

Il fascino liberale

Il frutto di una ragione che svolge il suo ruolo in modalità di "scienza", nel senso che noi oggi diamo a tale termine, è l'Illuminismo.

Questo è infatti una posizione di rigetto di un Razionalismo secolare, antico e medievale, per cui il ricavato logico, in quanto indotto o dedotto infine da concetti di essenze di base e in virtù della sua stessa natura discorsiva, valeva a prescindere dal confronto coi dati empirici, ed era a tal punto valido da poter essere imposto come criterio etico o quale fonte di esso.

Ma il percorso per giungere ad un'impostazione del genere è durato alcuni secoli. E tutto è iniziato, ovviamente, nel periodo rinascimentale.

Il Razionalismo classico era una visione delle cose che coglieva un parallelismo tra le strutture del reale e i criteri della ragione, una corrispondenza in virtù della quale l'uomo godeva del privilegio della comprensione esatta e della ricostruzione logica della realtà.

In quest'ottica, la stessa ragione che per un moderno si configura solo come uno strumento di elaborazioni formali, i cui risultati richiedono sempre conferme empiriche, si offriva a tutti gli effetti alla stregua di un mezzo cognitivo diretto. E ciò che era elaborato razionale diveniva così ipso facto reale, ontologicamente consistente.

Il sistema aristotelico si fondava sulla tesi che le dieci categorie dell'Essere fossero riflesse nei concetti funzionali dell'intelletto; e che le proposizioni da quest'ultimo su quelli generate fossero elementi base di un gioco razionale, induttivo e deduttivo, di per sé produttivo di scienza.

Platone concepiva l'idea, ovvero l'essenza di origine metafisica, schema di una realtà sensibile o matematica o ancora meta morale, pure come un'entità intelligibile impressa nell'anima con scopi cognitivi o pratici; ed assegnava all'intelletto la capacità d'intuirla, alla ragione la facoltà dialettica di delimitarla linguisticamente, di definirla e connetterla scientificamente alle altre idee.

La medesima impostazione razionalistica penetrò nel Medioevo e nella filosofia cristiana, a partire dalla speculazione patristica fino alla stagione della Scolastica persino posteriore alla rivoluzione nominalista del frate francescano inglese Guglielmo di Occam, vissuto tra il XIII e il XIV secolo.

Nella gnoseologia scolastica, di matrice aristotelica, si considerava ancora la conoscenza intellettuva una comprensione concettuale, e si lasciava alla percezione sensibile la determinazione del particolare di una sostanza naturale, cioè di quei tratti specifici, che a questa venivano dalla commistione della forma con la materia, l'elemento appunto, nel "sinolo", individualizzante.

Nella stessa filosofia medievale il gioco poi di induzioni e deduzioni della ragione sui

concetti intellettivamente astratti dalle entità di natura, faceva il resto: costruiva cioè quel complicato e piramidale impianto di nozioni astratte e tuttavia ritenute reali, dal punto di vista ontologico fondate, gli "universali", culminante nella determinazione linguistica dell'idea di Dio.

Riguardo al modo in cui secondo gli scolastici la ragione opererebbe dimostrazioni di Dio, basti pensare ad esempio come, sempre sulle orme dello Stagirita, Tommaso D'Aquino inducesse che ogni sostanza è mossa da un'altra, deducesse poi che al culmine della serie di sostanze e movimenti anche l'intera natura, la sostanza universale, la più estesa, doveva a sua volta ricevere la propria quantità di moto, e concludesse infine che, richiedendo di per sé il movimento un principio e presentandosi il nulla oltre l'universo, la causa del moto di quest'ultimo era cosa altra dalla natura e priva di ulteriori motrici: ciò che poteva essere agevolmente chiamato "Dio (Summa Theologiae, I, q.2, a.3) .

Così, al di qua dell'a posteriori determinata e suprema idea di Dio, i concetti di base dall'intelletto astratti, le nozioni logicamente desunte a partire da essi e ad incremento di comprensione semantica, inclusi i concetti delle leggi naturali, integravano una completa filosofia della natura extraumana ed umana.

In Aristotele la giustificazione del sistema dei concetti risiedeva nell'idea che le singole sostanze da questi indicate scaturivano di fatto dalla situazione in cui Dio, forma pura e atto puro, passivamente catalizzava lo specificarsi della materia coesistente in un complesso di realtà destinate a un moto ciclico, in un eterno tentativo da parte di quella di adeguarsi alla perfezione divina e data la resistenza ad esso opposta da ciò che è materiale.

Ma tale fondamento dell'articolazione concettuale era ovviamente metafisico e le innumerevoli elaborazioni formali della ragione alla base di essa, non rispondevano inoltre a tutta una serie di altrettanto logici dubbi, dall'esperienza stessa emergenti.

In questo contesto di idee si intendeva sostanzialmente la scienza come "deduzione delle cause necessarie ed eterne delle sostanze", ovvero quale ricerca logica delle quattro cause, materiale, formale, efficiente, finale di un ente di natura qualsiasi. Essa era dunque il risultato di un sillogismo, le cui premesse erano però intuizioni, principi primi solo intelligibili e di fatto "intelletti".

E' nota infatti la soluzione aristotelica del problema di premesse non confermabili dall'induzione, data l'inesperibilità di tutti i casi virtuali, tali così da essere derubicate ad "intuizioni", frutti immediati dell'intelligenza.

Vediamo così un esempio classico di deduzione scientifica, prima aristotelica poi, nel Basso Medioevo, accolta da Tommaso D'Aquino.

Ogni sostanza naturale è percepita per il tramite dei sensi come individuale; tuttavia insieme di sostanze naturali manifestano tratti comuni. Ora "se le analogie di una realtà con altre entità di

natura sono attribuibili ad un'identità di forma" e "se ogni realtà è combinazione di quest'ultima e di materia" e "se essa rimane ai sensi comunque un unicum", allora "la sua singolarità empirica deve scaturire dall'elemento materiale".

Sulla base di un ragionamento del genere, Aristotele trovava la causa necessaria dell'individualità della sostanza naturale nel dato materiale di essa. E dice San Tommaso "Materia signata est principium individuationis in substantiis compositis" (Summa Theologiae, I, q.29, a.1).

Intendiamoci. La scienza che noi oggi concepiamo e veneriamo, cioè quella al contrario induttiva e sperimentale, è da sempre esistita, anche nella Grecia classica ed ellenistica, quella della grande stagione filosofica. Nessuno avrebbe potuto ad esempio costruire navi o fortificazioni o palazzi o armi, privo di conoscenze scientifiche esatte, a cominciare da quelle di statica, dinamica o termodinamica, idraulica.

E quando un tecnico o un artigiano ha bisogno di nozioni indispensabili a progetti validi e sicuri, tali dati non possono che essere scientifici in senso moderno. Devono cioè nascere da misurazioni dei fenomeni, prendere corpo in ipotesi sulle leggi di questi guida, rese in formule matematiche, essere garantiti da verifiche sperimentali o almeno decorsi matematico-deduttivi. C'è poco da fare.

Vitruvio, il famoso architetto romano del I secolo a.C., nel suo trattato "De Architectura", evidenzia come l'architetto dovesse padroneggiare geometria, ottica, acustica, idraulica e persino medicina.

La differenza dunque tra il mondo antico o medievale e quello moderno rispetto a quella che oggi si dice "scienza", sta solo nel fatto che quest'ultima costituiva un indispensabile strumento dei tecnici e non viveva di vita propria e autoconsapevolezza. Così, quanto alla spiegazione autonoma dei fenomeni naturali, ad essa provvedeva solo razionalmente e concettualmente la sezione della "filosofia della natura" di complessivi sistemi filosofici.

Senonché nel 1906 viene alla luce un'operetta sul "Metodo", in cui il matematico e fisico greco Archimede di Siracusa, vissuto in età ellenistica nel corso del III secolo a.C., delinea i processi che dal suo punto di vista condurrebbero all'elaborazione di leggi sull'andamento degli eventi naturali, ovvero alla produzione di quella che per noi è oggi scienza.

Archimede siracusano scrisse opere di geometria e calcolo, ma pure di statica. Di queste ultime ci sono pervenute "Sull'equilibrio dei piani" e "Sui corpi galleggianti". E ad Archimede, com'è noto, si deve il famoso principio di idrostatica, secondo cui "qualsiasi solido più leggero di un fluido, se collocato nel fluido, si immergerà in misura tale che il peso del solido sarà uguale al peso del fluido spostato".

Il modello di attività scientifica propugnato da Archimede non prevede ancora la verifica sperimentale di intuizioni, per i moderni cardine del metodo di scienza. Archimede dice infatti di

indagini su fatti naturali, come ad esempio quelli coinvolgenti i principi della "leva" e della "massa", poi della stesura per via induttiva di leggi matematiche che li descrivano, quindi di dimostrazioni di quelle non empiriche, ma altrettanto rigorose poiché effettuate mediante la narrazione dei fenomeni secondo gli schemi della geometria euclidea.

Tant'è vero che sono in molti a reputare Archimede e non Galileo il vero "padre della scienza moderna", con diciotto secoli di anticipo.

L'epoca ellenistica di Archimede, è vero, è un periodo nuovo da tutti i punti di vista, anche da quello filosofico. I filosofi non elaborano più sistemi completi, spesso finalizzati alla determinazione delle giuste formule costituzionali. La vitalità politica della città-stato è infatti venuta meno con l'assorbimento di quest'ultima nei più ampi e autocratici regni ellenistici. Il regresso nel privato dei cittadini dominati ormai da lontane corti, porta pensatori che si limitano a proporre etiche e tutt'al più meditano in aggiunta metafisiche che morali particolari giustifichino. E' il caso dell'aTomismo, dello scetticismo e della riflessione stoica.

Altre menti si riducono addirittura alla sola analisi matematica e fisica. E sono queste ultime, personalità come Euclide e, appunto, Archimede, che cominciano a spostare ora il concetto di "filosofia della natura" dall'indagine filosofica a quella coinvolgente la matematica e la geometria, in termini più semplici dalla riflessione razionale sul fenomeno alla misurazione e alle dimostrazioni matematiche su di esso.

In questo clima è possibile pure l'esposizione di un metodo di analisi sulla natura, che non sia più concettuale; l'edizione di un volumetto concernente le modalità matematico-deduttive dell'investigazione naturale, che neanche Galilei avrebbe in fin dei conti mai scritto. E' noto infatti che i cardini del procedimento sperimentale moderno furono dallo scienziato pisano solo indicati in ordine sparso in diverse sue opere.

