intolleranza non presenta la cultura come un prodotto sociale variabile, storicamente determinato, ma come una sorta di assoluto, una essenza antropologica al di fuori ed al di sopra della società. Attribuisce ad esso il valore di un carattere che come geneticamente, "memeticamente", condiziona e diversifica i comportamenti e le scelte morali di un individuo, di una minoranza, di un gruppo sociale. Sarà la differenza culturale a rendere antropologicamente differenti gli uomini ed a determinare l'impossibilità d'ogni forma d'integrazione sociale tra gruppi culturali differenti.

*La vulgata corrente - che attraversa, soprattutto tramite i mass media, gli ambienti più vari e ispira divulgatori dell'"interculturalità" e teorici del differenzialismo, neorazzisti e sostenitori della "società multietnica" si è appropriata del culturalismo. Termine di per se innocente, ma in certi discorsi maschera la propensione a: 1) definire gli esseri umani come prodotti piuttosto che come produttori di cultura; 2) descrivere i conflitti che riguardano i diritti, la distribuzione del reddito e delle risorse come questioni di differenza culturale e di incomprensione o inconciliabilità fra culture<sup>48</sup>.*

Nel linguaggio etnia - etnico - etnicità permettono di designare in forma oggettiva, moralmente neutra e sintetica gruppi immigrati e minoranze chiuse che si distinguono per diversità culturali. Ma spesso la terminologia *allude a tutto ciò che è assimilato al "tribale", alla preminenza dei legami di sangue, all'originarietà, ancestralità, spontaneità. Il locutore che abusa del vocabolario etnico intende alludere a qualche forma di fondamentale e irriducibile differenza: che sia quella data dai caratteri somatici, oppure da una essenza culturale pre-moderna<sup>49</sup>.* Nello stesso tempo si può ricorrere polemicamente alla nozione di etnia per rivendicare e rimarcare nella differenza la propria identità, come nel caso della "etnia francese" da parte del Front National francese e della "etnia padana" per la Lega Nord. Il termine etnia spesso è usato come eufemismo per non dire "razza". Senso che suona evidente e sinistro nelle espressioni: pulizia etnica, guerra etnica, odio etnico, incompatibilità etnica.

Nonostante le difficoltà nello smascherare il significato recondito dei termini: cultura ed etnia, il neorazzismo conserva integro il suo vecchio odore e si rende riconoscibile. Che si richiami alla biologia od alla cultura, il razzismo crea e mette in funzione delle categorie che permetterebbero di spiegare le attitudini, i comportamenti o gli atteggiamenti degli individui che le rappresenterebbero. Si presume di poter far discendere i pensieri e le azioni un determinato di un individuo dalla sua appartenenza a una

---

47 ibidem

48 R.Galissot, M.Kilani, A Rivera *op.cit.*120-150

49 *ibidem*

razza", a una etnia, a una nazione a una cultura. In questo senso, il nuovo razzismo si rivela vecchio nel modo di pensare "essenzialista" che caratterizza entrambi.

Distintivi del "ragionare" del vecchio e nuovo razzista sono: 1) l'universalizzazione acritica del fisiologico giudizio etnocentrista; cioè: assolutizzazione arbitraria degli usi e dei costumi, dei valori relativi alla cultura, nazione e classe sociale a cui egli appartiene e in cui si identifica. Usi, costumi e valori relativi che qui assurgono al rango di Universali di riferimento, e su cui non c'è discussione che tenga. 2) Il ricorso sistematico ad un ragionamento che dal particolare arriva al generale e dal generale ritorna al particolare. Un modo di pensare per analogie che trasferisce un qualunque altrui comportamento deviante all'etnia, alla "cultura" a cui appartiene, che rappresenta e personifica<sup>50</sup>. Detto in altro modo se un "albanese" ruba, tutti gli albanesi rubano e se rubano, oggi è per motivi culturali, ieri era per determinanti biologiche. Il ladro albanese si trasfigura in albanese ladro: tipo rappresentativo, caso esemplare di tutti gli albanesi ed è sulla base di questa essenza tipologica che verranno giudicati e condannati tutti gli albanesi.

Ammantandosi d'eterofilia, il razzismo postmoderno ricorre ad un lessico che lo confonde con l'antirazzismo. E così succede che l'antirazzismo può paradossalmente favorire il razzismo.

Non rifiuta l'uguaglianza e predica il rispetto della differenza. Riferito alle culture lo slogan: "uguaglianza nella differenza" è di un'assurdità logica incommensurabile. Poiché "oggetti" uguali tra loro non possono essere diversi, culture che per tradizioni, lingua e gerarchia morale sono palesemente differenti tra di loro non possono essere nello stesso tempo uguali tra loro. Se la differenza denota e connota le culture, l'uguaglianza invece attiene ai diritti degli individui. Si tratta dunque di un assurdo che annullando la differenza canonica che v'è tra pere e mele nasconde il rifiuto di riconoscere ad individui di differente cultura uguali diritti civili. Per quanto riguarda poi lo slogan che predica la differenza nell'uguaglianza, l'espressione *corrisponde ad un'utopia (antirazzista) di risoluzione dei conflitti che, non di meno si trasforma nel paradosso neorazzista: eguali ma separat*<sup>51</sup>. Ognuno a casa sua.

La tolleranza, il rispetto della diversità culturale, può dunque, a dispetto delle buone intenzioni, accompagnarsi all'adesione al modello razzista dell'apartheid come appare nel frammento neonazista tratto da Taguieff.

*Il razzismo nazional-socialista è la difesa della razza, la protezione di tutte le razze nella loro originalità e, attraverso le razze, dei valori culturali e artistici di cui esse sono la condizione e che ne rappresentano l'espressione. Di conseguenza, la questione non si pone in termini di "inferiorità" o di "superiorità", ma di differenze mentali che occorre necessariamente conservare, poiché esse sono la condizione dell'equilibrio tanto degli individui quanto delle collettività. La più grande tolleranza consiste nel lasciare che le razze umane si sviluppino separatamente. Il nostro razzismo è il rispetto delle razze, il rispetto degli altri. In quanto nazionalsocialisti, noi perseguiamo la buona intesa tra le razze, che si fonda sull'assoluto rifiuto di ogni meticcio e sul principio dello sviluppo separato*<sup>52</sup>.

50 T.Todorov, *Noi e gli Altri, La riflessione francese sulla diversità umana*, Einaudi, Torino 1991, 5-39.

51 P.A.Taguieff op.cit

52 P.A.Taguieff *La forza del pregiudizio, Saggio sul Razzismo e sull'antirazzismo*, Il Mulino Bologna 1994: 335

Il vecchio razzismo biologico s'articola secondo l'asse superiorità/inferiorità, il neorazzismo culturale articola i suoi argomenti sulla coppia identità/differenza. Si tratta di variazioni sullo stesso tema. V'è sempre un discorso che accentua le differenze e le gerarchizza. L'incompatibilità viene enfatizzata ed allo scopo è indifferente se si ricorre a termini biologici, ai valori di identità nazionale, o etnica o religiosi o culturale.

### **Lo strano caso dell'Italia democratica e repubblicana**

Ufficialmente il razzismo nostrano muore con il fascismo e, stando a voci attendibili, si dice che sia stato seppellito dalla Resistenza, relegato nel ripostiglio della storia dalla nascita di un'Italia repubblicana e democratica.

Or bene, si narra che Paolo, il ferocissimo persecutore dei cristiani, sia stato sulla via di Damasco da Dio in persona illuminato. Come a dire che Dio, nella miriade degli aguzzini dei cristiani, decise di concedere grazia e conversione solo ad uno. Ora se Dio misericordioso ne salvò uno e sprofondò gli altri, qualche buona ragione dovette pure avere.

L'Italia repubblicana superò in bontà tutti i santi. L'Italia democratica si dimostrò più misericordiosa del Dio infinitamente misericordioso. Infatti, tra i 360 intellettuali che aderirono al Manifesto<sup>53</sup> spiccano insieme alle firme di personaggi all'epoca illustri, quelle di altri destinati nel dopoguerra a diventare illustri. Alcuni nomi non presi a caso: Giacomo Acerbo, Achille Starace, Filippo Bottazzi, Galeazzo Ciano, Giorgio Almirante, Gaetano Azzariti, Raffaele Pettazoni, Amintore Fanfani, Roberto Farinacci, Sergio Sergi, Giovanni Papini, Nicola Pende, Paolo Orano, Piero Bargellini, Julius Evola, Giorgio Bocca, Cesare Frugoni, Luigi Gedda, Corrado Gini, Agostino Gemelli, Giovanni Guareschi, Giovanni Gentile, Mario Missiroli, Romolo Murri, Giovanni Papini, Walter Molino, Ardengo Soffici e naturalmente Benito Mussolini.

Il declino della nozione di razza non impedì a certi settori, minimali quanto si vuole, del mondo accademico e scientifico di dimostrare fedeltà e continuità. È di un certo interesse la pubblicazione nel 1959 dell'opera divulgativa: "Eugenetica e Matrimonio"<sup>54</sup>. Nell'edizione del 1977, il trattato universitario "Biologia" di Pietro Omodeo<sup>55</sup> si chiude con "Eugenetica e Futuro dell'Uomo", mentre il "Trattato di Patologia Generale"<sup>56</sup> di Giovanni Favilli dedica un capitolo alla razza.

Spostandoci nei piani bassi della società, l'atteggiamento della brava gente verso "l'altro" dopo la guerra non cambiò, non poteva cambiare dopo più di un secolo di tenace indottrinamento e di becera propaganda. *Cliché, stereotipi e rappresentazioni di stampo razzistico non hanno mai smesso di agire nella società italiana: il pregiudizio contro gli africani, gli zingari, gli ebrei ha sempre abitato l'immaginario collettivo e la cultura di massa. Quanto a quello contro i meridionali, esso non è sempre rimasto al semplice livello dell'ideologia e del senso comune*<sup>57</sup>.

---

53 Manifesto e firmatori sono scaricabili al sito: wikipedia.org: leggi razziali fasciste

54 A.Tozzi, *Eugenetica e Matrimonio*, Torino 1959, MEB

55 P.Omodeo, *Biologia*, Torino 1977, UTET

56 G.Favilli, *Trattato di Patologia Generale*, vol. 1° Milano 1967, Ambrosiana Ed.

57 R.Galissot, M.Kilani, A.Rivera op.cit:202-206

Il pregiudizio antimeridionale si manifestò con più veemenza negli anni del boom economico con la richiesta di mano d'opera da parte delle industrie settentrionali e fu accompagnato da un crescente clima di ostilità, fino alle aggressioni razziste contro i lavoratori abitualmente chiamati: terroni, mau mau, marocchini «Non si fitta ai meridionali!».

Preso atto della fine del razzismo biologico, molti intellettuali, opinion leaders e makers scoprono l'argomento della cultura. Criminalità e sottosviluppo meridionale assumono tratti culturali sono ora fenomeni di una atavica immodificabile cultura primitiva. L'antimeridionalismo "colto" documentato così bene espresso in "L'inferno, profondo Sud, male oscuro" ed in "Napoli siamo Noi" da Giorgio Bocca sembra rappresentare il prolungamento dell'antisemitismo da lui manifestato in "Documenti dell'odio giudaico. I Protocolli dei Savi di Siorl"<sup>58</sup>. Articolo pubblicato il 14 agosto del 1942 in "La Provincia Granda-Sentinella d'Italia" foglio d'ordini settimanale della federazione dei fasci di combattimento di Cuneo.

La Lega Nord viene generalmente considerata dai suoi critici come un movimento politico che, senza basi culturali e collegamenti ideologici e/o politici internazionali, esprime solo un razzismo vecchia maniera, stantio, paesano. A mio parere questi critici, generalmente intellettuali radical-chic della sinistra, della Lega Nord hanno capito poco o niente.

Prescindendo da quelle che sono le motivazioni sociali e territoriali del fenomeno, le rivendicazioni portate avanti dal leghismo padano hanno fondamenti culturali così solidi ed aggiornati da collocare la Lega Nord in una posizione di primo piano tra i movimenti etno-regional-federalisti europei.

A partire dalla metà degli anni '80 la nozione di etnia acquista un ruolo centrale nella dottrina della nuova destra europea. Il nucleo ideologico è rappresentato dall'idea di *Volksgemeinschaft*, di comunità che, rigidamente caratterizzata in senso etno-culturale, diviene il rimedio alla crisi di identità, allo spaesamento ed allo sradicamento prodotti dalla globalizzazione.

Per Alain de Benoist, leader della nuova destra francese: *L'Europa può realizzarsi esclusivamente sulla base di un modello federale, ma un modello federale portatore di un'idea, di un progetto, di un principio, di un modello imperiale. Un modello del genere permetterebbe di risolvere il problema delle culture regionali, delle etnie minoritarie e delle autonomie locali, problema che non può trovare una vera soluzione nel quadro dello stato nazionale*<sup>59</sup>. La nuova destra rompe dunque con il nazionalismo della destra tradizionale e si fa promotrice di una "rivoluzione etnica" che parta dal basso: fondata sul territorio, sulle comunità, sui popoli delle regioni.

L'etnofederalismo si propone di superare il modello dell' Europa delle Nazioni, a favore di una Europa delle regioni. Una sorta di quasi Impero a cui partecipino regioni politicamente autonome, tutte diverse tra loro ma tutte omogenee all'interno per valori e tradizioni. Le specificità culturali tra le regioni vengono tradotte in termini di diversità irriducibili e se la Lega propone due o tre macroregioni all'interno di un'Italia federale; gli etnofederalisti stranieri ridisegnano i confini interni dell'Europa frammentandola in una miriade di stati etnico-regionali: l'Occitania (comprese le valli occitane-piemontesi, quelle ,per intenderci, che i patrioti padani ritengono parte della Padania ), la Catalogna, il Tirolo (con la specifica che

58 EFFEDIEFFE Giornale on.line *Cosa scriveva Giorgio Bocca* L'articolo è scaricabile al sito [effedieffe.com/intervizeta](http://effedieffe.com/intervizeta).

59 B.Luverà: *Neorazzismo, nuova destra, Alain de Benoist, Lega. I confini dell'odio*. <http://www.patchanka.it>

si tratterebbe della parte austriaca e italiana), i paesi Baschi, la Normandia, la Borgogna, la Baviera, l'Assia e via dicendo.

La nozione di *Kulturkampf*, viene adoperata per enfatizzare il valore delle identità regionali e locali; un valore questo che per la nuova destra, è mortalmente minacciato non solo dall'immigrazione, ma anche, e forse soprattutto, dal totalitarismo culturale implicito nelle società liberali contemporanee. E da qui l'antipatia viscerale che la nuova destra europea nutre oltre che nei riguardi della UE anche nei confronti degli USA che, da promotori interessati oltre che armati di un ordine imperiale di tipo assimilativo, tendono a macdonaldizzare il mondo intero. Si tratta dunque di fondare una società nuova, transmoderna, che si lasci alle spalle una modernità che nell'età della globalizzazione conduce solo al livellamento egualitario e all'annientamento di tutte le diversità.

La ricostruzione politica dell'Europa in chiave etno-differenzialista diventa però un cocktail potenzialmente tossico nel momento in cui la nuova destra si fa promotrice del "non-inquinamento etnico dei luoghi". *Il luogo, ormai separato dallo spazio come effetto dell'avversata modernità, diventa un elemento fondamentale di "contro informazione" in grado di ostacolare il processo di globalizzazione. La piccola patria è il luogo dove si coniugano la risorsa politica del territorio e quello dell'etnia. Il luogo delle origini, dove l'individuo si sente protetto perché parte di una stessa comunità, caratterizzata per la nuova destra da vincoli innanzitutto culturali, linguistici e solo secondariamente sulla comunità di sangue. Se all'etnicità si aggiunge il territorio, sono le dimensioni più profonde dell'esperienza umana ad essere mobilitate. Il luogo delle origini non ha solo dalla sua parte la forza della tradizione, ma conta su un legame più profondo, in cui si condensano biologia e storia. Per questo la combinazione di etnicità e territorio ha una potenza esplosiva nel mobilitare le energie più recondite ed indelebili, quelle che in un popolo e nei suoi individui appartengono al non negoziabile<sup>60</sup>.*

Siamo dunque di fronte ad una trasformazione più ampia e profonda di quanto non si pensi e dagli esiti imprevedibili. In prospettiva si delinea il declino delle Nazioni che oggi si vedono limitate nei loro poteri da un'entità politica sovranazionale: l'Unione Europea; e, minacciate all'interno da vivaci movimenti autonomisti regionali. In Sicilia, regione già "autonoma" che però ha sempre coltivato ambizioni separatiste e le ha difese anche con le armi, è nato un movimento autonomista (o separatista?). Questo per poi accennare della recente autonomia della Catalogna, al terrorismo nei Paesi Baschi, alle rivendicazioni della Scozia in Inghilterra.

Va aggiunto che il differenzialismo etnoculturale non è patrimonio esclusivo della Lega Nord. È ben presente nei tanti movimenti "neoborbonici" napoletani, ed è motivo strisciante e ricorrente nella letteratura meridionalista. Infine, lo vediamo implicitamente giustificato anche da illustri intellettuali nazionali. Il politologo Giovanni Sartori di formazione liberale e laica propone la categoria della *alterità radicale non riducibile*<sup>61</sup>. Questa identifica gli estranei che per motivi religiosi o etnici costituiscono un'alterità così definitiva da rendere ridicolo ogni sforzo integrativo. Per scongiurare i conflitti etnici

---

60 ibidem.

61 G Sartori. *Pluralismo, Multiculturalismo ed Estranei. Saggio sulla Società Multi-etnica*. Milano 2000. Rizzoli.

occorrono politiche in grado di frenare tutti i processi che come l'immigrazione aggregando forzatamente i dissimili tra loro, minacciano l'identità degli immigrati e la nostra.

Con l'esplosione del fenomeno migratorio, con una solida e viva tradizione di reciproca intolleranza, gli italiani brava gente come potevano accettare altri "Altri"? Come potevano non saltar loro del tutto i nervi al contatto con uomini e donne ora radicalmente diversi per religione, usi, costumi, storia, lingua e colore della pelle.

Sarebbe inutile la lista dei singoli episodi. Più interessante è notare come l'immagine internazionale degli "italiani brava gente" si sia, per così dire, sfilacciata. Prescindendo dai giudizi espressi dalle tante associazioni antirazziste ed umanitarie, conviene soffermarsi su alcune denunce delle istituzioni sopranazionali: ONU, UE. E deve far riflettere come su tali documenti, media, intellettuali e politici abbiamo steso un velo pietoso di silenzio.

L'invio ONU Doudou Diene nel rapporto Italia allegato alla risoluzione ONU 60/251, 15 marzo 2006<sup>62</sup>, trova *inspiegabili* le difficoltà che i governi italiani incontrano nel gestire i rapporti delle popolazioni locali con le diverse etnie presenti nel territorio. Rileva come la legge sull'immigrazione rappresenti *un incitamento alla discriminazione ed alla criminalizzazione*; punta il dito contro le forme di *discriminazione istituzionale* da parte della pubblica amministrazione; denuncia come l'opinione pubblica xenofoba trovi ascolto presso i media, e da questi stimolata ed appoggiata preme su politici che a loro volta strumentalizzano vicende che è pericoloso strumentalizzare.

L'Alto Commissariato delle Nazioni Unite per i Rifugiati (UNHCR)<sup>63</sup> prendendo spunto dalla strage di Erba e dalla criminalizzazione mediatica del tunisino Azouz Marzouk denuncia *la frettolosa ricerca da parte della stampa di un colpevole, di un colpevole "perfetto" quasi costruito in laboratorio. L'UNHCR auspica che i mezzi d'informazione arrivino a "capitalizzare" sulla vicenda di Erba che rappresenta una lezione per quanti si sono precipitati a colpo sicuro a puntare l'indice contro "l'arabo spietato".* Viene posto in evidenza che gli immigrati arabi *vengono principalmente ritratti dalla stampa italiana in collegamento con attività giudiziarie o nel contesto di terrorismo internazionale, come se, mutatis mutandis, gli italiani venissero prevalentemente rappresentati all'estero nei processi di mafia.* Invita all'adozione di una carta deontologia per la stampa a tutela di immigrati e rifugiati. Come a dire, prima di parlare inserire il cervello.

Condividendo le osservazioni dell'ONU, la Commissione Europea contro il Razzismo e l'Intolleranza (ECRI)<sup>64</sup> raccomanda al governo italiano di fare quello che avrebbe dovuto fare.

*Ratificare il protocollo n. 12 alla Convenzione europea sui Diritti Umani.*

*Far sì che vengano implementate le norme contro il razzismo, la discriminazione e l'istigazione all'odio razziale.*

*Garantire il rispetto dei diritti umani di tutti i migranti.*

*Introdurre misure concrete per combattere la discriminazione razziale.*

*Migliorare il monitoraggio e l'effettivo sanzionamento di discorsi xenofobi o razzisti in politica.*

---

62

63 il rapporto è scaricabile al sito [www.unhcr.it](http://www.unhcr.it)

64 il rapporto è scaricabile al sito: [www.coe.int/t/e/human rights/ecri/](http://www.coe.int/t/e/human_rights/ecri/)

La ricerca promossa nel 2003 dall'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane<sup>65</sup> e condotta dal dipartimento Gianni Statera della facoltà di Sociologia della "Sapienza" di Roma su 2200 ragazzi tra 14 e 22 anni in 110 comuni italiani mostra un paese unito nella xenofobia razzista con una punta massima del 27.8% nel "profondo Nord" e un minimo del 10.6% nel "sud urbano".

Qualche risultato della ricerca merita d'essere riportato.

Il 50.9% degli intervistati ritiene che gli immigrati alimentino la prostituzione; il 47.8% che rendano meno sicura la vita nelle nostre città; il 52.2% che gli islamici alimentino il terrorismo.

Il 23.8% accusa di razzismo gli ebrei, il 17.5% è dell'opinione che gli ebrei dovrebbero tornare a casa loro ed il 34.6% crede che il potere finanziario del mondo sia in gran parte in mano agli ebrei. Non vi ricorda qualcosa tutto questo?

«Con questi strati di pregiudizi razziali affrontiamo la costruzione della nuova Europa in maniera sbagliata e pericolosa» ha commentato Amos Luzzatto, presidente dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane.

Ancora più eclatanti le reazioni internazionali al famoso ed abortito "decreto delle espulsioni" voluto dal sindaco di Roma Walter Veltroni e proposto dal governo Prodi dopo l'omicidio da parte di un rom della sig.ra Reggiani a Tor di Quinto.

Wall Street Journal: *una minoranza deportata in massa, privata delle sue baracche, usata come capro espiatorio per scopi politici. Non stiamo parlando della Russia di Putin o dello Zimbabwe di Robert Mugabe, ma dell'Italia di oggi*<sup>66</sup>.

Le Soir: *il decreto è una misura affrettata e pericolosa, perché alimenta la diffidenza, se non l'odio, nei confronti di uno specifico gruppo che per gli italiani comprende Rom e Romeni. E' anche una sconfitta per tutti quelli che combattono il populismo. È davvero triste che un governo di centrosinistra dia ragione ai populistici in seguito ad un grave fatto di cronaca. A conclusione il quotidiano belga osserva: la xenofobia degli italiani e, più in generale degli europei coltiva finora gli africani, gli arabi, gli asiatici. Screditando i cittadini romeni, abbiamo inventato dei nuovi barbari*<sup>67</sup>.

Die Tageszeitung: *l'odio che è stato seminato soprattutto dai mezzi d'informazione, sta crescendo. E i politici, in particolare a destra, non mancano di approfittarne. Non ci sarà da stupirsi se i bravi cittadini italiani reagiranno, attaccando direttamente i romeni. D'atmosfera di pogrom al pogrom il passo è breve*<sup>68</sup>.

The Independent: *isteria collettiva*<sup>69</sup>.

Liberation: *un decreto legge molto duro, che autorizza i prefetti ad espellere i cittadini della UE che minacciano la sicurezza pubblica. Un provvedimento preso "per impedire alla belva razzista di uscire dalla sua gabbia" ha detto il ministro degli interni Giuliano Amato*<sup>70</sup>.

65 I risultati della ricerca sono scaribili al sito: [www.edscuola.com/archivio/handicap/razzismo](http://www.edscuola.com/archivio/handicap/razzismo)

66 <http://vistidalontano.blogspot.it/2007/11/il-decreto>

67 ibidem

68 ibidem

69 ibidem

70 <http://italia.chiama.italia.net/news/121>

Nella stampa estera sono comparsi però anche articoli che mettendo in evidenza l'atroce uccisione della sig.ra Reggiani e l'etnia rom dell'omicida hanno come giustificato il decreto. Il Financial Times ha parlato di *un decreto molto duro. L'Italia ha cominciato ad espellere gli immigrati rumeni per calmare gli animi dopo l'assassinio di una donna alla periferia di Roma. Il governo di centrosinistra accusa Bruxelles di non essere preparata ad affrontare "l'esodo di massa" dei rumeni da quando il loro paese è entrato nella UE. Secondo il ministro dell'interno Amato, la direttiva europea 38, che regola la libera circolazione dei cittadini comunitari nell'unione e disciplina le espulsioni, si è rivelata insufficiente*<sup>71</sup>.

Il giornale spagnolo La Vanguardia: *Rumeni sotto accusa. Orrore a Roma. L'episodio è stata la miccia di un incendio che covava da tempo: quella della rabbia contro gli immigrati rumeni, protagonisti di molti episodi di criminalità*<sup>72</sup>.

Per chiudere il quotidiano Eving Standard ricordando come *i rumeni siano stati coinvolti in una sequenza di crimini e guidino le statistiche per omicidi, rapine e violenze tra i crimini commessi dagli immigrati*, afferma che *Bruxelles ha drammaticamente appoggiato la decisione italiana che facilita l'espulsione di cittadini dell'UE non desiderati i rumeni*<sup>73</sup>.

Il tentativo del governo Prodi di presentare il decreto delle espulsioni come coerente con le direttive europee è stata stigmatizzato dal portavoce della commissione europea Leitenberger, che, paventando l'apertura a carico dell'Italia di un procedimento per "infrazione", ha affermato: *qualunque espulsione di cittadini di uno stato membro può essere solo individuale e deve poter essere oggetto di ricorso*<sup>74</sup>.

La polemica tra Italia e la UE si è ulteriormente appesantita quando il presidente della Commissione Europea Barroso in risposta alle sollecitazioni dei governi italiani e rumeni a fare di più ha dichiarato: *sarebbe inconcepibile attendersi che siano le autorità europee a promuovere l'integrazione sul territorio. Questo è uno sforzo nazionale, regionale e locale. Il fondo sociale (275 milioni di euro) prevede programmi specifici per l'integrazione delle comunità rom. L'Italia non ha mai chiesto di accedere a questi programmi*<sup>75</sup>.

Ma qualcosa anche in Europa deve essere cambiato, le critiche dopo l'assalto di Ponticelli, sembrano essere state molto più sfumate e su di queste non mi soffermo in quanto cronaca di questi giorni.

A dispetto delle rampogne, degli allarmi e delle strizzatine d'occhio, per aggiungere confusione a confusione, il Migrant Integration Policy Index,<sup>76</sup> l'indice della UE che misura l'efficacia delle politiche per l'integrazione degli immigrati regolari, promuove l'Italia che si piazza tra le prime 10 della classe. Dunque, potremmo concludere, di che si lamentano i rom rumeni che in quanto cittadini europei sono immigrati regolari?

---

71 ibidem

72 ibidem

73 <http://vistidalontano.blogspot.it/2007/11/espulsione>

74 A.Custodero *La UE avverte: no a espulsioni di Massa*. La Repubblica 6 Novembre 2007.

75 <http://it.notizie.yahoo.com/barroso-repubblica>.

76 <http://vistidalontano.blogspot.it/2007/10/british-council>

In realtà ,in pochi anni una sola eterofobia si è moltiplicata aprendosi su più fronti contemporaneamente. Si è arricchita di fenomeni di avversione in particolare nei confronti degli "arabi" e degli europei dell'est: "slavi, romeni". L'equazione politica e mediatica: islam terrorismo crea e alimenta uno stato di sottile tensione, quasi un clima strisciante da guerra di religione che se esplodesse avrebbe esiti devastanti se si considera che la religione islamica è la seconda nel paese ed in Europa, e che tra i terroristi vi sono degli italiani brava gente. L'antisemitismo che si credeva cancellato, è ritornato a galla.

*Conviene riflettere sul fatto che l'eterofobia diventa razzismo allorché si fa discorso pubblico e diventa un idioma condiviso a costruirlo in quanto tale concorrono opinion-makers, giornalisti, uomini politici, esperti e intellettuali. Nella società della comunicazione il nuovo razzismo è prodotto principalmente dalla convergenza fra rappresentazioni elaborate, rafforzate, diffuse dai mezzi d'informazione e propensione da parte di certe istituzioni a proporre immagini degli stranieri negative a riproporre in maniera martellante i binomi: immigrati-criminali, immigrati-insicurezza<sup>77</sup>.*

### **Politica, xenofobia e paure postmoderne**

Un tema classico della sociologia è il cosiddetto "razzismo dei poveri bianchi" studiato prima da Alexis de Tocqueville<sup>78</sup> e poi da Max Weber<sup>79</sup>. L'espressione descrive l'ostilità che i poveri agricoltori bianchi degli stati del sud americano nutrivano nei confronti dei più poveri e ben più disgraziati schiavi neri. Un sentimento di cui non soffrivano invece i proprietari delle piantagioni e degli schiavi, che non avevano nulla da temere dai poveri: bianchi o neri che fossero.

Le analisi di de Tocqueville e Weber aiutano a comprendere come mai sentimenti razzisti ripetutamente nel corso della storia abbiano coinvolto le classi subalterne. Queste in posizione già critica ed in pericolo di ulteriore declassamento verso il basso, sentono la propria identità sociale ed i loro immaginari privilegi minacciati da un Altro che gli sta col fiato sul collo. Un Altro più disgraziato che viene percepito come pericoloso competitore economico e sociale. Il "nero" è odiato non tanto per il colore della pelle ma perché è una sorta di doppio inquietante del bianco. Il nero è un "declassato" come il bianco con l'aggravante che pre-figura l'ulteriore declassamento a cui il bianco può andare incontro. Il razzismo nasce nel disagio economico e sociale, è provocato dalla reale precarietà dell'esistenza, da un concreto stato di insicurezza. La paura di perdere il poco che hanno, il timore di finire tra i più diseredati, il senso di insicurezza, l'affievolirsi delle speranze di ascesa economica e sociale e le difficoltà della vita quotidiana fanno sì che frequentemente le classi più povere scarichino le loro frustrazioni sull'Altro più miserabile e questi diventa il capro-espiatorio, il responsabile simbolico di tutti i loro guai.

Significativa parte della sociologia contemporanea individua come tratti caratteristici e generali delle società occidentali: l'incertezza economica, l'insicurezza, la precarietà nel lavoro, la mancanza di valori morali condivisi, la perdita del senso dell'esistenza. In questo scenario, le analisi di de Tocqueville e Weber tornano attuali. Nelle società post-industriali la paura della povertà e dell'indigenza produce nei

---

77 R.Galissot, M Kilani . A.Rivera: op.cit.

78 A.de Tocqueville, *La Democrazia in America*, Milano 1999, Rizzoli.

79 M.Weber, *Economia e Società*, Torino 1980, Ed. La Comunità.

medi e bassi strati della popolazione un senso endemico di incertezza, uno stato permanente di insicurezza che si scarica sullo straniero. Capro-espiatorio che simbolizza, semplifica e rende intelligibile trasformazioni sociali a cui non si riesce a conferire senso e dalle quali ci si sente vittime innocenti.

Rivelatore di questa collettiva paura del ignoto è l'uso nel vocabolario quotidiano del termine "rischio" che non sta a significare la probabilità statistica che un evento (buono o cattivo) si verifichi o meno; ma che, diventato sinonimo di "pericolo imminente" si è concretizzato in una vera e propria geografia del pericolo e in una personificazione della minaccia.

Pericolo che si annida nelle degradate periferie cittadine: quartieri a rischio dove le persone per bene non devono andare. Strade a rischio che non bisogna percorrere specie in certe ore della notte neanche in un carrarmato.

Quartieri di esclusi che si sono trasformati in corpi estranei. Luoghi della città che la città stessa ha allontanato via da se. Quartieri come le Banlieue delle città francesi e la nostra Scampia che si sono trasformate in discariche sociali e polveriere di prossimi conflitti. Ghetti che ghettizzano i ghettizzati: italiani ed immigrati. Geografia della violenza dove il pericolo per le persone per bene è più rappresentato dal rischio di subire una rapina che non dall'incontro concreto con il rapinatore.

Diversamente dal pericolo concreto d'incontrare un rapinatore con il rischio possibile della rapina è inevitabile che si verifichino deviazioni interpretative. Il rischio, anche quando percepito come pericolo, è destinato per sua natura a restare nell'ombra, nel vago, nell'ignoto. La guerra all'ignoto, visto che il nemico non compare allo scoperto, genera un sentimento d'angoscia che non può, per placarsi, che cercare e trovare bersagli simbolici: persone contro cui avventarsi. *In questo senso, proprio con la crescita dei pericoli accompagnati dall'inerzia politica, la società del rischio contiene una tendenza imminente a divenire una società del capro espiatorio*<sup>80</sup>.

Questa involuzione potrebbe rendere conto di certi aspetti della rinascita della xenofobia in una Italia in declino. Un paese non governato, dominato dall'inerzia politica. Un paese de-industrializzato che arranca, costantemente a rischio di "declassamento" da parte delle autorità economiche internazionali. Un paese in cui le classi medie e medio-basse e basse hanno visto, vedono pericolosamente ridursi il proprio reddito e dilatarsi minacciosamente fino ad inghiottirle l'area che include tutti quelli che tradizionalmente sopravvivono nella povertà e nel disagio.

*Una società sotto assedio*<sup>81</sup>, *dell'incertezza*<sup>82</sup>, del rischio secondo le definizioni Zigmunt Bauman e di Ulrich Beck. Una società ove le emergenze, le più varie, si accavallano e lasciate incancrenire dall'inerzia politica alla fine rientrano nella normalità di una rischiosa ansiosa vita quotidiana.

Un elemento, tra l'altro, aggrava la percezione del pericolo nell'opinione pubblica: l'emergere dirompente nella società italiana di una violenza finora sconosciuta, gratuita, cieca, immotivata, feroce, fine a se stessa violenza di cui, stando alle cronache, sono generalmente responsabili gli italiani brava gente.

---

80 U. Beck *la Società del Rischio*, Roma 2000, Carocci

81 Z. Bauman *la Società sotto Assedio*, Bari 2003, Laterza

82 Z. Bauman, *la Società dell'Incertezza*, Bologna 1999, Il Mulino

L'uomo comune si aspetta che ogni delitto abbia un suo preciso movente; si aspetta sempre una relazione tra la violenza usata ed il fine; e da questo trae, per così dire un piccolo motivo di conforto. Sa che il ladro per soldi gli può sfilare il portafoglio, ma sapeva anche che il danno si sarebbe limitato al portafoglio. Ora invece nessuno si sente più sicuro perché ognuno è convinto che la minaccia al portafoglio può diventare aggressione mortale. Ognuno sente che la violenza può materializzarsi in qualunque momento in ogni luogo, presentarsi nelle vesti di chiunque: il ladro di polli, il tale incontrato per caso, il vicino di casa, il ragazzino, il conoscente, l'amante, l'amico, il familiare. Ogni atto criminale richiede violenza, fosse anche il furto di una mela, ma ora l'uomo comune deve fare i conti con una violenza che sfugge ad ogni tentativo di razionalizzazione. C'è da aver paura, ed il messaggio che martellante mandano i media è infatti di quelli più autenticamente terrorizzante.

La criminalizzazione dell'altro straniero è una classica espressione del pregiudizio xenofobo; però, se in una società vi sono condizioni che creano e/o facilitano i giudizi criminalizzanti non è più questione di pregiudizio; dunque emergono le responsabilità politiche.

Il razzismo dei poveri bianchi non è infatti un meccanismo spontaneo, non è un esito ineluttabile. *Per comprendere come mai ansia e insicurezza collettiva di frequente si traducano in xenofobia e razzismo occorre considerare il ruolo decisivo che svolgono gli «imprenditori politici del razzismo» e i mezzi di comunicazione di massa, ed in primo luogo la televisione, con la sua persuasiva capacità di influenza, se non di manipolazione delle coscienze<sup>83</sup>. Ma non solo.*

Sarebbe un errore credere che tutti gli elettori della Lega Nord siano tutti razzisti, allo stesso modo sarebbe un errore altrettanto grande liquidare i roghi di Ponticelli come un fatto da addebitare all'ormai mitica Camorra. Questo ovviamente non esclude che tra i leghisti vi siano dei razzisti e che tra i "rivoltosi" vi siano stati delinquenti. A rischio di scandalizzare dirò che si tratta in entrambi casi di interpretazioni facili che pericolosamente semplificano fenomeni politici e sociali molto complessi. Di spiegazioni comode che scaricano sulla generalità della gente la responsabilità che sono degli imprenditori politici della xenofobia.

Nella prospettiva di una società italiana che, per ragioni di mera sopravvivenza demografica ed economica, si avvia ad essere (piaccia o no) sempre più multietnica, sarebbe auspicabile che la convivenza fosse pacifica. Vale a dire: venisse fondata sull'uguaglianza dei diritti e dei doveri. Nemmeno la più caritatevole accoglienza, nemmeno la più buonista forma di solidarietà, nemmeno la più tollerante opera d'integrazione può sperare di avere successo in una società ove regni l'arbitrio e per di più resa intollerante dalla strumentalizzazione del pregiudizio xenofobo.

Nelle confuse vicende mediatiche e politiche innescate dall'omicidio della sig.ra Reggiani prima e dal così detto "rapimento" di Ponticelli dopo, il caso criminale che attiene alla "sicurezza" dei cittadini è diventato l'occasione per una criminalizzazione mediatica della immigrazione in genere; quasi che si fosse tutti d'accordo a scaricare sull'immigrazione *tout court* le responsabilità di una classe politica che si direbbe proprio aver deciso di non voler decidere in materia di giustizia.

---

83 A. Rivera

Al contrario, la gente che vive come in un clima da "Arancia Meccanica", ha paura e chiede risposte politiche. E qui le statistiche ufficiali non servono a niente. Gli atteggiamenti collettivi non sono determinati da numeri che tra l'altro non sono tranquillizzanti, ma dalla percezione del pericolo. Pericolo che la gente ritiene reale e vicino. E qui la politica deve fare anche i conti con il solido convincimento che "la Casta" a tutto pensi fuorché ad applicare ai delinquenti la "certezza della pena", e ad assicurare ai cittadini il "diritto alla sicurezza".

Il 2 novembre 2007 il ministero degli interni ha reso pubblici i dati sul (buono) stato dell'Italia criminale. Il Viminale sottolinea che nella grande maggioranza dei reati presi in considerazione: omicidi, furti d'auto, rapine di vario tipo e violenze sessuali, sono *ricorrenti ai primi tre posti* le nazionalità rumena, marocchina ed albanese. Inoltre *la netta maggioranza* di tali reati *viene commessa da stranieri irregolari, mentre quelli regolari hanno una delittuosità non molto dissimile* che *dalla popolazione italiana*<sup>84</sup>. Se da un lato le statistiche non permettono di scaricare l'emergenza criminalità sull'immigrazione in generale, dall'altro disegnano una sorta di etnogeografia eterofoba, poiché non per caso l'eterofobia, qui assunta nel senso originale del termine; vale a dire di pura e semplice "paura dell'altro, è diretta verso gruppi specifici e non su tutte le minoranze presenti sul territorio nazionale. Questo per dire che la classe politica avesse fatto il suo mestiere non vivremmo oggi né in un clima da arancia meccanica, né di caccia al rom.