La città greca dell'età classica era uno stato etico. Socrate, vuoi perché accusato di mancato culto degli dei tradizionali, vuoi in quanto portavoce di un "aristocraticismo" del governante, non gradito a mediocri democratici che risorgevano dalla catastrofe della sconfitta contro Sparta e dalla fine dell'oligarchia dei "Trenta", vuoi per il suo richiamo filosofico a ridefinire tutto, oltre le nozioni veicolate dalla tradizione, venne allora condannato a morte.

Ma ciò accadde poichè egli diffondeva attivamente la sua visione del reale. I filosofi successivi, autori di filosofie "totali", vissero da semplici intellettuali e non vennero perseguitati.

Gli sparuti tentativi di intrusione della filosofia nella vita dello stato fallirono, come dimostra la tragicomica vicenda di Platone, che avrebbe invano e a più riprese proposto riforme politiche a Dioniso I, tiranno di Siracusa, finendo in un caso, molto probabilmente, venduto pure come schiavo sul mercato di Egina e solo dopo un certo tempo riscattato.

I tecnici dell'epoca poi, pur esperti di scienza nel senso moderno del termine, dal canto loro

si limitarono a servirsi delle nozioni scientifiche acquisite, in vista della realizzazione di concreti progetti di pubblica o privata utilità. Ed essi non proposero mai una teoria della natura, alternativa a quella di complessi speculativi, nei quali l'indagine naturale, a costo di penose falsità fattuali, si integrava però con i preliminari di ampie costruzione metafisiche.

Lo squarcio che l'Ellenismo aveva aperto nel quadro chiuso delle connessioni e delle distanze fra filosofia, scienza e tecnica del mondo classico, si sarebbe comunque presto ricomposto. Anzi, con l'avvento del Cristianesimo la tradizione religiosa avrebbe indistintamente imposto l'allineamento di tutte e tre i settori.

La diffusione della religione cristiana sarebbe stata da subito accompagnata dall'opera della Patristica, dalla costruzione cioè di un sistema di concetti, di una dottrina, di una filosofia del nuovo credo a partire da insegnamenti e parabole evangelici, precetti e imperativi veterotestamentari, i quali una volta consolidatisi avrebbero segnato il bando dalla Chiesa di ogni proposta speculativa diversa. Metafisica, ma anche, per quel che ci riguarda, fisica.

Già tra il IV e V secolo Agostino di Ippona, in diversi concili, avrebbe perseguitato le tesi manicheiste, donatiste e pelagiane, ma senza comunque trascurar di combattere ad esempio, in ambito geofisico, la cosiddetta "Teoria degli antipodi". Essa infatti postulava l'esistenza di un emisfero opposto al nostro e al di là degli Oceani, quindi di ulteriori terre abitate da individui di fatto irraggiungibili da un messaggio, che Cristo avrebbe voluto invece diffuso a chiunque.

D'altronde, basta l'analisi dell'attività degli apologisti in difesa del primo Cristianesimo da paganesimo, religioni e filosofie varie, per esempio lo Gnosticismo, a provar la nascita, nel recente universo posteriore a Gesù, di una fusione inestricabile di tradizioni selezionate e dottrina.

Ma i secoli dell'Alto Medioevo sono quelli di una religione cristiana, ormai dominante in Europa e nel Mediterraneo, di impronta agostiniana e per conseguenza anche platonica.

Nell'indagine sul rapporto tra fede e ragione, rapporto che segna l'interesse fondamentale dei pensatori cristiani medievali, Sant'Agostino conclude che è la fede a prevalere. Essa precede l'operato della ragione ed è necessaria ad indirizzarla; e la ragione che esamina ciò che davvero serve a capire finisce per confermarla, anche nel senso etimologico del verbo, vale a dire "rafforzarla". E cosa comprende l'analisi razionale?

Che l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio, in virtù di una struttura tripartita dell'anima corrispondente all'essenza trinitaria di Questi; che egli vive inoltre secondo principi morali universali, i quali non vengono così dalla storia cui appartiene, ma gli sono propri a priori.

Così un uomo che "è", "conosce" e "ama", come Dio è "Padre" nell'essenza, "Pensiero/Logos", quindi intervento amorevole nel mondo e nella storia, ossia "Spirito Santo", un uomo fatto appunto "a immagine e somiglianza" di Dio, può intendere le verità su Quest'ultimo già studiando le dinamiche della propria anima.

E ancora: a un uomo che diviene consapevole che i suoi valori etici basici ritornano a tutte le latitudini e longitudini, basta esplorare i suoi intenti di fondo per ricostruire la morale umana. Quella che per il vescovo di Ippona Dio istillerebbe direttamente nell'anima individuale, secondo la nota "Teoria dell'illuminazione".

Se dunque per un verso la struttura tripartita dell'anima riflette la trinità divina e suggerisce così le verità teologiche, per un altro la legge morale è dono universale di Dio, la filosofia cristiana di Sant'Agostino è a tutti gli effetti una forma di Innatismo, una prosecuzione del Platonismo classico. Anche se con l'aggregazione delle nozioni del Dio Padre e Bene trascendente, del suo Logos che si incarna in vista di un sacrificio redentore del peccato e di un insegnamento su come trar frutti da esso, nonché di un battesimo a catarsi dell'anima dal peccato delle origini macchiata e da ripristinare nella facoltà di scelta del Bene.

Resta comunque il fatto che la fede da cui muove correttamente la ragione, e che si ritrova infine più salda che prima di tale movimento, è fede nel messaggio evangelico e nella narrazione veterotestamentaria. E ciò significa che qualsiasi nozione metafisica e fisica non trovasse in alcun modo giustificazione nel dettato biblico, dovrebbe essere a priori rigettata.

Stando così le cose, nell'età a cavallo tra l'antichità e l'età di mezzo i risultati cui approdarono gli analisti della natura continuarono ininterrottamente e comodamente ad esistere a titolo di sapere pratico, utile, ma non nobile e interessato a cogliere solo l'essenza, il fondamento fisico del fatto, tenuto invece ancora a vagare sul terreno tecnico, a non emergere in tesi autonome di contrasto alla filosofia dominante o ufficiale.

In tal modo, la nobiltà del termine "scienza" spettò anche allora ad una speculazione di tipo metafisico, per lo più di tipo neoplatonico nei primi secoli del nuovo millennio, di matrice invece aristotelica dall'anno mille in avanti.

Per la verità, anzi, il primo filosofo che introdusse il termine "scienza" ad indicare l'attività capace di universalizzare a partire rigorosamente dall'esperienza, sarebbe stato Kant, sul finire del Settecento.

Galilei, Bacone, persino Newton, parlavano al plurale di "scienze", in riferimento ai differenti ambiti dello studio sulla natura, al singolare di "filosofia della natura". E filosofo e matematico, nel "Dialogo sui massimi sistemi", si definiva ancora Galileo.

In ogni caso, l'assenza finale nel mondo antico, alessandrino e romano, di dottrine filosofiche ufficiali, spiega la libertà nei casi di ricerca fisica indipendente. Ci fa comprendere allora che, per esempio, i limiti della "Naturalis Historia" di Plinio il Vecchio, in cui l'analisi scade spesso nella superstizione e nella fantasia, sono intrinseci al tipo di studio pliniano. Non vengono da intrusioni metafisiche nelle conclusioni dello scienziato.

Esattamente l'opposto di quanto si ricava dalla lettura delle teorie scientifiche e scolastiche

esposte nella Commedia dantesca. Perché?

Perché nei secoli dell'Alto Medioevo, l'autorità di Sant'Agostino ha fatto della Bibbia fonte di spiegazione fisica; ma l'Aristotelismo abbracciato dalla Scolastica, la speculazione cristiana bassomedievale, ai tempi del "fiorentino" ha già imposto a interpretazione dei fenomeni la filosofia della natura del filosofo greco di Stagira.

Nel suo sistema cosmologico il "sommo poeta" vede una terra sferica, suddivisa in due emisferi, quello delle terre, che sta in basso e reca al centro il sito di Gerusalemme e, in contrapposizione, quello delle acque.

In questo modo Dante aderiva all'idea fisica aristotelica di un elemento terrestre comunque più pesante dell'acqua; risolveva al contempo a suo modo la già menzionata e secolare questione di terre agli antipodi, la quale era nata in concomitanza con l'ipotesi della sfericità del pianeta.

Aristotele sosteneva che "la vera scienza deve essere contemplativa". Così quella che gli antichi determinavano come "scienza", era dunque una meditazione razionale, su dati di base già concettuali, i cui risultati erano in ogni caso metafisici, il cui scopo dichiarato era la scoperta dell'essenza delle cose.

Cioè il "fondamento" di queste, non il loro "andamento", quello che interessa invece alla scienza sperimentale.

Se infatti torniamo all'esempio precedente sulla causa dell'individualità nelle sostanze, ci rendiamo conto come nel sillogismo ricordato di fisico ci sia la sola realtà sensibile del "sinolo"; giacché la forma e la materia di esso, inesperibili, erano nozioni razionali relative a principi metafisici: la prima derivando direttamente dall'atto con cui da Dio la materia delle origini si configurava nelle sostanze di partenza, poi causa delle successive; la seconda appartenendo alla materia totale, all'universo preesistente, a Dio stesso coesistente.

Il rinvenimento logico del "principium individuationis" della sostanza naturale nella materia era dunque una conclusione metafisica.

Su queste basi, la scienza dei filosofi e quella che noi oggi definiremmo con termine secco "scienza", finirono per ignorarsi per secoli.

E' fu una pace imposta e voluta. Ma fragilissima. Data l'assoluta incongruenza delle differenti teorie filosofiche sulla natura; a cominciare dalle peripatetiche, quelle che a un certo punto, per secoli prevalse.

Per esempio, la legge fondamentale delle leve, secondo cui due pesi sono in equilibrio quando sono inversamente proporzionali alle loro rispettive distanze dal fulcro, non ha, diversamente da quanto si pensa, la paternità di Archimede: essa era già nota ad Aristotele, il quale la fondava razionalmente su certe peculiarità attribuite nella sua fisica al moto naturale.

Archimede avrebbe però dato al fenomeno spiegazione scientifica, individuandone la legge

che lo governa grazie a considerazioni puramente matematiche e derivate dal principio di fondo, per cui condizione dell'equilibrio di una leva è la simmetria dei pesi rispetto al fulcro.

Già nell'XI secolo il rapporto oggetto della speculazione dell'intera filosofia medievale, quello tra fede e ragione, iniziò a manifestare dunque i primi segni di mutamento della forma ad esso impressa dal pensiero agostiniano. Essi procedettero dal sopravvento di una speculazione di matrice invece aristotelica.

L'Aristotelismo, si sa, è razionalismo etico. Intende cioè la morale quale frutto di deduzioni operate su dati comportamentali da quella virtù teoretica specifica che è la "saggezza", postula così una morale di origine naturale, antropologica, non metafisica, ed ammette pure la necessità pedagogica dell'insegnamento dell'etica da parte dell'esperto, del maestro che l'abbia prima determinata.