In questo ormai sovraeccitato contesto, severità simbolica o buonismo radical-chic da qualunque parte provenghino non soddisferanno più nessuno, seppelliranno quel poco che resta del mito dell'italica Tolleranza. Alimenteranno altri sentimenti xenofobi, altro odio razziale. Tocca alla politica evitare che i delinquenti quale che sia la loro nazionalità non godano di buoni sconti e punti-premio; tocca alla politica evitare che gli immigrati onesti (regolari od irregolari che siano) vengano con-fusi con quelli disonesti; tocca alla politica far sì che gli ultimi italiani tolleranti non diventino anche essi intolleranti; tocca alla politica evitare che i troppi imprenditori del razzismo non trovino altre orecchie ben disposte ad ascoltarli. Tocca alla politica evitare che i poveri bianchi non lincino gli schiavi neri.

I ladri di bambini di Ponticelli e l'assassino di Tor di Quinto sono stranieri. Non è la prima, né la seconda volta che degli stranieri si rendono responsabile di delitti, ma con questi due crimi l'opinione pubblica è passata da un mal controllato senso d'insicurezza all'esplosione di un desiderio incoercibile di giustizia fai da te. Una reazione così violenta da costringere i politici ad uscire allo scoperto.

In un certo cattivo e provocatorio senso le decisioni che cercò di prendere il fallimentare governo Prodi e quelle che prenderà il governo Berlusconi sono "facili" visto che l'assassino di Tor di Quinto e la presunta ladra di bambini sono immigrati di una etnia veramente particolare: rom.

"Carneade chi era costui?"

L'omicida Nicolaes Maliat è lontanissimo parente di quelle genti rom e sinti, che più o meno intorno all'anno 1000 d.C. mossero dalle regioni nord-occidentali dell'India verso l'Europa. Nomadi, zingari che si diffusero per tutta l'Europa e che tuttora parlano dialetti imparentati con il sanscrito. Nulla si sa del loro passato poiché sembra che non dispongono di narrazioni né scritte né orali. Anche se circa tre milioni di

---

84 Il rapporto è scaricabile al sito [www.legnostorto.com](http://www.legnostorto.com)

rom vivono in quella che si chiamava Dacia, e poi si chiamò Valacchia, e poi Romania, esistono minoranze zingare in tutta Europa, Italia inclusa. Collettività che ovviamente assumono la nazionalità dei paesi che (mal volentieri) li ospitano.

Sudici, pigri, infidi, bugiardi, ladri, sfruttatori di donne, rapitori di bambini, questi gli stereotipi storici e paneuropei degli zingari<sup>85</sup>. Rappresentazioni che ebbero letali conseguenze nella Germania nazista. Subito dopo l'avvento al potere, Hitler affrontò il "problema degli zingari" con ogni mezzo: operazioni di custodia preventiva, tassonomia razziale, sterilizzazione, campi di sterminio in cui morirono circa 600000 persone. Il crollo del nazismo significò per i rom e sinti dell'Europa orientale un altro genere di persecuzione. Con l'occupazione sovietica e la nascita di regimi totalitari comunisti iniziò la caccia agli zingari, immancabilmente trattati come spie nazi-fasciste e sistematicamente eliminati. Sconosciuto il numero dei morti.

Il rom Nicolaes Maliat è però di nazionalità romena. Proviene da quella Romania che fondò la sua identità nazionale e culturale sul mito di Roma conquistatrice e civilizzatrice della Dacia. Rumeni che fieri discendenti dei centurioni e legionari di Traiano hanno fatto più volte a botte con i vicini slavi ed islamici. Cristiani che parlano una lingua neolatina e furono nella II guerra mondiale alleati dell'Italia fascista e della Germania nazista. Rumeni romani che s'offendono mortalmente se qualche sprovveduto li confonde con quei rom connazionali che essi stessi non tollerano.

Se mi sono dilungato sulla sostanziale differenza che vi è tra rom-romeni e romeni non rom è perché opinione pubblica, media e politici<sup>86</sup> sistematicamente confondono rom e romeni dando luogo a surreali casi di xenofobia.

L'espressione binominale: rom-romeni sembra a prima vista stigmatizzare esclusivamente i rom; quando però, facendo riferimento al "malaugurato" ingresso della Romania nella UE, si parla di rom-romeni", o peggio ancora si ricorre solo al termine romeni per significare i rom, tutto cambia perché il linguaggio coinvolge 22 milioni di romeni non rom. Quando poi si parla di rom-romeni per riferirsi ai soli rom, si commette un altro errore in quanto non tutti i rom sono romeni; ve ne sono di spagnoli, francesi, macedoni italiani. (Per inciso, a proposito di questi ultimi, mi domando come i politici pensino di espellere in Italia i rom italiani espulsi dall'Italia).

I delitti dei singoli rom-romeni vengono spostati sulla generalità dei romeni "romani" e la gente ha incominciato ad insultare non solo i rom, ma anche i romeni. Uomini, donne, bambini che con i fatti criminali non c'entrano in nessun modo, in nessun caso niente. Un altro popolo, uno stato membro della UE, una nazione intera! Una generalizzazione xenofoba così pazzesca che neanche il più pazzo degli xenofobi avrebbe mai potuto concepire. E quando poi, dopo il caso Reggiani, il vicepresidente del Senato è arrivato a proporre: «chiudiamo le frontiere e facciamo pulizia all'interno del paese, solo dopo le si potrà riaprire applicando la legge Bossi-Fini, ma anche ai cittadini comunitari»; è stato come se il presidente americano, dopo Pearl Harbour, avesse dichiarato guerra all'Inghilterra.

---

85 G. Lewy, *La persecuzione nazista degli zingari*, Torino 2002, Einaudi

86 Nel rapporto sulla criminalità in Italia, anche il Viminale non parla di Rom ma solo di romeni.

La tragica morte della sig.ra Reggiani ed i roghi di Ponticelli hanno avuto tra le loro conseguenze anche quella di riporre per l'ennesima volta la questione rimossa della "sistemazione" degli zingari rom e sinti nelle società avanzate dell'occidente industrializzato. Gruppi etnici fortemente minoritari, socialmente penalizzati che vivono ai limiti della sopravvivenza. Gruppi che nonostante secolari miserie, discriminazioni e violenze seguono da secoli usi, costumi e tradizioni loro propri e specifici. Cultura estremamente chiusa e che si presenta all'osservatore esterno come inafferrabile incomprensibile impenetrabile. Clan familiari, piccole tribù che dovunque per l'Europa siano andate e vadano a metter tende sempre hanno suscitato e suscitano nella popolazione sedentaria reazioni più o meno violente di ripulsa. Così che è più che legittimo domandarsi se essi da sempre rifiutino l'integrazione o se l'integrazione sia a loro da sempre negata. Integrazione dunque che si presenta come caso difficilissimo nel già difficile problema generale.

Anzi, stando all'intervista resa dall'On. Fini al Corriere della Sera, la cultura rom rende insensato ogni tentativo d'integrazione. *Mi chiedo come sia possibile integrare chi considera pressoché lecito e non immorale il furto, il non lavorare perché devono essere le donne a farlo magari prostituendosi, e non si fa scrupolo di rapire bambini o di generare figli per destinarli all'accattonaggio. Parlare d'integrazione per chi ha una cultura di questo tipo non ha senso*<sup>87</sup>.

### **Conclusione**

Parole, quelle del presidente della Camera, che rispecchiano un'opinione ampiamente diffusa tra la gente comune, sostenuta da intellettuali e politici, e che dunque sarebbe pericoloso liquidare o sottovalutare. Si potrà anche dire che l'On. Fini usa in modo strumentale il termine cultura; ciò non di meno, a rischio di provocar dei mal di pancia, sostengo che pone il dito sulla piaga o, se preferite, che sparge sale sulla ferita.

La globalizzazione pone le società occidentali (tutte in crisi demografica) a contatto con genti di culture estremamente diversificate tra di loro, e se nonostante le condanne, le dichiarazioni, gli appelli, la buona volontà e le opere di carità siamo a questo punto, sarà il caso di porsi almeno qualche domanda tra le tante, tra le troppe che andrebbero poste.

La soluzione di tutti i problemi, dicono tutti, consiste nell'"integrazione". Bisogna portare avanti politiche favorevoli all'integrazione, bisogna "integrare". Già, ma cosa si vuol intendere? Quale integrazione vogliamo? E quanto siamo disposti a pagare?

Se si punta all'integrazione economica e sociale queste non implicano e non portano a quella culturale. Gli ebrei in Germania erano integrati nella società tedesca sia dal punto di vista economico che da quello sociale, ma non lo erano completamente dal punto di vista culturale. I fisici, gli scrittori, i medici, le massaie, gli operai ebrei erano del tutto simili ai fisici, scrittori, medici massaie ed operai tedeschi, ma differivano da questi per un solo particolare. Per il particolare culturale che con l'avvento del Nazismo fece la terribile differenza.

---

<sup>87</sup> Corriere della Sera 17 novembre 2007.

Il termine "integrare", vocabolario Zingarelli, significa: *inserire una persona od un gruppo in un contesto sociale, politico, culturale dominante, da cui precedentemente non faceva parte od era escluso*. Il che è possibile 1): se noi (società dominante) siamo disposti ad assimilare gli altri, cioè a rendere i diversi da noi del tutto simili a noi. E, 2): se la persona od il gruppo estraneo è disposto a farsi assimilare dai dominanti. In altri termini, se i diversi da noi rinunciano alla loro diversità cioè alla propria identità culturale per rendersi del tutto uguali a noi che lo ospitiamo.

Il modello assimilativo descritto è quello che Lévy-Strauss<sup>88</sup> chiama efficacemente "antropofagico" ed è il *modus operandi* tipico del mondo classico. La società imperiale romana divorava il barbaro conquistato, assimilava l'altro, annientava il diverso semplicemente annichilendone la cultura.

Direi che abbiamo così dato per scontate almeno due cose che non erano affatto scontate: 1) che le progredite civili popolazioni occidentali fossero tanto progredite da aprirsi all'integrazione e 2) che le etnie immigrate fossero tutte così prive di pregiudizi da risultare ben disposte a rendersi simili a noi.

Se uno degli errori commessi è stato nel credere che da un lato ci fosse una società avanzata pronta ad inserire i selvaggi nella sua civiltà superiore; e che dall'altro ci fossero "cannibali" desiderosi solo di farsi bene accettare dai progrediti; siamo scivolati sulla buccia di banana del nostro pregiudizio etnocentrico. Ed inoltre, abbiamo dimenticato che l'etnocentrismo opera anche sull'altro versante. Come la nostra identità personale e sociale è determinata dalla nostra cultura; allo stesso modo e per gli stessi ineliminabili antropologici motivi, l'identità personale e sociale dei diversi è determinata dalla loro diversa cultura. Il che significa che se vogliamo perseguire processi di integrazione dobbiamo accettare il fatto che questi sono molto lenti, implicitamente conflittuali, potenzialmente violenti.

*Sembra che la diversità culturale sia raramente apparsa agli uomini per quello che è: un fenomeno naturale; si è visto piuttosto in essa una sorta di mostruosità o di scandalo. Il progresso della conoscenza non è consistito tanto nel dissipare questa illusione a beneficio di una visione più esatta, quanto piuttosto nell'accettarla o nel trovare il modo di rassegnarvisi.*

*L'atteggiamento più antico, che poggia su fondamenti psicologici solidi perché tende a riapparire in ognuno di noi, consiste nel ripudiare puramente e semplicemente le forme culturali che sono lontane da quelle in cui ci identifichiamo. «Abitudini da selvaggi», «da noi non si fa così», «non si dovrebbe permettere questo» sono reazioni che esprimono la repulsione di fronte a modi di vivere, di pensare o di credere che ci sono estranei.*

*L'atteggiamento di pensiero nel cui nome si respingono i «selvaggi» (o tutti coloro che si sceglie di considerare come tali) fuori dall'umanità è proprio l'atteggiamento più caratteristico che contraddistingue quei selvaggi medesimi<sup>89</sup>.*

Se si decide di imboccare la via dell'integrazione, bisognerà, per esempio, pure prendere in considerazione il fatto che la posizione subalterna delle donne nelle società di cultura islamica non può andare d'accordo nei fatti e nelle idee con il ruolo che le donne hanno nelle società postmoderne. Questo per non parlare dello sfruttamento dei minori nella cultura Rom. Che fare?

88 C. Lévy-Strauss, *Tristi Tropici*, Milano 1987, Il Saggiatore.

89 C. Lévy-Strauss, *Razza e Storia, Razza e Cultura*, Torino 2002, Einaudi 10-15.

Il principio della Tolleranza, il riconoscimento dei diritti, il rispetto della cultura altrui sembrano a prima vista la via migliore e più moderna da percorrere. Ma ne siamo proprio sicuri? Ci siamo mai domandati cosa siamo disposti a tollerare e cosa no?

Se assumiamo come guida inviolabile il principio della Tolleranza, dobbiamo anche accettare cose che, per i nostri motivi culturali, in realtà non siamo affatto disposti a sopportare e non abbiamo nessuna intenzione di sopportare. E qui non mi riferisco ovviamente alle azioni criminali, ma ad un insieme che partendo dagli innocenti stili di vita arriva a comportamenti ed azioni che normali, moralmente lecite in una certa cultura possono arrivare a confliggere con gli stessi fondamenti elementari della nostra cultura. Dunque non si tratta solo di tollerare la moschea e la sinagoga.

Se, infatti, decidiamo di "tollerare" sempre e comunque la diversità culturale dobbiamo anche sopportare culture che non rispettano la nostra libertà di pensiero, o quelli che noi chiamiamo i nostri inviolabili diritti umani. Che fare? Dovremmo forse ammettere che la nostra celebrata Tolleranza ha dei limiti come la Pazienza? E dovremmo concludere che universali quali libertà democratiche e diritti umani siano in realtà solo i nostri relativi culturali? Forse sogni illuministi o forse favole del passato?

La via della tolleranza e del rispetto della diversità culturale non è affatto esente da pericoli, non elimina per nulla i possibili conflitti in quanto la pratica della tolleranza richiede faticosi compromessi, esige dai due versanti formidabile impegno ed atteggiamenti allo stesso modo tolleranti. Tra l'altro, paradossalmente, essa ci porta a quel modo intollerante di gestire i rapporti tra Noi e gli Altri che Lévy-Strauss sostiene essersi andato affermando con l'avvento della modernità e che chiama modello "antropoemico"<sup>90</sup>.

Noi moderni generalmente affrontiamo ed annulliamo le diversità culturale non più rendendo gli altri identici a noi stessi, ma vomitandoli, espellendoli, chiudendoli in spazi chiusi, separandoli dal nostro corpo sociale. In effetti, siamo tutti molto ben disposti alla tolleranza se la possiamo esercitare a distanza, quando l'altro è lontano lontano, ben rinchiuso "a casa sua". Ma poiché nessuna separazione è più efficace di quella offerta dalla morte, il genocidio ci apparirà la forma estrema e definitiva che può assumere il modo moderno di affrontare le diversità culturali.

Sul piano dei propositi, direi, oscilliamo tra "integrazione" e forme ipocrite di *apartheid* come espresse dagli slogan etnodifferenzialisti: "separati in casa" e "ognuno a casa sua". In realtà *sul piano ideologico, vogliamo l'uguaglianza senza che ciò significhi la perdita dell'identità culturale, e vogliamo la differenza senza che degeneri in superiorità/inferiorità*<sup>91</sup>. Se vogliamo l'integrazione culturale non possiamo accettare identità culturalmente differenti. Se vogliamo l'uguaglianza tra culture differenti non possiamo evitare giudizi di valore in termini di superiorità/inferiorità tra le culture. Vogliamo, direi, salvare la capra dell'uguaglianza ed il cavolo della differenza. Che fare?

*Postscriptum: AAA. Salvatore della Patria cercasi.*

90 C. Lévi-Strauss. *Tristi Tropici*, op. cit.

91 T. Todorov: *La Conquista dell'America, il Problema dell'«Altro»*. Einaudi Torino 1992, 302

*L'autore preso atto che il popolo italiano subissato com'è dalle emergenze le più varie, si sia quasi del tutto rimbambito e che viva ormai solo nella trepida attesa di colui o colei che salverà tanto la capra quanto il cavolo, offre (gratuitamente) un consiglio a chi tra i lettori ambisce a diventare l'Uomo o la Donna della Provvidenza.*

*Se vi capita di arrivare in ritardo ad un appuntamento non dite che avete trovato traffico. Nessuno vi crederà. Dite piuttosto che avete incontrato la Madonna! Tutti vi crederanno e vorranno ragguagli.*

*Vi crederanno e vorranno ragguagli, in primo luogo, i semplici: quelli che credono nella Madonna e che dalla "prova" costituita dal vostro eccezionale incontro si sentiranno entusiasmatis, rallegrati, sollevati, confortati.*

*Vi dovranno credere e vorranno ragguagli, in secondo luogo, quelli che pur credendo nella Madonna negheranno che l'abbiate incontrata per davvero. A loro l'onere della controprova. A loro toccherà, infatti, chiedere un appuntamento alla Madonna e nel merito interrogarla.*

*Vi dovranno credere e vorranno ragguagli, in terzo luogo, anche quelli che non credendo nella Madonna negheranno che l'abbiate incontrata. A loro l'onere della controprova. A loro toccherà dimostrare coi "fatti" che la Madonna non esiste. Dimostrazione facile da confutare proprio nei "fatti", visto che voi, avendo di persona incontrato la Madonna in persona, siete il "fatto" che prova l'esistenza della Madonna.*

*Vi dovranno credere e vorranno ragguagli, in quarto luogo, quelli che credendo o non credendo nella Madonna, ironizzeranno sul fatto che l'abbiate incontrata. A loro l'onere della controprova. A loro toccherà dimostrare il carattere visionario allucinatorio del vostro "incontro". Argomento ridicolo, facile da confutare visto che il carattere visionario allucinatorio di un qualunque "incontro" non elimina la realtà dei fenomeni visionari allucinatori. Ergo, in conclusione l'incontro con la Madonna è realtà.*

*E se poi Uno obietterà che tra le tante possibili cause del vostro ritardo, l'incontro con la Madonna in quanto staticamente improbabile non è vero-simile e dunque non è credibile; a questo Uno così risponderete. Gli farete notare che pur avendo ragione ha torto. Gli direte che proprio perché l'incontro con la Madonna non è vero-simile è credibile. A fronte della ragionevole, ordinaria, grigia banalità della causa "traffico", l'incontro Madonna incendia l'immaginazione della gente. A dispetto della Ragione, la Fandonia, quando colossale e resa inattaccabile da una Logica approssimativa suscita interesse, passioni, speranze, attese. Dunque, se proprio ambite ad un posto nella Storia della Italica Nazione sparate pure fandonie, ma che siano di quelle grosse.*

## QUALE RELIGIOSITÀ NEL PENSIERO DI BENEDETTO CROCE?

SALVATORE LATORA

Nello studio del pensiero e dell'opera di Benedetto Croce bisogna liberarsi da alcuni *topos storiografici* tra i quali quello che sottolinea la *serenità olimpica* dell'Autore, mentre è già significativa dell'intera sua vita l'esergo ovidiano che leggiamo in "Frammenti di Etica": *Quod nunc ratio est, impetus ante fuit*<sup>1</sup>.

Benedetto Croce nacque a Pescasseroli in provincia dell'Aquila nel 1866, da una famiglia di proprietari terrieri, ancora legata ai Borboni; né va trascurato che egli, dall'età di nove anni entra per gli studi ginnasiali nel collegio napoletano detto della "Carità" «che era un collegio cattolico, non gesuitico in verità, anzi di onesta educazione morale e religiosa, senza superstizioni e senza fanatismi, ma, insomma, collegio di preti, con molta clientela aristocratica borbonizzante»<sup>2</sup>; ivi frequenta da esterno anche il liceo (1875-1883).

Ma il 28 luglio 1883, durante il terremoto di Casamicciola (Terme), nell'isola di Ischia, egli perdette i genitori e una sorella rimanendo lui stesso ferito; da allora si trasferisce a Roma, presso il cugino del padre, Silvio Spaventa, che diventerà tutore suo e di suo fratello Alfonso.

Questi fatti traumatici non possono non avere inciso profondamente nel suo animo!

E così bisogna liberarsi dallo stereotipo di un Croce laicista e irreligioso, malgrado il suo scritto, da tutti citato: *Perché non possiamo non dirci «cristiani»*, del 1942.

Né, d'altra parte, ci sembra operazione corretta quella di *battezzare* a tutti i costi Benedetto Croce, ma è opportuno cercare di capire il problema, oggettivamente, alla luce di tutte le sue opere, seguendo la loro evoluzione, e tenendo presenti le pagine più significative della critica attuale.

È certamente da rilevare, anzitutto, il ruolo culturale e politico del magistero crociano in Italia sia nel periodo anteriore alla prima guerra mondiale che in quello posteriore, quando, anche durante questa ulteriore fase, egli si impose come punto di riferimento per rinnovare vita e pensiero della nazione alla luce

---

<sup>1</sup> Come bisogna liberarsi anche dell'altro luogo comune, che considera Croce sordo ai valori della scienza, per cui basterebbe citare F. BARONE, il quale rileva che: «tra la fine dell'Ottocento e inizio Novecento... la tesi del carattere pratico ed economico della scienza non era un'isolata stranezza crociana, bensì una concezione assai diffusa in Austria, in Germania, in Francia; e, soprattutto, era concezione brillantemente sostenuta e difesa da scienziati famosi, come un Ernst Mach, ma anche da Bergson, da Avenarius etc ... Croce era quindi convinto di muoversi nella stessa direzione di una punta avanzata della cultura europea», In effetti, per Croce «la concezione della scienza non è riduttiva, perché ad essa assegna un posto inconfondibile nella vita spirituale» (F. BARONE, *Croce e la scienza*, in "Mondoperaio", XI, novembre 1982). Anche Emanuele Severino ha espresso giudizi simili sul concetto di scienza in B: Croce: «ad onta delle denigrazioni e dei giudizi sommari di cui fu fatto segno nei decenni passati, Croce appare oggi spesso in anticipo sul proprio tempo e ricco di suggestioni di singolare importanza» (*L'idealismo di Croce e la scienza*, "Corriere della sera", CXXII, n° 256, 1 novembre 1997, p. 35). Ma, per obiettività, si veda anche la polemica con Enriques.

<sup>2</sup> B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, Adelphi, Milano 1989, 17-18.

della riforma culturale dell'idealismo e sulla base di un approfondimento della religione moderna, che doveva rinnovarsi anch'essa, se non voleva cadere nel nichilismo e nella irreligione di cui si ammantava l'anima contemporanea; un contributo, quindi, alla rinascita interiore e al risorgimento intellettuale e religioso della nuova Italia.

### 1- L'idealismo crociano come riforma culturale e religiosa della nazione.

Una riforma culturale e religiosa è quella proposta da Benedetto Croce contro ogni diffusione dello scientismo dagli esiti nichilistici.

Fin dal 1908 con due saggi: *Per la rinascita dell'Idealismo* (in "La Cultura", VI, 1908), e, *Il risveglio filosofico e la cultura italiana* (in "La Critica", VI, 1908, 169 ss.)<sup>3</sup>, Croce, sulla base del senso profondo dell'*Idealismo critico* (ma più che idealista egli preferiva essere considerato come *spiritualista assoluto*) auspicava una nuova cultura, così anche G. Gentile, finché rimasero sodali, caratterizzata dall'intima unità dei suoi fondamenti *filosofico-religiosi*.

Unità, che è il solo modo di prevenire o sanare le aberrazioni prodotte dalla parcellizzazione intellettualistica dell'attività scientifica, «effetto esiziale, scriveva Croce, del tipo di cultura... che è prevalso nell'ultimo mezzo secolo, e che prevale tuttora»; e che è propria dell'«uomo che ha conoscenze non poche, ma non ha la conoscenza; che è ristretto ad una piccola cerchia di dati di fatto o è sparpagliato tra dati di fatto della più varia apparenza; ma così ristretto o così sparpagliato, è privo sempre di un orientamento, o come si dice, di una fede»<sup>4</sup>.

Quello che invece occorre è una filosofia animata da religiosità rinnovata e moderna, libera da «ubbie metafisiche, da fumisterie misticheggianti o leziosaggini estetiche».

Né valgono i lamenti a cui si abbandonano alcuni per il fatto che in Italia era mancata una riforma religiosa come era avvenuto in Germania con il protestantesimo; esigenza che non si poteva certo soddisfare, ironizzava il filosofo, con «un pò di riforma, qualche Lutero e qualche Melantone, in proporzioni ridotte, una guerra di trenta mesi in cambio della guerra dei Trent'anni!»<sup>5</sup>.

A questa rinascita culturale, filosofica e religiosa Croce dedicò tutta la sua molteplice attività come redattore e direttore de "La Critica" (1903), con i progetti editoriali affidati alle cure della Casa Editrice Laterza; con la composizione e pubblicazione di opere sistematiche e storiografiche che hanno costituito la fortuna del magistero crociano in Italia, più a lungo rispetto a quello gentiliano, perché va oltre alla caduta del fascismo.

Non bisogna dimenticare altresì che quella di Croce è figura di intellettuale europeo, dati i suoi rapporti con la cultura tedesca, inglese, francese e spagnola.

Ora, in una prospettiva globale, possiamo dire, che tra la fine dell'Ottocento e il Novecento, tre sono state le idee di rivoluzione nel nostro paese: quella marxista, nella versione italiana del gramscismo; quella idealista, che Gentile vedeva realizzata dal fascismo, e quella crociana della *religione della libertà*, incarnata

<sup>3</sup> Ristampati poi, in: B. CROCE, *Cultura e vita morale. Intermezzi polemici*, Laterza, Bari 1914, II ed. 1926

<sup>4</sup> *Il risveglio*, cit. p. 170.

<sup>5</sup> *Per la rinascita dell'Idealismo*, cit., p. 52..

nella classe borghese emergente. Le prime due sono fallite, anche se a distanza di tempo; è resistita invece più a lungo quella crociana; ma anche questa ha avuto la stessa sorte, come vedremo, per la sua interna contraddizione. Ad esse bisogna aggiungere la prospettiva *etico-politica sturziana* con la sua parziale realizzazione e le sue diverse versioni successive. Mi sembra che essa costituisca integrazione e superamento di quelle, e con prospettive interessanti per il futuro!

Tutte queste idee di innovazione erano o pretendevano di essere ispirate religiosamente; ma esse, in tempi più vicini a noi, sono state travolte, come ha ben visto Augusto Del Noce, da quella che egli chiama la *società opulenta*, caratterizzata dal *libertinismo di massa e dall'irreligione occidentale*; una volta scomparso ogni riferimento alla verità assoluta (*Nichilismo*), la stessa etica viene soppiantata dal *dominio della tecnica*. In tale eclissi di etica (*relativismo etico*) punto di riferimento profetico è da considerare il pensiero di Nietzsche<sup>6</sup>

### **L'evoluzione del pensiero crociano sulla religione.**

Nei due saggi sopra indicati già si vede il superamento di quella che era stata in precedenza la concezione crociana in merito alla religione.

Nell'*Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* del 1902 (anche se bisognerebbe esaminare le numerose varianti nella seconda edizione del 1904 e poi in quella del 1907), Croce, pur riconoscendo il grande valore che la religiosità ha avuto in tutti i tempi, come *perennis religio*, ritiene tuttavia che essa sia una forma di conoscenza inferiore, *philosophia inferior*, che trova nella filosofia la sua compiutezza. Per l'immanentista e laico Croce di questo periodo, la vera religione è la filosofia, in cui il *mithos* trapassa e si trasvaluta in *logos*.

Mentre ne *Il risveglio filosofico e la cultura italiana*: affiorava il filone tematico della religione come *fede*, stato dell'anima più che puntuale operazione cognitiva.

Grazie a questi sviluppi e rettifiche concettuali, Croce intendeva scongiurare il pericolo di una definizione unilateralmente intellettualistica della religiosità moderna, la quale doveva essere criterio ispiratore dei più disparati rami del sapere, nonché premessa dell'azione pratica; onde avrebbero beneficiato della luce mentale da essa irradiata sia intellettuali sia politici e uomini pratici disposti idealmente lungo "una scala, che va dai grandi filosofi e storici e uomini d'azione giù giù ai minori e ai modestissimi". In tutti costoro doveva "afferinarsi la medesima cultura sostanziale, così come la medesima religione affratella i grandi e i piccoli, i sacerdoti e i laici, gli eroi della santità e l'umile gente pia". Così si metteva alla prova l'effettiva capacità dell'idealismo nuovo di uscire dalle cerchie delle accademie e di informare di sé la vita; solo così l'idealismo avrebbe dimostrato di valere come religione in senso proprio, come guida spirituale della società; e solo così avrebbe provato il suo diritto a dichiarare oltrepassata la riforma protestante e vani i

---

6 «Quella che Del Noce ci presenta (nelle opere: *Il problema dell'ateismo*, Il Mulino, Bologna 1964 - *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano 1978 - *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970 - *Giovanni Gentile*, Il Mulino, Bologna 1990), è la fine della civiltà borghese, della civiltà in cui vigeva il compromesso *borghese - cristiano*, quindi, in qualche modo, di quella che è stata la grande cultura europea. Il marxismo, vero e proprio *apprenti-sorcier*, ha potentemente contribuito a demolire la civiltà in cui campeggiava la figura del borghese cristiano. Abbattendo una tale civiltà, il marxismo, che pur sempre di essa era figlio, ha finito per travolgere anche se stesso» (TITO PERLINI, *Le figure di Croce e Martinetti*, in: *Augusto Del Noce. Il pensiero filosofico*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1992, p. 253).

tentativi di rimetterla a nuovo o di rimpiangerla come un'occasione per sempre perduta; giacché l'idealismo, come il protestantesimo a suo tempo, e anzi con consapevolezza critica di gran lunga maggiore, aspirava a promuovere un orientamento filosofico-religioso in grado di gettare un ponte tra l'intellettualità e il senso comune, tra la vita individuale e la vita associata, tra l'intima sfera della persuasione soggettiva e il mondo effettuale e pubblico delle opere operate»<sup>7</sup>.

Intorno al 1909 la *Filosofia dello Spirito* crociana era già costruita con le opere: *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1908); *Logica come scienza del concetto puro*

(1909); *Filosofia della pratica. Economia ed Etica* (1909). È la filosofia della *Tetrate: Estetica - Logica - Economia - Etica*, caratterizzata dalla *dialettica dei distinti*, mentre all'interno di ciascun "distinto" vige la *dialettica dei contrari*. La "Filosofia dello Spirito" si completa poi con l'altra opera fondamentale, pubblicata prima in tedesco nel 1916 e l'anno successivo in italiano, *Teoria e storia della storiografia*. In tutte però non vi è posto esplicito per la *Religione*, perché la religione è una "filosofia imperfetta", costituita principalmente da miti che solo nell'attività critica del filosofare trovano il loro invero; quella propugnata da Croce è una "fede senza dogmi", una "religione civile" o, come egli dice, una "*Religione della Libertà*".

Questo perché Croce, come tanti in quel periodo, ha un concetto positivo solo della *Chiesa ideale*, mentre è critico nei confronti della *Chiesa storica*, la quale, per difendere il suo istituto e l'assetto dato ai suoi dogmi nel Concilio di Trento, condanna con il *Sillabo* tutta l'età moderna, senza peraltro essere in grado di contrapporre alla scienza, alla cultura, e alla civiltà moderna del laicato un'altra e sua propria e vigorosa scienza, cultura e civiltà! (Cfr. infra: *Perché non possiamo non dirci cristiani*, p. 20 ).

### **Il carattere religioso dell'immanentismo crociano.**

In una delle sue opere principali già ricordata: *Teoria e storia della storiografia* (1917), Croce rifà il percorso storico della storiografia in chiave di *secolarizzazione*; a cominciare, infatti, dalla storia del Rinascimento, per passare poi a quelle dell'Illuminismo, del Romanticismo e del Positivismo, che altro sono quegli orientamenti culturali, si chiede l'A., se non la ripetizione in termini laici dei concetti cristiani di Dio, di provvidenza, di giustizia, di redenzione?

Spetta ora al pensiero contemporaneo, secondo Croce, dar vita a una rigorosa filosofia dell'immanenza, per la quale verità di ragione e verità di fatto, filosofia e storiografia possano formare un'unità dialettica e venga finalmente debellato l'antiquato concetto della *Metafisica* come: «risolutrice del mistero dell'universo, conoscenza della realtà ultima, rivelazione del mondo noumenico, che sarebbe di là dal fenomenico nel quale ci aggireremmo nella vita ordinaria e si aggirerebbe la considerazione storica»<sup>8</sup>.

Croce avversava la metafisica per la sua origine religiosa e mitologica; cos'è infatti: «il problema della relazione tra Pensiero ed Essere (che la metafisica considera come il suo problema fondamentale) se

<sup>7</sup> Abbiamo voluto citare questo lungo passo significativo da una delle opere recenti più accurate su questo nostro argomento: ANTONIO DI MAURO, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Franco Angeli, Milano 2001, pag. 63.

<sup>8</sup> B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Laterza, Bari 1963, 137.

non la forma critica e gnoseologica dell'antico problema del mondo, della terra e del cielo, (che è) l'antico ed unico problema religioso o della rivelazione ?»<sup>9</sup>.

E chi è il *philosophus purus*, se non un «credente, che affisandosi in Dio, scuote da sé le terrene cure, quasi un *Buddho* o *risvegliato*?»<sup>10</sup>.

Tuttavia, malgrado questa linea di pensiero chiaramente immanentistica, che appunta i suoi strali *Sulla filosofia teologizzante e le sue sopravvivenze* (come recita un suo scritto, poi ristampato in *Nuovi saggi di estetica*, Laterza, Bari, 1920), Croce afferma che il sentimento profondo del Tutto, che è stato chiamato anche Dio, e da cui nel corso dei millenni l'umanità ha originato i miti, le religioni, le metafisiche, non sono da considerarsi superflui o semplici errori, perché precedendo, come tendenze archetipiche, hanno reso possibile l'ascesa alla chiarezza del giudizio riflettente.

Ma, in seguito, dall'insoddisfazione per la filosofia riemergeva in lui l'anelito del mistico, unito al senso del mistero con il pensiero dell'al di là; e infatti confessava: «Di volta in volta, regolarmente, sono ripreso dal bisogno di speculare su "di là"; ... e batto anch'io talora alla chiusa porta del mistero»<sup>11</sup>.

«Questa pagina, restituendoci l'inusitato ritratto di un Croce per nulla alieno dai palpiti del sentimento e dell'immaginazione trascendente, concorre a dissipare tenaci stereotipi intorno al filosofo napoletano»<sup>12</sup>.

A conferma di tale tesi citiamo alcune frasi da altre opere altrettanto significative; si veda ad esempio la recensione al volume di Rudolf Otto, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la relazione al razionale*, in cui, pur non risparmiando critiche al testo, tuttavia Croce giudicava assai fini ed istruttive le analisi particolari di cui il libro si componeva e a chi nutriva il preconcetto che la filosofia nasca a freddo e nulla abbia in comune con le profondità del sentimento religioso, osservava che il filosofare ha per presupposto *lo stupore e il terrore che ci assale innanzi al misterioso e al numinoso della realtà, al suo orrore, al suo fascino, ai suoi contrastanti aspetti*, di cui il pensiero critico, per dir così, serba reminiscenza, come attesta il pathos della prosa filosofica, costata aspri travagli<sup>13</sup>. Pensieri simili si leggono nella *Logica come scienza del concetto puro* (1909) e nella *Filosofia della pratica* (1908), da cui traspare quella *trascendente immanenza del Dio crociano*, come scriveva un fine studioso di Croce, Carlo Antoni: «Al fondo di questo umanesimo crociano si è andato rivelando un'esperienza diretta della presenza di Dio. Questo Dio, che è Lo Spirito, che è la libertà, che è la creazione d'ogni valore, è, a rigore, l'unica vera realtà, di fronte alla quale, come già nel sistema di Hegel, l'individuo non è neppure esistente, ma è soltanto vaso e ricettacolo. Sia ben chiaro che quando Croce confessa la presenza di Dio, pur con il pudore e la ritrosia

9 Ibid., 140.

10 Ibid., 144- 145.

11 B. CROCE, *L'insoddisfazione per la filosofia*, "La Critica", XX, 1922; poi ripreso in *Cultura e vita morale*, cit., 236-237.

12 A. DI MAURO, *Il problema religioso*, cit, p. 121.

13 Cfr., "La Critica", XXVI, 1928. Ma anche: *Taccuini di lavoro, 1906-1916*, Arte Tipografica, Napoli 1987, p. 118 ss.

14 C. ANTONI, *Lezioni su Hegel (1949-1957)*, a cura di M. Biscione, Bibliopolis, 1989, p. 214, e *Commento a Croce*, Neri Pozza, Venezia 1964, p. 118 ss. Per le opere di Croce, cfr.: *Logica come scienza del concetto puro*, Laterza, Bari 1909, Parte III, cap. V (*Il dualismo, lo scetticismo e il misticismo*), p. 310 ss.- *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Laterza, Bari 1909, pp. 397, 398, e 183-184.

d'ogni autentica anima religiosa, egli non parla per metafora, ma perché veramente avverte, imperiosa, ferma, invincibile, ma consolante, quella presenza»<sup>14</sup>

### **Alcune interessanti opere degli anni '20 e '30.**

La Prima Guerra Mondiale o Grande Guerra costituisce un vero spartiacque che mette in crisi pensieri e costumi precedenti improntati a quel sano ottimismo razionalistico propugnato dall'Idealismo dominante, dopo avere debellato la corrente positivista.

Anche il pensiero crociano, in quanto *Assoluto storicismo* tende a darsi ragione di tali cambiamenti e ripropone come medicina per i nuovi mali un *rinnovato Liberalismo*; il momento della libertà, come inscindibile e necessario in ogni forma di vita, che è stato una costante nella formazione crociana, viene ora approfondito teoreticamente come concezione liberale di fronte a tali sovvertimenti recenti.

Non dimentichiamo che Croce fu chiamato a ricoprire il ministero della P.I. da Giolitti nell'ultimo suo governo, «per tentare (furono le parole di Giolitti) di salvare dalla rovina - e non so se vi riusciremo (aggiunse) – la nostra patria»<sup>15</sup>, e che lo diresse precisamente dal giugno 1920 al giugno 1921.

Si veda il discorso che egli tenne alla Camera dei deputati nella seduta del 6 luglio del 1920 a favore dell'insegnamento della religione nella scuola elementare, anticipando temi che saranno portati a compimento dalla Riforma Gentile nel 1923; e l'articolo su "La Critica", XX, 1923, in cui ribadiva la opportunità educativa dell'insegnamento della religione, e, tenendo conto del radicamento del cattolicesimo nella società italiana, riteneva che fossero le famiglie a scegliere l'insegnamento religioso per i loro fanciulli.

Ma la finalità vera di Croce era quella di combattere i numerosi censori "illuminati", democratici o socialisti d'ispirazione "massonica" o "libero-muratoriana", che reclamavano un'intransigente desacralizzazione della scuola italiana, i quali nelle loro affermazioni antireligiose e antichiesastiche non tenevano conto dei sentimenti morali e religiosi che ispiravano le varie pratiche devozionali seguite dal popolo. Infatti, scriveva: «Come la religiosità popolare conviene, per intenderla, guardarla con quella benevolenza e simpatia che i protestanti e illuministi non usavano; così anche l'opera della Chiesa, e dei suoi ordini religiosi, e dei suoi militi regolari e degli irregolari e volontari, merita di non essere trascurata, come si suole, nella storia civile degli ultimi due secoli. Sta bene che essa non esercitava più, in quel tempo, sulle sorti della civiltà, l'azione che esercitò nel medio-evo e altresì nell'età della Controriforma; nondimeno cooperò anche allora, per la sua parte, al reggimento delle umane società, le quali si sarebbero trovate assai male se quei sussidi e quei puntelli a un tratto fossero crollati»<sup>16</sup>.

Tuttavia non si dimentichi che per Croce l'educazione mentale e morale ispirata ai principi della religione del Cristo avrebbe avuto il significato di una transizione epocale verso una religione mondana e laica, e quindi razionale, immanentistica e filosofica, dopo quella buona morte, *euthanasia*, che egli, come gli spiriti che si credevano veramente liberi auguravano alle religioni, le quali si varrebbero solo di forme mitiche e simboliche, anche se il mito non è considerato una falsità!

15 B. CROCE, *Contributo alla critica di me stesso*, Adelphi, Milano 1989, p. 84 .

16 " La Critica", XXIV, 1926. Rist. in *Uomini e cose della vecchia Italia. Serie seconda*, Laterza, Bari 1927, p. 4.