Infatti, mentre Platone si impegnava in politica, insistendo sul dovere di affidare lo stato a pensatori e contemplativi, tesi da sé alla determinazione o attivazione delle matrici perfette di cose e valori presenti nell'anima, Aristotele accettò l'invito ad educare il giovane Alessandro, da parte del padre Filippo II il Macedone, che lo convocò allora a Pella.

Il signore del Basso Medioevo si assume così il compito di garantire i modelli filosofici ed etici e il retto insegnamento di essi a un fedele, reintegrato ora col battesimo nella facoltà di usare appieno la ragione, prima ancora che in quella di credere in Dio: alla cui esistenza egli arrivava anzi, non un con atto di fede, bensì ancora come in Aristotele per dimostrazione razionale.

Ciò era possibile, come si è già detto, se si partiva dall'idea di una ragione quale mezzo di ricostruzione di forme e concetti a partire da quelli "intelletti" al livello della conoscenza empirica fino, appunto, al concetto sommo di Dio; ossia di determinazione di tutta la serie intermedia e gerarchica delle nozioni a catena discorsivamente dedotte e costituenti l'ossatura logica di mondo e natura.

Nel "De Monarchia" Dante sostiene che l'Impero sia guida alla conquista della felicità terrena secondo ragione, la Chiesa al raggiungimento della beatitudine eterna, mediante sacramenti.

La nuova cultura bassomedievale saldava in tal modo l'attività di stato e Chiesa: quest'ultima impartendo il battesimo liberava la ragione dalla ferita invalidante del peccato; il principe si incaricava di permettere un'esistenza razionale, di filosofia e educazione, portatrice di felicità e di un'idea di Dio dedotta; la Chiesa ancora, mediante la sequenza sacramentale, conservava in quella fede infusa dallo Spirito Santo e capace d'atteggiare solo nell'uomo felice, di ragione.

Così la Chiesa stessa, che col battesimo liberava ragione e coi sacramenti conservava fede, all'inizio e alla fine del processo di salvezza, meritava riverenza da parte del potere politico.

In questi termini, il rapporto intimo tra religione, filosofia e filosofia della natura, inaugurato nel Meditarreneo e nel Continente cristiani dall'opera dei Padri della Chiesa, a partire dall'anno

mille si sarebbe ulteriormente rinsaldato.

Nei secoli dell'Alto Medioevo, la stessa prevalenza di un'impostazione agostiniana e platonica nella riflessione teologica e morale aveva escluso la nascita di apparati repressivi a tutela della dottrina cristiana: se infatti le verità teologiche e morali sono reperibili nell'anima, esse non decadrono mai e sarebbe solo sufficiente valutare la singola posizione di colui che le ignorasse o volontariamente travisasse.

Non per nulla nel corso dei secoli in questione, aggiungendo ad essi per analogia di dinamiche anche l'ultimo periodo dell'Impero romano, le condanne di eretici scaturirono da una sommatoria di ragioni religiose e politiche e da autorità temporali vennero sentenziate ed effettuate. Da quegli stessi poteri che lungo una tradizione risalente a Costantino convocavano concili e partecipavano all'elaborazione e alla difesa delle linee ortodosse della fede cristiana.

Se pensi infatti che Dio e morale alberghino nella tua anima e che ti basti solo descriverli, anche se laico, puoi rivendicare il diritto di pronunciarti quanto l'ecclesiastico.

Quando si passò all'idea di una dottrina di Dio e dell'etica prodotta razionalmente da esperti e perlopiù da questi connessa ai cardini della Rivelazione e confermata, e poi ancora divulgata, allora l'esigenza di proteggere da varianti un'elaborazione umana a posteriori si fece stringente.

E in concomitanza con l'insegnamento di tesi validate dal crisma della razionalità, si sviluppò l'organizzazione tribunalizia, religiosa ma con valenze anche civili, dell'Inquisizione. In Italia e in tutta l'Europa cristiana.

Lo testimonia la nascita, dalla fine del XII secolo, dei tribunali inquisitori diocesani o legantini o papali. Ne sono prima e terribile prova la ventennale crociata contro gli Albigesi, palesemente indetta e organizzata da Innocenzo III, e la macabra distruzione dell'intera civiltà provenzale tra il 1209 ed il 1229.

E stavolta, in concomitanza con la nuova idea di una Chiesa quale istituzione superiore, condizione e custode di verità di ragione sempre avallate dal Testo Sacro, la giustizia di quei tribunali fu in mano a ecclesiastici. Con l'autorità civile tenuta per accordo a fornire il "braccio secolare" di quella giustizia, sotto pena di scomunica o interdizione.

Il sistema concettuale già descritto e relativo ai rapporti paralleli tra ragione e fede, potere politico e spirituale, concepiti nei secoli successivi all'anno Mille, quell'apparato di nozioni derivante ora dal contatto con la filosofia peripatetica, trovarono la loro più compiuta espressione nella speculazione di San Tommaso.

Intorno alla metà del Duecento, Tommaso D'Aquino rivide in modo compatibile con la dottrina cristiana la speculazione aristotelica recepita dai commentatori arabi, dando origine ad una metafisica, ad un'antropologia, ad una morale razionalistiche e al contempo cristiane; ma soprattutto consacrò la tesi già circolante in ambito scolastico, relativa a un Dio e alla sua azione tali da

manifestarsi al cuore tramite la Rivelazione, alla ragione mediante la natura.

In sintesi: in un'ottica del genere la ragione, i cui percorsi erano a priori affidabili in quanto essa opera divina, diveniva capace di ricostruire, a partire dalla natura e a prescindere dalla fede, un concetto di Dio, del mondo, dell'etica pedissequamente confermati dal Testo Sacro.

Sono notissime le cinque vie a posteriori indicate da San Tommaso a dimostrazione dell'esistenza di Dio, cioè le "ex motu/causa/contingentia/gradu/fine", nonché le altre due vie, "causalitatis" e "eminentiae", intraviste dal pensatore al fine di definire appunto la divinità. Nella "Summa Theologiae" a un certo punto Tommaso cita San Paolo, il quale nell'"Epistola ai Romani" (1, 20) sostiene che: "Infatti, dalla creazione del mondo in poi, le sue (cioè "di Dio") perfezioni invisibili – la sua eterna potenza e divinità – vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute, perciò essi sono inescusabili."

In tal modo il tragitto si era arricchito e complicato.

Nel Razionalismo classico i criteri della ragione era adeguati alla conoscenza del reale. In quello scolastico i risultati logici trovavano pure conferma nei testi sacri. Era così che San Tommaso si illudeva di comporre gli eventuali dissidi fra verità di fede e verità di ragione e di dare magari spiegazioni logiche persino ai dogmi fino alla sua epoca fissati dalla Chiesa.

In realtà, la mancata coincidenza dei due livelli finiva per creare ancora più misteri della fede, di quanti la riflessione non fosse convinta di razionalizzare. Per esempio, non si riusciva ad ammettere l'ira in un Dio, il cui concetto la ragione delineava a partire dai limiti del creato e delle creature come di essere invece ricco di ogni perfezione, tra cui pure quella morale. Si pensi appunto alla già citata definizione tomistica di Dio "via eminentiae".

Questo è il passaggio chiave in proposito nella "Summa Theologiae" (I, q.3, a.2, ad.2): 'In Deo non est ira, sed dicitur iratus metaphorice, inquantum se habet per modum irati, inquantum punit.'

L'Aquinate si era dunque curato dell'elaborazione di una metafisica e di un'antropologia di matrice peripatetica, ma aggiornate al messaggio cristiano.

L'adeguamento di Aristotele alla Bibbia non era stato poi così complicato. Al fine di difendere crezionismo e trascendentalismo, dottrine già sancite dai Padri della Chiesa a cominciare da Agostino, Tommaso proponeva un Dio che fosse perfetta coincidenza di "essenza" ed "esistenza" e fonte dell'esistenza negli enti, i quali allora sarebbero stati sì destinati ad un passaggio dalla potenza all'atto, estraneo invece a Dio, ma ad un'attualizzazione totale di materia e forma e non della sola materia preesistente in una data forma, come nel caso della metafisica e della teologia aristotelica.

A questo punto il gioco era fatto: enti già sinolo di materia e forma, la cui esistenza è solo logica e nella mente di Dio, da Questi ricevono l'esistenza reale, da San Tommaso chiamata anche

"essere", divenendo così creature; in questo senso esse sono partecipi di Dio "come il tizzone brucia per il fuoco che ha ricevuto, non essendo il fuoco stesso"; sempre tra di esse l'uomo soltanto ha una ragione, limitata, che tuttavia può discernere leggi di natura, partecipando così della legge divina; la scelta di comportamenti in linea con quelle leggi, cioè virtuosi, lo rende felice; la fede che allora gli spetta, infusa dallo Spirito Santo, in quanto individuo umano che ha usato ragione e attinto il benessere della virtù, completa la sua visione delle cose, suggerendogli un'ultima dimensione in cui la felicità terrena si sublimerà in beatitudine eterna.

Ma se la ragione può discorsivamente e a partire da forme basiche intellettivamente astratte da sostanze individuali sia risalire a Dio sia determinare le linee morali dell'agire umano; e se tutti i risultati di livello in livello da essa raggiunti troverebbero corrispondenza nel Testo Sacro: allora non può esistere dottrina della natura oltre quella di ragione.

Da esperti teologi prodotta passo per passo nel confronto con la Scrittura; e da essi stessi insegnata e, come abbiamo visto, ufficialmente imposta.

San Tommaso era un frate domenicano. Ma la sua dottrina metafisica, antropologica ed etica, sarebbe divenuta nella sostanza il sapere ecclesiastico ufficiale, in età moderna diffuso e imposto dai Gesuiti nelle proprie scuole e alle corti d'Europa da essi frequentate, nel tentativo di preservare la civiltà cattolica da protestantesimi ed eresie varie. Perché?

Perché alla seconda metà del '500, il Concilio di Trento, nella sua opera di sistemazione definitiva della dottrina cattolica, si rifece ad Agostino quanto alla possibilità del battesimo di liberare l'anima dal peccato originale ereditato, ma rispetto all'opera da compiere da parte di una ragione dal battesimo stesso reintegrata nella sua primordiale facoltà d'analisi e scelta, fece propria la ricostruzione razionale di Dio e della morale a partire da dati di natura, proposta da San Tommaso.

E finì così per accogliere la tesi scolastica e tomistica, dell'assenza di "schizofrenia" nel progetto divino, il quale non poteva stridere nel rapporto tra i suoi due canali rivelatori, ovvero mondo e Testo Sacro, né tra gli strumenti di analisi di questi ultimi, rispettivamente ragione e cuore, quest'ultimo nel senso meglio di "intelletto".

Si pensi allora a tal proposito all'opera ed all'attività di un gesuita come lo spagnolo Franzisco Suarez. Costui, per via delle tesi con vigore sostenute nelle sue "Disputationes Metaphysicae", fu il principale rappresentante del ritorno al Tomismo da parte della filosofia ufficiale della Chiesa.

Ad Aristotele si sarebbero comunque fermati i padri conciliari di Trento, per ciò che concerne invece la filosofia della natura e la complessiva visione dell'universo. Essi avrebbero cioè avallato, contemplandole facilmente con la dottrina e la riflessione cattoliche ufficiali, le teorie geologiche ed astronomiche della scienza razionale e contemplativa antica.

Trovava infatti decisive conferme nel dettato biblico della Genesi l'idea aristotelico-tolemaica di un mondo unico, chiuso, finito, fatto di sfere concentriche, geocentrico e costituito di due parti di qualità diverse: i cieli di etere, di una sostanza dal moto circolare e uniforme, e il mondo "sublunare" di fuoco, acqua, aria e terra, elementi dal movimento rettilineo centrifugo o centripeto, sistemati nello spazio secondo il loro peso.

Ed altrettante quella visione ne otteneva, in quanto completata dalla tesi, tipicamente aristotelica, dell'assenza del vuoto dentro e fuori l'universo. Tesi che giustificava un'elegante distinzione tra Dio e mondo in termini di dimensioni, cioè come distanza tra essere ed esistere.

In questo clima, qualsiasi parere metafisico, fisico, psicologico, etico, civile, divergente dalle costruzioni logiche peripatetiche e scolastiche, nelle signorie, nei principati, negli stati in cui il Cattolicesimo era l'unico culto possibile, la sola dottrina metafisica e naturale professabile e rispetto alla quale il potere politico aveva precisi doveri nei confronti del fedele, si profilò come reato.

Il potenziamento della struttura del Tribunale dell'Inquisizione tra il '500 e il '600, non avvenne tanto contro i protestanti, quanto piuttosto con l'intento di colpire filosofi e scienziati eretici, a prescindere dalla loro fede, talvolta addirittura atei.

Nel 1542 Papa Paolo III, al secolo Alessandro Farnese, aveva istituito il Sant'Uffizio dell'Inquisizione Romana, un tribunale centrale, in cui sarebbero dovuti convergere i processi più seri e delicati dei tribunali delle singole diocesi.

Ciò consentì al pontefice di debellare rapidamente i focolai di Protestantesimo accesi in Italia e con la sola eccezione di quelli delle "Valli Valdesi" in Piemonte, causa la posizione geografica e il conseguente facile sostegno internazionale. Va da sé però che i vescovi e i sacerdoti perduti, il che significa anche il territorio europeo ormai protestante, erano fuori dall'autorità inquisitoriale.

Per questo, alla fine, la macchina dell'Inquisizione Romana, finì per accanirsi contro i naturalisti e i primi veri filosofi della scienza, che abitavano le diocesi cattoliche.

Finquando Giordano Bruno si tenne lontano dall'Italia, per esempio a Parigi, visse relativamente tranquillo. A Venezia, il Mocenigo, lo stesso patrizio da cui aveva ricevuto la richiesta di insegnamento della mnemotecnica e della magia naturale, lo denunciò all'inquisizione diocesana locale. Che a sua volta lo trasmise al tribunale romano.

E a Roma il filosofo venne arso vivo nel febbraio del 1600.

Il filosofo monista, sostanzialista e panteista Spinoza, già scomunicato, espulso e ufficialmente "maledetto" dalla comunità israelitica d'origine, nella pur tollerante Olanda, perseguitato dalla Chiesa protestante e dalla cattolica, riuscì a pubblicare in vita, col suo nome, una sola opera: i "Principi di filosofia cartesiana. Pensieri metafisici". Era il 1663.

Quanto al caso di Galilei, bisogna sottolineare che esattamente trent'anni prima di questa

data, lo scienziato pisano era stato processato e costretto all'abiura della sua astronomia, non solo in quanto sostenitore di una teoria naturale eterodossa, ma anche per aver di fatto "spaccato" la storia in due ere. Una volta dimostrato che è impossibile identificare nella stessa realtà l'oggetto della metafisica e quello della fisica.

E che dunque, per esempio, su una pietra il metafisico discute il "perché", il fisico effettua misurazioni alla ricerca d'un "come".

Tali tesi, commentate nelle cosiddette "Lettere copernicane", costituivano l'"inizio della fine" dell'era della venerazione del filosofo, del pensatore dell'essenza sovrastante uno scienziato ridotto a tecnico, ne aprivano un'altra, la nostra, la quale nel corso dei suoi secoli ha fatto del secondo sorgente di sapere verace, del primo una persona forse affascinante, ma infine priva di conclusioni utili all'esistenza.

Il contrasto tra Cattolicesimo ed eresia fu quindi estremamente proficuo. Poiché provocò la rivolta, la presa di coscienza e la rivalutazione all'esterno di una scienza sperimentale, per la prima volta consapevole dell'impossibilità d'emergere, poiché imbrigliata nell'obbligo del rispetto di stranezze concettuali, nella fattispecie di genere teologico e di marca scolastica.

Gli inglesi avevano già mostrato allora il loro pionerismo anche in questo frangente, sebbene dal loro punto di vista, ovverosia con l'Empirismo di Occam.

Questi, a seguito della derubricazione di ogni concetto dal rango ontologico a quello di semplice strumento logico, ritornò all'indebolita nozione della possibilità di adesione a Dio per sola fede.

Il Naturalismo rinascimentale riprese proprio l'idea occamiana della sola realtà del particolare. E considerò la conoscenza di quest'ultimo alla stregua di una consapevolezza dell'anima dell'alterazione dalla cosa prodotta su di sé per il tramite dei sensi.

Un'idea cognitiva del genere, secondo la quale si conosce solo l'individuale ed esso non è che una traccia di origine sensibile nella mente, era all'avanguardia. Ed è estremamente moderna. Nel mondo antico la sostenne solo Epicuro nella sua "Canonica", la sua teoria della conoscenza.

Ma questo filosofo apparteneva ad un'epoca, la alessandrina, in cui la convinzione di una realtà predicabile solo ed esclusivamente di ciò che fosse razionale, ormai scemava. Democrito, per esempio, il fondatore dell'Atomismo, nel V secolo a.C., ossia nell'età classica della grecità, si affrettò a sostenere che i frutti di sensazione e intelletto erano infine apparenza, che reale restava ancora il prodotto concettuale di una ragione su dati empirici operante.

Tuttavia, quanto all'apparato di concetti-valori, capaci di indicare ciascuno modelli comportamentali nelle vicende singole, il Naturalismo in questione sfociava in un novello Platonismo.

Non si può diversamente pensarla di fronte all'idea campanelliana o bruniana di una sorta di

religione di natura, ovvero di ragione, data l'essenziale natura razionale ascritta da tali pensatori all'anima umana.

Qualsiasi uomo, a qualunque latitudine e longitudine, possiederebbe, secondo la maggior parte dei filosofi rinascimentali, e non solo italiani, come dimostra il caso dell'inglese Thomas More, una medesima idea di Dio, nonché un insieme di concetti identici intorno ad essa ruotanti.

Posta in questi termini la cosa, le religioni positive non sarebbero che manifestazioni tradizionali, folkloristiche, nei casi peggiori addizioni rispetto ad un ricorrente zoccolo duro di convinzioni teologiche; e di conseguenza, i valori cui l'individuo informa riflessione e comportamento, apparirebbero già determinati o perlomeno limitati dai tratti di nozioni supreme e innate riguardo Dio.

Questo nuovo modo di vedere le cose, battezzato successivamente con la definizione di "teismo", rappresentò il fondamento della condanna delle guerre di religione; ed aprì la strada al Giusnaturalismo.

Infatti la richiesta di un diritto universale fondato su certe presunte istanze della natura umana, faceva il paio col dato della religione naturale, postulando anch'essa la razionalità dell'anima umana e un bagaglio di pensieri e affetti sempre identico a se stesso, di uomo in uomo, e dominato dal tratto della reciproca articolazione logica.

Alla luce di queste considerazioni, ritenere il pensiero dell'età moderna alla stregua di un'evoluzione ininterrotta, la quale si apre con la fine dell'Aristotelismo di stampo scolastico e culmina nella nascita della mentalità illuministica e liberale, è impossibile.

Quest'ultima, infatti, nella sostanza si contraddistingue più per il fatto di non recare ormai traccia alcuna di Platonismo, che per il suo rifiuto di un Razionalismo di recente marca Scolastica, nel quale, alla maniera della visione aristotelica, il soggetto universalizzi solo a partire dall'osservazione e dalla concettualizzazione della natura.

Non dimentichiamo che la facoltà regina per gli illuministi è lo stesso strumento di elaborazione logica di Aristotele, cioè la ragione; e il sommo valore aristotelico, la felicità, una sorta di pieno benessere psico-fisico, è il fine in vista del quale la ragione stessa, anche nell'ottica illuministica, lavora. Non chiamavano tanti illuministi la ragione "strumento di felicità"?

Come sappiamo in Platone, l'attività razionale o "dialettica" è solo paragonabile al movimento del ragno, quando esso ripercorre sapientemente le connessioni tra i fili di una tela già impostata. La ragione platonica, cioè, non produce concetti e valori già impiantati a priori nell'anima, semplicemente li porta alla luce con definizioni da metodo diairetico e ne coglie le analogie logiche.

E' anche vero però che neanche la scienza deduttiva aristotelica parte da premesse empiriche, dal momento che essa agisce su proposizioni esprimenti induzioni o intuizioni che

correlano forme al livello più basso astratte con l'intelletto da sostanze di natura.

Così la vittoria della scienza sperimentale su quella Scolastica segnerà la strada della filosofia moderna anche oltre la fase del Platonismo cinquecentesco e rinascimentale; influirà cioè sulle culture passate da decidere pure il prevalere dell'Empirismo sui residui di Innatismo insiti in concezioni quali quelle di Teismo e di Giusnaturalismo.

E suggerirà ai filosofi del primo Settecento quell'impostazione in combinazione empiristica e razionalistica, che costituisce l'essenza dell'Illuminismo e della sua più compiuta espressione filosofica che è il Criticismo kantiano.

Non per nulla, dal punto di vista illuminista l'idea di Dio e il diritto costituiranno il frutto di una progressiva indagine razionale, su fenomeni antropologici e storici, non si fonderanno cioè sulla delimitazione e lo studio di presunte istanze eterne del pensiero e del sentimento.