Il Liberalismo, dunque, viene considerato come la coscienza critica dell'universale religiosità umana, capace di adorare quel "Dio che a tutti è Giove, come al Tasso piacque chiamarlo"<sup>17</sup>.

Ma qui è evidente l'aporia in cui incorre il pensiero crociano, rispetto alle tesi sostenute nei discorsi e nei saggi in difesa della religione cattolica, e cioè come mettere insieme una teoria filosofica storicistica, strettamente immanentistica, con il trascendente della fede religiosa!

Tuttavia, l'incalzare degli avvenimenti politici lo porta ad una felice contraddizione, quando intorno agli anni '30 egli esalta il ruolo della Chiesa ideale<sup>18</sup>, nei confronti dello Stato, ma in una perenne dialettica fra politica e vita morale e religiosa, e scrive infatti efficacemente: «La perpetua lotta di Stato e Chiesa, che si combatte nella storia, e l'impossibilità di sopprimere mai uno dei due termini, ha il suo effetto nella specificazione delle vocazioni e delle attitudini, che segue tutte le forme e i modi dell'attività umana. Perciò, nel campo che ora consideriamo, accanto agli uomini di azione, ai politici, ai guerrieri, ai capitani delle industrie e dei commerci, e anche ai faccendieri, ai maneggioni, alla gente di pochi scrupoli e pronta a rendere i corrispondenti servigi, accanto, insomma, alla gente variamente mondana dalla più alta alla più bassa, dai dominatori ai servi, dall'aristocrazia al canagliume, si trovano gli uomini di Chiesa, che sorreggono i deboli, rimbrottano e condannano e anatemizzano gli oppressori, richiamano le anime all'eterno e a Dio, mitigano i feroci contrasti, li indirizzano al bene, adorano e pregano e annunziano e preparano le vie del Signore. Uomini di Chiesa, che qui bisogna intendere come la Chiesa Stessa, in senso ideale, e che nella società moderna e laica sono rappresentati dai cultori del vero, dagli educatori di sé e di altrui, dai custodi degli ideali, da quanti, al pari dei sacerdoti delle religioni, hanno cura di anime»<sup>19</sup>.

Alla luce degli attuali avvenimenti storici, che Croce segue con acume preveggenze, le sue analisi prendono maggiore e più esplicita consistenza in alcune opere storiche e storiografiche fondamentali, scritte sempre in quel suo consueto stile limpido e solare. Si tratta di *Storia d'Italia dal 1871 al 1915* (1928); *Etica e politica* (1931); *Storia d'Europa nel secolo XIX* (1932); *La storia come pensiero e come azione* (1938); *Teoria e storia della storiografia* (1927<sup>3</sup>).

La *Storia d'Italia* del 1928, è l'esame di coscienza di uno storico che analizza la crisi interiore di una nazione e la riscontra soprattutto negli intellettuali e nei quadri dirigenti che, dopo i primi entusiasmi del Risorgimento, smarriscono la coscienza della loro missione, si prosaizzano e materializzano, perdono quella "sacerdotale cura d'anime dei tempi moderni", facendo della professione anche politica un mestiere come tanti, imbevuti di naturalismo, privi di intima religiosità; in altri termini, viene meno quella "religione della libertà" in cui Croce riponeva la rinascita della nazione!

Sarebbero stati proprio questi intellettuali coloro che nel tempo della Prima Guerra Mondiale, direttamente o indirettamente contribuirono all'affermarsi del regime reazionario, illiberale e dittatoriale.

E a tal proposito, giustamente, sia Federico Chabod che Gennaro Sasso hanno smentito un altro luogo comune che pesava sulle analisi di Croce, e cioè l'accusa di ottimismo o per lo meno di sottovalutazione dei tratti illiberali che segnarono la vita pubblica dei decenni post-unitari. Scrive infatti

17 B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari 1966, p. 230.

18 Ricordiamo che Croce è stato uno dei pochi che prende posizione contro il Concordato tra Stato e Santa sede nel 1929:

19 In *Etica e politica* (1931), cit., pp. 76-77. Il senso della dialettica fra le due istituzioni si trova chiaramente trattato nella poderosa opera di Luigi Sturzo, *Chiesa e Stato*, ma con finalità diverse!

Sasso: «Se c'è un problema che nella *Storia d'Italia* sia presente, operi e riceva risposta, è proprio quello che concerne l'origine del fascismo, il suo generarsi non dall'estrinseco e dall'accidentale, da una malattia all'improvviso, e quasi per caso, sorta in un fiorente e vigoroso organismo, ma da quei germi oscuri di irrazionalismo e di decadenza che erano nella società e che la sua debolezza storica, la sua giovinezza, la sua mancanza di tradizioni dovevano di necessità rendere, in tempi di particolare sfavore, violenti, aggressivi e non contrastabili»<sup>20</sup>.

C'è nella stessa opera una presa di posizione decisamente critica nei confronti dell'*Idealismo attuale* del già amico e collaboratore, Giovanni Gentile, come rappresentante di quell'impetuosa corrente di irrazionalismo che si era insinuata nella filosofia del tempo e la sconvolgeva. Ma Croce non mette tempo in mezzo a censurarla e ad ammonire che si entrava in una cattiva via, come di fatti avvenne!

La stessa linea interpretativa "chiaroscurale" Croce segue anche nei saggi raccolti in *Etica e politica* del 1931 e poi nella *Storia d'Europa nel secolo decimonono* del 1932, dove i mali descritti per quella italiana sono anche di portata più generale, europea, e lo smarrirsi dello spirito dell'*Età Liberale* viene spiegato con l'intrecciarsi dell'*ideale cavouriano* con quelle *bismarckiano* e con il prevalere di quest'ultimo, dovuto al decadimento delle classi intellettuali e politiche del vecchio continente. È evidente che qui Croce si richiama alle celebri analisi di Max Weber sul senso e il destino del *Beruf* o professione di intellettuale e di politico nel mondo moderno.

Bisogna sottolineare che la *Storia d'Europa* inizia con un capitolo intitolato: *La religione della libertà*, e si conclude nell'additare una prospettiva futura con queste parole: «Lavorate secondo la linea che qui vi è segnata, con tutto voi stessi, ogni giorno, ogni ora, in ogni vostro atto; e lasciate fare alla divina provvidenza, che ne sa più di noi singoli e lavora con noi, dentro di noi e sopra di noi. Parole come queste, che abbiamo apprese e pronunciate sovente nella nostra educazione e vita cristiana, hanno il loro luogo, come altre della stessa origine, nella "religione della libertà"»<sup>21</sup>.

Ma già ne *La storia come pensiero e come azione* (1938) il riferimento alla religione si fa più esplicito, soggiunge, infatti: «che ogni storia, o la storia nella sua più alta forma, è storia religiosa. È, certamente, l'azione morale che trascende la vita fisiologico-economica dell'individuo e la piega e l'adopera e la sacrifica all'universale, può ben dirsi religiosa, e anzi non s'intende quale altro atto religioso si dia al mondo all'infuori di questo: come del pari la verità che il pensiero ha conquistato, e che diventa certezza di conquista e quindi fede, può dirsi a buon diritto fede religiosa»<sup>22</sup>.

Come si vede, man mano che gli avvenimenti incalzano, il discorso di Croce si fa più concitato, e l'appello alla Religione, come ispiratrice di azioni decise e responsabili, si fa più continuo e insistente.

### **L'evoluzione degli scritti degli anni trenta e quaranta.**

Un trittico ci dice quella che è stata la posizione del Croce per quanto riguarda il problema religioso negli anni trenta e quaranta; cercheremo di sottolinearne la diversità nella continuità.

20 G. SASSO, *La Storia d'Italia di Benedetto Croce. Cinquant'anni dopo*. Bibliopolis, , Napoli, 1979, 75-76.

-F. CHABOD, *Croce storico*, in "Rivista storica italiana", LXIV, 1952.

21 B. CROCE, *Storia d'Europa*, cit, p. 356.

22 B. CROCE, *La storia come pensiero e come azione*, Laterza, Bari, 1966, p. 200.

Si tratta dei seguenti saggi: *Gesù e l'adultera* (Gv. 8, 3-11) (1939) – *Il beneficio di Cristo* (1940) - *Perché non possiamo non dirci «Cristiani»* (1942).

In un'età in cui si sta regredendo verso posizioni barbariche, dittatoriali, nazistiche, Croce trova nel brano giovanneo, *Gesù e l'adultera*, di squisita fattura anche estetica, la riproposizione del valore assoluto della *coscienza morale*, che è al di sopra dell'astratta formalità della legge, a cui si appellano gli scribi e i farisei di ogni tempo.

L'anno successivo, quando è già scoppiata la II Guerra mondiale, e appare sempre più evidente l'avanzata della barbarie, l'interesse del filosofo si rivolge a un "libricciolo" di edificazione spirituale, pubblicato a Venezia nel 1542, *Il beneficio di Cristo*, opera di un oscuro monaco benedettino, affascinante per la sua calda eloquenza, ma considerato eretico, perché evidente in esso l'eco della teologia valdesiana, e perché, specialmente sui temi dell'eucaristia e della giustificazione per fede, ricordava l'interpretazione puramente simbolica dello Zwingli. Nondimeno il Croce vi riscontrava la stessa dottrina di S. Paolo "dalla Chiesa accettata".

Ma è nel più famoso di questi scritti, *Perché non possiamo non dirci "cristiani"* che l'evoluzione religiosa del Croce appare ancor più evidente ed è in questo saggio che egli ribadisce che i fondamenti spirituali della storia d'Europa sono da ricercarsi nel Cristianesimo: «la più grande rivoluzione che l'umanità abbia mai compiuta: così grande, così comprensiva e profonda, così feconda di conseguenze, così inaspettata e irresistibile nel suo attuarsi, che non meraviglia che sia apparso o possa ancora apparire un miracolo, una rivelazione dall'alto, un diretto intervento di Dio nelle cose umane, che da lui hanno ricevuto legge e indirizzo affatto nuovo. Tutte le altre rivoluzioni, tutte le maggiori scoperte che segnano epoche nella storia umana, non sostengono il suo confronto, parendo rispetto a lei particolari e limitate. Tutte, non escluse quelle che la Grecia fece della poesia, dell'arte, della filosofia, della libertà politica, e Roma del diritto»<sup>23</sup>.

Qual è la ragione profonda di tale creativa novità? Certamente: «l'amore verso tutti gli uomini, senza distinzione di genti e di classi, di liberi e schiavi, verso tutte le creature, verso il mondo che è opera di Dio e Dio che è Dio di amore, e non sta distaccato dall'uomo, e verso l'uomo discende, e nel quale tutti siamo, viviamo e ci muoviamo»<sup>24</sup>.

Difende l'operato della Chiesa Cattolica lungo i secoli, ritenendo poco ragionevoli le polemiche di fronte ai risultati positivi di progresso e civiltà. E a riprova della interpretazione che questa nostra civiltà deve chiamarsi cristiana, egli cita il fatto che la continua e violenta polemica antichiesastica, propria dell'età moderna, si è sempre arrestata e ha taciuto riverente al ricordo della persona di Gesù, sentendo che l'offesa a lui sarebbe stata offesa a sé medesima<sup>25</sup>.

Tuttavia, come abbiamo già accennato, non si può, a tal proposito, non notare un'interna contraddizione e cioè: come può il teorico dell'immanentismo e dello storicismo assoluto sostenere il primato della moralità e della religione cristiana, senza ammettere l'abborrita trascendenza?

---

23 B. CROCE, *Perché non possiamo non dirci "cristiani"* (Ristampa), Laterza, Bari 1944, pp. 5-6.

24 Ivi, p. 9.

25 Ivi, p. 21.

Ma forse perché sollecitato da tale aporia logica, egli continua a ripiegare sulla concezione mitica del cristianesimo e sul concetto di Dio come coincidente con quello di "Spirito", come quando afferma: «Questo nuovo atteggiamento morale e questo nuovo concetto si presentarono in parte avvolti in miti – regno di Dio, resurrezione dei morti, battesimo per prepararvisi, espiazione e redenzione che toglie i peccati dagli eletti al nuovo regno, grazia e predestinazione – passarono laboriosamente da miti più corpulenti ad altri più fini e trasparenti di verità»<sup>26</sup>.

E come quando conclude: «E il Dio cristiano è ancora il nostro, e le nostre affinate filosofie lo chiamano lo *Spirito*, che sempre ci supera e sempre è noi stessi; e, se noi non lo adoriamo più come mistero, è perché sappiamo che sempre esso sarà mistero all'occhio della logica astratta e intellettualistica, immeritamente creduta e dignificata come "logica umana", ma che limpida verità esso è all'occhio della logica concreta, che potrà ben dirsi "divina", intendendola nel senso cristiano come quella alla quale l'uomo di continuo si eleva, e che, di continuo congiungendolo a Dio, lo fa veramente uomo»<sup>27</sup>.

Giustamente, quello straordinario ecclesiastico e fine letterato, che è stato don Giuseppe De Luca, pur con tutta la stima che egli nutriva per il pensatore napoletano, osservava che Cristo non si può far coincidere con lo "Spirito"! «Noi abbiamo - senza ironia – tutta la maggiore riverenza storica per il concetto dello Spirito; ma diciamo candidamente che se il cristianesimo non avesse servito e non dovesse servire ad altro, allora non ce la sentiremmo noi d'essere e dirci cristiani» (*Per un articolo del senatore Croce, dalla rivista Il Regno di gennaio 1943*).

### **L'ultima filosofia di Croce e la categoria della "vitalità".**

Tutto il percorso crociano, dalla critica alla *teodicea* hegeliana al *Perché non possiamo non dirci cristiani*, e cioè dal 1906 a tutti gli anni quaranta, si è basata in sostanza sulla identificazione di filosofia e religiosità, sulla interpretazione di un Cristianesimo, guardato però estrinsecamente, nella "storia degli effetti", come *codice morale dell'Occidente*.

La figura del Cristo è stata ridotta a quella di Gesù, maestro di morale dell'umanità. Un creatore di *ethos* sempre in fieri, che è stato proseguito dagli uomini dell'Umanesimo e del Rinascimento, e poi dai protagonisti della Rivoluzione scientifica, fino a giungere ai fondatori dello storicismo: Vico, Kant, Fichte, Hegel, di cui lo *Storicismo assoluto* di Croce è l'erede coerente e propugnatore della *Religione della libertà*. Una secolarizzazione della teodicea, dunque, che Pietro Piovani ha definito efficacemente *Storiolatria!*

Ma nel 1933 si ha l'avvento del Nazismo, e nel 1939 l'inizio della II Guerra mondiale; dinanzi all'avanzata di questa barbarie può ancora resistere la concezione della storia come *eterno progresso spirituale*? Che significato hanno questi eventi così sconvolgenti? Ecco le domande che l'ormai ottantenne Croce si pone tra il 1946 e il 1952 nei saggi raccolti in *Filosofia e storiografia* e in *Indagini su Hegel*<sup>28</sup>, dove anche lo stile si fa più inquieto nei confronti dell'armoniosa classicità delle opere precedenti!

<sup>26</sup> Ivi, p 10.

<sup>27</sup> Ivi, p. 24. Sarebbe interessante un confronto con gli scritti di Giovanni Gentile: *La mia religione – Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia – Discorsi di religione*, ora raccolti nel volume: G. GENTILE, *La Religione*, Sansoni, Firenze 1965; per vederne le somiglianze, ma anche le differenze!

<sup>28</sup> B. CROCE, *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari, 1949; e *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952.

È il problema del *negativo e del male*, che ora ritorna alla ribalta e non può più essere inquadrato nella precedenti categorie elaborate nella *Filosofia della pratica. Economica ed etica (1909)* e nel vecchio *Saggio sullo Hegel (1913)*, secondo cui il negativo non aveva consistenza in sé, essendo un semplice momento dialettico destinato ad essere superato nella sintesi. Ora invece la categoria dell'*Utile* viene tramutata nella categoria della *Vitalità*, che è in sé «negatività persistente, peccato originale». La *Vitalità* è da intendere, da un lato come «quella in cui l'individuo soddisfa le proprie volizioni e brame di benessere individuale» e dall'altro è «vitalità cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore è il male in tutte le sue conseguenze»<sup>29</sup>.

È il concetto dell'*immane potenza del negativo*, che però non si può più iscrivere nella tetrade dei *Distinti!*

Condividiamo l'analisi critica che ne fa il Bertoletti: «Se la *Vitalità* nella sua natura più intima, è identica al male, non solo il negativo da mero non-essere assurgeva a categoria, ma risultava una categoria non isomorfa alle altre tre categorie (il Vero, il Bello, il Bene). Una contraddizione logica in cui si sorprende il non detto della reiterata affermazione crociana che con la dialettica si fossero dissolti gli enigmi della vita. Ma a mutare, ha osservato Alberto Caracciolo, sono qui anche i rapporti tra filosofia e religione. Come se nell'ultima sua stagione il filosofare crociano avesse assunto un respiro metafisico e teologale. Una metafisicità *in actu exercito*, certo, ma non per questo meno radicale. Non che in queste pagine si rinnegasse l'immanentismo. Tuttavia, reindagando i fondamenti logico-ontologici della dialettica, Croce era costretto a fare ricorso non a concetti razionali, ma a teologumena: concetti-limiti necessari per esprimere le nuove determinazioni assunte dalla cosa stessa. È come se in questo "nuovo Croce" (Contini) assistessimo ad un'aspra e drammatica lotta del filosofo con se stesso. Nel mentre riaffermava l'alterità del suo pensiero alla metafisica e alla filosofia teologizzante, faceva esperienza della necessità di avventarsi contro i confini della sua stessa filosofia, per rendere conto di quel baratro della ragione rappresentato dalla *Vitalità*»<sup>30</sup>.

### **Come rendere conto del male. I teologumena e i concetti limite.**

La svolta dell'ultimo Croce appare evidente anche nei saggi seguenti, su cui è opportuno soffermarsi, per enuclearne alcuni elementi interessanti e alcuni termini di confronto; si tratta de :*Il peccato originale - La fine della civiltà - L'anticristo che è in noi*<sup>31</sup>.

Scrivo Bertoletti interpretando: «Venuto meno il necessitarismo della storia, in Croce non solo l'etica assume le sembianze di una morale del dover essere, ma, al pari che in Kant, la filosofia per render conto dell'esperienza limite del male abbisogna di concetti-limite, di quella forma particolare di pensiero metafisico che sono i teologumena. Proprio quelle pseudocategorie che per la logica dello storicismo assoluto erano una forma deprecabile di filosofia teologizzante. Se la *Religione della libertà* era una demitizzazione del cristianesimo - interpretato come alfabeto etico dell'Occidente - ora la crisi stessa della storia dell'Occidente

29 B. CROCE, *Indagini su Hegel*, cit. pp. 43-44. Cfr. G. SASSO, *Benedetto Croce. La ricerca dialettica*, Morano Napoli, 1975.

30 ILARIO BERTOLETTI, *Benedetto Croce. Dal Gesù genio dell'umanità alla universalità del "Christus patiens"*, in AA.VV., *Cristo nella filosofia contemporanea*, II. Il Novecento, San Paolo, Cinesello Balsamo, 2002, pp. 168-170.

31 Il primo, che è del 1950, è pubblicato in *Indagini su Hegel*, cit., pp. 147-149; gli altri due, che sono del 1946, si trovano in *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 303-312 e pp. 313- 319.

faceva riemergere la necessità, quanto meno gnoseologica, dei teologumena è per loro mezzo, in quanto concetti-limite che si svelano le cotraddizioni dell'immanenza. Il teologumeno svolge quindi una funzione ermeneutica: apre un orizzonte di senso altrimenti indicibile. Una possibilità ermeneutica intrinseca alla modernità»<sup>32</sup>.

Attraverso il teologumeno del *peccato originale* Croce cerca di intendere ora il paradosso della storia, per cui l'uomo potrà eticamente vincere i mali particolari, ma non il male radicale! Egli precorre così, in qualche modo, la distinzione operata da A. Caracciolo tra i *mala mundi* e il *malum mundi*; o l'articolata e profonda disamina di Paul Ricoeur su la simbolica del male ne *Il conflitto delle interpretazioni!*

Nel secondo di questi simboli ermeneutici: *La fine della civiltà europea*, Croce constata la decadenza e il tramonto della civiltà occidentale rispetto a quegli ideali e valori, secondo cui è vissuto, ha pensato, operato ed educato più di una generazione!

Qui trovo tanta somiglianza con le opere ormai classiche di Oswald Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, pubblicato nel 1918, alla fine della prima guerra mondiale; e con quelle di Johan Huizinga, l'Autore dell'opera sua più famosa, *L'autunno del Medioevo* (1919), che concludeva la sua esperienza di storico impegnato con: *La crisi della civiltà* (1935), e *Lo scempio del mondo* (1943).

Non meno importante di queste immagini tragiche è l'altro simbolo apocalittico de *L'Anticristo che è in noi* (1946), di cui egli chiarisce il senso: «L'Anticristo non è un uomo, né un istituto, né una classe, né una razza, né un popolo, né uno stato, ma una tendenza della nostra anima, che, anche quando non si fa sentire in essa opera, vi sta come in agguato; e non sale dagli abissi non viene tra noi, ma è in noi è opposto al Cristo, è il negativo, che vuole comportarsi come positivo ed essere come tale non più come creazione, ma, se così si potesse dire, *discreazione*»<sup>33</sup>.

L'Anticristo è quindi l'incarnazione escatologica del principio ontologico della negatività, la cui definizione è per Alberto Caraccilo, discepolo stimato dal maestro: «la più concisa e profonda che sia dato trovare del *nichilismo*, in cui appare, non come sgomento di fronte al *niente*, bensì come volontà del niente»<sup>34</sup>.

"Vitalità", "male radicale", "Anticristo", "discreazione", "volontà del niente" sono termini - chiave dell'ultimo Croce che mettono in crisi il suo iniziale storicismo assoluto e, secondo noi, rivelano l'impossibilità che l'immanente possa sussistere e giustificarsi da sé senza il fondamento inconcusso del trascendente; si apre così la possibilità dell'oltre Croce!

Due altre notazioni vogliamo infine riportare: in questa lotta storica contro l'Anticristo c'è il Cristo, che, anche se per Croce non è la figura del Salvatore, ma un concetto limite, l'individuo nella sua lotta quotidiana trova senso soltanto nel *Christus patiens*. E inoltre la casa dell'uomo concreto non è più la *historia*

32 I. BERTOLETTI, *Benedetto Croce*, cit. , p. 171, 172.

33 *Filosofia e storiografia*, cit., pp. 313-315. A. Caracciolo trova legittima in questi scritti di Croce una interpretazione alla luce della figura biblica di Giobbe.

34 A. CARACCILO, *Nichilismo ed etica*, Il Melangolo, Genova, 1983, p 214.

*rerum gestarum*, ma la Chiesa ideale, l'*ecclesia invisibilis* «che sola è reale, che l'uomo possiede sempre, e in questa è la sola e degna vita umana»<sup>35</sup>.

Osiamo immaginare che il Croce abbia letto o conosciuto, data l'amicizia culturale, la poderosa opera di Luigi Sturzo: *Chiesa e Stato, I-II* che è del 1936, che ha certo finalità diverse e che comunque ci indica quale dovrà essere la via del dopo Croce, per uscire dal guado.

L'ultima filosofia del Croce è la chiara espressione della crisi di tutta una società, quella borghese, e di una cultura, quella razionale e ottimistica di cui Croce è stato pontefice massimo! Ma le prospettive che queste riflessioni aprono non sono del tutto negative, come in Spengler, in Huizinga, in Heidegger (*Ormai solo un Dio ci potrà salvare!*), giacché Croce sostiene che alla fede cristiana siamo chiamati tutti quanti vogliamo serbare una Europa cristiana, quali che siano i diversi pensieri su altri problemi<sup>36</sup>.

Malgrado tutto, resta in Croce un fondo di speranza, ottimistica anche se tragica, come nella caparbietà della ginestra leopardiana (verso il poeta di Recanati egli è ora più sensibile!) su l'arido dorso lavico dello sterminatore Vesuvio!

### **Le interpretazioni critiche più recenti.**

Quattro sono state per noi le recenti interpretazioni più significative che abbiamo cercato di tenere presenti nella nostra ricerca; in ordine di tempo vanno così elencate: quelle di Augusto Del Noce, di Alberto Caracciolo, di Ilario Bertolotti e di Antonio Di Mauro.

Senza naturalmente tralasciare le altre più accreditate ed autorevoli interpretazioni, affidate a studi e ricerche, di cui diamo indicazioni, seppur sommarie, data la loro vastità, nella bibliografia finale.

Se abbiamo fatto questa scelta è perché questi Autori hanno variamente riconosciuto l'ispirazione religiosa del pensiero di Croce e hanno interpretato in questa chiave tutta la sua opera.

Augusto Del Noce, *Croce e il pensiero religioso*, in "Veltrò", 1966, IV; saggio inserito poi nel volume: *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970, pp. 241-251.

Del Noce scrive all'inizio del suo saggio: «Se mi si chiedesse di riassumere in una formula complessiva l'assunto dell'intera opera di Croce, proporrei: "vivere senza religione trascendente, ma immettendo il senso del divino nell'azione storica dell'uomo, così che ogni suo atto assuma un significato religioso e non ci sia una parte profana della sua vita distinta dalla parte religiosa"»<sup>37</sup>.

La formulazione consta di due parti; la prima, che è quella più corrente vede il Croce come un avversario intransigente di ogni filosofia metafisica e teologizzante (novello Feuerbach), maestro di una nuova coscienza illuministica; la seconda è quella per cui propende Del Noce, che poi sviluppa in argomentazioni concatenate. Prima di tutto «non ci si può rendere conto dell'opera di Croce, se non si vede

<sup>35</sup> *Filosofia e storiografia*, cit., p. 311.

<sup>36</sup> È significativo il suo intervento all'Assemblea Costituente dell'11 marzo 1947, allorché esortava al raccoglimento i presenti, quale che fosse il loro credo politico, e intonava come una preghiera l'inno sublime: «Veni, Creator Spiritus, / mentes tuorum visita, / accende lumen sensibus, / infunde amorem cordibus!» in: *Scritti e discorsi politici, II*, p. 357.

<sup>37</sup> A. DEL NOCE, *L'epoca della secolarizzazione*, cit. p. 241.

in lui un pensatore essenzialmente religioso, all'interno di un presupposto mai messo in discussione, quello per cui l'età della trascendenza religiosa sarebbe ormai conclusa»<sup>38</sup>.

In secondo luogo, se non si accetta questa interpretazione, bisognerebbe escludere Croce, come pensatore eclettico, dalla storia della filosofia vera e propria.

Il terzo luogo, esiste nel pensiero di Croce una *contraddizione dinamica* tale da mettere in crisi il *presupposto immanentistico*.

Il pensiero di Croce prende inizio da due presupposti: la sconfitta della Rivoluzione della Comune di Parigi e la caduta del Potere temporale dei Papi; si articola poi, secondo Del Noce, in uno schema giochimita (della terza età dello Spirito, dopo quella del Padre e del Figlio), e anche dopo l'introduzione della categoria del "Vitale", egli vede la salvezza della civiltà, contro l'invadenza della barbarie, non nella cancellazione del cristianesimo, ma nella sua purificazione e nella rinascita di nuovi geni religiosi.

Ma sta proprio qui il nodo aporetico della concezione crociana: la religione senza trascendenza non è religione, in caso contrario il problema del male e il problema dell'immortalità restano senza soluzione!

In modo conclusivo Del Noce esplicita la sua tesi di fondo: «Ho inteso mettere in luce lo strano paradosso per cui l'opera del filosofo dello storicismo assoluto verifica l'impossibilità di una restaurazione religiosa in termini di immanenza del divino; e sembra indicare, per il carattere della sua contraddizione, la *diversa via* per cui si può parlare oggi di tale riaffermazione come possibile»<sup>39</sup>.

Quale sarà o potrebbe essere questa *via nuova* (o diverse *vie nuove*) tocca a noi esplicitare, anche in base alle indicazioni dei nuovi percorsi che ci vengono dalla concretezza storica e dal pensiero postcrociano; ma lo ribadiamo, anche dall'interna aporia (come dubbio), specialmente dell'ultimo Croce, che nasce dalle difficoltà di fronte al problema del negativo e del dolore!

Alberto Caracciolo, *L'interrogazione Jobica nel pensiero di B: Croce*. Relazione tenuta al Convegno su: "Benedetto Croce a trent'anni dalla morte" (Napoli - Sorrento, 2-5 febbraio 1983). Saggio pubblicato poi nel volume: A. Caracciolo, *Nichilismo ed etica*, Il Melangolo, Genova, 1983, pp. 199-218.

Il perché di questo titolo, secondo Caracciolo, sta nel fatto che *l'interrogazione jobica* insieme alla domanda di Cristo sulla croce costituiscono l'essenza del religioso. Domanda radicale dell'uomo che sorge di fronte al male ontologico (strutturale), che rimane sempre ineliminabile, oltre ogni possibile vittoria sui molteplici mali del mondo.

Quale aiuto ci può venire, si chiede Caracciolo, dal pensiero<sup>40</sup> di Croce di fronte alla domanda radicale di Giobbe? La risposta c'è ed «è il luogo indicato con autorità e potenza e attualità impressionante in *L'Anticristo che è in noi*»<sup>41</sup>. E qui è chiaro che il classico presente a Croce, anche se non citato, è Dostoevskij, e l'eroe emblematico della *dis-creazione* è Stavrogin dei *Demoni*.

---

38 Ibid.

39 ID. op. cit. p. 8.

40 Caracciolo dice "pensiero" non filosofia, perché "pensiero" è da intendersi quello che racchiude in sé, non solo noeticamente, ma poeticamente, la *pienezza di senso* (Cfr. il saggio *Cristologia e pensiero contemporaneo* nel volume: *Nichilismo ed etica*, cit.)

41 ID., op. cit. p. 214.

Ma allora, che ne è della *Religione della libertà*, che per Caracciolo è forse meglio parlare di *religioso rispetto della libertà* come condizione costitutiva di ogni possibile religione vera!

« È l'ethos religioso della libertà così intesa che consente di avvertire "ciò che è vivo e ciò che è morto" della religione della libertà in quanto identificantesi con la fede dialettica; e tale ethos ci consente di trovare il luogo dal quale rileggere e reinterpretare, in fedeltà innovante, gli acquisti del pensiero crociano. Il luogo dell'incontro è, se ben si guarda, il luogo dell'interrogazione jobica: quello in cui l'uomo si trova di fronte alla figura estrema della negatività, all'essenza stessa del negativo»<sup>42</sup>. Ma proprio quando tutto sembra sotto il dominio del non-senso ci si accorge che nel cuore dell'uomo sorge l'imperativo ontologico ed etico che il bene è; ed è il principio del *Logos vivente*, che Croce identifica con lo *Spirito assoluto*, che è lì a risvegliarlo!

Pur ammirando l'acume e lo sforzo interpretativo del Caracciolo, che insiste sulla somiglianza con gli interrogativi di Giobbe, e la vede nella profondità della concezione dello *Spirito* crociano, a nostra volta osserviamo che lo Spirito non è la Persona viva del Dio con il quale Giobbe dialoga!

In conclusione resta per noi, nel percorso che abbiamo cercato di descrivere, anche con l'aiuto del Caracciolo, l'interrogativo di fondo, se anche Croce raggiunge la stessa conclusione, che il personaggio biblico esprime quando esclama: «Io ti conoscevo per sentito dire, ma ora i miei occhi ti vedono» (Gb 42,5).

Comunque, quello che è certo è che nel percorso crociano, una enorme distanza intercorre tra il *Dio-Logos* della *Filosofia della pratica* (1909), e il Dio de *La fine della civiltà* (1946) o de *L'Anticristo che è in noi* (1946) o del memorabile intervento all'Assemblea Costituente dell'11 marzo del 1947, che abbiamo già citato!

E per ultimo, anche se non ce ne fosse bisogno, non bisogna dimenticare quello che Croce ci ha insegnato, con le sue meditazioni estetiche e con la sua opera critica, a esperire e a vedere nella poesia come catarsi, i termini per una risposta non desolata a quell'interrogativo jobico!

Ilario Bertoletti, *Dal Gesù genio dell'umanità alla universalità del "Christus patiens"* in *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol. II, Edizioni S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002, pp. 159-190.

Il pregio di questo studio sta nel fatto che esso si concentra sull'ultima fase del pensiero di Croce, quando viene affrontato il problema del male, che mostra tutta la sua virulenza e tragicità (siamo negli anni delle dittature fascista e nazista, dell'olocausto e della fine tragica della seconda guerra mondiale!) e il pensiero del filosofo riscopre la figura di Gesù come "Christus patiens". Allora, alla prima fase costituita dal processo di demitizzazione di Hegel che culmina nel saggio del 1942 (*Perché non possiamo non dirci cristiani*) ne subentra un'altra, che Bertoletti, sulla scorta delle interpretazioni di Caracciolo e Piovani ma anche di Tilliet, che hanno tematizzato il "non-detto" dell'ultimo Croce, rintraccia *frammenti di una cristologia negativa*.<sup>43</sup>

42 Ivi, p. 216.

43 Va ricordato che Benedetto Croce espresse un totale consenso per Barth, autore della famosa interpretazione della *Epistola a Romani* e iniziatore della *teologia dialettica*, quando egli assunse una ferma opposizione nei confronti dei tedesco-cristiani favorevoli al nazismo, di fronte anche alla posizione filonazista di Heidegger nel discorso rettorale del 1933 a Friburgo «Il Barth degnamente tutela

Ma proprio quegli interrogativi radicali «ci pare mostrino come Croce, inaspettatamente, e forse in forza proprio della sua inattualità, sia nostro *contemporaneo*. Alludeva a questo Gianfranco Contini quando icasticamente affermava che il solo modo di essere crociani è di essere post-crociani»<sup>44</sup>.

Antonio Di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di B. Croce*, Franco Angeli, Milano 2001.

È certo il volume più ampio in cui si affronta il problema specifico del problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce, ed è quello che insieme agli altri tre abbiamo tenuto presente nella nostra esposizione.

L'apporto della religione cristiana costituì la tensione sempre presente nelle opere e nella vita del filosofo napoletano e non solo nel saggio più comunemente conosciuto, che egli dieci anni esatti prima della sua morte, e cioè il 20 novembre 1942, pubblicò sulla sua famosa rivista "La Critica" con il titolo: *Perché non possiamo non dirci cristiani!*

Giustamente scrive il Di Mauro: «Nel sostenere che la religione rappresenta un problema o nodo di problemi cruciale nella vita mentale di Croce, non ci si attende di essere considerati pionieri. Studiosi quali Caracciolo, Del Noce e altri ancora<sup>45</sup>, dibattuti nelle pagine che seguono, hanno veramente riconosciuto l'ispirazione religiosa della filosofia crociana. Era però doveroso, credo, tentar di dare quel che sin qui nessuno ancora aveva dato, ossia una caratterizzazione complessiva del peculiare significato religioso dell'opera filosofica e storiografica di Croce. Ciò giustifica l'adozione di un criterio ermeneutico genetico-evolutivo e il tratto spiccatamente monografico del presente lavoro, pur vario di temi e concetti che vanno dalla logica e gnoseologia alla filosofia pratica e politica, dalla teoria e metodologia storiografica alla storia civile, senza trascurare del tutto la critica letteraria e l'estetica»<sup>46</sup>.

### **Un rapporto quasi ignorato: Benedetto Croce e i fratelli Mario e Luigi Sturzo.**

Nella vastissima letteratura crociana nessuno ha sottolineato l'importanza di questo, contrastato ma fecondo, rapporto culturale, tranne Felice Battaglia, con un'opera espositiva e documentaria interessante<sup>47</sup>, se si escludono alcuni giudizi sommari qua e là espressi e che, alla luce di una più approfondita lettura delle molteplici opere del due fratelli, non condividiamo. Aggiungiamo anche alcuni lavori di Antonio Brancaforte<sup>48</sup>

l'indipendenza della teologia, mentre il professor Heidegger si è affrettato a far getto di quella della filosofia» ( *Conversazioni critiche*, V, Laterza, Bari 1951, pp. 362-363).

44 ILARIO BERTOLETTI, *Saggio* cit. p. 179.

45 Aggiungeremmo tra gli altri, GIUSEPPE PEZZINO, *Filosofia e religione nel pensiero di B. Croce*, nel volume di AA:VV: *Oltre la crisi della ragione. Itinerari della filosofia contemporanea*, Quaderni di "Synaxis" N° 8, 1991, pp. 33-49, in cui sostiene che «La filosofia crociana, anche quando assume la maschera tragica di un umanesimo antimetafisico, rimane pur sempre una "teologia laica"» (p. 49). «Il filosofo, ammette Croce, non nega mai la verità di Dio, e le dispute non cadono su questo punto, ma sul vario modo di definirlo» (B. Croce, *Terze pagine sparse*, I, cit. p. 10).

Come pure indicheremmo un assiduo studioso di Croce, che è ANTONINO BRUNO, tra le cui opere vanno ricordate: *Religiosità perenne* (1947); *La crisi dell'idealismo nell'ultimo Croce* (1964); *La formulazione crociana dei distinti e le ultime indagini sulla vitalità e la dialettica in B. Croce* (1953).

46 A, DI MAURO, *Il problema religioso*, cit. p. 15.

47 FELICE BATTAGLIA, *Croce e i Fratelli Mario e Luigi Sturzo con appendice di documenti e scritti inediti o poco noti*, Longo Editore, Ravenna, 1973

48 ANTONIO BRANCAFORTE, *Due lettere inedite di Benedetto Croce a Mario Sturzo*, in "Sophia", gennaio-giugno 1966, ID. *Benedetto Croce e Mario Sturzo Vescovo di Piazza Armerina*, in "Vita e Pensiero" n° 2, 1968

Di recente è stato pubblicato un sostanzioso volume, frutto di lunghi studi, di MARCO ALEO, *Mario Sturzo filosofo*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta- Roma, 2003. Ma riguardano tutti Mario Sturzo e non il rapporto tra i due Fratelli.

Nominando Sturzo la mente corre subito a Don Luigi, il fondatore del Partito Popolare Italiano, il coraggioso e battagliero "prete di Caltagirone", che ha un posto ben preciso nella storia del Movimento cattolico italiano. Raramente si pensa a Mario Sturzo, fratello di Don Luigi, di dieci anni più grande di lui; nominato nel 1903 vescovo di Piazza Armerina, dal Pontefice Leone XIII, dignità che egli ricoprì per trentotto anni, fino alla sua morte, avvenuta il 10 novembre 1941.

Grande figura di pastore della Chiesa, filosofo, letterato, amico di Benedetto Croce, come il fratello Luigi, autore di una trentina di volumi, fondatore della *Rivista di Autoformazione*, che egli quasi interamente redigeva con la collaborazione del fratello Luigi, il quale anche dall'estero inviava i suoi articoli firmandoli S.S. (Sacerdote Sturzo): un vero tesoro di pensiero e di spiritualità, ancora in buona parte da scoprire! Per diverse ragioni, non ultime quelle politiche, e per la sua audacia filosofica, che gli causò nel gennaio 1931 un esplicito richiamo della S. Ufficio, un velo di oblio, che perdura ancora oggi più che per il suo fratello, copre la memoria di Mario Sturzo.

Se si studiano in modo parallelo e complementare il pensiero e l'opera dei Fratelli Sturzo, come mi pare più corretto e filologicamente accertabile, anche dal ricco epistolario, che quando Luigi era in esilio all'estero, quasi giornalmente si scambiarono, apparirà con chiarezza quale dovrà essere la *diversa via*, che il pensiero di Croce con le sue aporie, specie nell'ultima fase, sembrava indicare, secondo Del Noce!

A noi sembra che il pensiero dei Fratelli Sturzo, in funzione di integrazione e transvalutazione di quello crociano, con il loro progetto filosofico, civile, politico ed ecclesiale, affidato alle loro opere ed azioni, che purtroppo non hanno avuto allora completo esito, perché troppo prematuro rispetto ai tempi, sia diventato oggi più credibile e di viva attualità<sup>49</sup>.