Analogamente al metodo investigativo di un qualsiasi scienziato seicentesco, l'analisi illuministica nei vari settori della vita umana prenderà allora le mosse dall'osservazione concreta degli eventi naturali e civili, avanzerà in merito ad essi delle ipotesi o ne dedurrà delle conclusioni, rispetto alle quali cercherà ancora il maggior numero di conferme empiriche possibili nello stesso mondo fisico ed umano di partenza.

E' ovvio allora che gli illuministi lasceranno lo studio delle leggi di natura alla scienza newtoniana. E parecchi fra essi si limiteranno quindi ad assumersi solo la responsabilità dell'inferenza metafisica dell'esistenza di un Dio, razionalmente dedotto quale necessario artefice di quel meccanismo perfetto, quella sorta di orologio fisico che è appunto la natura. Tuttavia, il tratto a tutti gli effetti sperimentale fondante la riflessione illuministica condurrà comunque il filosofo della corrente in questione fuori dalla nozione di Provvidenza divina.

Voltaire e altri "philosophes", tireranno infatti in ballo il terribile terremoto di Lisbona del 1755, scioccante evento contemporaneo, nel quale sarebbero morti di fatto e indistintamente uomini e donne, vecchi e bambini, onesti e delinquenti, buoni e cattivi.

Il Dio del cosiddetto "deismo" illuminista, rimane allora fuori dalla storia. Ma la sua assenza non è mancanza.

Egli avrebbe dunque creato un mondo naturale perfetto, collocandovi l'uomo, al quale avrebbe donato subito una natura sociale. E la concezione di quest'ultimo sarebbe stata del tutto gratuita ed incondizionata, nel senso che ogni vicenda individuale, appena dopo la sua nascita, non riguarderebbe più il creatore stesso.

Ma presso gli illuministi, la sconfinata bontà divina è pure un dato incontrovertibile. Ed essa si manifesterebbe in continuazione nel dono a ciascun soggetto di uno strumento adeguato ad arginare il dolore, anzi a convertirlo in una vita felice: la ragione.

L'anima razionale degli illuministi coinciderebbe innanzitutto con le doti induttive e

deduttive, indispensabili alla comprensione logica dei "come" della natura umana e non, persino all'avanzamento di plausibili tesi riguardo il perché di essa, fra le quali pure la già denunciata congettura di Dio. Fin qui, per esprimersi aristotelicamente, la "ragione contemplativa".

Ma la razionalità umana, a detta dei "philosophes", conoscerebbe pure un momento attivo; essa si potrebbe infatti anche manifestare alla stregua di una tendenza verso valori collettivamente vitali e costruttivi, non mortiferi.

Questo secondo aspetto dell'anima si identificherebbe cioè con una spinta spirituale verso scelte indirizzate sì al prosieguo dell'esistenza individuale, tuttavia tali da produrre sempre e al contempo un analogo arricchimento materiale e spirituale del prossimo, un miglioramento del mondo circostante.

Probabilmente le logiche economiche utilitaristiche e concorrenziali del capitalismo industriale dei secoli successivi a quello dei lumi, hanno adombbrato la nozione appena vista di una ragione di per sé vitale ed altruista. Nel senso che il liberismo economico del mondo contemporaneo si sarebbe appropriato di un solo aspetto attribuito dagli illuministi alla ragione attiva: vale a dire del lato relativo alla tendenza all'iniziativa con fini di sopravvivenza e interesse personali. Per poi affermare in sola seconda battuta il vantaggio indiretto e comunitario dell'intraprendenza soggettiva.

In realtà, il Razionalismo illuminista avrebbe dato la stura ad un concetto di "liberalismo" molto più nobile di quello adottato dalla politica nelle epoche seguenti. Un concetto di sicuro legato all'etimologia dell'aggettivo "liberale", il quale è di origine latina e significa nella sostanza "generoso".

Infatti, nell'ottica illuministica, il dovere di lasciare campo libero all'espressione di qualsiasi uomo è in verità il corollario di un assioma, relativo a una ragione soggettiva in grado di intendere l'intera realtà e di agire all'occorrenza in essa, valorizzandola nel complesso.

Prendiamo Voltaire. Esiste per questo filosofo ed attivista dell'Illuminismo una differenza netta tra Dio e l'uomo. Dio sarebbe razionalità completa, dunque assoluta libertà. L'uomo una commistione di natura razionale e passionale. Perciò la libertà di quest'ultimo non sarà mai, sostiene il filosofo, incondizionata.

Ciononostante, in virtù del dono in esclusiva della ragione da parte di Dio, l'uomo in quanto tale sarebbe contraddistinto dalla sola tendenza alla razionalità, cioè ad un comportamento di portata sociale opposto ad atteggiamenti individualisti, ad una condivisione di vantaggi estranea all'egoismo, ad un rispetto dell'operato altrui contrario alla prepotenza, in breve: alla vita a scapito della morte.

In effetti, dal punto di vista di Voltaire Bene e Male sono solo i risultati di condotte di vita rispettivamente liberali e distruttive, razionali e irrazionali. E da questo punto di vista potremmo

aggiungere che parlare di "utilitarismo" a proposito dei fini ultimi intesi dalla morale di Voltaire non sembra scorretto.

Data infatti la natura sociale, collaborativa, distributiva segnata per l'uomo dai limiti imposti alla libertà da parte di istinto e corpo, la vita del prossimo mio è anche vita mia propria. Col contributo che da quella può infatti venire a questa e che quella può reciprocamente a sua volta ricevere da questa.

Esisterebbe allora un ruolo di Dio al riguardo di tali dinamiche sociali? Forse più che negli altri illuministi il Dio di Voltaire ha creato il mondo, quindi l'uomo, ha dato a quest'ultimo la facoltà della "liberazione" dal male passionale, appunto la ragione, ed ha concluso il suo compito.

E tuttavia, nell'"*Ingenuo*" Voltaire lascia dedurre al lettore il controverso tema, tipico della tradizione morale illuminista, della fonte sociale e non individuale del Male. Cosicché in tale opera egli finisce paradossalmente per dipingere un uomo in balia di un Male, verso cui egli, da sé, non tenderebbe.

Ciò che si evince infatti dall'"*Ingenuo*" è che chiunque, se non limitato, se non ingannato dalle ipocrisie, dalle distorsioni tradizionalistiche del reale, da quelli che gli illuministi francesi chiamavano "prejugés", preiudizi, sarebbe spontaneamente portato a fornire alla propria comunità un suo contributo disinteressato di cultura, ad uno o più livelli, economico, politico, artistico, speculativo e via dicendo. Un'idea, questa, dell'uomo, tra le più suggestive, se non la più suggestiva.

Nell'opera in questione il protagonista, una sorta di "ignorante innocente", è in possesso di una visione asettica delle cose, tale da permettergli di afferrare meglio che a qualunque "colto", quella che per Voltaire si configura come una sorta di violenza della civiltà sul singolo: un sistema di rapporti sociali ed umani, ormai solido e portatore di ogni genere di iniquità, dalla protezione della prostituzione e dell'amore calcolato contro l'amore libero fino alla generale smania del misero compromesso a scapito della bellezza dell'integrità.

Eppure, se anche una condizione comunitaria del genere sia secondo Voltaire alla sua epoca del tutto evidente, di essa, nell'opera in questione, il filosofo non è in grado di indicare diretti responsabili o promotori, ragion per cui essa sembra costituire l'esito di una specie di inconsapevole e subdola e progressiva corruzione degli animi di tutti o della maggior parte della gente.

In termini analoghi e solo a prima vista divergenti, Jean-Jacques Rousseau avrebbe riproposto il motivo della naturale bontà dell'uomo e dell'assenza connessa di individuabili responsabilità personali nei vari casi di decadimento morale.

Nel pensiero di Rousseau la naturale liberalità umana sarebbe istintiva, non razionale. Anzi, la ragione costituirebbe il pericolo più grande per degli impulsi naturalmente costruttivi.

E ciò a causa della sua spinta intrinseca, maligna, ad approfittarsi nella persona di qualcuno delle spontanee capacità altrui di condivisione dei beni, di compromesso e accordo, di fattiva

partecipazione sociale, per produrre ad un certo momento della storia il diritto alla proprietà, tutelato da leggi e tribunali e così, a catena, tirannie a difesa della legge tutta e delle sue corti.

Cosa che dovunque, prima o poi e come la storia stessa dimostrerebbe, di fatto accadrebbe.

In realtà è agevole la percezione di una coincidenza tra l'istinto al Bene rousseauiano e la tendenza umana alla lucida razionalità, propugnata da Voltaire con l'"Ingenuo"; quindi tra i fattori impeditenti sia il primo che quest'ultima, ossia la tradizione bersaglio dell'ironia di Voltaire e i tratti positivi di leggi, processi e istituzioni tiranniche, posti sotto accusa da Rousseau.

Ma la persuasione in un intrinseco intento morale e benigno dell'uomo, troverebbe in fondo espressione filosofica persino nel Razionalismo etico kantiano.

Il fondamento dell'etica, secondo Kant, risiederebbe nel fatto che l'uomo si viene a trovare in posizione intermedia fra Dio e l'animale.

Con quest'ultimo l'uomo spartirebbe la sensibilità e l'istintualità, ma se ne distaccherebbe in virtù della sua possibilità di tendere verso la santità, condizione che comunque non riuscirebbe in nessun caso ad attingere pienamente nell'esistenza terrena. Proprio a causa del limite rappresentato dalla sfera affettiva.

La santità, condizione costante in Dio, si identificherebbe con la razionalità assoluta, e in sostanza nell'uomo sarebbe una solo ipotetica vittoria totale sull'egoismo dell'istinto, ovvero un'auspicabile fase di generosità e liberalità perfette. Pur con la parzialità dei suoi risultati nel mondo, secondo il filosofo prussiano la morale si presenterebbe comunque fonte di valori positivi, realizzandosi in ogni caso nel superamento di impulsi personalistici. E anche nel Kantismo l'idea di un etica consapevolmente indirizzata in senso egoistico e malvagio non è contemplata.

La morale kantiana si configura cioè alla stregua di una scelta razionale, incondizionata, disinteressata e la volontà che la attiva costituirebbe l'unica istanza benigna dell'uomo; sarebbe cioè quella "volontà buona", la cui purezza verrebbe accresciuta dalla fatale violenza limitativa della norma esercitata su una sensibilità, solo desiderosa dei suoi oggetti.

Non per nulla la norma etica assume in Kant l'aspetto del "dovere" e prende il nome di "imperativo", quindi quello dell'incondizionatezza e della formalità, per cui quest'ultimo è detto poi "categorico".

Il Male nella visione kantiana non è così scelta morale, bensì effetto della prevalenza del lato umano affettivo, la quale si manifesta con propositi calcolati, legati all'esperienza e conducenti ai cosiddetti "imperativi ipotetici": norme non etiche e nella forma linguistica base di "Se ..., allora".

La morale kantiana è quindi sempre benefica, franca, persino dolorosa. E l'uomo immaginato da questo filosofo, che oltre a non essere divino, non è neppure bestia, è allora un essere razionale e potenzialmente etico, un tipo di creatura non molto diversa dai personaggi puri

dei contes philosophiques di Voltaire e dai "selvaggi buoni" degli scritti di Rousseau.

Con il Male di cui, anche in quest'ordine di idee, non viene chiarito perché debba in tanti casi oscurare la volontà buona.

Ora, è paradossale, ma nel Cattolicesimo si riscontra un'impostazione etica simile.

Ciò accade in quanto, sin dal Concilio di Trento, la psicologia, intesa in senso etimologico di dottrina della "psyché" cioè dell'anima, l'antropologia e l'etica adottate dalla Chiesa furono di matrice tomista, e per San Tommaso l'anima è razionale e alla razionalità tende e non al Male.

Secondo i cattolici, dunque, l'anima produrrebbe solo virtù di ragione, cardinali, ossia prudenza, giustizia, fortezza, temperanza, se solo non fosse indebolita dalla ferita del peccato originale, deviata dalla tentazione, disinformata nell'ignoranza. Da qui il ruolo essenziale del sacerdote cattolico, il quale la guarisca con la grazia del battesimo e la istruisca col suo magistero.

Una situazione diversa è quella prospettata invece dalla teologia protestante, per cui i fattori di volontà e consapevolezza nella scelta sbagliata degli uomini della fase paradisiaca sono determinanti. E centrale è l'idea di un Dio che nella massa indistinta dei dannati della dimensione terrena salvi chi da un punto di vista proprio e imperscrutabile meriti la fede e i successi che ne derivino.

La fase contemplativa della ragione illuminista culmina però nell'elaborazione di spiegazioni fisiche ed antropologiche diverse da quelle estraibili dalla lettura diretta del Testo Sacro, propugnata dall'Evangelismo.

Innanzitutto, come insegna la scienza newtoniana, la natura tutta e così anche quella umana sono soggette a leggi che le rendono meccanismi perfetti. Questo si evince pure nel caso di un'analisi scientifica dei principi della vita affettiva e spirituale dell'uomo, cioè dei dati oggetto d'indagine di quella disciplina nel Settecento allo stato ancora embrionale, e che sarebbe stata nella seconda metà del secolo successivo la moderna "psicologia".

Ma se il mondo fisico manifesta segni di razionalità, lo stesso non può dirsi della storia, la quale nell'ottica illuminista sfugge a disegni provvidenziali o in generale logici e lascia spazio, senza avviso alcuno, a involuzioni civili o più in concreto a disgrazie e catastrofi naturali di ogni genere, tali da non risparmiare alcuna categoria di genti sulla base di selezioni etiche.

Dio è così, nel "deismo" illuminista, l'artefice a buon diritto ipotizzabile della magnificenza naturale. Ma la storia va da sé, poiché la divinità ha concluso la sua geniale e impeccabile opera d'arte solo fornendo l'uomo di ragione: ovvero dello strumento di riflessione e d'azione, in grado di metterlo in guardia e condurlo alla vittoria sull'egoismo passionale, in vista della felicità comune, tanto nei momenti propizi quanto in quelli tragici.

Angeli salvifici su demoni distruttivi sono quindi per il "philosophe" la fuorviante tradizione cristiana, cattolica, ortodossa, protestante, oppure ebraica o ancora islamica, che in Europa e sulle

sponde del Mediterraneo ha distorto i principi puri di una religione razionale. La fede nella Provvidenza gli appare come una di quelle bugie, destinate a creare solo illusioni sul dolore.

Così il Male, dal suo punto di vista, deriva sempre e comunque dal cieco interesse affettivo, in qualsiasi frangente dell'esistenza di un uomo.

Scomparsi allora i tradizionali agenti cristiani del Male, spiriti tentatori e tentati in carne e ossa, venuta meno l'origine metafisica dell'errore, nel nuovo contesto in cui l'uomo non valuta e non sceglie più tra desiderio e generosità, ma quando libero tende dritto verso il prossimo suo, la motivazione del potenziale distruttivo che alligna nell'animo umano, e si propone pure nella maggior parte dei casi, non c'è più.

Neppure è contemplato il conflitto devastante, tradizionale, teatrale, tra ragione e passionalità.

L'animo del singolo è inteso tale e quale a quello di un bimbo, che si dispone a priori a giocar con chiunque, senza dover scegliere se farlo o meno; privo del bisogno di vincere ritrosie, diffidenze, gelosia.

L'aporia illuminista sta dunque tutta in questo. Nell'impossibilità di spiegare l'irrazionalismo con le sollecitazioni di una tradizione contesta di pregiudizi e tuttavia sempre incombente e deviante, ma di cui non è chiara la fonte: della quale non sarebbe cioè responsabile Dio, estraneo alla storia, né il moralmente buono individuo singolo: nobile, generale, ecclesiastico, funzionario, giudice, cortigiana, abate, balivo, gesuita, artigiano, frate, monaca, contadino e chi più ne ha più ne metta, che esso sia.

D'altronde l'abominevole "tradizione" illuminista ha connotati pressoché identici agli effetti di quella realtà, il cui concetto, appena qualche decennio dopo, avrebbe proposto e difeso la speculazione hegeliana.

La filosofia hegeliana avrebbe infatti offerto il proprio fondamento a qualsiasi forma di tradizionalismo e nazionalismo.

L'idea di un "essere" di per sé razionale, sprezzante del miglioramento, del "dover essere" qualcosa di meglio, di una sorta di Dio di civiltà in civiltà sempre più manifesto e oltre la storia impensabile, così perfetto da non aver modelli al di fuori di sé e da disvelarsi solo a se stesso progressivamente e sotto forma di "spirito" nel pensiero dello schiavo, del suddito, del cittadino di un'epoca, costituisce la spiegazione e la giustificazione di qualunque concreta cultura positiva.

La tradizione detestata dal "philosophe" si configura allora alla stregua di una fantomatica rete di concetti e principi etici e civili particolari, di cui nessuno è in fin dei conti autore, ma che affiora ad ogni angolo del mondo vissuto, in tutti gli attimi dell'esistenza, a regalare comunque errori e dolori, col suo carico di ipocrisia.

La menzogna della tradizione verrebbe dallo stesso contrasto tra la sua pretesa di validità

universale e il suo esaurirsi oltre i confini nazionali. La sua presa immediata sulla passione seguirebbe poi la subitanea intuizione di un comodo uso di essa a giustificazione di obiettivi infine personali, ciechi ai bisogni del mondo. E l'egoismo da essa consentito promanerebbe dunque dal privilegio dai suoi valori accordato ai suoi ipocriti cultori e a scapito delle esigenze degli uomini veramente liberi e creativi.

Ma l'uomo illuminista non è quello pensato da Hegel: che se si illude di cambiare il corso del mondo, di quel corso è in realtà pedina. Egli è liberamente e razionalmente creativo di un destino, in cui quell'irrazionale corso storico valori sommi emendino per sempre. E questo insieme inesauribile di menzogne che è l'odiosa consuetudine, stando a lui, da qualcuno avrà allora e da qualche parte avuto origine, da altri in qualche momento avallo: pur concependo egli a priori sia il primo che i secondi incapaci in partenza di cattiveria.

E tuttavia l'imperfetto paradigma etico illuminista ha espresso uno specifico ideale politico, notissimo e ambitissimo. Quello di uno stato laico, il quale consenta l'adesione ad un'idea, la coltivazione, manifestazione, propaganda di essa, a patto che tali attività non ostacolino lo stesso diritto negli altri. Il tutto a prescindere dall'ambito di riferimento dell'idea stessa, politico, sociale, etico, religioso, filosofico, economico, scientifico, tecnologico che esso sia.

Una comunità del genere, più che fondarsi su un'idea, sembra poggiare su un insieme di regole di garanzia di libera espressione. In ogni caso la sua impostazione dovrebbe apparire superflua a chi credesse nel tratto naturalmente filantropico e vitale della natura umana.

Perché infatti un illuminista dovrebbe porre limiti politici all'azione di un uomo generoso per ingegno?

In realtà il Liberalismo politico moderno, che si concretizza nell'adozione del modello istituzionale laico e democratico, non è concepito dall'illuminista quale norma a protezione delle iniziative di tutte le menti generose e razionali: poiché esso è pensato all'opposto come finalizzato al rinnovo dello spirito deviato dalla menzogna della tradizione. E ciò in quanto nell'ottica liberale l'anima preda del pregiudizio, avrebbe solo bisogno di quegli spazi di libertà, nei quali recuperare da sé, in un ritorno spontaneo alle sue radici naturali, la sua liberalità.

E' come se un'educazione sistematica al rispetto di uomo e mondo ad esempio in un bigotto, in un mercenario, in un fanatico, in un libertino, ottenessse risultati in ogni caso trascurabili in confronto a quelli conseguibili nella semplice libertà d'azione, in uno spazio perfetto per il ripristino di un'umanità smarrita fra le convenzioni e tuttavia alle radici sempre benefica.

Il Laicismo e la democrazia sono allora concetti tipicamente illuministici. Sono gli strumenti politici di chi accorda incondizionata fiducia all'uomo e lo lascia fare, anche se vittima di fuorvianti credenze attuali, e lo protegge dai pericoli della violenza partigiana.

Ma se nei suddetti termini risulta comprensibile la scelta politica laica del liberale, appare

invece piuttosto difficile amalgamare la medesima opzione con i presupposti di molte fra le stesse culture che di fatto la adottano. Non per nulla l'intolleranza di queste ultime fa di continuo capolino sulla scena politica delle comunità democratiche.

Un socialista ritene che l'uomo viva soddisfacendo esigenze, bisogni concreti, ma pure curiosità intellettive e spinte creative, istanze comunque dovute a natura, non a libera selezione.

Egli è a tal punto convinto di ciò, da considerare qualsiasi atteggiamento apparentemente difforme alla stregua di un puro calcolo su migliori opportunità future d'appagamento delle iniziali e ineludibili richieste di corpo e mente.

Il materialismo che sta al fondo del paradigma socialista induce allora a rassegnarsi all'idea che l'egoismo umano non vada alimentato. E che innanzitutto il singolo debba essere privato della libertà d'iniziativa in ambito economico; laddove cioè egli finirebbe gioco-forza per fare spudoratamente, all'occorrenza anche illegalmente, i suoi solo interessi.