Mario Sturzo elaborò un suo sistema filosofico che nominò *Neo-sintetismo* per correggere la piega *analiticistica* della filosofia contemporanea; aspetti fondamentali di tale filosofia sono:

- a) l'*autotrascendenza*;
- b) la legge della *rapportualità*;
- c) la *storicità*.

Alla luce di questi principi, l'idealismo come ogni immanentismo è insostenibile, perché contravviene alle leggi del pensiero prima enunciate.

Per quanto riguarda il fratello, ci chiediamo, se tra i numerosi scritti di Luigi Sturzo (egli infatti ha scritto moltissimo, 32 sono i volumi pubblicati dalla Zanichelli, per non contare la vastissima corrispondenza e gli articoli pubblicati su riviste e giornali!) ci sia un'opera che riassume, in qualche modo, il suo pensiero. Ebbene riteniamo che tale opera sia: *La vera vita - Sociologia del soprannaturale* (1943), nella quale, alla luce del *Neo-sintetismo*, teoria filosofica ideata dal fratello, egli tratta del rapporto tra immanenza e trascendenza nella vita integrale dell'uomo, come del resto esprime lo stesso ossimoro del titolo.

Come si vede, nel pensiero complementare dei due fratelli, si esprime un'autocritica rigorosa dello storicismo immanentista di Croce, ma soprattutto in funzione integrale e prospettica e di realizzazione futura!

---

49 Cfr. SALVATORE LATORA, *Mario e Luigi Sturzo per una rinascita culturale del cattolicesimo*, Edizioni Greco, Catania 1991, pp. 360. E ID, *Mario e Luigi Sturzo - Itinerari alla santità*. Introduzione, scelta antologica e note, a cura di Salvatore Latora, Edizioni Chiesa-Mondo di Catania e CISS di Roma, 1998.

### **A titolo di breve conclusione.**

Abbiamo cercato di seguire lo svolgimento del pensiero crociano nella sua genesi e nella sua evoluzione, senza per nulla avallare la tesi di un Croce ateo né tanto meno abbiamo tentato di battezzarlo a tutti i costi; l'opera di Croce resta fondamentale di ispirazione religiosa immanentista. Abbiamo cercato di seguire una linea di indagine che possiamo indicare come *diaporetica* che consiste, studiando un Autore, nel rintracciare i vari problemi e vedere come egli ha cercato di risolverli; riscontrare, in secondo luogo, le *aporie* in cui è incorso e attraverso di esse prospettare le nuove soluzioni. Cosa che abbiamo cercato di fare, anche se in modo incipiente, indicando l'opera dei Fratelli Sturzo.

A fini metodologici abbiamo seguito una pagina stupenda della Metafisica di Aristotele, sempre valida! «A chi vuole camminare bene giova passare accuratamente attraverso le aporie, poiché il successivo buon cammino non è che lo scioglimento delle aporie rilevate in precedenza e non è possibile sciogliere un nodo senza riconoscerlo»<sup>50</sup>.

### **BREVE BIBLIOGRAFIA IN AGGIUNTA A QUELLA GIÀ INDICATA NELLE NOTE**

Benedetto Croce, *Perché non possiamo non dirci «cristiani»* in *La mia filosofia* (a cura di Giuseppe Galasso) Adelphi, Milano 1993.

ID., *Un episodio dei Vangeli: Gesù e l'adultera*, in *Filosofia-Poesia-Storia*, (a cura di Giuseppe Galasso), Adelphi, Milano, 1996.

ID. *La fine della civiltà, e L'Anticristo che è in noi* in *Filosofia e storiografia*, Laterza, Bari 1969.

ID. *Il peccato originale - e La vita, la morte e il dovere*, in *Indagini su Hegel e chiarimenti filosofici*, Bibliopolis, Napoli 1998.

Gennaro Sasso, *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Morano, Napoli 1975.

ID., *Per invigilare me stesso. I taccuini di lavoro di Benedetto Croce*, Il Mulino, Bologna 1989.

Augusto Del Noce, *Croce e il pensiero religioso*, in *L'epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano 1970.

Alberto Caracciolo, *Nichilismo ed etica*, Il Melangolo, Genova 1983.

Ilario Bertoletti, *Benedetto Croce - Dal Gesù genio dell'umanità alla universalità del «Christus patiens»* in *Cristo nella filosofia contemporanea*, II, Il Novecento, S. Paolo 2002.

Antonio Di Mauro, *Il problema religioso nel pensiero di Benedetto Croce*, Franco Angeli, Milano 2001.

---

<sup>50</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, B1, 999a 24- b4.

## LA PROMESSA DELL'ETICA LAICA

ROSALIA PELUSO

È un fenomeno caratteristico del nostro tempo la "brandizzazione" della filosofia, ossia il fatto che essa fornisca alle attività di marketing nomi che diventano brand, marchi. Certo è decisivo anche il fastidio di vedere ridotti alcuni concetti fondamentali della filosofia a nomi di richiamo. È il disappunto che provava Deleuze vedendo il "concetto" tramutato in marchio: che è come dire trasformare ciò di cui la filosofia si nutre, la creazione di concetti, in una spregiudicata operazione commerciale. Non bisogna però storcere il naso di fronte a questa riduzione del corredo ideale della filosofia perché ribadire domini assoluti contravviene alla ricchezza del plurale che si origina dai processi di contaminazione dei quali la filosofia si anima, che è se stessa proprio nel divenire meticcias.

Di brand filosofici si possono fare molti esempi: "Philosophy" e "Ethic" sono nomi noti anche alle signore che non si occupano di filosofia (nonché agli uomini che pagano ancora i conti). Voglio però registrare soltanto un'esperienza che mi capita di fare quotidianamente e che mi aiuterà ad introdurre la discussione sul tema "etica laica". Ogni giorno, uscendo di casa, incontro in un'insegna che un'agenzia di intermediazione immobiliare ha scelto come suo brand: "Etica Sì". Ciò che mi colpisce di questo marchio pubblicitario è l'affermazione che segue il nome e che è come dire: mentre altrove non trovate etica, qui "etica sì", diciamo di sì a ciò che ciascuno intende per etica. Non l'etica di un certo tipo ma proprio, è il caso di dire, l'etica in sé, l'etica senza aggettivo. E qual è l'etica allo stato puro? Un sistema di valori, di usi, di consuetudini che regolano le mediazioni tra individui (nel caso specifico la mediazione per la compravendita di un'abitazione). Il fenomeno della "brandizzazione" è caratteristico in un senso molto preciso: ci si potrà anche appropriare di tutti i nomi della filosofia. Fatto sta che - Platone lo insegna dalla notte dei tempi - il nome è la traccia visibile di un'idea ma non è l'idea *tout court*. Questo significa che nel nome c'è molta più eterogeneità di quanta ne possa immaginare una mente pubblicitaria, che raggiunge il più vasto pubblico basandosi invece su una omogeneità essenziale del contenuto: non l'etica in sé ma ciò che tutti (ma potrebbe essere anche nessuno) pensano sia l'etica per sentito dire.

Prima di arrivare *in medias res*, una passeggiata nel mondo aiuta sempre a smitizzare la purezza di cui si ammanta l'attività filosofica agli occhi dei profani. Mi sono servita di un esempio commerciale perché sono convinta che il primo passo verso un'etica laica sia la desacralizzazione del sacro (presunto tale). Maestri indiscussi del pensiero ci hanno insegnato a far uso delle etimologie per scorgere un altro possibile inizio della filosofia che partisse da ciò che è all'apparenza ovvio e familiare. I massimi concetti filosofici (idea, causa, sostanza) hanno avuto origine in contesti ben distinti dalla filosofia e il loro debutto è stato decisamente pre-filosofico: la medicina, la giurisprudenza, l'economia. Così gli *ēthika*, le cose dell'*ēthos*, nascono come l'insieme delle riflessioni che riguarda il soggiorno umano sulla terra, nel contesto di una relazione tra simili e tra diverse forme di vita e di realtà (il mondo-comune e il mondo-ambiente). Aristotele è stato il primo scrittore di questioni etiche, per certi versi lo scopritore dell'etica come specifico contesto umano (distinto dalla logica, dall'ontologia, dalla politica). È anche colui presso il quale si trova attestato un

uso di *ēthos* al quale si è ispirato Heidegger nel documentare il suo rifiuto di procedere alla composizione di un'etica dopo l'ontologia. Nel *De partibus animalium* Aristotele narra di un gruppo di visitatori che si recano da Eraclito, mossi dal desiderio di vedere un filosofo all'opera, convinti di trovarlo assorto nella contemplazione. Il pensatore li sorprende e si fa trovare mentre si riscalda vicino ad un forno. "Di cosa vi meravigliate - dice - anche qui sono presenti gli dèi". L'etica è letteralmente questo raccoglimento intorno a ciò che è propriamente umano, l'abitare il mondo (se *oikos* è la casa, l'etica è anche eco-nomica perché regolatrice della dimora umana). Il visitatori che si recano presso il soggiorno del pensatore sono a caccia di stravaganze, di stranezze, di quella extra-ordinarietà che possa fungere da normatività per l'ordinario. Il filosofo invece non li indirizza verso principi trascendenti ma dice qui, come altrove, abita quel sacro, che si crede sia la fonte da cui discendono i precetti e le norme.

Gli esempi tratti dal quotidiano ci aiutano a comprendere che il bisogno di etica di cui tanto si discorre sia avvertito evidentemente non solo nelle grandi questioni e nelle radicali scelte che la vita ci pone davanti, ma anche nelle minime transazioni di tutti i giorni. Non a caso esistono l'etica degli affari, l'etica professionale, la deontologia. Queste discipline, ribadendo la necessità di legare etica ed economia, sanciscono con chiarezza anche la loro differenza e fanno capire anche che, senza mediazione, entrambe rimarrebbero territori confinanti privi di vie di comunicazione. Rivendicare l'insularità delle poliedriche attività in cui si spendono gli esseri umani genera sempre qualche sospetto, perché si ha l'impressione che si stia dando la stura a uno dei tanti riduzionismi, che si compiacciono di definire l'umano solo spirito o solo natura, solo etico o solo economico, e mai entrambe le cose e talvolta contemporaneamente. La pur contestatissima formula di "animale razionale" è tuttora la più riuscita definizione dell'umano. Non si può ignorare che il peso della capacità di unire due distinti sia fatto ricadere interamente sull'aggettivo che segue il nome e che, per questo tramite, la ragione possa insediare il suo primato sul senso. Certo è che l'aggettivo sta ad indicare una proprietà dell'umano, quella proprietà che distingue gli umani da altri viventi, l'aver la facoltà di parola (come recita l'equivalente greco del *logon echein*), la possibilità, ad altri preclusa, di schiudere mondi attraverso il discorso. Lo straordinario potere disvelativo dell'aggettivazione, come criterio in grado di conferire "qualità" ad un'azione, di renderla una cosa piuttosto che un'altra, si rivela fondamentale in campo etico, dove la "natura etica" dei nostri comportamenti è dipendente dalla proprietà dell'aggettivo ed è, di volta in volta, professionale, laica, confessionale, e via discorrendo. Nell'aggettivo insomma è contenuta una promessa che inverte il contenuto del nome. Dovendo discutere di "etica laica" la questione è dirimente. Laico è l'aggettivo che qualifica nel particolare l'idea generale di etica. Laico costituisce però anche un orizzonte di senso verso cui si tende, una sorta di avvenire dell'etica, non nel senso della prospettiva ultraterrena, quanto del compito etico da realizzare senza sosta nel mondo, cosa che significa anche assumere davanti ai propri simili l'impegno che le proprie decisioni siano ispirate a principi umanamente condivisi. In parole povere nell'etica laica è contenuta la promessa che nell'agire ci si comporterà da esseri umani, senza chiedere in prestito né a Dio né alla tecnica un'etica di comodo che risponda ai bisogni spirituali di alcuni individui.

Un'etica costruita laicamente ha, si è detto e visto perché, innanzitutto la funzione di desacralizzare il sacro (e viceversa di sacralizzare il non-sacro). Ha anche però il compito di demitizzare una serie di luoghi

comuni che si tramandano intorno all'etica stessa. Se si riduce l'etica a ciò che si deve fare quando si deve agire, ai *mores*, è pressoché identico richiamarsi ai principi etici o alle regole di comportamento che si osservano a tavola, alla cosiddetta "buona educazione", al galateo. Si confonde l'eleganza e la cortesia dei modi con comportamenti eticamente qualificati. La storia è invece piena di "padri di famiglia" che si sono macchiati dei crimini peggiori, uomini integerrimi ai quali malauguratamente mancava la capacità di distinguere il bene dal male, cioè di andare a monte della distinzione fondamentale senza la quale l'etica, come disciplina filosofica autonoma, non avrebbe senso. Perciò, come ha scritto Renata Viti Cavaliere nell'editoriale, laica è l'etica che si affida alla capacità di giudizio degli individui, alla loro facoltà di discriminare, dinanzi al caso concreto, le finalità dei singoli comportamenti, lasciando a qualche epigono del platonismo la discettazione intorno al bene e al male in sé. Parlare di un in-sé, di un universale, di un genere che, astratto dalle contingenti situazioni, sia valido per ogni tempo e per ogni luogo, priva l'individuo della possibilità di diventare ciò che deve essere (di autodeterminarsi), nonché di essere responsabile dei comportamenti che mette in atto. Agire bene significa resistere volta per volta e per piccoli passi al negativo, al non-essere, alle tentazioni del maligno che si manifestano in vario modo. Le questioni "cosa fare?", "come agire?" non possono essere risolte una volta per tutte e poi derubricate dai doveri degli individui. In sintesi, il fatto di appellarsi ad una norma assoluta che pretende di valere per tutti conta quanto il richiamo ad un impersonale "si dice", "si fa".

Sui fini della prassi non si delibera, dice Aristotele, però i fini si scelgono: per questo la riflessione etica deve essere seguita ed accompagnata da un'attitudine critica che non impartisce ordini (non è imperativa), ma distingue, giudica ed orienta l'azione ponendole dinanzi il fine che si è scelto (il bene o il male). Il discrimine fondamentale in tema di etica è allora quello che distingue - mi si passino le espressioni - un'etica laica da un'etica dei chierici. Cosa si intende con questa differenza? L'acceso dibattito etico contemporaneo ci ha senza dubbio reso familiare la specificità dell'aggettivo "laico", che non si riferisce al non-credente (anche il credente è laico quando non appartiene allo stato ecclesiastico), quanto a chi svolge funzioni in un contesto pur essendo al di fuori del sistema di riferimento (ad esempio, laici possono essere alcuni giudici) e per estensione a chi mostra una schietta spregiudicatezza nel decidere intorno alle scelte etiche fondamentali, vale a dire a chi si appella al proprio giudizio piuttosto che farsi prescrivere regole da una fonte normativa esterna alla propria coscienza. Chierico e laico stavano un tempo per intellettuale e incolto perché il primo aveva la capacità di indottrinarsi, il secondo era privo di autorità e doveva in qualche modo far da sé, industriarsi nel modo migliore. Chierico, si sa, è divenuto anche sinonimo di chi è organico al palazzo, chi non discute e si limita a celebrare la messa della perpetuazione di un potere. Chierici possono essere uomini e donne tanto del secolo quanto delle varie chiese, casse di risonanza di contrapposti integralismi (laicista e religioso). I chierici fioriscono dappertutto e, strano a dirsi, soprattutto in quei luoghi e in quei contesti dove dovrebbero affermarsi i principi di autonomia e libertà.

Una questione altrettanto decisiva in campo etico e legata per molti versi alle considerazioni precedenti è la distinzione tra sapienza etica e condotta etica. La questione a sua volta si scioglie in una serie di problemi che riguardano la fondazione dell'etica, il riconoscimento di un'autorità da cui discendono precetti etici, e il razionalismo (universalismo) o il relativismo delle proposizioni etiche. Un'etica precettistica

è legata ad un'autorità riconosciuta, ossia ad una verità fondamentale da cui dipende la verità degli enunciati etici particolari. Un'etica ispirata alla fede, ad esempio, necessita della verità della proposizione "Dio esiste", che è garanzia di verità di tutto ciò che dipende dalla sua esistenza (la sua volontà che prende forma in una successione di comandi). Un'etica laica non rinuncia all'autorità e nemmeno al presupposto di un asserto fondamentale. Ci sono proposizioni etiche talmente evidenti, razionali e perciò universali, da valere anche in assenza di un garante trascendente, *etsi Deus non daretur* (una di queste è la proposizione "non uccidere"). Non basta però la conoscenza dei principi per mettere in atto comportamenti etici. Non è sufficiente indottrinarsi sulla giustizia per essere giusti, sul bene per essere buoni, né tanto meno sul male per essere malvagi. Così come non basta l'intenzione a coronare di successo l'azione: il male e il bene accadono spesso per caso e talvolta come risultati imprevisti di ben altre programmate finalità (la vichiana eterogenesi dei fini). Ogni argomento intellettualistico in campo etico si rivela fallace. Cuore delle riflessioni etiche di ogni tempo è lo scontro insidiosissimo tra la ragione che sa e la volontà che può anche non volere, tra la legge morale e la presenza di un male radicale, che mette radici nella natura umana disposta al bene. Se la sapienza etica è conoscenza razionale dei principi, la condotta etica è affare della volontà che al comando della legge deve rispondere "sì, lo voglio". Un imperativo etico che si attende una risposta ridimensiona in qualche modo il carattere di autoevidenza che si assegna solitamente alle proposizioni etiche fondamentali, se non altro perché in ogni caso è fatto appello alla libera determinazione dell'individuo che accoglie o meno il principio. In secondo luogo mette in primo piano proprio la necessità della risposta, poiché senza il concorso della volontà l'imperativo etico rimarrebbe un'astrazione fumosa.

Determinante nella costruzione dell'etica laica è il richiamo ai principi (non ai precetti), che sono l'autorità dell'etica laica. Se si è definita precettistica l'etica vincolata a norme eteronome, che possono provenire dal buon senso o dalla fede, l'etica laica sarà da dirsi principiale, anche nel senso dell'inizio (poiché con l'azione morale si dà inizio a qualcosa di nuovo). Come non ci si disfa del concetto di autorità semplicemente perché si sceglie di non far affidamento sulle autorità riconosciute, non si smarrisce nemmeno l'appello all'universale. Nell'etica laica si conserva una promessa di universalità che si raccoglie intorno a quei principi che ciascun membro del consesso umano, ciascun individuo rischiarato dalla ragione, non potrà non condividere come ispiratori del suo agire. Le istanze dell'universalismo e del relativismo in fatto di etica sono da rigettare perché entrambe sostenitrici di una tesi che si suppone abbia validità assoluta: la tesi "i principi dell'etica sono universali" (nel senso di generali, comuni ad ogni tempo e ad ogni luogo) si contrappone alla tesi "i principi dell'etica sono relativi". Eppure ciascuna delle due proposizioni esprime una verità: si tratta però di una verità non assoluta ma di parte. In un certo senso quindi sono entrambe vere. Se si intende la ragione come quella facoltà di mediare le esigenze di due verità contraddittorie, l'etica laica si dirà razionale non perché disdegna le ragioni della sensibilità, ma in nome di quel *logon echein* cui si è fatto cenno sopra, che significa anche dar voce alla vita silenziosa dei sensi. Dovranno allora mediarsi le buone ragioni dell'esigenza universale e della relatività del nostro essere al mondo, intendendo con la prima il bisogno che il criterio cui informo il mio agire possa essere condiviso dai miei simili (sia inizio di altre azioni), e con la seconda la consapevolezza di "essere insediati nel relativo" (Heidegger), vale a dire di essere immersi nel tempo e di patire i suoi sommovimenti.

Su questi argomenti non vedo dissidi insanabili tra le varie idee di etica, siano esse ispirate o meno dalla fede religiosa. Per le une come per le altre è indispensabile in ogni caso inciampare nella coscienza dell'individuo, in quello che per un credente è il libero arbitrio e che in forma secolarizzata si può intendere come capacità di giudizio: nell'uno e nell'altro caso ci si riferisce alla capacità individuale di autodeterminarsi, di fare ciò che va fatto al momento opportuno, di dare all'eterno e all'universale (la proposizione etica fondamentale) la possibilità di entrare nel tempo e prender vita in un'azione particolare ("non ho ucciso quest'uomo"). Scriveva Kant nella *Critica della ragion pratica*: «Noi non riterremo le azioni obbligatorie perché sono comandi di Dio, ma le considereremo come comandi di Dio perché a essi ci sentiamo internamente obbligati». Su un punto invece mi sembra ancora aperto e di là dall'ottenere immediata soluzione lo scontro tra la fede e la laicità (che non vede i credenti e i non-credenti schierati su posizioni univoche): mentre dal primo fronte si chiede il riconoscimento del ruolo pubblico della religione, dal secondo si risponde invece che la fede è un'esperienza privata e come tale va intesa, soprattutto quando si discute in sede pubblica (politica) di questioni eticamente sensibili.

Il referendum per l'abrogazione parziale della legge sulla procreazione assistita, la discussione relativa ai diritti dei conviventi etero ed omosessuali conclusasi nel decaduto disegno di legge sui "Dico", le invettive vaticane contro la scienza, culminate nella reazione di alcuni docenti della "Sapienza" contro la partecipazione del papa all'inaugurazione dell'anno accademico, sono esempi che tastano bene il polso della situazione. Il fronte laico più sensato avrebbe voluto, nei casi concreti, che non si facesse propaganda per l'astensione al voto referendario, che si intavolasse un pacato dibattito sulle convivenze, che non si demonizzasse quotidianamente il progresso scientifico. Posizioni laiche sono sostenute anche da credenti che, in ossequio all'antico principio della "libera Chiesa in libero Stato", contestano l'ingerenza della Chiesa cattolica nella vita politica italiana. La questione è difficile da dirimere perché, dovendo la politica disciplinare settori che coinvolgono posizioni etiche, il contrasto è inevitabile: esiste un'etica che si ispira al credo cattolico e che non può non rivendicare il medesimo spazio alla discussione che si riconosce ad un'etica autonormata e che, per semplicità, si chiamerà laica. Il problema andrebbe forse riguardato sotto altra luce e, anziché contestare l'intromissione della fede nel secolo, si dovrebbe paventare invece il rischio di un'ingerenza della politica nell'etica. Il caso Welby mi pare sintomatico di entrambi gli eccessi: da un lato lo Stato mette sotto accusa il medico che ha aiutato Piergiorgio Welby a morire (poi assolto), dall'altro la Chiesa rifiuta il funerale cattolico ad un suicida. Contro il radicalismo laicista è da dire che mai una legge dello Stato potrà autorizzare l'eutanasia perché non spetta ad un medico la decisione relativa alla "qualità della vita" degli individui; contro l'intransigenza transtiberina, è da sostenere con forza che non è pensabile che tra i diritti individuali non ci sia anche quello di morire al tempo giusto, come volevano gli stoici, in modo meno doloroso per sé e per i propri cari. Il compito etico della politica consiste nel tenersi appartata da scelte che competono alla coscienza e al buon senso degli individui, a ciò che è meglio per loro in ogni caso e non in senso assoluto. La politica non deve farsi etica e "miniaturizzare" gli individui, ma vigilare che le scelte di qualcuno non si tramutino nella scelta di tutti e lavorare affinché le garanzie per l'esercizio dei diritti della persona siano effettive e non solo fumose idealità.

«La morale concerne l'individuo nella sua singolarità» (Hannah Arendt). È più che ragionevole convenire su questa proposizione concernente l'etica. Nell'etica non si parla al plurale, agli individui che sono attori della scena politica; si parla al contrario dell'individuo e, in forma radicale, dell'individuo al singolare che, in fatto di deliberazione etica, è da solo con se stesso, lontano dalla compagnia dei suoi simili e del divino. Se davvero intendiamo per etica molto di più dell'insieme dei precetti che regolano la convivenza umana, non possiamo rinunciare alla distinzione di fondo tra etica e politica. A riverberarsi nella politica, vale a dire in quel contesto in cui le persone non sono più sole con se stesse ma vivono e agiscono in sintonia o in disaccordo con altri, è la condotta etica individuale, non il principio o la verità etica fondamentale che ha ispirato quella condotta. Il giudizio etico che si pronuncia sui comportamenti delle persone divenuti pubblici è un giudizio in cui ne va della qualità umana degli individui e nulla ha a che fare con il rispetto e l'osservanza dei precetti - vengano essi dal cielo o dalla terra - che devono rimanere gli invisibili ispiratori dell'agire. Laddove invece si pretendesse di far traboccare quella norma dal suo contesto di riferimento (l'ispirazione dell'azione individuale) e di imporla, rendendola vincolante, anche per le scelte e le condotte altrui, si smarrirebbe il senso della distinzione peculiare tra l'etico e il politico. Con questa distinzione si perderebbe anche la possibilità che entrambe le sfere siano mediate dal libero pensiero degli individui, i quali sanno di essere l'una e l'altra cosa insieme (per ritornare al carattere sintetico dell'aggettivazione), "animali etici" e "animali politici", ma entrambe le cose nei distinti contesti di riferimento.

## PER UN'ETICA LAICA

RENATA VITI CAVALIERE

Il titolo doveva essere, per accordi redazionali, il seguente: "esiste un'etica laica?" Ho creduto opportuno togliere da subito il punto interrogativo e adoperare decisamente la locuzione incentivante: "per un'etica laica".

Ciò vuol dire che non ho alcun dubbio che l'etica debba essere laica. Il fatto è che deve per dir così *diventarlo* (in una progressione che non va all'infinito, perché finisce per attuarsi concretamente in ciascuno di noi), poiché è sempre anche "vera" l'altra definizione, in base alla quale un'etica vien fatta consistere, come l'etimo greco e latino suggeriscono, nell'insieme dei costumi e delle consuetudini che regolano il comportamento umano nei diversi contesti sociali e politici.

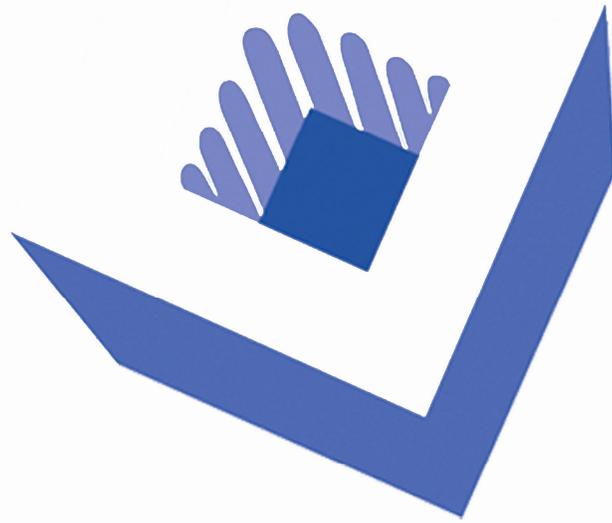
Sul significato del termine "laico" si è svolta di recente una interessante discussione, che ha portato a conclusioni del tutto condivisibili. Laico significa letteralmente "non ecclesiastico", ossia non soggetto all'autorità di una *ecclesia* (ecclesiastico nel puro senso del termine indica l'esatto opposto di laico), sia che si tratti di un ordine temporale o extrastorico, di uno Stato, di un dogma o di una cultura dominante. Laico non è perciò il cosiddetto non credente. Laici possono essere religiosi e non, teisti e ateisti, purché si assumano l'onere della indipendenza di giudizio. Laica non è sempre e soltanto la scienza, talvolta troppo piena di sé.

La domanda da porre allora è la seguente: l'etica, che è una parte della filosofia e che perciò va pensata teoreticamente nel suo valore sostanziale e nelle sue modalità operative, può consistere esclusivamente nell'insieme di pregressi comandi derivanti dalla storia di ciascun popolo o comunità umana? Che funzione svolge allora quel "giudizio senza alcuna riflessione" di cui parlava Vico, espresso da tutto un insieme di individui o dall'umanità intera, e che va sotto il nome di "senso comune"? Per quel che si è appena accennato in apertura del discorso, l'etica non è affatto riconducibile esclusivamente agli usi e costumi di un gruppo umano perché in tal maniera, pur perdurando fecondamente una tradizione, sarebbe avviata al collasso la tenuta morale di quella comunità composta di individui a ciascuno dei quali non fosse stata riconosciuta la responsabilità personale in senso etico-giuridico. Eppure chi si sente di sostenere che la formazione che comincia nell'infanzia, e prosegue per tutta la vita, non sia stata fortemente improntata agli orientamenti ricevuti dai genitori, dalla scuola, dagli adulti e dalla cultura di appartenenza? D'altro canto quel che sin da bambini siamo stati abituati a comprendere nella formula della distinzione di buono e cattivo, delle cose "da farsi" o di quelle da rifuggire, non è forse il precipitato di secoli di civilizzazione? In definitiva, cambiate radicalmente le vicende e le particolari prospettive di ogni tempo, non è forse la stessa natura storica dell'umano a suggerire principi etici da condividere o, semmai, da passare al vaglio dei nuovi venuti? E col trascorrere di tempi lunghi la storia non è forse divenuta "natura", ossia l'insieme di consolidate strutture che reggono la convivenza umana in ogni tempo e luogo? L'autorità esterna a cui

prima si alludeva, con l'intento di escluderla pena la mancata laicità dell'etica, non è allora l'autorità (indiscussa) del genere umano ma il dominio assoluto di un comando che, provenendo dal passato storico, vorrebbe esso soltanto rappresentare il ruolo di forza direttiva per l'agire in questo mondo. Troppo comodo, direbbe qualcuno. Non si può infatti scaricare sulle spalle di un Dio o dello spirito del mondo, o della cultura acquisita, il fardello della storia con le sue tragedie o il peso della vita morale con le sue colpe e i suoi dilemmi (Croce). Altri ritengono che non c'è autorità terrena che possa assumersi il compito di dettar leggi di carattere morale, per cui quell'atto prima descritto come deresponsabilizzante sarebbe piuttosto il gesto sacro di chi s'inchina alla potestà del divino. Il fatto è che non si tratta neppure di negare la dimensione della trascendenza con il rischio evidente per alcuni di restare a mani vuote, senza cioè la cosiddetta legittimità teorica del comando morale. Anche il credente, io penso, anche l'uomo religioso e finanche la tradizione teologica devono riconoscere la centralità dell'io. Prima o poi, diceva Hannah Arendt, si finisce per dover approdare immancabilmente sulle sponde dell'io, se si vuole parlare filosoficamente del problema morale. Non però l'io pieno di sé che si arroga la costruzione stessa dei principi a cui aderisce, ma l'io che insieme con gli altri si pone la questione dell'agire responsabilmente e di costruire sé stesso come soggetto di vita morale. Comunque si voglia porre la problematica etica, se si muove - come qui si vuol fare - dalla convinzione del carattere necessariamente laico, ossia autonomo, dell'orientamento morale, si deve infine approdare al punto inderogabile che è alla fine (ma già dall'inizio) la capacità individuale di giudicare. Si dirà che davvero troppa è la fiducia nell'uomo, che vorremmo capace di pensare da sé, abile ad autoregolarsi, difensore sempre e soltanto del senso critico, ribelle e al tempo stesso obbediente ai suoi valori, fedele epperò traditore rispetto ad autorità esterne, rispettoso delle leggi scritte e non scritte e nel contempo legislatore nel suo mondo di affetti e di rapporti vincolanti. Troppo difficile è questo richiamo, si vorrebbe obiettare, ma esso è pertanto il solo possibile e certo il più consono alla dignità dell'essere umano (Kant), come i filosofi per secoli hanno saputo sostenere. La vita morale in definitiva, nella prospettiva dell'etica laica, non si impara *ex datis*, ma si costruisce *ex principiis* con grande sforzo e per tutto il corso dell'esistenza.

A partire da queste scarse premesse la discussione è aperta ad ogni altro suggerimento. Non si esclude neppure il dibattito ora fiorente intorno all'etica del doctor House.

COLLOQUIONLINE



PERCORSI

**DISCORSO DI SUA SANTITÀ BENEDETTO XVI  
IN OCCASIONE DEL 150° ANNIVERSARIO DELLE APPARIZIONI DI LOURDES  
CERIMONIA DI BENVENUTO INCONTRO CON LE AUTORITÀ DELLO STATO ALL'ELYSÉE.  
12/15 SETTEMBRE 2008**

*Parigi, Eliseo*

*Venerdì 12 settembre 2008*

*Signor Presidente,*

*Signore e Signori,*

*cari amici!*

Ponendo piede per la prima volta sul suolo di Francia dopo che la Provvidenza mi ha chiamato alla Sede di Pietro, mi sento commosso e onorato per l'accoglienza calorosa che mi avete riservato. A Lei, Signor Presidente, sono particolarmente grato per il cordiale invito fattomi a visitare il Suo Paese, così come per le gentili parole di benvenuto che mi ha ora rivolto. Come non ricordare la visita che Vostra Eccellenza mi ha reso in Vaticano nove mesi or sono? Attraverso la Sua persona, saluto tutti coloro che abitano questo Paese dalla storia millenaria, dal presente ricco di eventi e dal futuro promettente. Sappiano che la Francia è molto spesso al centro della preghiera del Papa, il quale non può dimenticare tutto ciò che essa ha apportato alla Chiesa nel corso di venti secoli! La ragione principale del mio viaggio è la celebrazione del 150° anniversario delle apparizioni della Vergine Maria a Lourdes. Desidero unirmi alla folla degli innumerevoli pellegrini del mondo intero, che nel corso di quest'anno convergono verso il santuario mariano, animati dalla fede e dall'amore. È una fede, è un amore che vengo a celebrare qui, nel vostro Paese, nel corso delle quattro giornate di grazia che mi sarà dato di passarvi.

Il mio pellegrinaggio a Lourdes doveva prevedere una sosta a Parigi. La vostra capitale mi è familiare e la conosco molto bene. In essa ho sovente sostato e, nel corso degli anni, in ragione dei miei studi e delle mie precedenti mansioni, vi ho intrecciato buone amicizie umane e intellettuali. Vi ritorno quindi con gioia, lieto dell'occasione che mi è così offerta di rendere omaggio all'imponente patrimonio di cultura e di fede che ha plasmato il vostro Paese in modo splendido durante secoli e che ha offerto al mondo grandi figure di servitori della Nazione e della Chiesa, il cui insegnamento ed esempio hanno naturalmente oltrepassato i confini geografici e nazionali per contrassegnare il divenire del mondo. In occasione della Sua visita a Roma, Signor Presidente, Ella ha ricordato che le radici della Francia - come quelle dell'Europa - sono cristiane. Basta la storia a dimostrarlo: fin dalle origini il Suo Paese ha ricevuto il messaggio del Vangelo. Se i documenti fanno a volte difetto, resta comunque il fatto che l'esistenza di comunità cristiane nella Gallia è attestata in data molto antica: non si può ricordare senza emozione che la città di Lione aveva un Vescovo già nella metà del II secolo e che sant'Ireneo, l'autore dell'*Adversus haereses*, vi rese una testimonianza eloquente del vigore del pensiero cristiano. Ora, sant'Ireneo era venuto da Smirne per predicare la fede nel Cristo risorto. Lione aveva dunque un Vescovo la cui lingua materna era il greco: vi può

essere un segno più bello della natura e della destinazione universale del messaggio cristiano? La Chiesa, impiantata in epoca antica nel Suo Paese, vi ha svolto un ruolo civilizzatore al quale mi piace rendere omaggio in questo luogo. Ella stessa vi ha fatto allusione nel Suo discorso al Palazzo del Laterano nel dicembre scorso e di nuovo oggi. Trasmissione della cultura antica attraverso monaci, professori e copisti, formazione dei cuori e degli spiriti all'amore del povero, aiuto ai più sprovveduti mediante la fondazione di numerose Congregazioni religiose, il contributo dei cristiani al consolidarsi delle istituzioni della Gallia, poi della Francia, è troppo conosciuto perché mi ci dilunghi. Le migliaia di cappelle, di chiese, di abbazie, e di cattedrali che adornano il cuore delle città o la solitudine delle campagne dicono abbastanza su come gli antichi padri nella fede hanno voluto onorare Colui che aveva loro donato la vita e che ci conserva nell'esistenza.

Numerose persone, anche qui in Francia, si sono soffermate a riflettere sui rapporti tra Chiesa e Stato. In verità, sul problema delle relazioni tra sfera politica e sfera religiosa Cristo aveva già offerto il criterio di fondo in base al quale trovare una giusta soluzione. Lo fece quando, rispondendo ad una domanda che gli era stata posta, affermò: *"Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio"* (Mc 12,17). La Chiesa in Francia gode attualmente di un regime di libertà. La diffidenza del passato si è trasformata poco a poco in un dialogo sereno e positivo, che si consolida sempre di più. Un nuovo strumento di dialogo esiste dal 2002 ed io ho grande fiducia nel suo lavoro, perché la buona volontà è reciproca. Sappiamo che restano ancora aperti certi territori di dialogo che dovremo percorrere e bonificare poco a poco con determinazione e pazienza. Lei ha del resto utilizzato, Signor Presidente, la bella espressione di "laicità positiva" per qualificare questa comprensione più aperta. In questo momento storico in cui le culture si incrociano tra loro sempre di più, sono profondamente convinto che una nuova riflessione sul vero significato e sull'importanza della laicità è divenuta necessaria. E' fondamentale infatti, da una parte, insistere sulla distinzione tra l'ambito politico e quello religioso al fine di tutelare sia la libertà religiosa dei cittadini che la responsabilità dello Stato verso di essi e, dall'altra parte, prendere una più chiara coscienza della funzione insostituibile della religione per la formazione delle coscienze e del contributo che essa può apportare, insieme ad altre istanze, alla creazione di un consenso etico di fondo nella società.

Il Papa, testimone di un Dio che ama e che salva, si sforza di essere un seminatore di carità e di speranza. Ogni umana società ha bisogno di speranza e questa necessità è ancora più forte nel mondo d'oggi che offre poche aspirazioni spirituali e poche certezze materiali. I giovani sono la mia preoccupazione più grande. Alcuni di loro faticano a trovare un orientamento che loro convenga o soffrono di una perdita di riferimenti nella loro famiglia. Altri ancora sperimentano i limiti di un comunitarismo religioso condizionante. Messa a volte ai margini e spesso abbandonati a se stessi, sono fragili e devono affrontare da soli una realtà che li supera. E' dunque necessario offrire loro un solido quadro educativo e incoraggiarli a rispettare e ad aiutare gli altri, così che arrivino serenamente all'età matura. La Chiesa, in questo campo, può recare il suo contributo specifico. Anche la situazione sociale del mondo occidentale, segnata purtroppo da una tacita progressione della distanza tra ricchi e poveri, mi preoccupa. Sono certo che è possibile trovare soluzioni giuste che, andando oltre l'aiuto immediato necessario, giungano al cuore dei problemi nell'intento di proteggere i deboli e di promuovere la loro dignità. Attraverso le sue numerose istituzioni e iniziative la

Chiesa, come del resto numerose associazioni nel Suo Paese, cerca spesso di provvedere alle necessità immediate, ma è allo Stato che spetta di legiferare per sradicare le ingiustizie. In una cornice molto più larga, Signor Presidente, mi dà pensiero anche lo stato del nostro pianeta. Con grande generosità Dio ci ha affidato il mondo da Lui creato. E' urgente imparare a rispettarlo e a proteggerlo meglio. Mi sembra che sia venuto il momento di fare delle proposte più costruttive per garantire il benessere delle generazioni future.

L'esercizio della Presidenza dell'Unione Europea costituisce per il Suo Paese l'occasione di testimoniare l'attaccamento della Francia, secondo la sua nobile tradizione, ai diritti dell'uomo e alla loro promozione per il bene dell'individuo e della società. Quando il cittadino europeo vedrà e sperimenterà personalmente che i diritti inalienabili della persona umana, dal concepimento fino alla morte naturale, come anche quelli relativi all'educazione libera, alla vita familiare, al lavoro, senza dimenticare naturalmente i diritti religiosi, quando dunque il cittadino europeo si renderà conto che questi diritti, che costituiscono un tutto indissociabile, sono promossi e rispettati, allora comprenderà pienamente la grandezza dell'edificio dell'Unione e ne diverrà un attivo artefice. Il compito che Le incombe, Signor Presidente, non è facile. I tempi sono incerti ed è una impresa ardua trovare la strada buona in mezzo ai meandri del quotidiano sociale ed economico, nazionale e internazionale. In particolare, di fronte al pericolo del riemergere di vecchie diffidenze, tensioni e contrapposizioni tra Nazioni, di cui oggi siamo preoccupati testimoni, la Francia, storicamente sensibile alla riconciliazione tra i popoli, è chiamata ad aiutare l'Europa a costruire la pace dentro i suoi confini e nel mondo intero. E' importante, a tale riguardo, promuovere un'unità che non può e non vuole divenire uniformità, ma che è capace di garantire il rispetto delle differenze nazionali e delle diverse tradizioni culturali, che costituiscono una ricchezza nella sinfonia europea, rammentando, d'altra parte, che "la stessa identità nazionale non si realizza se non nell'apertura verso gli altri popoli e attraverso la solidarietà con essi" (Esort. Ap. *Ecclesia in Europa*, n. 112). Esprimo la mia fiducia che il Suo Paese contribuirà sempre di più a far progredire questo secolo verso la serenità, l'armonia e la pace.

Signor Presidente, cari amici, desidero ancora una volta esprimervi la mia gratitudine per questo incontro. Vi assicuro che non mancherò di pregare intensamente per la vostra bella Nazione, affinché Dio le conceda pace e prosperità, libertà e unità, uguaglianza e fraternità. Affido questi voti all'intercessione materna della Vergine Maria, Patrona principale della Francia. Che Dio benedica la Francia e tutti i Francesi!

**DISCORSO DI SUA SANTITÀ BENEDETTO XVI  
IN OCCASIONE DEL 150° ANNIVERSARIO DELLE APPARIZIONI DI LOURDES  
INCONTRO CON IL MONDO DELLA CULTURA AL COLLÈGE DES BERNARDINS.  
12/15 SETTEMBRE 2008**

*Parigi,*

*Venerdì 12 settembre 2008*

*Signor Cardinale,*

*Signora Ministro della Cultura,*

*Signor Sindaco,*

*Signor Cancelliere dell'Institut de France,*

*cari amici*

Grazie, Signor Cardinale, per le Sue parole gentili. Ci troviamo in un luogo storico, edificato dai figli di san Bernardo di Clairvaux e che il Suo grande predecessore, il compianto Cardinale Jean-Marie Lustiger, ha voluto come centro di dialogo tra la Sapienza cristiana e le correnti culturali intellettuali e artistiche dell'attuale società. Saluto in modo particolare la Signora Ministro della Cultura che rappresenta il Governo, così come il Signor Giscard d'Estaing e il Signor Chirac. Rivolgo ugualmente il mio saluto ai Ministri presenti, ai rappresentanti dell'Unesco, al Signor Sindaco di Parigi e a tutte le altre Autorità. Non voglio dimenticare i miei colleghi dell'Institut de France, i quali conoscono la considerazione che nutro nei loro confronti. Ringrazio il Principe de Broglie per le sua cordiali parole. Ci rivedremo domani mattina. Ringrazio i delegati della comunità musulmana francese per aver accettato di partecipare a questo incontro: rivolgo loro i miei migliori auguri per il ramadan in corso. Il mio caloroso saluto va ora naturalmente all'insieme del multiforme mondo della cultura, che voi, cari invitati, rappresentate così degnamente.

Vorrei parlarvi stasera delle origini della teologia occidentale e delle radici della cultura europea. Ho ricordato all'inizio che il luogo in cui ci troviamo è in qualche modo emblematico. È infatti legato alla cultura monastica, giacché qui hanno vissuto giovani monaci, impegnati ad introdursi in una comprensione più profonda della loro chiamata e a vivere meglio la loro missione. È questa un'esperienza che interessa ancora noi oggi, o vi incontriamo soltanto un mondo ormai passato? Per rispondere, dobbiamo riflettere un momento sulla natura dello stesso monachesimo occidentale. Di che cosa si trattava allora? In base alla storia degli effetti del monachesimo possiamo dire che, nel grande sconvolgimento culturale prodotto dalla migrazione di popoli e dai nuovi ordini statali che stavano formandosi, i monasteri erano i luoghi in cui sopravvivevano i tesori della vecchia cultura e dove, in riferimento ad essi, veniva formata passo passo una nuova cultura. Ma come avveniva questo? Quale era la motivazione delle persone che in questi luoghi si riunivano? Che intenzioni avevano? Come hanno vissuto?

Innanzitutto e per prima cosa si deve dire, con molto realismo, che non era loro intenzione di creare una cultura e nemmeno di conservare una cultura del passato. La loro motivazione era molto più

elementare. Il loro obiettivo era: *quaerere Deum*, cercare Dio. Nella confusione dei tempi in cui niente sembrava resistere, essi volevano fare la cosa essenziale: impegnarsi per trovare ciò che vale e permane sempre, trovare la Vita stessa. Erano alla ricerca di Dio. Dalle cose secondarie volevano passare a quelle essenziali, a ciò che, solo, è veramente importante e affidabile. Si dice che erano orientati in modo "escatologico". Ma ciò non è da intendere in senso cronologico, come se guardassero verso la fine del mondo o verso la propria morte, ma in un senso esistenziale: dietro le cose provvisorie cercavano il definitivo. *Quaerere Deum*: poiché erano cristiani, questa non era una spedizione in un deserto senza strade, una ricerca verso il buio assoluto. Dio stesso aveva piantato delle segnalazioni di percorso, anzi, aveva spianato una via, e il compito consisteva nel trovarla e seguirla. Questa via era la sua Parola che, nei libri delle Sacre Scritture, era aperta davanti agli uomini. La ricerca di Dio richiede quindi per intrinseca esigenza una cultura della parola o, come si esprime Jean Leclercq: nel monachesimo occidentale, escatologia e grammatica sono interiormente connesse l'una con l'altra (cfr *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p.14). Il desiderio di Dio, *le désir de Dieu*, include *l'amour des lettres*, l'amore per la parola, il penetrare in tutte le sue dimensioni. Poiché nella Parola biblica Dio è in cammino verso di noi e noi verso di Lui, bisogna imparare a penetrare nel segreto della lingua, a comprenderla nella sua struttura e nel suo modo di esprimersi. Così, proprio a causa della ricerca di Dio, diventano importanti le scienze profane che ci indicano le vie verso la lingua. Poiché la ricerca di Dio esige la cultura della parola, fa parte del monastero la biblioteca che indica le vie verso la parola. Per lo stesso motivo ne fa parte anche la scuola, nella quale le vie vengono aperte concretamente. Benedetto chiama il monastero una *dominici servitii schola*. Il monastero serve alla *eruditio*, alla formazione e all'erudizione dell'uomo – una formazione con l'obbiettivo ultimo che l'uomo impari a servire Dio. Ma questo comporta proprio anche la formazione della ragione, l'erudizione, in base alla quale l'uomo impara a percepire, in mezzo alle parole, la Parola.

Per avere la piena visione della cultura della parola, che appartiene all'essenza della ricerca di Dio, dobbiamo fare un altro passo. La Parola che apre la via della ricerca di Dio ed è essa stessa questa via, è una Parola che riguarda la comunità. Certo, essa trafigge il cuore di ciascun singolo (cfr *At 2*, 37). Gregorio Magno descrive questo come una fitta improvvisa che squarcia la nostra anima sonnolenta e ci sveglia rendendoci attenti per la realtà essenziale, per Dio (cfr Leclercq, *ibid.*, p.35). Ma così ci rende attenti anche gli uni per gli altri. La Parola non conduce a una via solo individuale di un'immersione mistica, ma introduce nella comunione con quanti camminano nella fede. E per questo bisogna non solo riflettere sulla Parola, ma anche leggerla in modo giusto. Come nella scuola rabbinica, così anche tra i monaci il leggere stesso compiuto dal singolo è al contempo un atto corporeo. "Se, tuttavia, *legere* e *lectio* vengono usati senza un attributo esplicativo, indicano per lo più un'attività che, come il cantare e lo scrivere, comprende l'intero corpo e l'intero spirito", dice al riguardo Jean Leclercq (*ibid.*, p.21).

E ancora c'è da fare un altro passo. La Parola di Dio introduce noi stessi nel colloquio con Dio. Il Dio che parla nella Bibbia ci insegna come noi possiamo parlare con Lui. Specialmente nel *Libro dei Salmi* Egli ci dà le parole con cui possiamo rivolgerci a Lui, portare la nostra vita con i suoi alti e bassi nel colloquio davanti a Lui, trasformando così la vita stessa in un movimento verso di Lui. I *Salmi* contengono ripetutamente delle istruzioni anche sul come devono essere cantati ed accompagnati con strumenti

musicali. Per pregare in base alla Parola di Dio il solo pronunciare non basta, esso richiede la musica. Due canti della liturgia cristiana derivano da testi biblici che li pongono sulle labbra degli Angeli: il *Gloria*, che è cantato dagli Angeli alla nascita di Gesù, e il *Sanctus*, che secondo *Isaia* 6 è l'acclamazione dei Serafini che stanno nell'immediata vicinanza di Dio. Alla luce di ciò la Liturgia cristiana è invito a cantare insieme agli Angeli e a portare così la parola alla sua destinazione più alta. Sentiamo in questo contesto ancora una volta Jean Leclercq: "I monaci dovevano trovare delle melodie che traducevano in suoni l'adesione dell'uomo redento ai misteri che egli celebra. I pochi capitelli di Cluny, che si sono conservati fino ai nostri giorni, mostrano così i simboli cristologici dei singoli toni" (cfr *ibid.* p.229).

In Benedetto, per la preghiera e per il canto dei monaci vale come regola determinante la parola del *Salmo: Coram angelis psallam Tibi, Domine* – davanti agli angeli voglio cantare a Te, Signore (cfr 138,1). Qui si esprime la consapevolezza di cantare nella preghiera comunitaria in presenza di tutta la corte celeste e di essere quindi esposti al criterio supremo: di pregare e di cantare in maniera da potersi unire alla musica degli Spiriti sublimi, che erano considerati gli autori dell'armonia del cosmo, della musica delle sfere. Partendo da ciò, si può capire la serietà di una meditazione di san Bernardo di Chiaravalle, che usa una parola di tradizione platonica trasmessa da Agostino per giudicare il canto brutto dei monaci, che ovviamente per lui non era affatto un piccolo incidente, in fondo secondario. Egli qualifica la confusione di un canto mal eseguito come un precipitare nella "zona della dissimilitudine" – nella *regio dissimilitudinis*. Agostino aveva preso questa parola dalla filosofia platonica per caratterizzare il suo stato interiore prima della conversione (cfr Confess. VII, 10.16): l'uomo, che è creato a somiglianza di Dio, precipita in conseguenza del suo abbandono di Dio nella "zona della dissimilitudine" – in una lontananza da Dio nella quale non Lo rispecchia più e così diventa dissimile non solo da Dio, ma anche da se stesso, dal vero essere uomo. È certamente drastico se Bernardo, per qualificare i canti mal eseguiti dei monaci, usa questa parola, che indica la caduta dell'uomo lontano da se stesso. Ma dimostra anche come egli prenda la cosa sul serio. Dimostra che la cultura del canto è anche cultura dell'essere e che i monaci con il loro pregare e cantare devono corrispondere alla grandezza della Parola loro affidata, alla sua esigenza di vera bellezza. Da questa esigenza intrinseca del parlare con Dio e del cantarLo con le parole donate da Lui stesso è nata la grande musica occidentale. Non si trattava di una "creatività" privata, in cui l'individuo erige un monumento a se stesso, prendendo come criterio essenzialmente la rappresentazione del proprio io. Si trattava piuttosto di riconoscere attentamente con gli "orecchi del cuore" le leggi intrinseche della musica della stessa creazione, le forme essenziali della musica immesse dal Creatore nel suo mondo e nell'uomo, e trovare così la musica degna di Dio, che allora al contempo è anche veramente degna dell'uomo e fa risuonare in modo puro la sua dignità.

Per capire in qualche modo la cultura della parola, che nel monachesimo occidentale si è sviluppata dalla ricerca di Dio, partendo dall'interno, occorre finalmente fare almeno un breve cenno alla particolarità del Libro o dei Libri in cui questa Parola è venuta incontro ai monaci. La Bibbia, vista sotto l'aspetto puramente storico o letterario, non è semplicemente un libro, ma una raccolta di testi letterari, la cui stesura si estende lungo più di un millennio e i cui singoli libri non sono facilmente riconoscibili come appartenenti ad un'unità interiore; esistono invece tensioni visibili tra di essi. Ciò vale già all'interno della Bibbia di Israele,

che noi cristiani chiamiamo l'Antico Testamento. Vale tanto più quando noi, come cristiani, colleghiamo il Nuovo Testamento e i suoi scritti, quasi come chiave ermeneutica, con la Bibbia di Israele, interpretandola così come via verso Cristo. Nel Nuovo Testamento, con buona ragione, la Bibbia normalmente non viene qualificata come "la Scrittura", ma come "le Scritture" che, tuttavia, nel loro insieme vengono poi considerate come l'unica Parola di Dio rivolta a noi. Ma già questo plurale rende evidente che qui la Parola di Dio ci raggiunge soltanto attraverso la parola umana, attraverso le parole umane, che cioè Dio parla a noi solo attraverso gli uomini, mediante le loro parole e la loro storia. Questo, a sua volta, significa che l'aspetto divino della Parola e delle parole non è semplicemente ovvio. Detto in espressioni moderne: l'unità dei libri biblici e il carattere divino delle loro parole non sono, da un punto di vista puramente storico, afferrabili. L'elemento storico è la molteplicità e l'umanità. Da qui si comprende la formulazione di un distico medioevale che, a prima vista, sembra sconcertante: "*Littera gesta docet - quid credas allegoria...*" (cfr Augustinus de Dacia, *Rotulus pugillaris, I*). La lettera mostra i fatti; ciò che devi credere lo dice l'allegoria, cioè l'interpretazione cristologica e pneumatologica.

Possiamo esprimere tutto ciò anche in modo più semplice: la Scrittura ha bisogno dell'interpretazione, e ha bisogno della comunità in cui si è formata e in cui viene vissuta. In essa ha la sua unità e in essa si dischiude il senso che tiene unito il tutto. Detto ancora in un altro modo: esistono dimensioni del significato della Parola e delle parole, che si dischiudono soltanto nella comunione vissuta di questa Parola che crea la storia. Mediante la crescente percezione delle diverse dimensioni del senso, la Parola non viene svalutata, ma appare, anzi, in tutta la sua grandezza e dignità. Per questo il "[Catechismo della Chiesa Cattolica](#)" con buona ragione può dire che il cristianesimo non è semplicemente una religione del libro nel senso classico (cfr n. 108). Il cristianesimo percepisce nelle parole *la* Parola, il *Logos* stesso, che estende il suo mistero attraverso tale molteplicità e la realtà di una storia umana. Questa struttura particolare della Bibbia è una sfida sempre nuova per ogni generazione. Secondo la sua natura essa esclude tutto ciò che oggi viene chiamato fondamentalismo. La Parola di Dio stesso, infatti, non è mai presente già nella semplice letteralità del testo. Per raggiungerla occorre un trascendimento e un processo di comprensione, che si lascia guidare dal movimento interiore dell'insieme e perciò deve diventare anche un processo di vita. Sempre e solo nell'unità dinamica dell'insieme i molti libri formano *un* Libro, si rivelano nella parola e nella storia umane la Parola di Dio e l'agire di Dio nel mondo.

Tutta la drammaticità di questo tema viene illuminata negli scritti di san Paolo. Che cosa significhi il trascendimento della lettera e la sua comprensione unicamente a partire dall'insieme, egli l'ha espresso in modo drastico nella frase: "La lettera uccide, lo Spirito dà vita" (2 Cor 3,6). E ancora: "Dove c'è lo Spirito ... c'è libertà" (2 Cor 3,17). La grandezza e la vastità di tale visione della Parola biblica, tuttavia, si può comprendere solo se si ascolta Paolo fino in fondo e si apprende allora che questo Spirito liberatore ha un nome e che la libertà ha quindi una misura interiore: "Il Signore è lo Spirito, e dove c'è lo Spirito del Signore c'è libertà" (2 Cor 3,17). Lo Spirito liberatore non è semplicemente la propria idea, la visione personale di chi interpreta. Lo Spirito è Cristo, e Cristo è il Signore che ci indica la strada. Con la parola sullo Spirito e sulla libertà si schiude un vasto orizzonte, ma allo stesso tempo si pone un chiaro limite all'arbitrio e alla soggettività, un limite che obbliga in maniera inequivocabile il singolo come la comunità e crea un legame

superiore a quello della lettera: il legame dell'intelletto e dell'amore. Questa tensione tra legame e libertà, che va ben oltre il problema letterario dell'interpretazione della Scrittura, ha determinato anche il pensiero e l'operare del monachesimo e ha profondamente plasmato la cultura occidentale. Essa si pone nuovamente anche alla nostra generazione come sfida di fronte ai poli dell'arbitrio soggettivo, da una parte, e del fanatismo fondamentalista, dall'altra. Sarebbe fatale, se la cultura europea di oggi potesse comprendere la libertà ormai solo come la mancanza totale di legami e con ciò favorisse inevitabilmente il fanatismo e l'arbitrio. Mancanza di legame e arbitrio non sono la libertà, ma la sua distruzione.

Nella considerazione sulla "scuola del servizio divino" - come Benedetto chiamava il monachesimo - abbiamo fino a questo punto rivolto la nostra attenzione solo al suo orientamento verso la parola, verso l'"ora". E di fatto è a partire da ciò che viene determinata la direzione dell'insieme della vita monastica. Ma la nostra riflessione rimarrebbe incompleta, se non fissassimo il nostro sguardo almeno brevemente anche sulla seconda componente del monachesimo, quella descritta col "labora". Nel mondo greco il lavoro fisico era considerato l'impegno dei servi. Il saggio, l'uomo veramente libero si dedicava unicamente alle cose spirituali; lasciava il lavoro fisico come qualcosa di inferiore a quegli uomini che non sono capaci di questa esistenza superiore nel mondo dello spirito. Assolutamente diversa era la tradizione giudaica: tutti i grandi rabbi esercitavano allo stesso tempo anche una professione artigianale. Paolo che, come rabbi e poi come annunciatore del Vangelo ai gentili, era anche tessitore di tende e si guadagnava la vita con il lavoro delle proprie mani, non costituisce un'eccezione, ma sta nella comune tradizione del rabinismo. Il monachesimo ha accolto questa tradizione; il lavoro manuale è parte costitutiva del monachesimo cristiano. San Benedetto parla nella sua *Regola* non propriamente della scuola, anche se l'insegnamento e l'apprendimento - come abbiamo visto - in essa erano cose praticamente scontate. Parla però esplicitamente, in un capitolo della sua *Regola*, del lavoro (cfr cap.48). Altrettanto fa Agostino che al lavoro dei monaci ha dedicato un libro particolare. I cristiani, che con ciò continuavano nella tradizione da tempo praticata dal giudaismo, dovevano inoltre sentirsi chiamati in causa dalla parola di Gesù nel *Vangelo di Giovanni*, con la quale Egli difendeva il suo operare in giorno di Sabato: "Il Padre mio opera sempre e anch'io opero" (5, 17). Il mondo greco-romano non conosceva alcun Dio Creatore; la divinità suprema, secondo la loro visione, non poteva, per così dire, sporcarsi le mani con la creazione della materia. Il "costruire" il mondo era riservato al demiurgo, una deità subordinata. Ben diverso il Dio cristiano: Egli, l'Uno, il vero e unico Dio, è anche il Creatore. Dio lavora; continua a lavorare nella e sulla storia degli uomini. In Cristo Egli entra come Persona nel lavoro faticoso della storia. "Il Padre mio opera sempre e anch'io opero". Dio stesso è il Creatore del mondo, e la creazione non è ancora finita. Dio lavora, *ergázetai*. Così il lavorare degli uomini doveva apparire come un'espressione particolare della loro somiglianza con Dio e l'uomo, in questo modo, ha facoltà e può partecipare all'operare di Dio nella creazione del mondo. Del monachesimo fa parte, insieme con la cultura della parola, una cultura del lavoro, senza la quale lo sviluppo dell'Europa, il suo ethos e la sua formazione del mondo sono impensabili. Questo ethos dovrebbe però includere la volontà di far sì che il lavoro e la determinazione della storia da parte dell'uomo siano un collaborare con il Creatore, prendendo da Lui la misura. Dove questa misura viene a mancare e l'uomo eleva se stesso a creatore deiforme, la formazione del mondo può facilmente trasformarsi nella sua distruzione.

Siamo partiti dall'osservazione che, nel crollo di vecchi ordini e sicurezze, l'atteggiamento di fondo dei monaci era il *quaerere Deum* – mettersi alla ricerca di Dio. Potremmo dire che questo è l'atteggiamento veramente filosofico: guardare oltre le cose penultime e mettersi in ricerca di quelle ultime, vere. Chi si faceva monaco, s'incamminava su una via lunga e alta, aveva tuttavia già trovato la direzione: la Parola della Bibbia nella quale sentiva parlare Dio stesso. Ora doveva cercare di comprenderLo, per poter andare verso di Lui. Così il cammino dei monaci, pur rimanendo non misurabile nella lunghezza, si svolge ormai all'interno della Parola accolta. Il cercare dei monaci, sotto certi aspetti, porta in se stesso già un trovare. Occorre dunque, affinché questo cercare sia reso possibile, che in precedenza esista già un primo movimento che non solo suscita la volontà di cercare, ma renda anche credibile che in questa Parola sia nascosta la via – o meglio: che in questa Parola Dio stesso si faccia incontro agli uomini e perciò gli uomini attraverso di essa possano raggiungere Dio. Con altre parole: deve esserci l'annuncio che si rivolge all'uomo creando così in lui una convinzione che può trasformarsi in vita. Affinché si apra una via verso il cuore della Parola biblica quale Parola di Dio, questa stessa Parola deve prima essere annunciata verso l'esterno. L'espressione classica di questa necessità della fede cristiana di rendersi comunicabile agli altri è una frase della *Prima Lettera di Pietro*, che nella teologia medievale era considerata la ragione biblica per il lavoro dei teologi: "Siate sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione (*logos*) della speranza che è in voi" (3, 15) (Il *Logos*, la ragione della speranza, deve diventare *apo-logia*, deve diventare risposta). Di fatto, i cristiani della Chiesa nascente non hanno considerato il loro annuncio missionario come una propaganda, che doveva servire ad aumentare il proprio gruppo, ma come una necessità intrinseca che derivava dalla natura della loro fede: il Dio nel quale credevano era il Dio di tutti, il Dio uno e vero che si era mostrato nella storia d'Israele e infine nel suo Figlio, dando con ciò la risposta che riguardava tutti e che, nel loro intimo, tutti gli uomini attendono. L'universalità di Dio e l'universalità della ragione aperta verso di Lui costituivano per loro la motivazione e insieme il dovere dell'annuncio. Per loro la fede non apparteneva alla consuetudine culturale, che a seconda dei popoli è diversa, ma all'ambito della verità che riguarda ugualmente tutti.

Lo schema fondamentale dell'annuncio cristiano "verso l'esterno" - agli uomini che, con le loro domande, sono in ricerca - si trova nel discorso di san Paolo all'Areopago. Teniamo presente, in questo contesto, che l'Areopago non era una specie di accademia, dove gli ingegni più illustri s'incontravano per la discussione sulle cose sublimi, ma un tribunale che aveva la competenza in materia di religione e doveva opporsi all'importazione di religioni straniere. È proprio questa l'accusa contro Paolo: "Sembra essere un annunziatore di divinità straniera" (At 17, 18). A ciò Paolo replica: "Ho trovato presso di voi un'ara con l'iscrizione: Al Dio ignoto. Quello che voi adorare senza conoscere, io ve lo annunzio" (cfr 17, 23). Paolo non annuncia dei ignoti. Egli annuncia Colui che gli uomini ignorano, eppure conoscono: l'Ignoto-Conosciuto; Colui che cercano, di cui, in fondo, hanno conoscenza e che, tuttavia, è l'Ignoto e l'Inconoscibile. Il più profondo del pensiero e del sentimento umani sa in qualche modo che Egli deve esistere. Che all'origine di tutte le cose deve esserci non l'irrazionalità, ma la Ragione creativa; non il cieco caso, ma la libertà. Tuttavia, malgrado che tutti gli uomini in qualche modo sappiano questo - come Paolo sottolinea nella *Lettera ai Romani* (1, 21) - questo sapere rimane irreali: un Dio soltanto pensato e inventato non è un Dio. Se Egli non si mostra, noi comunque non giungiamo fino a Lui. La cosa nuova dell'annuncio cristiano è la

possibilità di dire ora a tutti i popoli: Egli si è mostrato. Egli personalmente. E adesso è aperta la via verso di Lui. La novità dell'annuncio cristiano non consiste in un pensiero ma in un fatto: Egli si è mostrato. Ma questo non è un fatto cieco, ma un fatto che, esso stesso, è *Logos* - presenza della Ragione eterna nella nostra carne. *Verbum caro factum est (Gv 1,14)*: proprio così nel fatto ora c'è il *Logos*, il *Logos* presente in mezzo a noi. Il fatto è ragionevole. Certamente occorre sempre l'umiltà della ragione per poter accoglierlo; occorre l'umiltà dell'uomo che risponde all'umiltà di Dio.

La nostra situazione di oggi, sotto molti aspetti, è diversa da quella che Paolo incontrò ad Atene, ma, pur nella differenza, tuttavia, in molte cose anche assai analoga. Le nostre città non sono più piene di are ed immagini di molteplici divinità. Per molti, Dio è diventato veramente il grande Sconosciuto. Ma come allora dietro le numerose immagini degli dèi era nascosta e presente la domanda circa il Dio ignoto, così anche l'attuale assenza di Dio è tacitamente assillata dalla domanda che riguarda Lui. *Quaerere Deum* - cercare Dio e lasciarsi trovare da Lui: questo oggi non è meno necessario che in tempi passati. Una cultura meramente positivista che rimuovesse nel campo soggettivo come non scientifica la domanda circa Dio, sarebbe la capitolazione della ragione, la rinuncia alle sue possibilità più alte e quindi un tracollo dell'umanesimo, le cui conseguenze non potrebbero essere che gravi. Ciò che ha fondato la cultura dell'Europa, la ricerca di Dio e la disponibilità ad ascoltarLo, rimane anche oggi il fondamento di ogni vera cultura.

## LA NARRAZIONE IN MEDICINA CLINICA.

### PER UNA EFFICACE RELAZIONE TRA OPERATORE SANITARIO E PAZIENTE

MARIO COLTORTI

L'importanza del comunicare in clinica - nei contenuti e con modalità appropriate - già ampiamente riconosciuta nei secoli scorsi, da quando è stato definito lo statuto delle discipline cliniche<sup>1</sup>, ha avuto una forte rivalutazione ed una notevole revisione metodologica da parte di molti medici e studiosi di problemi clinici nell'ultimo decennio<sup>2 3 4 5 6 7 8 9 10</sup>, soprattutto in rapporto al riconoscimento che il corretto esercizio della clinica esige non solo abilità tecniche, ma anche capacità di stabilire adeguato rapporto comunicativo con i pazienti e di comprendere i loro complessi problemi di salute, variabili nei singoli casi, che l'anamnesi tradizionale non è sempre in grado di realizzare in modo soddisfacente.

Ciò appare chiaro, se preliminarmente vengono affrontati due quesiti fondamentali:

- che cos'è la medicina clinica, quella che si esercita tanto a domicilio che in ambulatorio o in una corsia d'ospedale?

- che cos'è quella condizione definita "malattia"?

Una definizione corretta di Medicina Clinica può essere così formulata:

"Un complesso *pensare, sentire, agire* finalizzato a precisi scopi: prevenzione, diagnosi, cura, prognosi (corrispondente al termine greco *poiein*), più che un semplice approccio tecnico-strumentale (corrispondente al termine greco *prattein*), che con saggezza (la *phrónesis* aristotelica), superando una mentalità strettamente tecnicistico-scientista<sup>11 12</sup> sappia adattare al *singolo individuo* ed *integrare* frammenti di statuti, metodi, conoscenze, tecniche da molteplici discipline:

- esatte" o "dure" (fisica, matematica, statistica, morfologia, chimica, biologia, genetica, immunologia...)

- "umanistiche" (linguistica, semiotica, tecnica della comunicazione, filosofia, sociologia, antropologia, storia...)

1 M. Foucault, *Nascita della clinica*. Einaudi 1969

2 W.J. Donnelly, *The Language of Medical Case Histories*. Ann. Int. Med., 1997, 127, 1045

3 T. Greenhalgh, B. Hurwitz, *Narrative Based Medicine: dialogue and discourse in clinical practice*. BMJ Books 1998

4 " " Why study narrative? Brit. Med. J., 1999, 318, 48

5 B. Hurwitz, *Narrative and the practice of medicine*. Lancet, 2000, 356, 2086

6 R. Charon, *Narrative Medicine: Form. Function, and Ethics*. Ann. Int. Med., 2001, 134, 2001

7 " Narrative Medicine: A Model for Empathy, Reflection, Profession, and Trust. JAMA, 2001, 286, 1897

8 W.J. Donnelly, *Patients' Stories as Narrative*. JAMA, 2002, 287, 447

9 R. Charon, *Narrative and Medicine*. N. Engl. J. Med., 2004, 350, 862

10 S. Das Gupta, R. Charon, *Personal Illness Narratives: Using Reflective Writing to Teach Empathy*. Accad. Med., 2004, 79, 351

11 S. Berardinelli, *Tecnologia e azione morale*. La Medicina Internazionale Nuova serie 1994, 7, 15 (fascicolo dedicato a: la Medicina contemporanea fra Scienza della Natura e Scienze Umane, a cura di O. Visioli)

12 G. Morra, *La medicina: tecnologia o sapienza?* Ibid. pag. 31

Per la comprensione globale dell'evento: non solo *disease* come scientificamente definita, ma anche *illness* come soggettivamente realizzata e vissuta dal singolo paziente, e *sickness* nella complessità di ripercussioni e rapporti tra quel determinato individuo e l'ambiente in cui vive.

Base concettuale della medicina clinica è quindi la convergenza di tre attività del pensiero, ognuna delle quali ha derivazione etimologica affine al termine "medicina: *meditari, metiri, mederi*.

*Meditari* indica la necessità di una riflessione filosofica sul significato dell'incontro tra enti umani, ciascuno bisognoso dell'altro, in un "esserci" che, per affrancarsi almeno in parte dalla condizione esistenziale di finitudine e di sofferenza propria degli umani, deve divenire "mit Dasein" per usare la terminologia heideggeriana: essere insieme nella partecipazione comune alla sofferenza della dimensione umana, nel riconoscimento del proprio limite, anche da parte del medico, non un demiurgo capace di superare, attraverso la tecno-scienza, i limiti dell'agire proprio della sua condizione umana, ma capace di assumere su di sé la responsabilità dell'Altro, di fissare il suo volto, di carpire il significato del suo dramma: il "Guaritore ferito" evocato da Aniello Montano<sup>13</sup> sulla scia delle considerazioni e suggestioni prospettate da Gadamer<sup>14</sup>. *Meditari* significa anche riflettere sul significato del fenomeno morboso come intrinsecamente connesso alle vicende degli umani, la cui comprensione non consiste nella individuazione di una casella nosografica in cui inserire un nome, bensì nel tentare di ricostruire una complessa e spesso imprevedibile storia, che si articola attraverso eventi e modalità evolutive variabili da individuo a individuo<sup>15 16</sup>. Significa, infine, individuare e rispettare i rapporti tra le decisioni da prendere nei singoli casi ed i principi etici per il rispetto della persona.

*Metiri* esprime la necessità di una giusta "misura" in ogni atto professionale, da realizzare attraverso la conoscenza e l'applicazione corretta dei criteri statistici e delle conoscenze scientifiche che razionalizzano l'itinerario diagnostico-terapeutico, tenendo sempre conto dei peculiari bisogni e delle preferenze del singolo individuo cui tali criteri vanno applicati. Significa anche valutare i limiti, le aree di incertezza e la variabilità nel tempo delle acquisizioni tecno-scientifiche su cui è basata l'esercizio della medicina clinica.

*Mederi* infine non può essere inteso solo come prescrivere farmaci o altri indirizzi di cura, bensì come "prendersi cura" globalmente del sofferente, al di là di quello che le modalità della terapia medica in senso stretto può offrire. Il "prendersi cura" significa quindi andare oltre la malattia, per farsi carico dell'individuo nella sua interezza, possibile attraverso la conoscenza del suo "vissuto", del suo rapporto con la società e con l'ambiente, di ciò che egli considera "bene" per lui, non necessariamente sempre sovrapponibile al concetto di "bene" della medicina scientifica e del singolo operatore sanitario.

A questo punto, emerge chiaramente che se uno statuto "scientifico" debba attribuirsi alla medicina clinica, essa potrebbe definirsi come *disciplina anomala*, con indirizzo eminentemente *idiografico*, anche se con aperture e sfoci *categoriali* e connessioni in senso *nomotetico*<sup>17 18</sup>. Così si era espresso già due secoli fa

---

13 A. Montano, Il Guaritore ferito. Bibliopolis, 2004

14 H. G. Gadamer, Dove si nasconde la salute. Cortina 1994

15 H. R. Wulff, S. A. Pedersen, R. Rosenberg, Filosofia della medicina. Cortina 1995

16 F. Voltaggio, La medicina come scienza filosofica. La terza 1998

17 G. Federspil, I fondamenti del metodo in medicina clinica e sperimentale. Piccin 1980

18 C. Scandellari, La strategia della diagnosi. Piccin 1981

Cabanis (1757 - 1808), uno dei protagonisti del rinnovamento clinico della medicina durante la Rivoluzione Francese<sup>19</sup>: "... con una specie di empatia che si instaura tra medico e malato, il medico supera il suo sapere teorico e si affida al sapere pratico, riposto in una specie d'istinto perfezionato dall'abitudine. In questo modo, identificandosi così con il malato, associandosi alla sua sofferenza con la prontezza di una sensibile immaginazione, il medico coglie con un colpo d'occhio la malattia e riesce ad afferrarne tutti in una volta gli elementi".

Tale affermazione può essere sottoscritta anche oggi, dopo due secoli di scoperte scientifiche che, pur avendo consentito fondamentali applicazioni pratiche, hanno però a volte oscurato il senso umano dell'esercizio della medicina clinica. Ciò a tal punto che, come puntualizza un medico dei nostri tempi<sup>20</sup>: "I medici trovano difficile capire questo paradosso: riveriti quando erano relativamente inefficaci, essi si trovano sempre più soggetti a critiche oggi, quando per la prima volta sono capaci di cambiare il decorso di tante malattie fatali o inabilitanti".

Al secondo quesito "che cos'è la malattia", al di là di definizioni che fanno riferimento a devianza dalla "normatività" propria della specie umana o ad alterazioni della "omeostasi" che consente adattamento alle variazioni ambientali, le quali tendono soprattutto ad individuare i confini biologici tra stato di salute e stato patologico<sup>21 22 23 24</sup>, confini peraltro non sempre ben definibili e dipendenti da fattori molteplici (etnici, sociali, culturali, ambientali...), ritengo preferibile una interpretazione che comprende anche gli aspetti complessi inerenti alla vita dell'individuo malato ed i suoi rapporti con la società e con l'ambiente in cui vive<sup>25</sup>:

*"Evento esistenziale multifattoriale che, inserendosi nella vita del singolo individuo con vario livello sia di responsabilità dei vari fattori causali sia di conseguenze, coinvolge:*

- *l'equilibrio somatico e psichico*
- *la capacità di sopravvivenza e/o di riproduzione*
- *le relazioni interpersonali, gli aspetti sociali e l'adattamento all'ambiente*
- *l'ecosistema in un rapporto multidirezionale individuo-ambiente-società*

Viene così compreso, come sintetizzato nella tabella, il triplice aspetto della malattia: come viene definita dalle conoscenze mediche, come viene "vissuta" dal singolo malato, come interferisce nei rapporti di questo con la società e con l'ambiente, corrispondenti rispettivamente ai termini inglesi *disease, illness, sickness*. A ciò fa chiaro riferimento Gadamer (lc.13) quando afferma: "Sarebbe degno di lode se ci si rendesse conto delle differenze che esistono tra la medicina scientifica e la vera e propria arte medica"

19 P. J. G. Cabanis, Du degré de la certitude de la médecine, 1798; La certezza della medicina (ed. italiana). La terza 1974

20 W. A. Silverman, Doctoring from art to engineering. Controlled Clinical Trials, 1992,13,97

21 G. Canguilhem, Le normale et le pathologique. Presses Universitaires de France 1966; ediz. italiana: Il normale e il patologico, Einaudi 1998

22 E. J. M. Campbell, J. G. Scalding, R. S. Roberts, The concept of disease. Brit. Med. J. 1979,2,757

23 C. F. Azzone, L'eziopatogenesi delle malattie e il ruolo del caso: La Medicina Internazionale, Nuova serie 1994,7, 47 (fascicolo su La Medicina Contemporanea fra Scienze della Natura e Scienze Umane)

24 G. Federspil, La malattia come evento biologico. Minerva Med., 1990,81,845

25 M. Coltorti, Riflessioni sul concetto di malattia e sulla sua evoluzione. Medic 1998,6, 162

Anche Augusto Murri (1841-1932), illustre Clinico Medico in Bologna; che alla capacità diagnostica associava fine attitudine speculativa, così esprimeva, nella valutazione del processo morboso, la necessità di riferirsi ai problemi del singolo malato<sup>26</sup>: "... Cercate di non abituarvi a pensare astrattamente alla malattia quale la patologia la descrive... Più saprete e più potrete. Ma non immaginatevi neppure per sogno che basti il sapere... Voi dovete abituarvi a considerare il capitolo dedicato ad una certa malattia dai patologi né più né meno che un espediente necessario per meglio intendersi, ma non come la descrizione di un'entità definita e sempre eguale a sé stessa... Come non ci sono due cose eguali, così non ci sono ammalati eguali... Laonde, anche dopo che avete fatto la diagnosi di febbre tifoide o d'altro, dovete fare la vera diagnosi speciale nel malato vostro, giorno per giorno".

### TABELLA

#### La dicotomia scientifico-esistenziale nella interpretazione dell'evento "malattia"

**DISEASE "realità scientifica"**: eziopatogenesi, storia naturale, epidemiologia, modalità preventive, diagnostiche, terapeutiche, riabilitative, prognosi.



**Gli operatori sanitari "realità intermedia"**: conoscenze e competenze tecnico-scientifiche; attitudini decisionali; formazione psicologica, socio-culturale, etica; esperienze individuali; capacità comunicativo-relazionali; interpretazione del ruolo.



**ILLNESS "realità soggettiva": il paziente**: modalità con cui si manifesta in lui la malattia, livello culturale, stato economico-sociale, tipo di lavoro, psico-emotività, "vissuto" individuale, aspettative, ansie, fantasie, concetto personale di "bene", modalità con cui si manifesta in lui la malattia responsabilità nei confronti di altri.



**SICKNESS "ripercussioni e condizionamenti sociali"**: percezione dello stato del paziente da parte dell'ambiente non medico (famiglia, società...) in cui il paziente è inserito e conseguenze (lavoro, aspetti economici, rapporti con gli altri; all'inverso: influenze socio-ambientali sul processo morboso...).