Tuttavia, le concezioni materialistiche dell'uomo, da quella comunista a quella più antica, di matrice inglese ed hobbesiana, attribuiscono all'uomo la facoltà di razionalizzare la sua debolezza e i rischi di anarchia che essa comporta e di risolversi infine per la costruzione di un potere, le cui sole prerogative debbano essere la liberazione del singolo dalla necessità e il mantenimento dell'ordine. Un sistema nel quale l'individuo, imprenditore, impiegato, operaio, contadino, resti sotto controllo. L'unico possibile.

I regimi del comunismo reale si sono così sempre innestati su civiltà di stampo materialista o comunque di indirizzo comunitario, non individualista.

Le stesse che, alla fine dell'esperienza economica statalista, proseguono con economie di mercato paradossalmente gestite dal partito unico, socialista, o da nuove e irremovibili oligarchie politiche.

E' ciò che accade oggi, se cerchiamo un riscontro storico, col capitalismo di stato cinese.

Una simile antropologia spiega allora, ad esempio, l'impossibilità per il socialista di avallare leggi che limitino a favore dell'intervento privato le mansioni di aziende statali, regionali, municipali deputate alla produzione di beni necessari come l'acqua o all'erogazione di servizi essenziali, quali sanità, istruzione, trasporti.

E così, ancorché democraticamente nati, dunque legittimamente indirizzati nel senso dello sviluppo del mercato, tali provvedimenti divengono spesso e per opera dei gruppi di ispirazione socialista causa di manifestazioni pubbliche di protesta, al limite della violenza o a tutti gli effetti violente.

Il cattolico non è in fin dei conti più liberale. Convinto che l'uomo debba essere istruito a virtù di ragione, a comportamenti vitali confermati dai Testi Sacri, perché conformi alle leggi di una natura dal medesimo Dio rivelato prodotta, egli entra rapidamente in conflitto con qualsiasi

disposizione ispirata a principi lontani da quelle virtù.

Un'esame dei fenomeni della natura umana, evidenzia ad esempio l'indispensabilità del partner, cioè il medesimo concetto affermato nella Genesi, al momento del racconto della creazione della donna, o nei capitoli del Vangelo, in cui si dibatte sulla possibilità di risolvere il vincolo coniugale. La stessa analisi razionale mostra ancora, per fare un ulteriore esempio, il valore del riposo, nozione, questa, confermata nei Comandamenti e nello stesso operato del Creatore, il quale il settimo giorno decise per l'inattività.

Il Razionalismo cattolico, che pretende la determinazione logica dai concetti degli eventi naturali e dell'idea di Dio e, in parallelo, di un sistema etico all'uomo di ragione intrinseco, consente allora il dialogo con chiunque si disponga a quel genere di analisi concettuali, nel dibattito interconfessionale ed in quello laico e politico.

Giacché la ragione è dono divino universale. Tale da portare gioco-forza a Dio ed alla sua legge, a prescindere dai testi sacri, in un puro gioco di deduzioni e generalizzazioni.

Ma lo stesso Cattolicesimo si irrigidisce in una qualsiasi discussione laica, che lo costringa a scendere ad un livello più basso, a contatto con antropologie facenti dell'uomo un essere tutt'altro che o diversamente razionale.

Quest'ultimo è ad esempio il caso del confronto con la cultura scientifica sperimentale, portavoce di un'idea differente di ragione, oppure quello del rapporto dei cattolici con civiltà di tipo anglosassone, improntate a visioni empiriste della realtà umana: cioè a concezioni per cui la ragione non è strumento cognitivo, bensì mezzo d'analisi di concetti di origine intellettuale e privi di consistenza ontologica, alcuni dei quali restano semplici segni linguistici, altri, come quello di Dio o i termini ad esso riferibili, ricevono il crisma della realtà solo da un atto di fede.

Lo si vede facilmente nel dibattito sui temi etici inerenti la vicenda del malato terminale. In frangenti del genere il cattolico non accoglie l'impostazione liberale, la quale tutelerebbe anche, fra le altre, la scelta peculiare da lui indicata, ma difende solo il suo punto di vista, che considera l'unico razionale, disconoscendo di fatto lo stato laico.

Così il Cattolicesimo liberale è una chimera e il liberale è diverso dal cattolico.

Dal canto suo il fascista accorderebbe diritti politici ai soli individui che reputasse autentici: cioè a coloro che avrebbero compreso appieno di essere i "portatori sani" dei germi di una determinata cultura. Dal punto di vista del nazionalista, infatti, l'unica libertà possibile è, in senso hegeliano, la naturale adesione alla civiltà del mondo d'origine. Qualsiasi altra posizione culturale è una sciocca falsità. Una via impraticabile. Un insulto a se stessi, a concittadini e compatrioti.

E persino in quella realtà civile a sé stante che è l'Inghilterra, da sempre reputata culla del liberalismo, ma da sempre pure connotata da una sostanziale matrice culturale empirista, le cose non cambiano sotto il profilo della tutela di un'identità culturale a scapito del modello laico puro.

L'Empirismo inglese è una visione delle cose per cui dalle esperienze, e solo da quelle, l'individuo può maturare razionalmente verità e principi altrettanto determinanti, i quali non lo segnano della nascita, né sono risultati pedagogici ed educativi.

I vari romanzi di formazione della letteratura anglosassone, in cui le diverse figure di trovatelli, i "foundlings", di orfani o bambini abbandonati, propongono soggetti che imparano tutto da zero, aggiungendo all'apprendimento solo l'onestà delle conclusioni logiche, costituiscono la testimonianza letteraria ed artistica di un modo speciale di intendere il mondo.

Moll Flanders, Tom Jones, Oliver Twist, Jane Eyre, David Copperfield, Mowgli, protagonisti di romanzi inglesi, Lord Greystoke, Tom Sayer e Huckleberry Finn, personaggi principali di narrazioni americane, sono individui destinati al raggiungimento della felicità, o almeno di una redenzione finale, al termine di una vita frivola o dolorosa, talvolta estranea alla stessa civiltà, talaltra pure dissoluta e peccaminosa, in partenza comunque sfortunata.

E ciò che si ricava da una letteratura popolata da figure del genere, è l'attestazione di una mentalità disposta ad attribuire all'esperienza lo sviluppo dei pensieri indispensabili all'esistenza, tesa a non credere nell'ereditarietà di formule di vita, poco alla possibilità di riceverle da scuola e famiglia.

Così anche l'Inghilterra manifesta un rapporto imperfetto tra cultura nazionale e Laicismo.

E' vero infatti che sin dal Basso Medioevo il pensiero inglese ha visto nell'esperienza la fonte dei "mattoni" della conoscenza intellettuiva, ovvero le idee semplici. E' vero anche che i concetti razionalmente elaborati a partire dalle idee complesse dell'intelletto, sintesi delle percezioni sensibili, non risultano mai soggettivi; costituiscono un complesso di conclusioni in ogni caso oggettive.

Lo stesso Locke che postulava la libertà di culto, introducendo la nobile nozione dell'assoluta spontaneità della fede, sosteneva pure la "Ragionevolezza del Cristianesimo". Pensava cioè coerenti le idee relative al Dio cristiano, elaborate da una ragione operante però, stavolta, sui dati empirici evangelici e veterotestamentari.

L'empirista ha in mente dunque una precisa filosofia. E la mentalità inglese è da sempre percorsa da concetti peculiari e irripetuti, a partire da quelli dell'individualismo e del dovere dell'esperienza, quindi del pionerismo e della libertà d'iniziativa, fino all'altro insieme di valori basici, sostanzialmente protestanti, coi quali un inglese fonde facilmente i primi, sulla base dell'idea evangelica della lettura del Testo Sacro diretta e non guidata dalle impalcature concettuali del pensiero cattolico.

E' nelle maglie di questa civiltà e non accanto ad essa che l'Inghilterra ha accolto altre impostazioni, avallando sul finire del Settecento la laicità rivoluzionaria francese.

Il tradizionalismo inglese sta tutto qui. La sua autotutela è assicurata da un sistema giuridico

che gira su principi di origine non parlamentare, bensì selezionati in passato e custoditi da organi non elettivi e super partes, evidentemente perché le assemblee elette in una situazione democratica li contaminerebbero di pensieri e principi diversi, attraverso leggi pericolosamente eterogenee.

Espressione giuridica e giudiziaria dell'Empirismo inglese è dunque il sistema di "Common Law", fondato sulla "regola del caso precedente" e sullo "stare decisis", e affermatosi in via definitiva intorno alla metà del XIX secolo, quando il paese estese un diritto di voto riservato ai "Landlords" e agli industriali londinesi, pure alla middle-class ed agli operai.

Ora, il sistema di "Common law" prevede sì, empiricamente, l'adozione della cosiddetta norma dettata dal caso analogo precedente, ma anche quella di principi generali di equità e buon senso promananti dalla tradizione e dalla dottrina giuridica inglese in assenza di precedenti, quindi quella di decisioni vincolanti su vicende simili emesse dalle corti superiori.

Il Regno Unito, come è noto, non possiede una costituzione, ma poco cambia a confronto con gli altri paesi, in quanto le decisioni politiche, giuridiche e giudiziarie avvengono comunque in coerenza con valori sanciti da tutta una serie di sofferti e meditati documenti dei secoli passati, consacrati a somme sorgenti del diritto nazionale e restituenti principi etici ispirati infine, come si è già accennato, all'evangelismo continentale.

A quegli indirizzi guardano la sua Suprema Corte di giustizia, quando valuta in ultima istanza ricorsi civili o penali o produce giurisprudenza; la sua Camera dei Lords, in un'opera di revisione qualificata, etica e tecnica, dei provvedimenti non economici o finanziari votati dalla Camera dei Comuni, e di eventuale giudizio sull'azione del governo; il Re medesimo nei suoi contatti e colloqui continui col Primo Ministro. Ma c'è di più.

Il paese in questione possiede ancora nella Camera dei Pari un vero e proprio organo della conservazione: la maggior parte dei suoi membri non sono infatti eletti, ma scelti e nominati tutt'oggi "on merit", nel senso che debbano possedere comunque il requisito del rispetto di valori, forse anche altrove condivisi, di certo patrii, e con esso quelli del contributo e della competenza in settori specifici.

Non dimentichiamo infine che nella prima metà del '500, in concomitanza col dilagare sul Continente del conflitto tra ortodossia cattolica e luteranesimo, le diocesi inglesi ruppero i ponti con il Pontefice e riconobbero la sola autorità della Corona. La quale da allora, secondo una logica tutt'altro che laica, ascrisse a se stessa il dovere di nominare, nell'evidente rispetto di principi civili, non religiosi, da essa rappresentati, i vescovi del territorio del regno.

Nel vasto mondo protestante del Nord Europa, la democrazia e l'impostazione laica conoscono forse il rispetto maggiore.