Il problema "malattia", "sofferenza" ed il loro inserirsi nella vita di ciascuno, secondo i concetti del pensiero complesso<sup>27</sup> e del caos deterministico<sup>28 29</sup> può essere rappresentato, con la figura seguente, nella sua molteplicità di fattori interferenti, non sempre tutti valutabili dai vari osservatori, in relazione alla formazione, alle competenze specifiche ed agli interessi prevalenti di ciascuno:

- ▶ **Costellazione genetica**
- ▶ **Ambiente**
- ▶ **Situazione sociale**

26 A. Murri, Lezioni di Clinica Medica; Società Editrice Libreria 1920 (ristampa)

27 E. Morin, Introduzione al pensiero complesso: Gli strumenti per affrontare la sfida della complessità: Sperling e Kupfer 1993

28 P. C. W: Davies, Il Caos. Jn. Immagini e metafore della scienza (a cura di L. Preta) Sagittari Laterza 1992, pag. 74

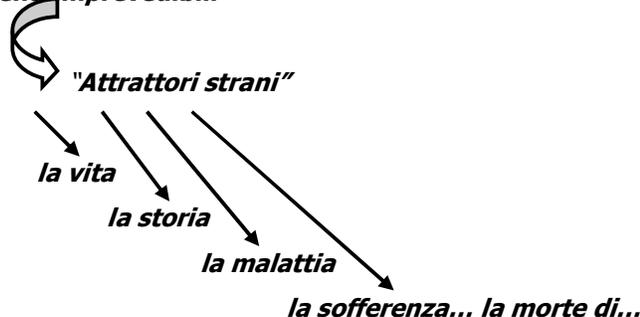
29 R. Thom, La scienza e il senso. Ibidem. pag.99

► **Educazione - Livello intellettuale**

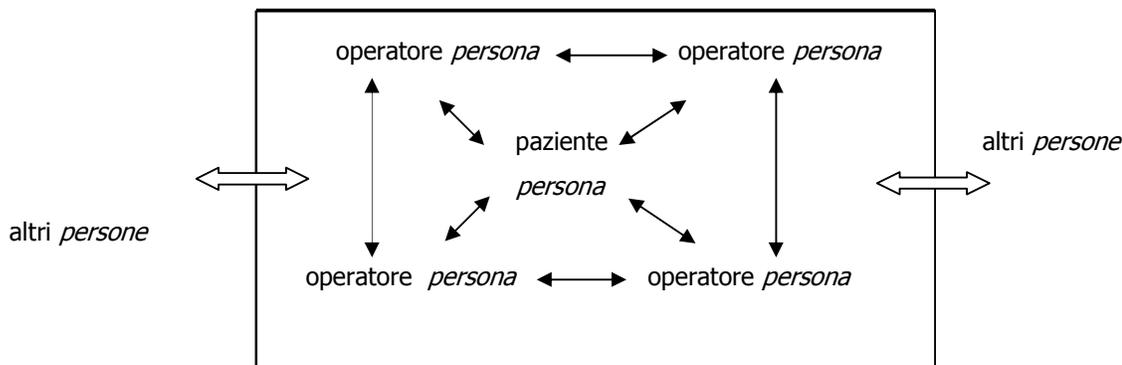
► **Reattività psichica**

► **Stili di vita**

► **Eventi imprevedibili**



Per la comprensione dei problemi del singolo paziente, nell'itinerario assistenziale (*cure/care*) è quindi fondamentale la **relazione** fra varie persone interessate, come esprime lo schema seguente:



*Personae*: ciascuna con *a*) le sue caratteristiche (*psicologiche, culturali, sociali...*); *b*) la sua storia, le sue aspettative, i suoi ruoli, capaci di condizionare le modalità di risposta alle altre *personae* coinvolte; *c*) a loro volta i condizionamenti della struttura in cui si svolge la relazione. Assume quindi peculiare importanza la modalità di **comunicazione** per una adeguata **relazione** in un dato contesto.

Negli ultimi due decenni è stata introdotta la tendenza, sicuramente - anche se solo in parte - utile, di affrontare i problemi clinici, prevalentemente terapeutici, con i principi della Evidence-Based-Medicine (EBM), dedotta dai risultati di indagini controllate, valutati con precise metodologie statistiche, i c.d. Randomized Controlled Trials (RCT), molti dei quali aggruppati poi nel procedimento statistico di meta-analisi, per una valutazione complessiva sia dell'insieme dei risultati sia della qualità dei singoli RCT). Da essi sono state elaborate linee guida per la razionalizzazione dei procedimenti diagnostici, preventivi e terapeutici, e per l'analisi della loro appropriatezza scientifica e pratica. Tuttavia la loro reale utilizzazione ha incontrato finora molti ostacoli e limiti, sottolineati da vari Autori, di cui cito solo alcuni<sup>30 31 32 33</sup>.

30 D. L. Sackett et al., Evidence-based medicine: was it is and what it isn't. Brit.Med.J., 1996,312,71

31 D. Mant, Can randomized trials inform clinical decision about individual patients? Lancet, 1999,353,743

32 D. Dickinson, P. Vineis, R ter Meulen, Questioni etiche nella Medicina Basata sull'Evidenza. Decidere in Medicina, 2001,3,3

I principali sono: 1) la composizione dei campioni casistici su cui sono eseguiti i RCT non corrispondono sempre alle popolazioni su cui poi estrapolare le "evidenze" raggiunte; 2) possibili differenze tra significatività statistica e significatività clinica; 3) frequente complessità situazionale del singolo individuo (ad es. polipatologia, patologie croniche che difficilmente rispondono ai farmaci sottoposti ai trials, stili di vita capaci di interferire sugli effetti dei farmaci saggiati nei trials, compliance, preferenze personali...); 4) la scelta dei campioni di popolazione messi in comparazione avviene su caratteristiche dei pazienti apparentemente omogenee, ma non può tener conto di più sottili differenze individuali, a volte altrettanto importanti nei risultati terapeutici nella pratica clinica; 5) le analisi statistiche definiscono il risultato *medio* dell'individuo *medio* compreso nei RCT, per gli *end points* presi in considerazione, non il paziente *singolo* con le sue peculiari caratteristiche, oggetto delle decisioni del medico nella pratica quotidiana; 6) presenza di molte "aree grigie" non adeguatamente chiarite dal EBM; 7) interessi delle industrie e/o dei ricercatori che spesso possono influenzare le metodologie dei RCT (rilevanza effettiva dei trials, modalità di comparazioni, scelta di *end points*, non pubblicazione di trials i cui risultati non corrispondono agli interessi degli sponsors...); 8) non sempre adeguate disponibilità, anche di tempo, da parte dei medici pratici, di consultazione delle fonti della EBM; 9) il rischio che le linee-guida derivanti dalla EBM possano divenire una sorta di "ricette di cucina" non applicate con sufficiente discernimento in rapporto alle caratteristiche dei singoli pazienti,

Sackett et al.(l.c.25), autori particolarmente esperti nei problemi inerenti alla EBM, affermano testualmente: "*The practice of evidence based medicine means integrating individual clinical expertise with the best available external clinical evidence from systematic research,,*". Ed ancora: "*External clinical evidence can inform, but can never replace individual clinical expertise, and it is this clinical expertise that decides whether the external evidence applies to the individual patient at all..*". Altri eminenti studiosi<sup>34</sup> delle problematiche relative alla EBM sottolineano la relatività delle informazioni derivate dai RCT ai fini di chiarire i problemi eziologici, diagnostici e prognostici nella pratica clinica, mentre "*all the previously discussed issues in personal preferences, psycosocial factors, comfort, and reassurance for patients are essential elements of clinical decisions in humanistic care*".

Affermazioni queste che, insieme alle considerazioni esposte precedentemente, convalidano la domanda di partenza: perché narrare in medicina? Ovviamente perché solo attraverso una narrazione esauriente, il medico può realizzare la vera conoscenza di quel singolo paziente, degli eventi esistenziali che hanno spesso partecipato nel determinismo della malattia, della sua evoluzione, del suo stato attuale, al quale adattare le "evidenze" esterne dedotte da sperimentazioni condotte con metodologie adeguate.

Nell'itinerario assistenziale (*cure/care*) è fondamentale la **relazione** tra le persone implicate: operatori sanitari/pazienti; operatori sanitari fra loro e con altre persone in vario modo legate ai pazienti (congiunti, amici, volontari, tutori ecc.. La relazione contribuisce alla capacità di comprendere ed affrontare correttamente, anche sul piano etico, i problemi clinici dei singoli malati, come sintetizza il grafico seguente,

---

34 A. Feinstein, R. I. Horwitz, Problems in the "Evidence" of "Evidence-based Medicine". Am. J.med, 1997,103,529

in cui accento a *competence* connessa alla formazione tecno-scientifica, necessita *capability*, in larga parte dovuta anche alla formazione nelle componenti relazionali e sociali, per una adeguata consapevolezza etica nell'esercizio professionale.



\* ispirata a S. W. Fraser, T. Greenhalgh, Coping with complexity: education for capability. Brit. Med. J, 2001, 323, 799

Che significa "Relazione"? Il Vocabolario della lingua italiana (G. Devoto-G. C. Oli) la definisce: "Ogni forma di *legame* tra due o più persone... in senso più concreto il complesso di atti o di manifestazioni che rendono operante un certo rapporto\*, di amicizia, amore, parentela, sociale, professionale, insegnamento, apprendimento, cura" (da latino: *...quia cor urat*). Quindi: capacità di *comunicare, informare-rsi, conoscere-rsi* per definire *un progetto condiviso*.

**Comunicare** è fondamentale nella relazione fra: *a)* operatori sanitari e pazienti fin dal primo incontro; *b)* i vari operatori per una accurata dei loro comportamenti e risultati (*audit*); *c)* tutti gli interessati ai problemi del paziente, compresi gli eventuali *outsiders* (operatori sociali, volontari, membri del tribunale dei diritti dei malati...), nel rispetto della *privacy*. Comunicare significa rendere altri partecipi di un evento, una situazione, un intento, allo scopo di rendere comune (da lat. *cum-munem*) un compito, un obbligo, un progetto, attraverso com-prensione, con-divisione, co-operazione, attraverso adeguate modalità e con uso di molteplici *codici semiologici* (v. poi).

Riporto testualmente quanto afferma R. Charon (l.c. 7), uno degli autori che ha approfondito l'importanza di una valida comunicazione nell'approccio ai problemi dei malati: "*Despite medicine's recent dazzling technological progress in diagnosing and treating illnesses, physicians sometimes lack the capacities to recognize the plights of their patients, to extend empathy toward those who suffer, and to join honestly and courageously with patients in their illnesses. A scientifically competent medicine alone cannot help a patient grapple with the loss of health or find meaning in suffering. Along with scientific ability, physicians need the ability to listen to the narratives of the patient, grasp and honor their meanings, and be moved to act on the patient's behalf*".

D'altronde, da varie parti è stato largamente messo in discussione che la conoscenza, tanto in generale che nello specifico settore della medicina, non avviene solo tramite la Scienza, ma anche attraverso l'arte e la letteratura<sup>35</sup>

♦ operazione attiva: da rad. sscr. *pi-par-mi* = conduco oltre (trasporto da ... a...)

35 D. Antiseri, *Conosciamo solo tramite la Scienza? A che cosa servono l'Arte e la Letteratura: Medic*, 1996,4, 109

Due storie, fra le tante, esemplificano l'influenza che le modalità del rapporto comunicativo sono in grado di esercitare sulla salute del paziente.

**Giacomo M., 51 anni.** Si rivolge al medico convenzionato, con il quale ha avuto solo saltuari e superficiali rapporti, perché da alcuni mesi ha digestione difficile, nausea, bruciori allo stomaco, gonfiore alla pancia. Dall'anamnesi tradizionale e dalla visita emerge quanto segue:

- Coniugato, ha due figli maschi, di 18 e 15 anni, insegna in un Istituto Professionale e fa il pittore con modesto successo. Non malattie particolari nel suo passato né in famiglia.
- Da diversi anni eccede nel bere vino e superalcolici, spesso fino a raggiungere chiaro stato di ebbrezza.
- Esame fisico: modica epatomegalia, di consistenza alquanto aumentata.
- Indagini: ipertransaminasemia, modica ipoalbuminemia, ipergammaglobulinemia e ipoprotrombinemia, lieve anemia macrocitica e leuco-piastrosinemia.
- Viene consigliato ricovero, che conferma il danno epatico, il quadro ematologico di ipersplenismo ed evidenza reperto ecografico di disomogeneità parenchimale. steato-fibrosi e modica splenomegalia.
- Viene dimesso con diagnosi di "Cirrosi Etilica in Compenso (Child-Pugh A)", consiglio di epatoprotettori e abolizione assoluta di bevande alcoliche.

Continua invece a bere e i disturbi di Giacomo si accentuano. Pur non essendo in grado di rinunciare a bere, comincia a preoccuparsi del suo stato - non solo la malattia, ma anche i suoi problemi esistenziali, le sue abitudini ed il suo tenore di vita, di cui si vergogna - e si rivolge a un medico con il quale ha maggiore confidenza. *Come affrontare i problemi di Giacomo?*

Il medico cerca di mettere Giacomo a suo agio e lo stimola ad iniziare una lunga narrazione - *come tra amici* - relativa soprattutto ai problemi della sua esistenza.

Emergono dissapori con la moglie, accentuati negli anni di convivenza: proveniente da una famiglia benestante, ella ha poca stima del marito per le sue scarse capacità pratiche e il modesto successi professionale, rimproverandolo anche del poco interesse per l'educazione dei figli.

Giacomo si consola con gli amici, dedica loro gran parte del suo tempo e con loro ha cominciato a bere, sempre di più negli ultimi anni.

Senza dare giudizi negativi o di valore per la sua abitudine etilica ed affrontandola con tatto, pur dimostrando di non condividerla, cerchiamo insieme di riflettere non solo sulla sua malattia, ma anche sulla sua complessiva situazione esistenziale, per trovare qualche soluzione condivisa: lui stesso riconosce che il rapporto con la moglie è largamente responsabile del suo stato che, pur provocandogli angoscia e sensi di colpa, non riesce a modificare.

Ci domandiamo se si può tentare di affrontare i problemi iniziando con lo stabilire più stretti legami con i figli, dimostrando di occuparsi con discrezione dei loro problemi, cercando spunti per stare più a lungo e parlare con loro, interessandosi del loro rendimento scolastico ed ottenendo così intanto la loro fiducia. Ciò

può allontanarlo dalle sue abitudini, migliorare il suo lavoro e fargli riacquistare gradualmente la fiducia della consorte, migliorando così anche la sua malattia.

Giacomo partecipa attivamente al colloquio, comprende i vari aspetti clinici, psicologici e sociali della situazione in cui si trova e la necessità di affrontarli e risolverli, anche se parzialmente, specie dedicandosi di più ai suoi figli. Mi dice con convinzione che non berrà più, starà più a lungo con i figli e nell'ambito familiare, anche se non si nasconde la difficoltà di tutto questo, anche per le differenze caratteriali con la moglie. Comunque si dichiara convinto che deve riuscire!

Gli dico che voglio rivederlo ogni tre mesi e che può telefonarmi tutte le volte che lo desidera.

Ormai sono trascorsi più di tre anni: Non ha più bevuto. Ha migliorato sensibilmente le relazioni con i figli, riacquistando gradualmente la loro fiducia: sta loro più vicino, parla con loro dei loro problemi. Si è allontanato da quegli amici che lo spingevano a bere. Tutto ciò ha migliorato in parte anche i rapporti con la moglie. Le analisi sono parzialmente migliorate, come i suoi disturbi ed il suo stato emotivo. Poche compresse: solo per dargli qualche cosa! Ma soprattutto molto ascolto, empatia e molte parole ben calibrate. Anche se la cirrosi non guarirà, speriamo bene per il futuro di Giacomo e della sua famiglia!

**Carolina: un caso "esemplare".** Anamnesi tradizionale:

- 34 anni, 2 figli (8 e 6 anni): Apparentemente non problemi familiari, non malattie particolari nel suo passato e in famiglia:

- In fase post-influenzale, dopo violento colpo di tosse ha intensa crisi vagale: sudorazione profusa, obnubilamento visivo, vomito, perdita di urine, sincope di breve durata. Ripresa conoscenza, con poche parole il suo medico le dice: *"Niente di grave. È stata una crisi provocata dalla tosse quando eri già debole per l'influenza"*. Le prescrive un preparato per la tosse e un ricostituente:

- Da allora, tuttavia, persistono, spesso accentuati, oppressione toracica, palpitazioni, tremori, vertigini, nausea, talora vomito, crisi di panico, sensazione di venire improvvisamente meno.

- Si preoccupa sempre di più, si sottopone a visita da vari medici, le vengono prescritte ed eseguite molte e ripetute indagini, fra cui Rx, TAC, EGDS, ECG, EEG, test tiroidei ecc.: tutte nella norma.

- Dopo un anno mi viene indirizzata da un medico mio amico. Carolina esordisce dicendomi: *"Che avrò? Come mai le analisi non hanno chiarito i miei disturbi e le medicine non li hanno migliorati? Allora è qualche cosa di grave? Perché non mi hanno detto che cosa ho, mi hanno solo prescritto le analisi e poi mi hanno detto sbrigativamente che non ho niente, nonostante le mie sofferenze?"*

- Parliamo e la visito accuratamente, Esame clinico del tutto nella norma.

- Lunghissimo colloquio. La stimolo a parlare senza interromperla e senza fretta, dimostrandole con il mio atteggiamento che partecipo alla descrizione dei suoi problemi, chiedendole solo, in momenti particolari, di approfondire alcuni aspetti di ciò che mi dice.

- Emerge: atteggiamento iperprotettivo della madre fin da bambina; timore di malattie, evitare colpi di freddo, coprirsi bene. Da adulta ha continuato ad avere paura esagerata di malattie. Sempre in ansia per il marito che lavora spesso all'aperto, geometra in impresa edilizia, e per i figli.

- Cerco cautamente, con parole semplici, di spiegarle che il suo stato emotivo e la sua paura per le malattie, indotti anche dall'educazione ricevuta, possono aver influito sul fatto che, dopo l'episodio, siano rimasti i fenomeni che ella mi ha descritto. Le spiego anche, con semplicità, che un forte colpo di tosse, in soggetti labili, può provocare un riflesso nervoso capace di favorire breve perdita di coscienza e gli altri disturbi, come a lei è avvenuto.

- Cerco anche di non contraddire le sue obiezioni, ma di farle capire che il suo problema non è quello di avere *"chissà quale malattia che le analisi non sono riuscite a chiarire"* e aggiungo una frase che spesso ripeto in circostanze come questa, frequentemente con un certo successo: *"vi sono malattie senza disturbi e disturbi senza malattie"* e che lei appartiene alla seconda categoria.

- Le consiglio vivamente di non sottoporsi ad altre visite mediche ed analisi. Ho, l'impressione di averla rasserenata, il che mi è confermato da una sua telefonata dopo alcune settimane. Ma quale fatica!

Superando il dualismo cartesiano, tuttora forte anche nella pratica clinica, che spesso oggettivizza il paziente impedendo la reale comprensione dei suoi problemi, è quindi necessario migliorare la qualità e valorizzare le componenti etiche e relazionali nel rapporto paziente-operatore sanitario, con una più diretta e approfondita conoscenza del profilo esistenziale dei singoli individui e dei loro peculiari problemi, affiancando alla EBM:

- MBE (Medicine-Based-Evidence): evidenze ed indirizzi operativi che emergono dall'esercizio della medicina di tutti i giorni, in rapporto alle caratteristiche ed alla storia umana di ciascun paziente, derivante da

- NBM (Narrative. Based-Medicine): la conoscenza di *"quel"* paziente, con il suo *"vissuto"*, le sue caratteristiche psico-fisiche, sociali, economiche, gli eventi che hanno caratterizzato la sua esistenza, i suoi reali bisogni e ciò che egli considera *"bene"* o *"meglio"* o *"meno male"* per lui in quella contingenza\*, attraverso la comunicazione e l'interazione dinamica con il medico, identificando così

- POEMs (Patient Oriented Evidence that Matters): le *"evidenze"* che contano sono quelle orientate verso il derivate dal singolo paziente (quindi ancora: medicina clinica quale disciplina *"anomala"* con larga prevalenza della componente *"idiografica"*).

Scopo della narrazione è realizzare una dimensione connessionista e transpersonale fra due realtà - quella del medico e quella del paziente - per individuare il significato e i fini della relazione (diagnosi ed indirizzi di cura, anche e soprattutto, specie in molti pazienti, *"prendersi cura di..."*<sup>186</sup>. Sono evidenti i rapporti

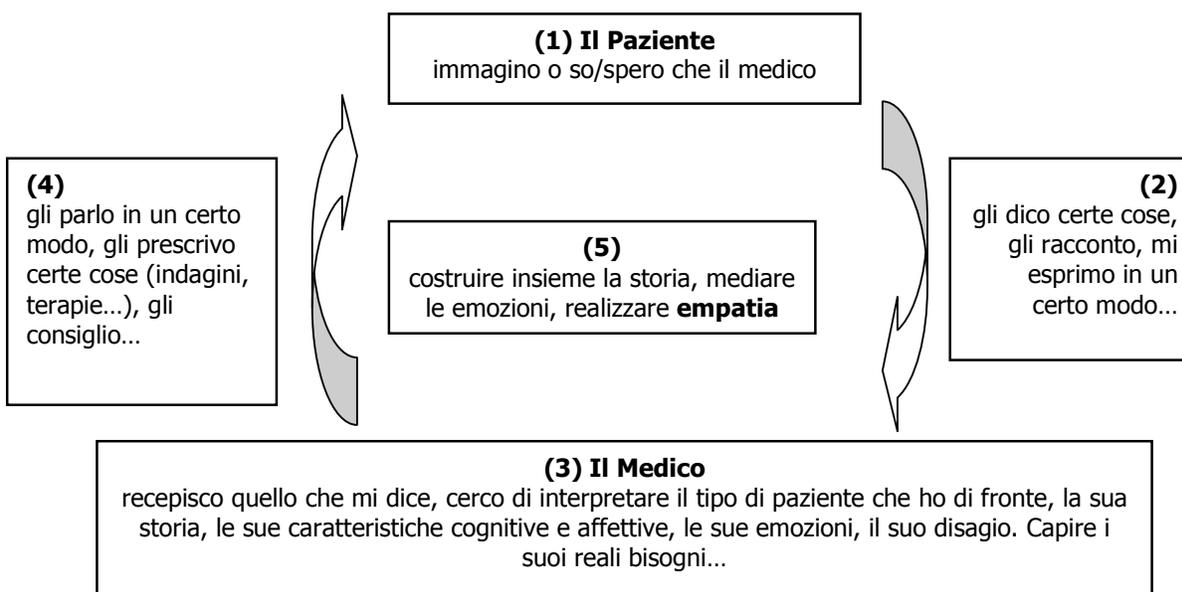
---

\* E' agevolmente comprensibile che quella che *"oggettivamente"* si dovrebbe considerare la stessa malattia, può avere, ed ha spesso, significato, evoluzione, ripercussioni largamente differenti in pazienti con situazioni socioeconomiche, culturali, ambientali diverse, o in momenti differenti della propria esistenza (ad es. età, stato civile, condizioni lavorative); ed ancora per il convergere di fattori molteplici e diversificati da individuo ad individuo nel determinismo del processo morboso: *concetto "fuzzy" di malattia (INUS: Insufficiently Non redundant component of Unnecessary Sufficient complex, J.Mackie 1965; v.anche P.Vineis, Nel crepuscolo delle probabilità, Einaudi 1999)*

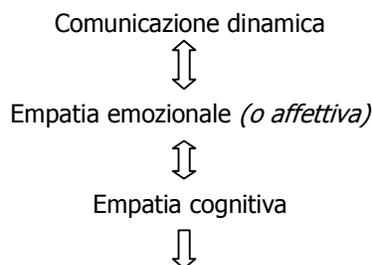
fra narrazione e le ripercussioni etiche, per una precisa valutazione degli aspetti valoriali e situazionali propri dei singoli pazienti nell'applicazione dei principi etici nelle decisioni mediche<sup>37</sup>.

Prescindendo dalle teorie bioetiche generali, su basi filosofiche o teologiche (liberali-utilitariste, deontologico-normative, neokantiane, su base metafisico-trascendentale o non), in un mondo pluralista in cui si è largamente affermata la centralità del rispetto della persona nei rapporti interumani, è fondamentale in medicina la necessità di applicare i principi etici generali alle situazioni individuali, per la salvaguardia della autonomia della singola persona, del suo personale concetto di beneficenza o non maleficenza, di giustizia individuale per lui come per gli altri<sup>38 39</sup>. Pertanto è la ricostruzione precisa attraverso la narrazione che può consentire l'applicazione di principi generali al singolo paziente ed alla sua particolare condizione esistenziale.

La relazione che si instaura attraverso la narrazione innesca un percorso circolare di connessione transpersonale con progressiva influenza ed interdipendenza, da cui scaturisce condivisione di valori, sentimenti, intenti, che può così sintetizzarsi :



**Empatia:** processo di interazione e di identificazione, al limite tra conscio ed inconscio, con il mondo e l'esperienza dell'altro; sintonia emozionale; adesione al vissuto e ai bisogni dell'altro. Si possono identificare i seguenti momenti del processo:



37 R. Charon, M. Montello, *Stories Matter. the role of Narrative in Medical Ethics*. Routledge, New York-London 2002

38 T. L. Beauchamp, J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford University Press, 4° ediz .1994; trad. ital.: *Principi di etica biomedica*, Le Lettere Milano 1999

39 E. D. Pellegrino, D. C. Thomasma, *Par il bene del paziente*. Ediz. Paoline 1992



*effetto "terapeutico" della narrazione (parlata o/e scritta), specie in pazienti cronici, inguaribili e con disordini funzionali, spesso associati o sovrapposti a patologia organica*<sup>40 41 42 43 44</sup>.

In questo processo possono comunque verificarsi problemi, difficoltà, rischi:

- capacità nella scelta di adatte modalità di comunicazione, per evitare contrasti, incomprensioni ed ostacoli nella gestione del rapporto;
- opportunità distinguere ed utilizzare nel momento adatto I vari tipi di rapporto comunicativo: narrativo-informativo (*locutorio*), prescrittivi in senso positivo o negativo (*illocutorio*), persuasivo-influenzante (*perlocutorio*);
- esercizio di "potere" e di plagio sul paziente;
- dipendenza-strumentalizzazione del paziente da parte del medico (o anche viceversa);
- proiezione sul paziente di problemi irrisolti del medico.

Questi problemi dipendono in larga parte anche da inadeguata formazione di molti medici circa: tecnica della comunicazione, approccio psicologico nel rapporto con i pazienti, interpretazione corretta e modulazione nell'espletamento di questo rapporto<sup>45</sup>. Inoltre la disponibilità di tempo e le modalità di organizzazione del lavoro (in ambulatorio o in corsia di ospedale) ne rendono ancora più difficile la soluzione.

40 A. L. Suchman, D. A. Dale, What makes the Patient-Doctor Relationship therapeutic? Exploring the Connexional Dimension of Medical Care. *Ann. Int. Med.*, 1988,108,125

41 D. A. Dale, A. L. Suchman, W. T. Branch, Making "Connexions" Enhancing the Therapeutic Potential of Patient-Clinicians Relationships. *Ann.Int:Med.*,1993,118,973

42 D. H. Novack et al., Calibrating the Physician: personal Awareness and Effective Patient Care. *JAMA*, 1997,278,802

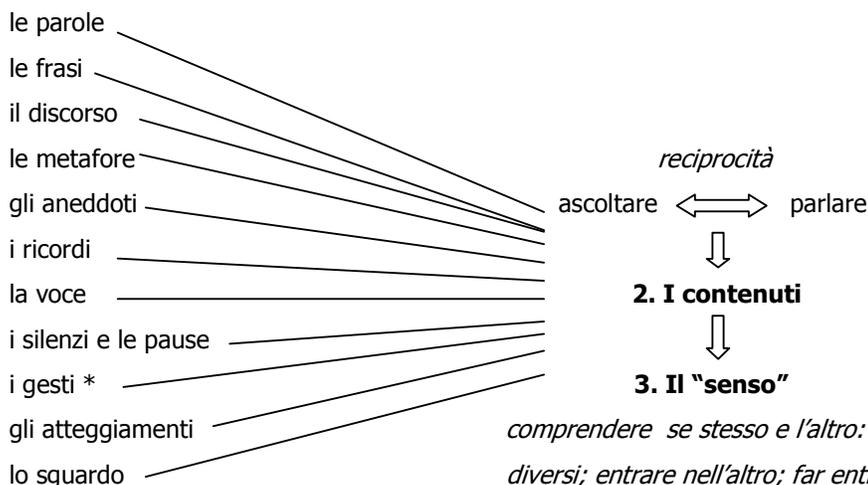
43 J. M. Smyth et al., Effect of Writing About Stressful Experiences on Symptom Reduction in Patients With Asthma or Rheumatoid Arthritis. A Randomized Trial. *JAMA*, 1999,281,1304

44 P. Little et al., Observational study of effect of patient centredness and positive approach on outcomes of general practice consultations. *Brit. Med. J.*, 2001,323,908

45 E. J. Emanuel, L.L. Emanuel, Four models of the physician-Patient Relationship. *JAMA* 1992, 267, 2221

Per un efficace rapporto narrativo-comunicativo è fondamentale l'attitudine del medico ad utilizzare la varietà degli strumenti o "codici semiologici"<sup>46</sup> oltre la parola parlata (v. schema) e l'apprendimento dei principi e l'applicazione del "counseling"<sup>47 48</sup>

### 1. I "codici semiologici"



*comprendere se stesso e l'altro: in che siamo simili e diversi; entrare nell'altro; far entrare l'altro in se stesso; evitare conflitti, eventualmente correggersi; modulare in positivo le reciproche reazioni emotive; attenuare le asimmetrie fra pazienti e operatori sanitari: cognitive, di potere, sociali, psicologiche*  
*(metacomunicazione)*

\* comprese le modalità di esecuzione delle manovre dell'esame fisico

Le asimmetrie tra operatori sanitari e pazienti ostacolano spesso una efficace relazione terapeutica e possono essere attutate solo attraverso una reciproca relazione raggiunta con un valido processo comunicativo. Sinteticamente ne indico le principali caratteristiche:

- **Cognitive:** se il paziente non possiede adeguate conoscenze di medicina (spesso ha quelle, non sempre corrette, che gli vengono fornite dai *mass media*), l'operatore sanitario non sempre ha sufficiente conoscenza del paziente come *persona*, del suo *vissuto*, delle sue *preferenze* e aspettative in quella particolare situazione.
- **Psicologiche:** il paziente spesso avverte forte estraneità nei confronti delle strutture, del personale, degli orari, rispetto alle condizioni in cui vive, accentuata dalla frammentazione delle competenze specialistiche e dal linguaggio tecnico degli operatori.
- **Sociali:** frequente disparità di livello socio-culturale tra i vari protagonisti, spesso accentuata anche da inadeguata decodificazione delle modalità di comunicazione.

46 T. De Mauro, Guida all'uso delle parole. Editori Riuniti 2004: Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue. La terza 1992

47 G. Bert, S. Quadrino, Parole di Medici, Parole di Pazienti. Counselling e Narrativa in Medicina: Il Pensiero Scientifico, 2002

48 V. Calvo, Il colloquio di counseling. Il Mulino 2007

➤ Di potere: il paziente spesso si sente "sottoposto" al dominio che su di lui esercita l'organizzazione ed il personale sanitario.

Per evitare il più possibile queste distorsioni e agevolare la realizzazione degli obiettivi indicati, è importante interiorizzare ed applicare i principi fondamentali del **counseling**:

- *ascoltare prima di dire e fare*
- *nel processo narrativo attivare gli strumenti verbali e non verbali*
- *essere disposti a credere che ciò che dice l'altro può avere un senso*
- *non convincersi troppo presto di aver compreso tutto*
- *non dare mai nulla per scontato*
- *non assumere atteggiamenti di contrapposizione*
- *non dare giudizi di valore*
- *non interrompere troppo spesso*

Applicando questi principi, la modalità di comunicazione/relazione con il paziente si svolge lungo i seguenti itinerari e per raggiungere le varie finalità indicate:

- ✓ Chi è il paziente, la sua vita, il suo passato, il suo presente, il suo presumibile futuro.
- ✓ Quale/i il suo/i problema/i espresso/i e inespresso/i.
- ✓ Come il paziente considera se stesso.
- ✓ Come il paziente interpreta il suo stato, e per quali motivi.
- ✓ Che cosa si proporrebbe di voler (o non voler) fare e che sia fatto.
- ✓ Che cosa io ritengo sia meglio poter fare (o non fare) per lui in "quella" particolare situazione.
- ✓ Come posso concordare e mediare con lui - ed eventualmente con altri - il programma da attuare.
- ✓ Come devo comportarmi con lui/con gli altri senza atteggiamenti di superiorità o di rimprovero qualora vi siano diversità di opinioni.

Per migliorare le modalità di approccio al paziente, la comprensione dei suoi problemi - espressi ma spesso inespressi o mimetizzati dietro altri problemi - è utile che l'operatore sanitario (ispirandosi al test proposto molti anni fa da Lewis e Resnick) si abitui ad eseguire una semplice autoanalisi, ponendosi alcuni quesiti e dando a ciascuno di essi una risposta con qualche aggettivo o breve frase:

- ✓ Quali sentimenti/reazioni evoca in me *questo* paziente? (*sentimenti/reazioni, spesso inconscie, verso quel malato*).
- ✓ Quali ritengo gli obiettivi del mio rapporto con *questo* paziente e come ritengo di doverli realizzare? (*il rapporto e gli indirizzi che ne derivano sono centrati prevalentemente sulla sua malattia o sui bisogni complessivi, non solo fisici, di quella persona che ho di fronte?*).

✓ Quali fattori possono influire prevalentemente in modo favorevole sullo stato complessivo di *questo* paziente? (*ci si occupa solo, o prevalentemente, degli aspetti "fisici" o anche di quelli psico-sociali di quel paziente?*).

✓ Come valuto il mio rapporto/la mia modalità di comunicare con *questo* paziente o quali sono i fattori che li condizionano? (*analisi del modo di rapportarsi e di comunicare con quel paziente e dei fattori che possono influenzarlo in modo positivo o negativo*).

Con questi indirizzi - non facili da attuare anche perché ad essi la formazione del medico non si è ispirata - si può realizzare la comprensione del paziente, dei suoi reali bisogni, e delle sue preferenze. È evidente la diversità rispetto alla stereotipata anamnesi fatta apprendere nella Facoltà di Medicina ed in genere attuata nella prassi di tutti i giorni:

Molti cultori della Medicina Narrativa (v. citaz. 1-9). hanno sottolineato l'importanza di abituare gli studenti fin dai primi anni del curriculum universitario ad utilizzare un linguaggio discorsivo non tecnico, atto a favorire una migliore comprensione reciproca ed una connessione più stretta tra operatore sanitario e paziente.

In particolare W. J. Donnelly (l.c. 2) puntualizza la frequente tendenza attuale del linguaggio medico e della raccolta anamnestica ispirata:

1) alla considerazione della persona malata come un "campione biologico" e non un individuo sofferente;

2) a descrivere i disturbi ed i problemi del paziente con linguaggio esclusivamente biomedico in modo depersonalizzato;

3) a tradurre la storia di malattia e di sofferenza vissuta del paziente (*illness*) come descrizione impersonale di disfunzione biologica (*disease*);

4) a trasformare il "soggetto" paziente-persona in "oggetto" da sottoporre ai mezzi tecnologici attuali;

5) a considerare l'itinerario prognostico del paziente prevalentemente in termini di erogare cure, anche quando queste siano inutili o accentuino le sofferenze (ad es. nei malati terminali).

Citando un altro AA.<sup>49</sup> Donnelly stigmatizza che "*premedical education and medical school can sterilize your vocabulary*" allontanandolo dalla reale condizione come sofferta e descritta dal paziente, ostacolando così una narrazione che renda possibile la partecipazione e comprensione empatica già esaminata.

Perché la narrazione ha effetto terapeutico? I principali motivi si possono così sintetizzare:

➤ Il sentirsi compreso ed avvertire che il medico ha puntualizzato i suoi bisogni e le sue preferenze e si è espresso con linguaggio chiaramente compreso, al di là del gergo professionale, accentua

49 J. L. Coulehan, M. R. Block, *The Medical Interview: a Primer to students of the Art*, cit da Donnelly (2)

nettamente la compliance agli indirizzi stabiliti concordemente tra paziente e medico (diagnostici, terapeutici, regole di vita).

- Il rispetto dei propri valori, il supporto emotivo, l'alleviamento di timori e di ansie con termini compresi favorisce la partecipazione attiva alle cure.
- Ciò ha particolare importanza nelle malattie croniche inguaribili, in cui non è il farmaco che viene prescritto, bensì sono la parola adatta e la partecipazione attiva del medico i veri mezzi terapeutici, che anche se non guariscono, possono attenuare le sofferenze.
- Una narrazione adeguata impedisce la frequente delusione delle aspettative del paziente, per quanto riguarda la mancata/insufficiente considerazione e spiegazione dei suoi disturbi, e del suo stato.
- Una corretta componente narrativa nel rapporto paziente-medico può porre limiti agli eccessi, non infrequentemente dannosi ed eticamente riprovevoli, della tecnologia medica.

Da vari AA. è stata considerata anche l'importanza di scrivere la propria storia da parte del paziente, quale mezzo per una migliore comprensione di se stesso, del proprio stato e del rapporto con il medico e con le strutture sanitarie, che poi si riflette su un più rapporto efficace con il medico; come da parte del medico scrivere le storie descritte dai pazienti, e di far abituare anche gli studenti a tale esercizio per accentuare l'interesse ai reali problemi del paziente come persona sofferente<sup>50 51</sup> (v. anche citaz. 2, 3, 5, 9, 37).

Il seguente caso clinico può esemplificare queste finalità.

**Michele L.** 47enne, celibe, laureato in scienze economiche. Lavora in Banca: impiegato modello, scrupoloso, preciso negli orari e nelle sue attività. Ottenuta una promozione, cui molto aspirava, gli è stata affidata la direzione di una filiale in un paese distante circa 10 km dal capoluogo dove fino a quel momento viveva e lavorava.

Fin da giovane, aveva sofferto di sporadici non gravi problemi del canale alimentare: quando doveva affrontare un problema impegnativo (esame, concorso, giudizio da qualcuno) si verificavano brevi episodi di spasmi al basso ventre e qualche scarica diarroica.

Due mesi dopo l'assunzione dell'incarico attuale, sono iniziate le seguenti manifestazioni: frequenti spasmi dolorosi al basso addome, specie in fossa iliaca sinistra, tenesmo rettale, 3-4 evacuazioni in qualsiasi ora della giornata di scarse quantità di feci non ben formate, miste a sangue e muco, notevole tensione emotiva, inappetenza, frequente insonnia ed astenia.

La coloscopia e l'esame istobiologico dei frammenti di mucosa, proposti da medico di base, hanno evidenziato rettocolite ulcerosa (RCU) localizzata al retto-sigma.

*Problema:* oltre le modalità terapeutiche, dietetiche ed i monitoraggi scientificamente collaudati, con quali criteri, modalità e per quali fini impostare la relazione con Michele?

- Esame fisico: manovre eseguite con delicatezza, non solo per non creare disagi al paziente, ma anche come strumento per stabilire un positivo rapporto comunicativo non verbale.
- Colloquio: rivolto ai problemi esistenziali che possano avere eventuali rilevanti connessioni con i problemi di salute del paziente, applicando i criteri del *counseling*: ascolto attivo e partecipato; poche

50 A. Vergheze, The Physician as Storyteller. Ann. Int. Med, 2001,135, 1012

51 A. H. Jones, Literature and medicine. Lancet, 1997,349,1243

interruzioni; rispetto delle fasi di silenzio; poche domande non direttive, con preferenza a riformulazioni e approfondimenti discreti su aspetti considerati più importanti; non giudizi morali o di valore; pochi cauti consigli, se richiesti.

Dal colloquio sono emersi i seguenti dati, che hanno consentito di caratterizzare abbastanza il "vissuto" di Michele:

- Abitudini di vita, alimentari, hobbies: dieta frugale, poco vino, scarsa attività fisica, ama letture di romanzi classici e opere di economia.
- Come e con chi vive: con la vecchia madre vedova, ogni sera torna nella cittadina capoluogo di provincia dove lavorava prima del trasferimento.
- Rapporti sociali, familiari, affetti: molto legato alla madre, tenera casalinga. Buoni, ma soprattutto formali, rapporti con un fratello minore di 3 anni, sposato, e con i due nipotini. Con il padre deceduto da vari anni, prevalenti rapporto di dipendenza psicologica: modesto impiegato nella stessa banca, il padre lo incitava costantemente a ottenere i migliori risultati nello studio ed a realizzare in tutti i modi una posizione emergente nel lavoro. Amicizie piuttosto superficiali con i colleghi di lavoro ed i compagni di studio. Fidanzato alcune decine di anni fa, dopo alcuni anni ha interrotto il rapporto solo perché nutriva timore e insicurezza nei confronti della vita matrimoniale e degli impegni che poteva comportare. Poi qualche sporadica non impegnativa relazione con altre donne.
- Che cosa ricorda più vivamente della sua vita: la laurea con ottimi voti; è stato studente "modello", desiderava molto e cercava di ottenere la stima dei professori; quando ha raggiunto il posto in banca; la sua recente promozione, anche se ogni volta che ha raggiunto un successo, specie quest'ultimo, ha sentito fortemente la responsabilità dei nuovi impegni che ciò comportava.
- Come si definirebbe sul piano psichico: emotivo, anche se contenuto. Sente fortemente una sorta di contrasto tra il voler raggiungere uno scopo ed il timore di non essere poi all'altezza dei compiti connessi, per cui dedica molte energie mentali per raggiungerlo ma, una volta raggiunto, ne sente il peso ed avverte talora una certa stanchezza e depressione. Ritiene che forse questo gli ha impedito di realizzare il matrimonio e di assumere impegni più duraturi con altre donne.
- Come ha vissuto il suo trasferimento: senza particolari disagi sul piano fisico; ha avvertito invece fortemente la responsabilità del compito affidatogli di dirigere la filiale della banca.
- Ritiene che questo nuovo impegno possa aver influito sullo sviluppo della RCU: anche se non ne ha la certezza, pensa di sì.
- Come vive attualmente la sua malattia: teme soprattutto che possa influire sulla sua futura carriera. Non gli provoca grave menomazione fisica, invece disagio soprattutto psichico: ad esempio a volte dover andare in bagno mentre svolge una funzione delicata o ha un rapporto con clienti o con dipendenti.
- La malattia può influire sulla sua vita futura: non tanto per la salute: da quello che sa, non è una forma particolarmente grave e con adeguate terapie ne può contenere l'evoluzione e prevenire le complicazioni; ha timore soprattutto per le nuove incombenze che essa comporta, quali i controlli medici e le indagini cui dovrà sottoporsi, le modalità generali di vita - non tanto l'alimentazione - e soprattutto l'influenza sul suo ruolo sociale.

Il lungo colloquio, svolto con le modalità indicate, ha affaticato Michele, ma lo ha notevolmente gratificato; essendosi compreso nei suoi problemi e coinvolto positivamente nel rapporto con il medico. Ha detto spontaneamente che:

- Per la prima volta ha potuto esprimersi in modo esaustivo, chiarendo a se stesso aspetti importanti della sua esistenza tanto fisica che psico-emozionale ed i possibili rapporti tra questi [*è frequente la caratteristica psicodinamica di Michele nei pazienti con RCU e la influenza sul suo esordio e sulla sua evoluzione: contrasto tra aspirazione al successo e timore di non essere in grado di far fronte agli impegni che ciò comporta*].

- Ha compreso le possibili relazioni e intrecci tra il suo "vissuta" psico-sociale e la patologia organica attuale. È come se abbia potuto mettere in luce problemi accumulati nel corso di molti anni dentro di sé, che non era riuscito a districare.

- Dal colloquio gli sono derivati spunti dai quali può meglio comprendere e affrontare la sua malattia.

Al fine di umanizzare la formazione del medico, attualmente indirizzata in senso forse eccessivamente meccanicistico-tecnologico, è stato anche prospettato<sup>52</sup> che nel curriculum formativo fosse inserita anche l'analisi di opere letterarie con significativi riferimenti a problemi di medicina, di malati e di malattie. È comunque auspicabile che, affiancando indirizzi e finalità propri della narrazione a quelli biologici e biometrici della EBM, le relazioni tra medici e pazienti, oggi in gran parte limitate a quelle tradizionalmente definite "scientifiche", comprendano modalità più ampie ed articolate, come quelle indicate nello schema seguente, rese necessarie anche dalle rilevanti modifiche dei bisogni della popolazione, connesse a variazioni demografiche (elevata percentuale di anziani, incremento dell'attesa di vita), degli stili di vita e dei rapporti sociali.

Per una medicina meno "tecnocratica" e più "umanizzata" (ma non meno, o forse, più efficace, è necessario attuare nei singoli pazienti vari tipi di relazione, tra loro non mutuamente esclusivi, in rapporto alle diverse situazioni:

---

52 V. Cagli, *Malattie come racconti*. Armando 2004



Non occorrono particolari esemplificazioni per comprendere quanto, attraverso la relazione interpersonale soggettiva, sia possibile e necessario realizzare un servizio di sostegno e di aiuto in pazienti cronici inguaribili, nei quali la medicina scientifica ha esaurito tutte le sue possibilità. Anche la relazione "suggestiva", correttamente esercitata, è in grado di far accettare una situazione altrimenti drammatica, come quella di molti malati terminali o inguaribili o con gravi sofferenze psicofisiche. In molto casi di patologie croniche frequenti, quali, solo per citarne alcune, diabete mellito, cirrosi epatica, gravi esiti invalidanti di traumi o di malattie neurologiche, le relazioni pedagogica, suggestiva e di sostegno sono capaci di favorire l'attuazione di norme dietetiche, riabilitative, igieniche e terapie altrimenti meno agevolmente accettate e correttamente perseguite (tipico esempio: l'insulina alle dosi e ore indicate nei diabetici).

La necessità di affiancare la narrazione ai risultati, peraltro spesso incerti e contingenti, della tecnologia e ai suggerimenti derivanti dalla EBM, è chiaramente espressa dal pensiero di due noti studiosi.

A conclusione del suo libro<sup>53</sup> dedicato a questi temi M. Jenicek, ricercatore con profonde competenze epidemiologiche, afferma: *"Gli studi e le descrizioni di casi clinici sono parte integrante ed indispensabile della ricerca, del progresso e dell'esperimento in medicina. Inoltre, contribuiscono a mantenere l'aspetto umano della medicina e della ricerca medica. Pur essendo al corrente di tutti gli aspetti numerici, delle probabilità, dei rischi e delle possibilità del loro caso, i pazienti continueranno a chiedere ai loro medici: «Ed io?» Un tasso di mortalità del 50% può essere un dato di fatto, ma il paziente è o vivo o morto. In altri termini, in caso rimane un caso ed un paziente un paziente sia nella pratica che nella ricerca. La casistica deve occuparsi di ogni caso come se fosse un'esperienza unica e una parte più ampia della conoscenza e dell'esperienza medica e del sapere generale"*.

Una ultima, ma non per questo irrilevante, considerazione si riferisce ai rapporti fra modalità di relazione/comunicazione tra operatori sanitari e pazienti e reclami, querele ed azioni giudiziarie da parte dei pazienti<sup>54 55 56 57 58</sup>. Reclami, querele, azioni giudiziarie contro medici, solo in parte dipendono da errori

53 M. Jenicek, *Casi clinici ed Evidence-Based Medicine*. Il Pensiero Scientifico 2001

54 H. B. Beckman et al., *The Doctor-Patient relationship and Malpractice*. Arch.Int.Med.,1994,154, 1365

55 W. Levinson et al., *Physician-Patient Communication: The Relationship With Malpractice Claims*, :J.A.M.A.,1997,277, 553

56 G. B. Hickson et al., *Patint Complaints and Malpractice Risk*. J A :M .A ;, 2002, 287, 2951

57 H. T. Stelfox et al, *The relation of patient satisfaction with complaints against physicians and malpractice lawsuits*: Am. J. Med., 2005,118, 1126

tecnici nella pratica professionale, mentre in larga parte sono collegati anche ad incongrue modalità comportamentali nella relazione con i pazienti, in particolare con inadeguate modalità di relazione e di comunicazione: È stata anche individuata correlazione significativa tra frequenza di reclami, querele ed azioni giudiziarie e giudizi ottenuti nella valutazione della formazione *pre* e *post*-laurea nel settore della relazione/comunicazione<sup>59</sup> (v. anche l.c. 58). Stelfox et al.,(l.c. 57) in particolare elencano i seguenti cinque motivi di soddisfazione o non da parte dei pazienti:

1. il tempo dedicato dal sanitario al paziente;
2. come il sanitario ha approfondito i suoi problemi e le sue preoccupazioni;
3. le modalità con cui ha ricevuto informazioni sul suo stato di salute;
4. il comportamento "amichevole" e la cortesia del sanitario;
- 5 le abilità tecniche del sanitario.

In base a questi criteri sono stati suddivisi tra gruppi di sanitari: ad alto, medio, basso livello di soddisfazione da parte dei pazienti. Il numero e la percentuale di reclami, denunce e querele è apparso progressivamente, con alta significatività statistica, aumentato in rapporto al minor grado di soddisfazione, in larghissima parte indipendente dalla capacità "tecnica" dei sanitari dei tre gruppi.

#### Alcune considerazioni conclusive

D. Callahan, uno dei fondatori del Centro Hastings, che affronta specificamente i rapporti tra scienza medica, economia ed etica, così si esprime<sup>60</sup>: *"La medicina moderna è stata la beneficiaria della fede nel progresso e della volontà di perdonare i danni della tecnologia, forse perché abbiamo lasciato che la nostra fede e la nostra speranza si allontanassero dal senso comune. È ancora tempo di fermarsi e di capire che siamo ancora creature finite e limitate"*.

Abituare i medici a sviluppare la narrazione fin dalla loro formazione pre-laurea e stimolare l'organizzazione della Sanità perché consenta che la narrazione abbia un ruolo importante nelle attività di tutti i giorni, è una via importante per realizzare una migliore aderenza della medicina clinica alla comprensione, alla cura dei malati ed al rispetto dei principi etici che ne sono alla base.

Per migliorare le capacità comunicativo-relazionali degli operatori sanitari, la cui formazione è attualmente orientata eccessivamente in senso meccanicistico - tecnologico, in Facoltà di alcuni Paesi è stato proposto di inserire nel curriculum, e anche nei test di ammissione al Corso di Laurea, l'analisi di racconti scritti da pazienti e da medici che hanno avuto esperienza personale diretta di malattia, di opere letterarie con significativi riferimenti a problemi di medicina, malati e malattie, ed anche di film significativamente dedicati a questi temi. Non sarebbe inopportuno che questi tentativi si realizzassero anche nel nostro Paese.

Infine ritengo coerente con quanto esposto, citare il pensiero di un grande pensatore ebreo del XX Secolo, Martin Buber, che ha posto la relazione "IO - TU", cioè tra due soggetti entrambi in posizione di

---

58 R. Tamblyn et al., Physician Scores on a National Clinical Skills Examinations as Predictors of Complaints to Medical Regulatory Authorities. J.A.M.A., 2007,298, 993

59 M. A. Papadakis et al., Disciplinary Action by Medical Boards and Prior Behavior in Medical School. N. Engl. J. Med., 2005,353, 2673

60 D. Callahan, La medicina impossibile. Baldini e Castaldi 2000

parità, come fattore fondamentale per tutte le attività degli umani. Ciò ha particolare rilevanza nel rapporto tra sanitario e paziente, quest' ultimo non "oggetto"passivo (Esso) bensì "IO", quale partecipe attivo nei confronti della propria condizione. Così si esprime Martin Buber<sup>61</sup>: "Lo scopo della relazione è la sua stessa essenza, ovvero il contatto con il TU; poiché attraverso il contatto ogni TU coglie un alito del TU, cioè della vita eterna. Chi sta nella relazione partecipa a una realtà, cioè a un essere, che non è puramente in lui né puramente fuori di lui. Dove non c'è partecipazione non v'è nemmeno realtà. La partecipazione è tanto più completa quanto più immediato è il contatto del TU. È la partecipazione alla realtà che fa reale l'io; ed esso è tanto più reale quanto più completa è la partecipazione".

---

61 M. Buber. Io e Tu: Il principio dialogico: Ed. Comunità 1958

## SUL CONCETTO DI STORIA DALLA METAFISICA ALLO STORICISMO

FRANCESCO D'AVALOS

### I limiti dell'analisi di fronte alla Storia

Il concetto moderno di Storia ha il suo antecedente nel Cristianesimo che per il suo carattere etico progettuale modificò dal profondo le varie concezioni della Storia che avevano dominato nel mondo antico: prima fra tutte la dottrina secondo cui la Storia si svolge come una decadenza da uno stato originario di perfezione inteso come un'età dell'oro. E' questa un'idea che si trova in Esiodo e anche in Platone<sup>1</sup>.

Fu poi superata anche l'idea di Aristotele secondo cui la Storia, essendo rivolta alle cose realmente accadute, cadesse nel particolare così da sfuggire ad una effettiva conoscenza, essendo questa solo conoscenza dell'universale. Questo concetto apriva a una visione della Storia in cui aveva parte determinante il Fato e l'accidentalità e alla conseguenza che la Storia fosse ripetizione ed eterno circolo.

Difatti, nella teoria dei circoli si cercava di vedere nella Storia quel che periva e non quel che permaneva al di sopra della formazione e della decadenza delle civiltà. Il mondo classico non penetrò il movente che spinge la Storia dall'interno della coscienza: questa fu una conquista originata da una visione del mondo cristiana. Infatti la rottura della teoria dei circoli avvenne con la dottrina evangelica del Dio-Padre, poiché con essa si affermò implicitamente il concetto del Dio-Provvidenza. Tale concezione eliminò l'idea di un Fato imperscrutabile inerente all'Uomo e alla Storia.

Il Fato, arbitrario ed ingiustificato, rendeva disgregato il processo storico, senza meta alcuna e quindi eterno circolo. Tale concezione era incompatibile con il Cristianesimo che modificò l'idea di Fato in quello di Provvidenza.

La Storia, essendo opera della Provvidenza, fu concepita come una realtà unitaria in cui, poiché tutto era indirizzato verso un unico fine<sup>2</sup>, non vi erano momenti ingiustificati.

---

<sup>1</sup> In questo ultimo periodo tale idea è stata ripresa in modo fantastico da John Donald Tolkien (1892-1973) nel libro *Il Silmarillion* che va premesso al più famoso *Il Signore degli Anelli* che ne è il seguito. In tale libro la storia iniziale del mondo è descritta fantasticamente e mirabilmente come decadenza dell'unità originaria nella continua frantumazione di questa nella successione di entità, esseri e razze sempre più decadute.

<sup>2</sup> Tale idea si trova già in Origene. Sulla fine dei tempi scrive: «Allorché il Figlio consegnerà il Regno a Dio Padre e Dio sarà tutto in tutti» (Commento a S. Giovanni XX, VII) e ancora: «Il sommo bene, cui tende tutta la natura razionale e che è detto anche il fine di tutte le cose, consiste nel diventare, per quanto è possibile, simili a Dio» (De Princ. III 6, 1) «Infatti non vi sarà più distinzione tra bene e male, perché il male non vi sarà più» (De Princ. III 6, 3). Questa concezione fu poi sviluppata da S. Agostino con l'idea del trionfo della Città Celeste. Tali visioni affondano le proprie radici nell'interpretazione data allora al messaggio evangelico sulla venuta del Regno che, però, nella predicazione di Cristo ha un diverso significato, e anche nel successivo Millenarismo che a sua volta aveva un'origine giudaica più antica. È questo l'opposto di quanto affermavano le antiche teorie sull'Età dell'Oro. Difatti lo stato di perfezione iniziale è pensato invece come raggiungimento finale della Storia. Tuttavia nella religione cristiana, per la continuità con quella giudaica, si trova, anche se in maniera mitologica e fideistica, un'idea simile a quella dell'Età dell'Oro nel porre all'inizio della storia umana il Paradiso Terrestre e la successiva caduta. Nella concezione cristiana però la caduta inverte la sua tendenza con la venuta di Cristo che si pone come fine della Storia nello spingere l'Uomo verso la reintegrazione iniziale. Questa idea si trovava già nelle attese messianiche del Giudaismo. Da questa ultima la visione di Origene sulla fine dei tempi. La Storia sarebbe così rinchiusa tra due realtà che appartengono all'Assoluto.

A tale concetto seguiva l'altro e cioè che la Storia, come opera di Dio, è Storia dell'Universale. Tale concezione nella filosofia moderna, nel concepire la Storia come attuazione del Logo ossia dell'Assoluto, sarà espressa con il concetto di positività della Storia, negando così ogni possibile interpretazione pessimistica del Reale.

Tuttavia, anche se la religione cristiana diede all'Uomo questo nuovo significato della Storia, essa non lo condusse a quella chiarezza che gli dava la possibilità di affermarsi pienamente, poiché la trascendenza del Logo, che era un'idea consustanziale alla dottrina della religione cristiana, impedì la completa manifestazione del concetto di Libertà come fondamento dell'attuarsì della coscienza.

Tutta la filosofia medievale, concependo il Logo da un lato e la Natura dall'altro, cioè venendo a pensare come entità reali e distinte tra loro sia l'Uno sia il molteplice, generò un dualismo con implicite difficoltà insormontabili, poiché i due momenti, separatamente presi, erano veri per ciò che affermavano e falsi per quel che negavano: erano di fatto due astrazioni. Quindi tale filosofia, pensando da un lato un puro immobile Logo concepito come sostanza, e dall'altro un cieco mondo del divenire, e in altri termini definendo il puro infinito col concetto di Logo e quindi di Libertà illimitata e il puro finito col concetto di vitalità rendendo così il finito e l'infinito tra loro estranei, considerò l'opera umana come *progressus ad infinitum*.

La contraddittorietà manifesta di questo concetto di progresso, il quale afferma e nega ad un tempo il progresso, fu determinata dallo scambiare qualità per quantità, scambio che provenne dal confondere forma e materia. Difatti se questi due momenti non sarebbero qualitativamente diversi ma solo quantitativamente, essi differirebbero come il più dal meno. Quindi il progresso sarebbe concepito come una linea orizzontale la quale, pur prolungandosi, permanerebbe sempre allo stesso punto rispetto alla meta che viene posta come affermazione finale del Regno di Dio: difatti, mentre il progresso resta nel finito, il Logo, ossia il Regno di Dio, appartiene a una realtà eterna e infinita. Questo limite, generato dalla logica analitica, impedì di comprendere la Libertà e di conseguenza la Storia. Infatti, la filosofia medievale, intuendo l'unità del Reale, fu spinta a pensare l'unità astrattamente e, di conseguenza, estraniando il Logo dal molteplice lo pensò in sé e per sé come l'unica Realtà.

Di fronte a un mondo che si poneva come molteplicità in contrapposizione all'astratto Uno, e quindi nell'impossibilità di essere risolto nell'Uno che era tutta la Realtà, la Filosofia Medievale ricorse all'idea di creazione che era arbitraria e dogmatica. In altri termini, risaliti con un processo di effetto in causa dal mondo contingente al Motore Immobile e giustificata l'esistenza di Dio, non si riusciva più da questo ridiscendere al mondo mediante un processo inverso che fosse logicamente giustificato. Concepito Dio come autosufficiente, non si spiegava come Dio si determinasse a creare il mondo, dato che questo mondo altro non era che una replica dell'idea archetipa del mondo che Dio già possedeva in sé. Connaturata a questa concezione era la negazione della Libertà storica, poiché o Dio ha creato tutto, e quindi anche il mondo e la sua Storia, o non l'ha creato<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> E' questo un problema, la trascendenza di Dio, che ha tormentato i teologi poiché, se Dio è la totalità, non si riesce a giustificare un mondo che è fuori di Lui. Nella Teodicea si risolve il problema affermando che in Dio vi è l'idea archetipa del mondo. La difficoltà consiste difatti proprio nella giustificazione razionale dell'esistenza del mondo. E' di prima evidenza che l'Essere, sia che si voglia con questo intendere Dio sia il Cosmo intero, in quanto tale è Assoluto poiché per sua natura è fondamento di se stesso e non può necessitare una dimostrazione per il fatto che E'. Difatti dell'Essere non può dirsi di più che esso E'. Così si definisce Dio. Il Vero

Insito nel concetto di Provvidenza trascendente è il concetto di un piano della Storia preordinato, cui è connesso il concetto dell'impotenza dell'individuo che diviene un puro mezzo per attuare fini che gli sono estranei.

Questa concezione del mondo non ammetteva e non poteva ammettere in se stessa un concetto di Libertà come Storia e di Storia come Libertà. Posto il dualismo tra un mondo in sé da un lato e un Logo in sé dall'altro, ne conseguiva la negazione dello Spirito come attività per affermare lo Spirito come staticità. Infatti da questa concezione proveniva il concetto di arte come imitazione e quindi come riproduzione della realtà e, tolta l'attività soggettiva dell'artista, era negata quella libertà che può sorgere solo dalla creatività dello spirito umano; in secondo luogo, da questo dualismo derivava che la conoscenza, di fronte al concetto da un lato e di fronte ad un fatto da un altro lato, era passività, e che quindi essa non poteva essere altro che constatazione di dati estranei e già esistenti per sé. Pertanto, una pura razionalità in sé o una pura realtà in sé, pensate fuori dell'atto del pensare, erano la massima affermazione della statica identità. Anche la moralità era eteronoma perché concepita come sottomissione alla immutabile legge di Dio: posto il limite del bene dal di fuori della coscienza, anche quella dinamicità, che può sorgere solo dalla coscienza morale nell'atto di superare il limite della situazione di fatto, era negata. Quindi, uno Spirito tutto fatto e nulla atto, che permane in una vuota identità con se stesso, non può essere concepito come sviluppo e autostoria.

Dato questo concetto di Spirito, non si poteva pensare la Libertà come Storia perché, facendo coincidere la Libertà con lo Spirito inteso quale identità vuota con sé, la filosofia medievale non poteva pensare anche quella identità come vuota ed astratta e quindi metastorica ed irreali. In ciò la filosofia della trascendenza si mostrava negatrice del concetto di Libertà nella Storia: per questa ragione l'Uomo, per conoscersi come soggetto libero, ha dovuto superare il concetto di Logo trascendente, non negandolo ma ponendolo nell'interno della coscienza nel concepirlo come un valore immanente.

Per questo fu necessaria l'evoluzione filosofica di vari secoli.

La trascendenza è presente in più aspetti del pensiero, poiché esso, col suo esplicitarsi, tende a fermare come reali i momenti di un'idea astrattamente separati dall'analisi. Pertanto, "filosofia della trascendenza" è anche tutta la filosofia precritica che è conosciuta come Razionalismo ed Empirismo.

Tuttavia, questa filosofia fu un progresso sullo scolasticismo della filosofia medievale che fu poi definitivamente superato da queste nuove correnti di pensiero. Dell'Umanesimo non si può parlare come di un vero superamento della Scolastica poiché le nuove esigenze umanistiche erano ancora rapsodiche ed unite ecletticamente a concetti della filosofia tradizionale. Tale filosofia tradizionale ancora dominava come enciclopedia di tutto il sapere e si potrà dire superata solo quando i nuovi significati, che la cultura umanistica possedeva, furono resi espliciti e ripensati nell'unità di un sistema nuovo ed organico. *"Lo scolasticismo degli antiscolastici - scrive De Ruggiero - o con termine quasi equivalente l'aristotelismo degli*

---

problema è come spiegare l'esistenza del mondo in quanto realtà separata e relativa all'Essere Assoluto, e anche perché l'Essere Assoluto abbia avuto la necessità di creare il mondo. La soluzione data dalla Teodicea a me sembra un arzigogolo. A questo è connesso anche il problema della libertà umana ossia del libero arbitrio. Esso è una conseguenza della conoscenza di Dio del futuro dell'uomo in rapporto alla libertà. Questo problema è di tale gravità che ha occupato costantemente il pensiero cattolico. Nel XVI secolo ha generato una nota controversia tra i Domenicani e i Gesuiti sui futuribili.

*antiaristotelici, è per lo storico della filosofia una delle constatazioni più frequenti, non solo nei primordi dell'Umanesimo, ma perfino nella più matura filosofia del Rinascimento*<sup>A</sup>.

Affinché quei nuovi motivi, intuiti rapsodicamente dagli uomini dell'Umanesimo e del Rinascimento, venissero ripensati organicamente, era necessario che la rivoluzione scientifica iniziata verso il XV secolo, che mutò dalle basi l'antica concezione del mondo, si sviluppasse pienamente per porre quei problemi che per la loro assoluta novità implicavano il superamento della scolastica. I fatti che tradotti in problema posero le basi per una nuova filosofia furono le scoperte geografiche e le nuove vedute della scienza astronomica e sperimentale in genere.

L'antico sapere, considerato verità indiscussa perché suggellato oltre che dall'autorità del tempo e dalla Chiesa anche dall'autorità delle Sacre Scritture, fu per la prima volta contestato. Rigettate la filosofia tradizionale e l'autorità come certe ed immutabili fonti del sapere, si cercò una diversa fonte che desse fondamento alla scienza e alla filosofia. Tale problema fu affrontato da Cartesio.

Questo filosofo, sintetizzando molteplici e disparate esigenze, aprì la via al futuro pensiero. Il dubbio del fatto e dell'autorità estranea allo spirito conoscitivo e la certezza del *cogito* da cui si ricostruisce il fatto espressero la nuova mentalità che, non appagandosi del dato esterno alla coscienza, pensò il mondo attraverso la coscienza. Se questa filosofia tornò a riammettere la pura oggettività del fatto e della autorità, essa vi giunse diversamente dalla filosofia antica poiché, questa accettava in modo immediato e diretto il fatto e l'autorità, la nuova filosofia li accettò indirettamente e cioè attraverso la mediazione della coscienza. Così tale filosofia sostituì all'autorità, la Ragione, concepita come fonte di ogni verità.

Sotto un altro aspetto, ma sempre spinto dal nuovo atteggiamento dell'Uomo verso il sapere e l'autorità, si svolgeva il pensiero scientifico ed empirico che, in contrapposizione al razionalismo cartesiano, reclamava, anziché l'immutabilità dei principî razionali, la diversità dei fatti e degli eventi singoli e, chiamando vuoti nomi i concetti o le cosiddette idee innate, poneva come unica fonte di certezza l'esperienza. Anche in questa corrente di pensiero, nonostante l'opposizione al razionalismo, si manifestò il nuovo atteggiamento verso la sapienza antica e verso l'autorità. Bacone, che ne fu l'iniziatore, scrisse "*veritas filia temporis*".

La conoscenza dell'Uomo e della Natura fu alla base di questa nuova filosofia, unitamente all'esigenza di ricostituire la società secondo i dettami della Ragione e di dare un valore fondamentale all'operosità umana. Ma, nello slancio di opposizione al Medioevo, essa, oltretutto tale filosofia, cadde nell'illusione di poter risolvere tutti i problemi e, ponendo un termine alla Storia, formulò la dottrina del *progressus ad finitum* che pensava un'età della Ragione come conclusione del divenire storico. Di conseguenza la verità, per questa filosofia, non era qualcosa verso cui l'uomo tendeva senza poterla raggiungere, ma un possesso eterno ed immutabile dell'umanità: compito della filosofia era ritrovare le leggi eterne ed immutabili del pensiero. Tuttavia essa non giunse alla distinzione tra concetto universale astratto (matematica a priori) e concetto generale empirico (scienza classificatoria a posteriori), e ambedue questi

---

4 Guido De Ruggiero in *Storia della filosofia - Rinascimento, Riforma e Controriforma* vol. I. pg. 2, Bari Laterza 1947.

tipi di concetti, dal concetto puro conoscitivo. Questa confusione impedì la comprensione del valore della Storia.

Il Razionalismo, volto alla ricerca del puro a priori pensato nella sua immobilità, accolse in sé i concetti matematici per definizione astratti; i concetti empirici, concepiti come schema della molteplicità, si ponevano anch'essi come immobilità astratta, e, trattando con metodo astrattivo anche i concetti puri nel cercare di pensarli in se stessi senza contaminazione di materia, li accomunò ai primi non riuscendo a percepirne la differenza sostanziale. Ed infatti, dato che questa filosofia cercava di pensare il concetto nella sua astratta immobilità, essa stessa non poteva operare la distinzione tra queste specie di concetti poiché il carattere dell'astrattezza si ritrovava indistintamente in tutti.

L'Empirismo, partendo da premesse opposte, ebbe equivalenti limiti poiché, concependo l'attività conoscitiva come passività, negò ogni distinzione tra i concetti e le finzioni concettuali. Infatti, poiché tutto, secondo quella concezione, è nell'oggetto inteso come puro oggetto, sia la quantità, la causalità, la relazione e simili, così come la pesantezza, il calore, l'elasticità e altre proprietà fisiche e, dato che l'intelletto non fa altro che elencare, ne conseguì che anche l'atto mentale con cui si forma il concetto di Vero, di Bello o di Bene non differisce da quello con cui si forma un qualsiasi concetto empirico essendo tutti inesistenti come realtà concettuali e ammessi solo come vuoti nomi atti a fini pratici.

In questo modo queste due correnti filosofiche, partendo da premesse contrarie, giunsero ad eguali conclusioni. Scrive in proposito Manlio Ciardo *"L'analisi a priori e l'analisi a posteriori erano in sostanza, due forme apparentemente diverse di una medesima mentalità categoriale e quindi di una medesima esigenza: la formazione dell'universale astratto"*<sup>5</sup>. Questa ricerca dell'immobilità impedì alla filosofia illuminista di comprendere il concetto di Libertà che così sfuggì alla ricerca filosofica di quel tempo. Il senso della Storia non fu compreso dall'Illuminismo poiché la concezione statica di questa filosofia implicava necessariamente la trascendenza che è nell'impossibilità di convivere con una concezione storicistica. Ed infatti la Ragione permaneva fuori del flusso dei fatti: questi, non essendo opera della Ragione, apparivano come un casuale succedersi di eventi. Di conseguenza la storia passata restava pensata come un cieco divenire nel quale era assente anche l'idea di Provvidenza.

L'esigenza di ricostruire il mondo secondo i dettami della Ragione considerava tutta l'epoca precedente l'Età dei Lumi priva di effettive giustificazioni. Pertanto, la storiografia fu spesso inclinata verso l'erudizione.

Lo stesso per la storia futura, poiché anche qui si dimostrò l'incomprensione della filosofia illuminista per la Storia. Non distinguendo il concetto puro dal concetto empirico, fu confusa la legge morale con la legge giuridica. La responsabilità dell'umanità verso il futuro era di tramutare nella pratica gli immutabili contenuti empirici etici, nella cui attuazione si esauriva il compito morale dell'Uomo. Questa è la genesi del concetto di *progressus ad finitum*, che è contraddittorio e nega il progresso dello Spirito su se stesso.

Tuttavia tale filosofia dell' Età dei Lumi significò un'affermazione dei valori umani poiché la trascendenza non era quella del Dio medievale. La Ragione era difatti una trascendenza coscientemente

---

<sup>5</sup> Manlio Ciardo in *Le quattro epoche dello storicismo*, pg.219 Bari Laterza 1947.

posta dall'Uomo e non accettata in virtù di una ipotetica rivelazione: essa era la trascendenza di un ideale umano. Il vero progresso dell'Illuminismo fu proprio nel concetto di Ragione che, concependo la mente umana come unica fonte della verità, negò valore a qualsiasi asserzione che non si fosse imposta per intrinseca evidenza logica.

Nei rapporti col pensiero futuro il merito dell'Illuminismo fu di avere pensato la Ragione come Valore Assoluto Immanente e di aver posto i due momenti della conoscenza, Razionale (Verità di Ragione) ed Empirico (Verità di Fatto), che Vico chiamerà *vero* e *certo*, in maniera distinta così da essere disposti nella Storia del pensiero come i momenti dell'analisi che precedono e predispongono la sintesi. Questa fu poi operata dalla successiva filosofia critica che realizzò una superiore unità logica del pensiero precedente.

## II

### **La scoperta della storicità**

L'importanza della filosofia illuministica nei riguardi della futura speculazione fu dall'aver posto l'analisi nell'ambito di una visione umanistica del mondo e non come nella filosofia medievale che si fondava su premesse religiose, mitologiche e soprannaturali. Pertanto l'Illuminismo fu soprattutto connesso alla filosofia successiva.

Kant, riducendo a schema mentale le due scuole filosofiche, Razionalismo ed Empirismo, le tradusse in due concetti: il Razionalismo nel concetto di vuota forma e l'Empirismo nel concetto di cieco contenuto. L'Illuminismo aveva fatto in modo che fossero distinti, entro confini ben precisi, la forma e il contenuto così da porre la possibilità della sintesi. Difatti il dualismo della filosofia precedente a Kant era determinato dalla confusione fra questi due concetti, poiché nel pensare la pura forma senza contenuto essa era già pensata con il contenuto, e il puro contenuto senza la forma era già pensato come forma. Cioè, desiderando di pensare l'impossibile (la pura forma o il puro contenuto, ciascuno per sé) tale filosofia concepiva, contrariamente ai suoi intenti, il pensabile, e cioè la sintesi di forma e contenuto. La confusione tra forma e contenuto mostra come nella filosofia antica fosse impossibile una sintesi dialettica conoscitiva tra questi due momenti, essendo il primo già forma-contenuto ed il secondo contenuto-forma; pertanto, essendo già sintesi conoscitiva, tali momenti erano nell'impossibilità di fondersi in un'altra superiore sintesi della medesima natura, poiché questa non è pensabile.

Da ciò conseguiva che qualsiasi spiegazione del Reale, sia ontologica che conoscitiva, era o unione eclettica e quantitativa e non dialettica e qualitativa dei due momenti (dualismo), o negazione di uno dei due (panteismo). Quindi l'autocoscienza dell'unità dialettica non fu possibile prima di Kant. Il pensiero di tale filosofo chiarì che ciascun momento era nella impossibilità di esistere senza l'altro: da qui la necessità della sintesi sia per la conoscenza che per l'ontologia.

Questa fu la genesi della *sintesi a priori*, nella quale si rivelò l'importanza delle precedenti concezioni analitiche nell'ambito di una visione umanistica del mondo. Però il limite della *sintesi a priori* fu determinato dal fatto che Kant, ancora legato al Settecento prerivoluzionario, restò estraneo alle nuove esigenze romantiche e concepì la *sintesi a priori* soprattutto come la risoltrice delle antinomie del problema della conoscenza.

La sintesi a priori è stata la base da cui ha preso avvio la filosofia posteriore, ma per il suo sviluppo fu necessario considerare i nuovi problemi posti dalla Rivoluzione Francese; in tal modo si videro chiaramente le negative conseguenze del dualismo illuministico tra verità di Ragione e verità di fatto.

La Rivoluzione, che avrebbe dovuto rigenerare la società nell'affermare il trionfo della Ragione, fu, invece, il fallimento della Ragione che, concepita ancora astratta e trascendente, considerò ciò che vi era di identico e di razionale, ma non il diverso. I principî teorici, nella pratica, non poterono comprendere la parte irrazionale dell'uomo che, formata dai sentimenti, dai moti istintivi e inconsci, dalle tradizioni e da altri aspetti, non era sottoponibile ad alcuno schema razionale, né poteva essere eliminata. Così, quel dualismo che l'Illuminismo portava con sé tra verità di Ragione e verità di fatto si mostrò, anche nella pratica, quando quei principî razionali, messi in rapporto con insopprimibili verità di fatto, risultarono inconciliabili con queste.

Alla Rivoluzione seguì una reazione che, iniziata verso il 1770 con lo Sturm und Drang, consolidò i suoi motivi nel constatare i fallimenti della Rivoluzione e insieme si manifestò come deciso superamento dell'astratta Ragione. L'idea di Ragione fondata su un aspetto parziale dell'Uomo, si rivelò incapace a comprendere la Coscienza nella sua totalità. Il risorgere delle tradizioni nazionali contro l'astratto cosmopolitismo, delle antiche leggende, del fascino degli antichi castelli e dei monumenti gotici, in una parola il risorgere del culto del passato in genere e del Medioevo in particolare, furono sintomi che rivelarono un'epoca nuova e insieme antitetica all'Illuminismo. E anche se questo fascino del passato sarebbe potuto apparire come un ritorno all'antico, fu invece nel divenire storico, un progresso. Nella stessa storia politica in cui la reazione si sarebbe potuta mostrare più violenta, non vi fu ritorno al passato. Infatti la Restaurazione, pur ponendosi il compito di ripristinare l'antico regime, poté attuarlo solo parzialmente. Quel che vi era di veramente vivo nell'Illuminismo non andò perduto, ma si conservò con il nuovo, nella pratica non meno che nella teoria. Perciò la riconsiderazione del passato deve essere intesa come un allargamento di contenuti e di problemi, visto che, divenendo materia di meditazione filosofica, spinse la mente umana verso nuove mete che rappresentarono un progresso rispetto alla filosofia antica.

Nel periodo romantico fu ripreso, sotto i nomi di Io, Assoluto, Idea, Logo, Provvidenza, il concetto di infinito che appare, con evidenza, come sorto da un ripensamento della filosofia cristiana. D'altra parte, la visione religiosa cristiana aveva avuto, accanto alle scuole filosofiche, anche una diversa evoluzione con il Protestantismo che certamente ebbe una grande rilevanza per la formazione dell'Idealismo; allo stesso modo, la pratica protestante del libero giudizio nei problemi della fede fu fondamentale per l'Imperativo morale di Kant.

Questo fu un elemento diverso e adiacente rispetto alla filosofia illuministica che dal Medioevo aveva ereditato pochi concetti, e non i principali. L'Illuminismo, infatti, nel pensare la Ragione come risoltrice di tutti i problemi, la pensò necessariamente come finita e, a tutto l'Illuminismo, come al Classicismo in genere, mancò il concetto di infinito che era stato invece la grande conquista della speculazione cristiana.

Il concetto idealista di Spirito è provenuto solo in parte dal concetto di Ragione, e anzi si può affermare che da esso ha ereditato solo l'Umanesimo. Il concetto di Spirito è stato un ripensamento del concetto di Logo alla luce della sintesi a priori. Tale fu il nuovo passo compiuto dall'Idealismo sul Criticismo, poiché, mentre Kant concepì la *sintesi a priori* relativa soprattutto al problema della conoscenza, e quindi

staticamente, l'Idealismo la concepì dinamicamente; specie in Hegel, essa fu estesa a risolvere la totalità delle antinomie di tutto il pensiero precedente affrontando contemporaneamente il problema ontologico e il fondamento del divenire della Storia.

La filosofia medievale, come tutta la filosofia precritica, non essendo giunta alla distinzione logica e quindi dialettica tra forma e materia, si limitò ad una distinzione empirica e quantitativa dei due momenti. Ciò si manifestò in tutte le parti di quella filosofia e quindi anche nel concetto di Logo. Ciò appare evidente dal permanere del concetto di filosofia perenne: tale concetto consisteva nell'innalzare una particolare determinazione storica della logicità, quindi forma e contenuto, a norma di tutta la storia, e negare, così, alla forma logica la possibilità di risolvere i nuovi problemi e di adattarsi alle nuove esperienze storiche. Confondendo la forma logica con un suo contenuto si veniva a dare carattere di eternità anche al contenuto, non essendo esso distinguibile dalla forma. I nuovi problemi storici restavano fuori di quella filosofia<sup>6</sup>.

La stessa confusione, nel dare all'individuo eterne leggi dell'agire e così confondere la forma etica con una sua individuazione, si manifestava nell'etica che pertanto permaneva in una visione eteronoma della morale.

La stessa confusione avvenne con l'estetica, pensando che l'eterno modello del Bello fosse rappresentato dai canoni della poetica di Aristotele, oppure dall'arte greca come con Winckelmann, o da altra individuazione storica della bellezza. Quindi, è evidente che, nella filosofia precritica, (medievale, umanistica, rinascimentale o illuministica) sia la logicità, sia l'eticità, sia la bellezza, invece di essere pensate come forme erano confuse con una singola individuazione storica che si elevava a norma di tutta la Storia.

Questa indistinzione tra forma e contenuto si ritrovava anche nel concetto di Logo che, nella filosofia antica, si cercò di definire quale concetto di Dio come pura forma; ma, non essendo tale forma pensabile, essa si manifestò nel pensiero come forma e contenuto. Tale è la genesi del concetto di sostanza spirituale, concetto che, venendo a trattare il Logo come una rappresentazione cui si applica l'attributo di sostanza, non poteva distinguere logicamente il Logo dalle altre rappresentazioni ma soltanto empiricamente nel considerarlo un oggetto tra gli oggetti e non quale unità del Reale.