L'adesione quasi congenita del protestante ai valori liberali, in realtà pare segnata dall'idea di una salvezza dell'uomo predisposta unicamente da Dio. Infatti, sarebbe una convinzione del genere

ad imporgli la tutela preliminare ed universale dei diritti civili e politici di uomini, il cui destino gli sfugge, la cui sorte esula a tal punto dalle sue possibilità d'intervento, da obbligarlo a non sbagliare limitando chicchessia.

Tuttavia, in simili contesti la mentalità protestante riappare con tutti i suoi limiti in atteggiamenti noti. Per esempio nell'attenzione al privato di uomini pubblici, senza scampo bollati di malvagità complessiva e rapidamente liquidati dalle cariche nel caso di eventi personali discutibili, che ne attesterebbero l'indegnità presso Dio; peggio ancora nell'avallo di legislazioni che concretizzano una visione elitaria e verticistica dell'umanità, causa l'interpretazione di ricchezza, titoli e successi quali segni, al contrario, di un rapporto di grazia col Creatore.

L'excursus appena fatto sui rapporti perennemente tesi fra culture non liberali e paradigma istituzionale laico e democratico, è un tentativo di mettere in luce l'esistenza di un vero e proprio compromesso salvifico alla base dei cosiddetti "regimi democratici": di un accordo cioè impossibile sul piano delle idee, sempre storiche e particolari, nella prassi realizzabile solo in virtù di una sorta di vigliaccheria delle parti di fronte a scenari alternativi di ricambi violenti del potere. Tutto qui.

Il risultato di un accordo democratico è allora esito di un dialogo fra sordi "e vili"; una collisione continua di pareri inevitabilmente divergenti, in quanto corollari di assiomi diversi o opposti; un contrasto inoltre produttivo di legislazioni ibride, nel corso del quale, su questo o quel tema, questa o quella fazione cede di volta in volta il passo, a seconda di rapporti di forza solo numerici, scambi e accomodamenti vari.

Finora però si è parlato delle divergenze tra la l'istituzione laica e democratica da un lato, dall'altro la civiltà socialista, quella fascista e la cristiana, espressa da diverse confessioni. Ma le cose cambierebbero rafforzando la prima con le posizioni di fazioni d'ideologia liberale?

L'Illuminismo Settecentesco ha infatti non soltanto portato lo stato laico, democratico, con tanto di divisioni dei poteri, ma pure un complessivo pensiero politico su cui fondare movimenti e partiti attivi nella dialettica politica, da quelle stesse novità istituzionali scandita. Si tratta appunto dei partiti liberali, nella cui visione della realtà l'uomo è creatura naturalmente buona e costruttiva se lasciato libero d'agire, per i quali dunque egli legittimamente detiene ciò che crea e col diritto di usarlo a piacimento.

In sintesi, per il liberale è scacra quella stessa proprietà privata, che un marxista facente dell'uomo un essere mosso da bisogni e non da iniziative a chiunque vantaggiose, considera un furto all'intera comunità per prospettive solo personali.

Intanto allora, i concetti liberali di altruismo, utilità comune, iniziativa, egoismo e via di seguito, restano formali e quindi vaghi. Data l'inevitabile positività e storicità di qualunque valore. Cosicché ad esempio l'altruismo socialista è il soccorso al lavoratore, per il cristiano è amare come se stessi chiunque, qualsiasi classe questi rappresenti. Ma c'è di più.

Neanche i regimi liberali più coerenti con le premesse del pensiero che li fonda, hanno mai assicurato quel gioco democratico, immaginato dalla stessa corrente storica che anch'essi postulò alle origini.

L'ordine liberale vuole così regole di partenza identiche per tutti e per tutti e senza vincoli libertà d'intrapresa, in assenza di interventi pubblici di qualsiasi genere sul singolo. Ciò in quanto chiunque possa contribuire a tal punto in qualche settore, da portare utile in esso anche agli altri.

Ma l'effetto di quest'impostazione, notissimo, è lo sviluppo di potentati economico-finanziari in grado di dominare letteralmente i partiti di uno stato, con la loro capacità economica di sostegno elettorale e nella negazione per principio e per legge alle fazioni varie di qualunque genere di supporto pubblico.

Quali conclusioni trarre dunque dalle meditazioni sui frutti istituzionali e politici del pensiero illuminista?

Semplice. Che persino il Liberalismo calza col Laicismo e il gioco democratico solo in virtù della sua recessione a sogno. Vale a dire grazie a una fantasia relativa alla naturale bontà dell'uomo: cioè a una tendenza costruttiva, corrotta dalla cultura, ma capace di un ritorno alla sua autenticità se lasciata libera d'esprimersi, esattamente come l'onda del mare rientra senza sosta sulla riva, a meno di dighe ed argini.

In quest'ordine di idee, le diverse proposte etiche e civili, dalla socialista alla cattolica, dalla nazionalista all'empirista alla protestante e via di seguito, sarebbero appunto i casi di corruzione dell'anima umana; costituirebbero le malattie dello spirito, guaribili solo con dosi di democrazia e laicità.

Ma passare dall'ipotesi realistica di un uomo imperfetto, il quale deve scegliere fra l'egoismo della passione e la generosità spirituale, all'assioma di un miracolo umano di spontanea bontà, significa realizzare quel parallelismo tra natura e cultura, tipico del Romanticismo. Con delle differenze.

Il Romanticismo lo applica ad individui, campanili e popoli diversi, e lo considera valido anche per i malvagi. Il Liberalismo ingenuo lo coglie nell'uomo di ogni tempo, postulandone solo effetti positivi.

Pensando ad un uomo di per sé buono, da liberare nella mente dalle incrostazioni del Male civile, il Liberalismo acquisisce il fascino del racconto fiabesco. Ma un fascino sorridente, diverso da quello drammatico, da sempre compagno del Romanticismo.

Quest'ultimo, infatti, sostiene pure l'integrità dell'uomo, il quale non può che offrire quello che è, ma la cala in un mondo di persone, genti e nazioni storicamente differenti, in una realtà la cui tragica bellezza è appunto l'insuperabile e variegata gamma di buoni e cattivi, signori e bari, ignoranti e incompresi.

Bibliografia

- **Adorno Francesco**, *Introduzione a Platone*, Laterza, Roma-Bari 1978.
- **Alatri Paolo**, *Lineamenti di storia del pensiero politico moderno*, Rubbettino Editore, Catanzaro 1992.
- **Aristotele**, *Le categorie*, introduzione, traduzione e note di M. Zanatta, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1997.
- **Bottin Francesco**, *La scienza degli occamisti. La scienza tardo medioevale dalle origini del paradigma nominalista alla rivoluzione scientifica*, Maggioli, Rimini 1982.
- **Cilento Vincenzo**, *Saggi su Plotino*, Mursia, Milano 1973.
- **Ciliberto Michele**, *La ruota del tempo. Interpretazione di Bruno*, Editori riuniti, Roma 1986.
- **Dante Alighieri**, *La Divina Commedia (Inferno, Purgatorio, Paradiso)*, a cura di Umberto Bosco e Giovanni Reggio, Le Monnier, Firenze 1983.
- **De Luca Barbara - Grillo Umberta - Pace Paola - Ranzoli Silvana**, *Views of literature, Text, Context and Film, Volume secondo*, Loescher Editore, Perugia 2001.
- **De Negri Enrico**, *La teologia di Lutero. Rivelazione e dialettica*, La Nuova Italia, Firenze 1967.
- **Ernst Germana**, *Tommaso Campanella*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- **Galileo Galilei**, *Le lettere copernicane*, a cura di M. Baldini, Armando Editore, Roma 1995.
- **Gatti Roberto**, *Natura umana e artificio politico. Saggio su Jean-Jacques Rousseau*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli 1988.
- **Geymonat Mario**, *Il grande Archimede*, Teti editore, Roma 2006.
- **Giardina Andrea, Sabbatucci Giovanni, Vidotto Vittorio**, *Storia dal 1900 a oggi. Con espansione online. Per le Scuole superiori. Vol. 3*, Laterza Edizioni Scolastiche, Roma-Bari 2010.
- **Kant Immanuel**, *Critica della ragion pratica*, dalla "Collana Scolastica di testi filosofici", introduzione, traduzione e note a cura di G. E. Bariè, Sansoni Editore, Firenze 1986.
- **Id.**, *Critica della ragion pura*, dalla collana "I classici del pensiero", introduzione, traduzione e note di G. Colli, RCS Libri S.p.A., Milano 2004.
- **Hegel George Wilhelm Friedrich**, *Fenomenologia dello spirito*, introduzione, traduzione, note e apparati di V. Cicero, Bompiani testi a fronte, Varese 2008.

- **Isnardi Parente Margherita**, *Filosofia e scienza nel pensiero ellenistico*, Morano, Napoli 1991.
- **La Bibbia di Gerusalemme**, (Testo biblico di *La Sacra Bibbia della CEI "editio princeps"* 1971), Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1989.
- **Lugarini Leo**, *Aristotele e l'idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- **Mattei Ugo**, *Il modello di Common Law*, Giappichelli Editore, Torino 2004.
- **Moliné Enric**, *I sette sacramenti. Catechesi teologica*, Edizioni Ares, Roma 2002.
- **Mondésert Claude**, *Guida alla lettura dei Padri della Chiesa*, nella collana "Già e non ancora. Pocket", traduzione di A. Ferraris Lobini, Jaca Book, Milano 1981.
- **Mondin Battista**, *Il sistema filosofico di Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1985.
- **Platone**, *Apologia di Socrate*, all'interno del volume *Apologia di Socrate, Critone*, dalla collana "I classici del pensiero", introduzione, traduzione e note di M. M. Sassi, RCS Libri S.p.A., Milano 2004.
- **Prosperi Adriano**, *Il Concilio di Trento e la Controriforma*, nella collana "Teseo", Edizioni U.C.T., Trento 1999.
- **Ravera Marco**, *Invito al pensiero di Spinoza*, Mursia, Milano 1987.
- **Sina Mario**, *Introduzione a Locke*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- **Sini Carlo**, *I filosofi e le opere – Antologia filosofica per le Scuole medie superiori*, Principato Editore, Milano 1985.
- **Vannini Marco**, *Invito al pensiero di Sant'Agostino*, Mursia, Milano 1989.
- **Villari Lucio**, *Addio al Settecento. Cultura e politica nell'età dei lumi*, Bompiani, Milano 1985.
- **Villari Rosario**, *Storia medievale*, Collezione scolastica, Editori Laterza, Roma-Bari 1983.
- **Id.**, *Storia moderna*, Collezione scolastica, Editori Laterza, Roma-Bari 1983.
- **Voltaire**, *L'ingenuo*, all'interno del volume *Candido, Zadig, Micromega, L'ingenuo*, per la traduzione di M. Monetti, Editrice La Stampa S.p.A, Torino 2003.