Queste confusioni furono superate dalla filosofia idealistica che, estesa la sintesi a priori a risoltrice delle antinomie di tutta la storia del pensiero, eliminò ogni dualismo e ogni acrisia.

La nuova impostazione dell'Idealismo sul concetto di Logo proviene dal principio di Kant *"I pensieri senza contenuto sono vuoti, le intuizioni senza concetti sono cieche"*.

Con tale principio si afferma che non esistono né pure forme né puri contenuti, ma il pensiero reale che è sempre unità di forma e contenuto. Tale principio, nato come risolutore dell'antinomia tra verità di Ragione e verità di fatto, fu esteso a divenire risolutore di tutte le antinomie del pensiero antico e particolarmente del problema del Logo. Difatti il Logo, alla luce della *sintesi a priori*, intuito come pura

---

<sup>6</sup> Questo limite, insito al concetto di filosofia perenne, fu inteso dallo stesso Ockham nel manifestare l'esigenza di distinguere teologia e filosofia. La prima, avendo un contenuto determinato, era un fatto chiuso che, senza possibilità di sviluppo, non poteva adattarsi alle nuove esperienze storiche; riservando, invece, questa possibilità alla filosofia. In questa distinzione posta da Ockham tra teologia e filosofia è da vedere il momento iniziale dell'idea e del valore dell'evoluzione del pensiero e quindi del concetto di Storia. Tuttavia, Ockham diede grande importanza alla teologia per il fatto che ai suoi tempi essa possedeva la vitalità che posseggono tutte le forze vive della storia. Ma, in seguito, quando la fede, come nuova forza operante nella storia, venne meno e gli interessi mondani furono più presenti, della teologia si parlò meno e fu sostituita dalla filosofia.

universalità, fu concepito come vuota forma e, in quanto tale, impensabile e quindi inesistente in sé. Il puro molteplice, concepito come cieco contenuto, era anch'esso nell'impossibilità di essere pensato come esistente in sé. Ne conseguì che il Reale poteva porsi solo nel momento in cui il Logo, negatosi come vuota forma o universalità in sé, fosse individuato in un contenuto e, viceversa, il molteplice, negatosi come cieco contenuto, fosse universalizzato nella forma. In questa concezione il Logo, non più visto come rappresentazione ma come unità delle rappresentazioni, decadde come realtà sostanziale. Il carattere di sostanza, sempre identico a se stesso così come gli era attribuito dalla filosofia antica, fu negato nel concetto di Logo e fu invece affermato che il Logo concreto, lo Spirito, è forma individuantesi sempre in nuovi contenuti e, quindi, diveniente con questi. Il Logo come sostanza era, difatti, un concetto ibrido, sintesi di una unione eclettica di forma e contenuto pari alle idee sulla conoscenza del Razionalismo e dell'Empirismo. Ambedue queste visioni restavano nell'impossibilità di intendere la Storia.

Kant individuò l'errore insito al concetto di sostanza spirituale *"Da tutto ciò si vede, che un semplice equivoco dà origine alla psicologia razionale. L'unità della coscienza, che è a fondamento delle categorie, viene qui presa per intuizione del soggetto preso come oggetto, e vi si applica la categoria di sostanza. Ma essa non è se non l'unità nel pensiero, per il cui solo mezzo non è dato nessun oggetto, e a cui perciò non si applica la categoria di sostanza, come quella che suppone sempre una intuizione data"*<sup>7</sup>. Quindi il Logo, decaduto come sostanza, si affermò come atto individuale concreto.

Pervenuti all'idea che il Logo o è concreto, e perciò Spirito, o non è, e che quindi è negata la possibilità di una realtà sostanziale del Logo che lo fa essere statico e metastorico, si giunse al concetto che lo Spirito è divenire e quindi Storia. Non essendo pensabile un pensiero di sé, cioè che colga se stesso come puro soggetto (Uno), e che quindi il pensiero può essere solo dell'oggetto (molteplice) da cui non può scindersi, si concluse che mondo delle idee (Soggetto) e mondo del divenire (Oggetto) non sono due realtà, ma due momenti dell'unica Realtà e perciò inscindibili. Compreso questo nesso tra il mondo delle idee e il mondo del divenire, e vista la realtà del primo, il Logo, solo nell'atto di conoscere il secondo e quest'ultimo solo come conosciuto da quello, si negò che questi due momenti fossero due realtà e si affermò la loro unità nel processo storico. Tale processo storico fu pensato come un'unica realtà nella quale il Logo, negandosi come puro se stesso e ritrovandosi come unità del molteplice, fu negato come realtà statica e affermato come realtà dinamica, cioè come atto diveniente e quindi Storia.

Questa è la conquista compiuta dal pensiero della prima metà del XIX secolo. Secondo questa concezione filosofica il pensiero, entrato in sé medesimo e vistosi come essenza che è anche esistenza, si pose non più come fatto constatabile dal di fuori, ma come farsi cosciente da cui il concetto di Spirito come Logo sempre individuantesi.

Implicito al concetto di Logo immanente fu il concetto che la Provvidenza non era più estranea alla Storia, ma essa stessa si identificava con questa. La Storia non fu più pensata come sorretta da un Dio estraneo al mondo, ma come opera dello Spirito che è Libertà, e perciò come opera della Libertà la quale è tale perché realizzatesi come Storia. Difatti quella Libertà, che la filosofia medievale poneva in un mondo

---

<sup>7</sup> Emanuele Kant in *Critica della Ragion Pura* - vol. I, pg. 339 - trad. di G. Gentile e G. Lombardo Radice -, Bari Laterza 1949

metastorico rendendola così vuota ed astratta, fu riportata dall'Idealismo al concreto nel porla come fondamento della Storia. In questa filosofia lo Spirito è negazione di ogni trascendenza poiché si pone come autogiustificazione di se medesimo e quindi come l'Assoluto che non richiede altra giustificazione estranea a se stesso.

La Libertà, secondo questa concezione del mondo, non fu più concepita in sé, e quindi vuota di contenuto, ma come sintesi dialettica di forma e contenuto e cioè come azione determinatasi nell'atto di superare una situazione e quindi come farsi. Dopo la sintesi *a priori* nulla era pensabile al di fuori dell'Io nell'atto di conoscere; pertanto la realtà del divenire storico risolveva la totalità del Reale. La Ragione, che la filosofia dell'Illuminismo poneva al di sopra della Storia, fu negata come vuota forma per affermarsi nell'interno del processo storico come Logo individuato nel molteplice. Pertanto, tolto valore alla scienza dell'universale in sé, non vi poté più essere altra scienza che quella dell'individuale, ossia quella del Logo concreto. In altre parole non vi poteva essere altra scienza al di fuori della Scienza della Storia. Così la filosofia, dopo la "Scienza Nuova" di Giambattista Vico e la *Sintesi a priori* di Kant, per la prima volta considerò adeguatamente il problema della Storia<sup>8</sup>.

Pertanto il Logo concreto, ponendosi come Valore immanente, eliminò le concezioni secondo le quali la Storia sarebbe stata sorretta da una Provvidenza esterna e anche che fosse una successione di eventi casuali, e pose invece il concetto di Storia come opera della Libertà.

Il concetto di Provvidenza estranea al mondo e il concetto di Ragione al di sopra della Storia furono superati ed inclusi nel nuovo concetto di Spirito che è sintesi di universale (Logo) e particolare (contingenza storica) nel divenire. Così comparve nella coscienza dell'Uomo il concetto di unità della Storia, per cui il passato disprezzato dall'Illuminismo fu pensato non meno giustificato e necessario del presente perché opera della stessa Provvidenza che, trasformata nel concetto di Logo immanente e operando all'interno della Storia, lo rendeva un unico processo. Lo Spirito è unità assoluta tra le sue parti ed essendo la Storia opera ed attualità dello Spirito si riconobbe ad ogni suo momento quella stessa necessità che appartiene allo Spirito.

Da questo concetto di unità della Storia scaturì quello dell'unità del pensiero nell'interno del suo divenire e con Hegel fu concepita una effettiva Storia della Filosofia. Con il filosofo tedesco la Filosofia non fu più vista come un susseguirsi di sistemi l'uno staccato dall'altro e ciascuno nato per negare i precedenti, ma come sistema in svolgimento: «... *la successione dei sistemi filosofici che si manifesta nella storia è identica alla successione che si ha nella deduzione logica delle determinazioni concettuali dell'Idea*»<sup>9</sup>.

L'Illuminismo era nell'impossibilità di attuare ciò, poiché in questa filosofia la Ragione rimaneva fuori del flusso degli eventi e non poteva spiegare cose che le erano estranee. Si può dire che la Ragione era

---

8 Si è qui accomunato Vico a Kant poiché Vico è da considerarsi quale precursore di Kant nel modo di porre il limite alla conoscenza. Difatti nel limitare la conoscenza alla conoscenza storica, in quanto la Storia è conoscibile dall'Uomo perché fatta da lui stesso, limitava la coscienza in un proprio ambito fuori del quale vi era la natura, creata da Dio e considerata da Vico inconoscibile così come il *noumeno* di Kant. Tale concezione, che considerava la conoscenza come ripiegamento dell'Io su se stesso, è da considerarsi un'anticipazione non solo di Kant ma anche della successiva filosofia idealista.

9 G. F. Hegel, in *Storia della filosofia* vol. I pg. 41 trad. Codignola-Sanna. Firenze La Nuova Italia 1947

concepita come un mondo perfetto al quale si paragonavano le realtà storiche che erano considerate errori ed irrazionalità; da ciò il disprezzo e l'incomprensione di questa filosofia per il passato e quindi per la Storia.

Qualsiasi dualismo comporta la svalutazione o ascetica o illuministica della Storia proprio perché le idee, concepite in maniera astratta, sono poste come una realtà perfetta cui si paragonano i fatti reali. Tali fatti sono sempre necessariamente inferiori ai loro archetipi immaginari.

Pertanto l'Idealismo formulò un concetto di progresso che non era contraddittorio e parziale come il concetto di *progressus ad infinitum* o l'altro di *progressus ad finitum*. Posto di fronte al concetto di un infinito estraneo al finito che rendeva vana qualsiasi azione e perciò stesso negava il progresso, e di fronte all'altro concetto di un modello finito e perfetto da raggiungere che egualmente negava il progresso nel porre un termine alla Storia, l'Idealismo superò ambedue queste posizioni di pensiero nel sintetizzare infinito e finito come due momenti di una unica realtà. E quindi, negando sia che la Storia fosse *progressus ad infinitum* e sia *progressus ad finitum*, la filosofia idealista affermò che la Storia è un processo nel quale ogni momento è infinito nella forma e finito nel contenuto.

Tuttavia l'astratto razionalismo illuminista non fu superato totalmente dall'Idealismo, ma fu conservato ed unito ecletticamente al nuovo concetto di individualità. Ciò lo si deduce anche dall'inclinazione verso il Cattolicesimo di alcuni tra gli importanti scrittori romantici: difatti la religione cattolica era l'unica realtà esistente capace di realizzare l'ideale cosmopolitico proprio dell'Illuminismo. Non è rilevante se il cosmopolitismo degli illuministi non fosse cattolico, anzi antitetico al Cattolicesimo; l'importante è la permanenza di questo ideale nel Romanticismo. Tale ideale, che era generato dalla logica analitica, era nell'impossibilità di convivere con la logica del concreto e quindi mostrava una discontinuità interna ed una insuperata antinomia presente in questa filosofia.

Tale esigenza universalistica non deve essere limitata a scrittori passati al Cattolicesimo, quali per esempio Novalis<sup>10</sup> o Schlegel, poiché questa esigenza si manifestò in tutte le tendenze del Romanticismo e si ritrovò anche in filosofi che combatterono il Cattolicesimo. L'Idealismo, difatti, non riuscì a superare la trascendenza; questa, negata scetticamente da Kant, si ripresentò anche in Hegel fino a condurre a un impedimento per l'effettiva conoscenza della concreta individualità storica.

Proprio in questo filosofo, nella concezione panlogistica del mondo, comparve l'astratto Universalismo.

Tale limite lo si ritrova nel panlogismo hegeliano per aver egli negata validità al principio di identità. L'origine di questo va ricercata nell'esigenza ancora illuministica ed astratta che permaneva nel Romanticismo.

Hegel, risolvendo le esigenze del Romanticismo, instaurò la dialettica degli opposti ma, pensando che questa fosse l'unica legge possibile del Reale, non si pose il problema che questo principio dialettico

---

10 Per Novalis bisognerebbe valutare diversamente il carattere cattolico della sua concezione poiché essa rinvia a una intuizione religiosa che precede idealmente il Cattolicesimo. Le opere di Novalis, particolarmente *Heinrich von Ofterdingen e Hymnen an die Nacht*, sono direttamente connesse con quel che può essere chiamata la religione originaria, spesso erroneamente confusa con l'esoterismo, che prende inizio da una diversa forma di conoscenza: una conoscenza partecipativa all'esperienza dell'Essere che è, anche nell'azione pratica, diversa. Questo tipo di esperienza si può dire opposta a quella conoscitiva, estetica, logica, e anche a quella pratica dell'etica che si pone esclusivamente come contrapposizione dell'Io al non-Io come Soggetto e Oggetto o, nell'Etica, come possesso di se medesimi.

dovesse essere integrato con il principio di identità. Di conseguenza, Hegel venne a negare la distinzione nell'interno dello Spirito poiché la distinzione è pensabile solo attraverso il principio di identità. Da ciò ne venne l'assoluta impossibilità di ammettere nello Spirito la contemporaneità di più forme tra loro distinte: quindi, quelle che, ad una filosofia che avesse conservato in sé il principio di identità, sarebbero apparse come momenti distinti nell'unità dello Spirito, apparvero invece ad Hegel come momenti temporali del farsi spirituale. Hegel perciò postulò un solo modo di essere e, preso ancora dal razionalismo illuministico, concepì lo Spirito come pura logicità<sup>11</sup>. Quindi, ammesso lo Spirito come assoluta autocoscienza realizzantesi nella *sintesi a priori* logica, ne conseguiva che le altre forme della coscienza erano inferiori gradi di logicità. Hegel, pur adoperando il metodo dialettico che nascendo dalla sintesi a priori doveva concepire lo Spirito non più come quantità, non riuscì invece a liberarsi dalla concezione quantitativa.

Temporalizzando i momenti ideali dello Spirito, esso veniva a cadere in una vera e propria trascendenza<sup>12</sup>.

Lo Trascendenza si manifestava anche nel concetto di Logo in sé poiché in esso si ritrovava l'indistinzione precritica di forma e contenuto che, dopo la *Critica* di Kant, era logicamente assurda. Infatti considerando la natura del Logo in sé, appare che il Logo stesso non era pensato come pura forma, ma possedeva *implicitamente* anche i singoli contenuti che lo avrebbero determinato. Pertanto, il Logo si presentava come il piano prestabilito secondo il quale si sarebbe svolta la Storia; il Logo per sé era difatti la realizzazione temporale e spaziale della Storia.

Scrivendo Ciardo: «*il Logo "in sé", senz'accorgersene, finiva col contenere già il Logo "per sé", perché di necessità, senza potersene render conto, quest'ultimo guardava il primo attraverso la propria lente interiore, che poi era quella corrispondente al supremo grado di autocoscienza raggiunto dal Weltgeist nella filosofia dello Hegel. Quindi quello che si credeva un posterius era già come un prius, il terminus a quo già il terminus ad quem*»<sup>13</sup>. In realtà, il Logo in sé era il Dio cristiano ridotto allo schema secondo il quale si sarebbe realizzata tutta la Storia, prescindendo dall'opera degli uomini.

In questa concezione della Storia non vi era difatti posto per la Libertà poiché la Storia si evolveva al di sopra dei singoli uomini e anche contro la loro volontà. Dato che la Storia era la realizzazione di un piano prestabilito implicito al Logo, ne conseguiva la possibilità di ricostruire questo piano a priori, e quindi di scrivere la storia prescindendo dai documenti. Da ciò l'idea di una Filosofia della Storia che si presentava come una Metafisica della Storia. Questo "vero" senza "certo" veniva a negare l'individualità poiché la risolveva nella vuota universalità: pertanto, di nuovo, la trascendenza propria della filosofia prekantiana. Difatti, contro il concetto hegeliano di Logo in sé sorge la stessa obiezione che sopra si è mossa al concetto cristiano di Dio: come partendo dal concetto di Dio autosufficiente non si comprende il perché del mondo,

11 Nota uno studioso di Hegel, Alexandre Kojève «*Il pensare dell'intelletto palesa, d'altronde, da sé la propria insufficienza, perché perseguendo il proprio ideale d'Identità, mette capo infine a una tautologia universale priva di senso o di contenuto, il suo "discorso" si riduce in ultima istanza alla sola parola: "Essere" o "Uno", ecc. Appena vuole sviluppare tale parola in un discorso vero e proprio, appena vuol dire qualche cosa, essa introduce il diverso, il quale contraddice l'Identità e la rende caduca o falsa dal suo punto di vista*» Alexandre Kojève - *La dialettica e l'idea della morte di Hegel*, pg. 69 - trad. P. Serini. - Torino Einaudi 1948.

12 S'intende che Hegel, ammettendo la sintesi a priori logica come l'unica realizzazione dello Spirito, veniva di nuovo ad appagare quell'esigenza unitaria propria dell'analisi. Spesso l'idea hegeliana è avvicinata all'Uno di Plotino.

13 Manlio Ciardo in *Op. cit.*, pg. 169

così partendo dal concetto di Logo in sé, non si comprende il perché del Logo per sé (oltre a restare ingiustificato logicamente il passaggio dall'in sé al per sé). In ambedue le concezioni il Logo non è pensato come forma, ma quasi come un "fenomeno primordiale" dal quale per causa misteriosa proviene tutto il reale<sup>14</sup>.

In questo la filosofia di Hegel appagava l'esigenza astratta e universalistica che permaneva nel Romanticismo, sulla quale si fondava la sua visione della Filosofia della Storia.

Questi aspetti negativi della filosofia hegeliana fanno comprendere che essa dopo una iniziale affermazione fu poi contestata.

Nella storia della dissoluzione dell'hegelismo il passo più importante fu segnato da Marx. Questi visse l'epoca in cui nasceva e si sviluppava la grande industria che modificò il sistema di rapporti umani su cui fino a quel momento si era retta la società.

Il movente primo di questa rivoluzione va ricercato nella scoperta della macchina a vapore poiché questa, applicata all'industria, innalzò di molto il tenore di vita così da creare le condizioni per un grande aumento demografico. Ed infatti la grande industria, facilitando le possibilità di lavoro, in primo luogo permise a giovani operai di rendersi presto indipendenti ed aprire famiglia e, inoltre, diede maggiore benessere attraverso l'impiego nelle fabbriche di collettività umane che altrimenti avrebbero rischiato la miseria cadendo preda di epidemie. Anche i migliorati trasporti, facilitando le importazioni di viveri, evitarono le carestie locali e le conseguenti epidemie. Ma naturalmente dagli stessi fattori che determinarono questo aumento demografico si comprende che esso si realizzò specialmente nella classe povera maggiormente soggetta ai pericoli su esposti. Tale classe, sviluppatasi, mise in evidenza la lotta che continuamente doveva sostenere contro i capitalisti che, cercando di trarre dall'operaio il massimo rendimento al minimo prezzo, cadevano spesso in veri e propri eccessi di sfruttamento.

Marx nel tempo in cui visse in Inghilterra, paese nel quale la grande industria era particolarmente sviluppata, ebbe possibilità di rendersi conto direttamente di questa situazione sociale e di trarre, dallo studio di questa realtà di fatto, la sua dottrina. Constatò i rapporti umani come lotta per interessi economici tra capitalisti e operai. Elevando questo principio a legge di tutta la Storia, Marx venne a concepire la vita tutta dell'umanità come storia di rapporti economici realizzantisi nelle lotte di classe. Molto si è scritto dei lati negativi di questa dottrina e specialmente sull'astratto concetto di classe che viene a sopprimere la reale individualità, ma tale dottrina, che di fatto è di origine empirica, postulò il superamento della trascendenza ancora dominante nel sistema hegeliano. Difatti mentre Hegel poneva come movente della Storia uno schema trascendente, Marx, per conseguenza implicita al concetto di Storia come Storia di lotte di classe, venne a porre l'uomo nelle sue lotte quotidiane. Però, non fece trapassare tale intuizione dallo stato di esigenza a quello di una concezione filosofica; solo in seguito, tale intuizione, tradottasi in problema mentale, diede l'avvio a un nuovo sviluppo del pensiero.

Non si può definire Filosofia il Materialismo Storico di Marx: difatti non è un sistema filosofico, non trovandosi in esso né una logica, né un'etica né un'estetica: si teorizza solo di economia. Tale dottrina di

---

<sup>14</sup> Scrive Carlo Antoni, tra l'altro, che "*gran parte del successo della sua (di Hegel) dottrina va ascritto al fascino romantico che esercita questa fatalità orrida ed insieme sublime*" Considerazioni su Hegel e Marx. pg. 39, Napoli Ricciardi 1946.

origine puramente empirica va considerata quasi esclusivamente come un'istanza sociale. Un sistema filosofico, ossia la Filosofia, difatti, è tale quando risolve in sé tutta la realtà e soprattutto quando pone per primo il problema della conoscenza e quello ontologico; tali problemi sono assenti nel pensiero di Marx. Questi, difatti, trovandosi a dover giustificare l'esistenza di altre forme dell'attività umana, ricorse all'espedito di pensarle non forme realmente indipendenti, ma sovrastrutture prodotte dalle lotte di classe e quindi che «non sono che modi particolari della produzione e cadono sotto la sua legge universale»<sup>15</sup>. Le lotte di classe erano pertanto poste come l'unico reale fondamento della Storia. Nonostante i limiti di tale dottrina, Marx pose al pensiero posteriore l'esigenza di rafforzare un pensiero che concepisse l'uomo concreto come unico centro della Storia. Tuttavia, egli negò, solo come istanza, validità alla logica del concreto di Hegel, e non la sostituì con un pensiero filosoficamente equivalente. Perciò il compito che si presentava al pensiero posteriore era ripensare la dialettica di Hegel alla luce della nuova esigenza, posta dal Materialismo Storico, di concentrarsi sull'uomo concreto.

Questo avanzamento del pensiero fu fatto da Benedetto Croce che, riprendendo lo studio di Hegel in un'epoca in cui le istanze sociali marxiste ed anche il Positivismo dominavano il campo della cultura, poté, sotto la spinta di queste due correnti di pensiero di diversa natura, distinguere nel sistema hegeliano il "vivo" dal "morto"<sup>16</sup>.

Il marxismo, affermando che le lotte di classe sono al centro della Storia, escluse in questa la presenza di forze estranee all'operosità umana. Pertanto, il Materialismo Storico, mediante questa istanza, spinse il pensiero sul concreto operare umano negando così ogni forma di astrazione di origine illuminista. Contro gli ideali di Giustizia e Libertà, che avrebbero dovuto migliorare il mondo, esso pose invece, come unico movente del progresso, le lotte di classe, facendo così volgere l'interesse sulla concretezza del presente e non sui futuri stati di perfezione di un'astratta società. Quindi, dopo questa critica, le istanze sociali abbandonarono gli ideali astratti posti fuori del concreto operare umano, e si presentarono come indirizzo di questa o di quella azione come soluzione dei problemi posti di volta in volta dalle condizioni. Se Marx, in questo, da un lato negò ulteriormente il pensiero illuminista, dall'altro lo riaffermò con l'idea di *progressus ad finitum*. Difatti, nel pensare la Storia come Storia di lotte di classe, postulò la fine della Storia poiché questa nella sua affermazione finale giungerebbe all'eliminazione delle classi. In tale eliminazione essa annullerebbe le classi e la lotta e quindi anche la Storia stessa che, raggiunto il suo scopo, di fatto si nullificherebbe nell'arrivare al suo termine finale e alla sua scomparsa<sup>17</sup>.

Altro contributo di Marx fu una implicita negazione del carattere trascendente del concetto di Logo: il concetto marxista del momento economico come movente primo della Storia negava valore alla concezione hegeliana della Storia come esplicazione di uno schema implicito al Logo e, inconsapevolmente, dava inizio ad una ancora confusa e contraddittoria intuizione del concetto di Circolarità dello Spirito.

Quel che Marx chiamava sovrastrutture poterono in seguito essere pensate come vere e proprie distinzioni nell'esplicarsi della Coscienza. Del resto per definire l'economia è necessario distinguerla dalla non

15 Karl Marx in *Manoscritti economico filosofici - 1844* pg. 122 e 123 trad. it. N. Bobbio – Einaudi, Torino 1949.

16 Del Positivismo è da tener presente il continuo richiamare l'attenzione contro qualsiasi tentativo di deduzione *a priori* della realtà. Ciò influi su un ripensamento della *sintesi a priori*.

17 Sembra questa una traslazione del pensiero di Origene riportato all'inizio.

economia. Di tutto ciò egli era inconsapevole poiché tali concetti furono dedotti dai suoi scritti per opera di pensatori a lui posteriori. Tuttavia, queste sparse intuizioni ripensate alla luce della dialettica di Hegel, si svilupparono nella "Filosofia come scienza dello Spirito" di Croce.

Infatti è nella filosofia di Hegel e nelle istanze sociali di Marx che trova inizio il pensiero di Croce. Nell'indagare le loro dottrine, Croce pose in evidenza che la trascendenza non era stata superata. Tali dottrine, difatti, partivano da un presupposto che, in quanto tale, si poneva fuori di ogni esperienza possibile: cioè, sia che fosse definito Logo o Idea, sia Materia o Momento economico, esso era sempre pensato come esterno all'Io, e quindi trascendente<sup>18</sup>. Il superamento di questa posizione consisteva nel collocare tali presupposti all'interno dello Spirito e quindi dialettizzarli. Perciò, nessun momento dell'esplicarsi della coscienza poteva essere anteposto agli altri, ma ciascuno doveva essere allo stesso tempo fine e principio. Lo Spirito, e quindi la Storia, non poteva realizzarsi né nella sola razionalità né nella sola economia né nella sola arte né in un qualsiasi altro momento avulso dal resto, poiché tali momenti, presi separatamente, si presentavano come fatti constatati estrinsecamente e quindi naturalizzati come oggetti in sé fuori dalla dialettica; invece, essi dovevano essere dedotti logicamente gli uni dagli altri senza che alcuno si ponesse come presupposto. Facendo provenire lo svolgimento storico da un elemento estraneo, esso diviene naturalizzato come un seguito di fatti in se medesimi; perciò non si può più concepire la Libertà poiché essa diviene una vuota forma che degenera in Fato o in cieca azione, ossia pura vitalità. Difatti, una Storia che si svolga come pura razionalità non può essere altro che lo schema hegeliano della Storia, così come una Storia che si svolga come pura azione e lotta economica, priva di un pensiero che si ponga come assoluto ossia non condizionato né dipendente da altro, cioè non come soprastruttura, è cieca vitalità. Le lotte di classe sono, difatti, un'azione cieca, un rapporto di forze che diviene pura violenza, particolarmente se ci si poggia sul principio che tale rapporto non può essere indirizzato da alcun pensiero che si ponga autonomo e indipendente. Difatti, secondo tale dottrina, il pensiero è un prodotto di tale scontro di forze e quindi è privo di autonomia e di valore perché in posizione di dipendenza dalle lotte di classe. L'attività pratica delle lotte di classe, essendo fondamento anche del pensiero, di fatto lo assorbiva, e quindi si svolgeva indirizzata solo da impulsi controllati da nulla e perciò privi di Libertà<sup>19</sup>.

Croce superò queste contraddizioni concependo lo Spirito come articolazione di gradi qualitativi distinti che, implicandosi a vicenda, non negavano l'unità dello Spirito, ma anzi, costituendo un'unica relazione, la rendevano possibile. I momenti dello Spirito, negati come fatti numerici ed astratti, furono visti invece come legge del farsi. Farsi che in questa concezione veniva ad essere libero perché cosciente e cosciente perché libero.

La libertà era conseguenza diretta dell'aver posto nello Spirito la distinzione di pensiero e di azione: infatti, l'azione accendendosi sulla precedente conoscenza non era più cieco divenire, ma cosciente operare, e il pensiero, riflettendo su ciò che era altro da sé come momento distinto dello Spirito, si nutriva di un contenuto a *posteriori* che però era interno allo Spirito. Questa concezione si poneva come l'opposto dello

<sup>18</sup> Una strana constatazione è che la "trascendenza" in Marx rivelò esserci proprio in ciò che egli chiamò "presupposti realistici".

<sup>19</sup> Tale difatti è stata l'attuazione politica del Materialismo Storico: il Socialismo Reale che si è realizzato in lotte sociali violente che hanno prodotto dittature ancora più violente e negatrici di ogni libertà.

schema hegeliano poiché, mentre esso presupponeva nel pensiero i singoli contenuti che lo avrebbero individuato, la concezione di Croce faceva accendere il pensiero su un grado spirituale da lui distinto che, essendo già sintesi, aveva una sua vita indipendente. In questa filosofia, pensiero e azione venivano a porsi, benché distinti, quali momenti implicanti a vicenda essendo, in quanto in rapporto dialettico tra loro, l'uno impensabile senza l'altro e viceversa.

Croce ritrovò la legge del pensiero che era al fondamento di tale concezione rivalutando, accanto al principio di opposizione dialettica, il principio di identità che gli permise di definire lo Spirito individuandone l'essenza, distinguendo in esso momenti qualitativamente distinti. Ciò fu possibile attraverso il concetto di identità: A è A e non B. Questo principio non lo si può adoperare se non concependo accanto ad A qualche altra cosa. Qualsiasi qualità è definibile solo distinguendola dalle altre; ove vi fosse una sola qualità non sarebbe possibile individuarla e quindi non ve ne sarebbe nessuna. Uno Spirito non consapevole di quel che è non sarebbe neppure cosciente e perciò stesso non sarebbe Spirito. Il concetto che A è A e non è B non nega d'altra parte che A si ponga come superamento di non A: con ciò si afferma che la distinzione non nega l'opposizione, ma che anzi fa essere possibile quest'ultima.

Questo rapporto di distinzione e di opposizione era la risoluzione di un problema non ancora superato dall'Idealismo che, non definendo l'essenza del Logo, non individuò il modo del suo attuarsi nel contingente; quindi, il divenire nell'Idealismo era difatti pensato come cieco attivismo. Dalla filosofia idealistica conseguiva che il Logo o era un'unica forma, come per esempio pura logicità, oppure era nessuna forma ossia qualcosa determinatasi volta a volta secondo i singoli contenuti. Nel primo caso non si sa come pensare il Logo come unica forma, non essendo definibile una qualità se non distinguendola dalle altre. Da ciò si deduce che quest'unica forma può essere ammessa solo come presupposto metafisico che, però, presentandosi come vuoto schema adialettico, si pone come una Realtà trascendente simile al Dio-Sostanza Spirituale del Medioevo; questo si attua nel panlogismo che difatti concepisce la Storia come un'evoluzione a senso unico determinata dalla sola categoria della logica posta come un'entità metafisica<sup>20</sup>. Nel secondo caso, invece, non essendo nulla, non si riesce più a definire il Logo che, essendo determinato volta a volta dai singoli contenuti, si viene a confondere con questi perdendo così la forza di unità extratemporale e quindi di forma manifestandosi invece come cieco contenuto<sup>21</sup>. Perciò nel primo caso la Storia si sarebbe identificata con il vuoto Logo, nel secondo con il cieco molteplice, cioè l'opposto dell'assunto idealistico.

Croce superò questa concezione accettando la dialettica degli opposti come legge del divenire ma, ammettendo nello Spirito la distinzione di più forme, non cadde nella trascendenza poiché i termini dell'opposizione, trovandosi già nell'interno dello Spirito, non dovevano più essere presupposti e quindi concepiti adialetticamente. Pertanto il contenuto di una forma dello Spirito si rivelava, una volta analizzato per sé, già forma avente a sua volta una sua esperienza ed una sua realtà. In questo modo Croce non negò

---

20 Da tale concezione sono originate le dittature di destra che sono comparse nel XX Secolo. Esse si fondano sull'idea di una supremazia della logica che presuppone che non vi sono diversità tra gli individui, ma che essi di fatto si identificano assorbiti dall'unità del pensiero e che sono partecipi di un'unica idea che non ha in se stessa distinzioni. Le dittature che provengono da questa visione pensano che governo e governati sono unificati come una unica realtà formata da due aspetti che costituiscono una sola identità che si attua come partecipazione ad un'unica politica possibile. Queste dittature sono l'attuazione del panlogismo hegeliano; questo si ritrova anche nella filosofia attualistica di Giovanni Gentile.

21 Da qui come scritto l'origine delle dittature di sinistra.

l'identità a favore dell'opposizione né questa a favore di quella, ma pensò l'una come mezzo dell'altra e viceversa. Ciascuna forma per sé presa (A è A e non è B) poteva essere e porsi concretamente solo nel momento in cui, negatasi come pura forma, si ritrovasse come sintesi di forma e contenuto (A è non A). Tale contenuto naturalmente non era più un presupposto metafisico, ma si veniva a presentare come lo stesso Spirito in altra sua determinazione; al pari la forma non era più un "cominciamento" o un "fenomeno primordiale" come avveniva in tutte le concezioni metafisiche, ma un momento che si accendeva su un precedente grado spirituale. Questo rapporto di circolarità può far cadere in altro tipo di trascendenza e cioè nella trascendenza di una forma dello Spirito rispetto all'altra. Questo fraintendimento accade e può accadere solo se, rimasti al momento della distinzione, non si riesce a comprendere il rapporto con l'opposizione: comprensione che si può avere solo con la sintesi a priori. E difatti la sintesi non pone i due momenti giustapposti l'uno all'altro lasciando ad ambedue autonomia: in tal modo vi sarebbe addizione di due dati e non sintesi dialettica. La sintesi è il concreto farsi spirituale e cioè forma che, risolvendo in sé l'altra come suo contenuto individuante, la annulla come forma indipendente. Questa è la *Dialettica dei Distinti e la Circolarità dello Spirito*.

In questo si rivela la creatività dello Spirito allorché lo si intenda come *Sintesi Dialettica dei Distinti*; in tal modo lo Spirito in ogni suo momento non dipende da realtà esistenti di per sé e quindi trascendenti, ma ritrova in se stesso gli elementi della sintesi delle sue forme. Pertanto per l'identità di forma e contenuto, lo Spirito si attua come forma individuata e null'altro, per cui ciascun grado (forma o categoria) si può porre come contenuto del grado successivo. Questa è la *Circolarità dello Spirito*. La materia, ossia il *principium individuationis*, pensato in sé medesimo, è un'astrazione dell'intelletto a meno che non sia incluso come momento della sintesi del susseguente grado spirituale, ossia come contenuto che però, nella Circolarità dello Spirito è già forma e cioè sintesi, ma sintesi di altra natura.

In questa concezione fu superata la concezione quantitativa dello Spirito perché, avendo definito l'essenza del Logo, lo si poté pensare come forma nell'atto di individuarsi, rendendolo capace di penetrare tutta la Storia senza ipostatizzarlo in una realtà metastorica. Questo è lo *Storicismo* che non è un progresso inteso in senso solo "orizzontale" ma, secondo una felice espressione di Meinecke, "verticale" perché ogni attimo della Storia è eternato dalla forma che opera nella struttura trascendentale della coscienza.

COLLOQUIONLINE



SEGNALI  
*ed* INCROCI

## Recensione:

**Anna Rita Persechino, *Di racconto in racconto. Storie aurunche*,  
Prefazione di Grazia Sotis, Alfredo Guida Editore, Napoli 2007, pp. 88**

## PASQUALE GIUSTINIANI

Riprendere i miti e gli antichi racconti dalla viva voce di coloro che abitano nelle terre aurunche, conducendo un paziente «lavoro di studio e di ricerca sul campo» (*Prefazione*, p. 10): ecco gli obiettivi raggiunti da questa piacevole «raccolta di novelle, favole e detti della tradizione popolare» (p. 15) di Anna Rita Persechino. Insegnante di scuola primaria giustamente preoccupata dell'omologazione culturale a cui i più piccoli, ma anche le relative famiglie di appartenenza, sono progressivamente assoggettati nell'era della globalizzazione economica e finanziaria, l'Autrice rilancia il fascino del racconto così com'è transitato da bocca a orecchio nelle diverse generazioni del popolo aurunco.

Intorno al focolare nelle lunghe sere d'inverno si radunano, così, piccoli e grandi e, ad un certo punto, prende la parola la più anziana: «Era così brava a creare l'atmosfera che nessuno parlava, si sentiva solo lo schioppettare dei pezzi di legno che ardevano anch'essi a ritmo del racconto» (p. 17). Davanti agli occhi incantati degli ascoltatori prendono gradualmente corpo i personaggi della tradizione popolare, sulla scia della consapevolezza, come nota l'Autrice, «che la nostra identità risiede nella memoria, nel passato, nella cultura dei nostri nonni » (p. 16).

Ed ecco la prima delle tante figure incantate che abitano i monti e le vallate delle zone Aurunche, la *janara*, che vive nelle piazze di Pulcherini, frazione di Minturno: di giorno una donna tranquilla e normale e, di notte, donna sfrenata insieme con le altre figlie di Diana, ella cavalca in groppa a cavalli sfiniti per il lungo e concitato andare, pronta a dare fastidio agli esseri umani fino a quando qualcuno non pronuncerà la formula magica. Tale frase rituale, infatti, la impegna a giurare «di lasciarlo in pace per sette generazioni» (pp. 22-23). La *janara* è un essere contiguo alla strega; talvolta è una donna felicemente maritata di giorno - come nel racconto *La Moglie si Ungeva e si Stricava*, pp. 25-26) - che, a un certo punto della notte invece si "strica". Secondo l'Autrice, *si stricava* significherebbe che «si recava in posti sperduti e inimmaginabili perdendo tempo o combinando guai» (p. 25, n. 14), ma il lettore comprende che soprattutto lei "si trasformava in strega", ovvero grazie all'unzione di olio estratto dai corpi di bambini morti, diventava, da semplice donna qualunque, una vera e propria strega, capace di volare attraverso la finestra su per i monti e lungo le valli. Del resto streghe, *janare*, canose avidi di bambini (cf p. 85), destinate ad andare prima o poi in braccio ai diavoli, si alternano ad altri personaggi del mondo fatato, i quali non possono che stare nei pressi della Fossa di Giovanna (cf pp. 73-74), nel Canale posto al di sopra del borgo medievale di Maranola. Se si possiede l'animo adatto, poi, si è perfino in grado di percepire i morti che ci vengono a trovare (cf p. 81). Ed ecco altresì gli altri animali fatati, come l'asino che muore con un ghigno che viene scambiato per un sorriso e la cui pelle sarà poi gonfiata con la cannella svuotata per soffiarvi dentro a turno. Ancora un *ciuccio* continua, caricato all'inverosimile, a «salire *abbottandosi*» (p. 41), come ricorda un altro breve racconto nel quale la Persechino - ecco un altro proficuo risultato del volume - cura meticolosamente la raccolta e la

custodia dei modi di dire popolari e dialettali. Ma non mancano altri animali, come il gallo e l'usignolo de "Gl'Ascegnolo" (pp. 53-57). Ed ecco ancora la variopinta schiera degli esseri umani: i due fratelli Criccu e Croccu, uno pazzo e l'altro savio, abbindolati da una vecchia che li ospita per la notte con una precisa clausola e che, adesso, «stanno ancora correndo per la paura di morire sgozzati» (p. 33), Per le strade di Coreno, intanto, si tramano danni all'indirizzo del popolo confinante che possiede la ricchezza dei fichi, mentre padri e figli cercano fortuna e i prelati ecclesiastici bardati dei loro abiti pontificali sembrano ai contadini vestiti «da zannu» (p. 52). Non mancano i piccoli affreschi collegati alla religiosità popolare ed al culto ufficiale del cristianesimo. Bellissima la preghiera da recitare in punto di morte (cf p. 79) che evoca i bracci della croce: «La Croce è alta e bella: un braccio in cielo, un altro in terra» (ivi).

Come osserva nella *Prefazione* (pp. 9-13) Grazia Sotis, un prezioso «lavoro di studio e di ricerca sul campo» (p. 10) reso narrativamente con una rara «capacità interpretativa e delicatezza di immagini» (p. 13).