

Domenica 11 maggio 1997

4 l'Unità2

LE IDEE

Morire per Maastricht O no?

«Europa sì», «Europa no». O meglio: perché si e perché no alla moneta unica. Due tesi contrapposte, sostenute in due veloci saggi che stanno ben aldosso delle cento pagine. Li pubblica Laterza nella collana «Il nocciolo». A misurarsi con l'argomento sono Lucio Caracciolo e Enrico Letta. Il primo invita a «Non morire per Maastricht», il secondo a «Morire per Maastricht». Caracciolo si spende per dimostrare che l'Euro è un progetto ambiguo. «Appare - sono parole sue - come il generoso tentativo di dare all'Europa una sola moneta, mentre di fatto catalizza un'élite di eurovirologi e manda alla deriva gli altri». Il demone che sta dietro a questo disegno è la Germania del cancelliere Kohl che in realtà dice di volere una cosa, ma falso e mentitore, si appresta a costruirne un'altra del tutto opposta. «Il vincolo dei criteri di convergenza imposto a Maastricht - svela Caracciolo - ha un significato eminentemente geopolitico: dividere gli stabili e affidabili paesi dell'area del maro da noi mediterranei, simpaticamente battezzati Club Méd o Pigs dalle iniziali di Portogallo, Italia, Grecia e Spagna». Per spiegare le ragioni del sì all'euro, Enrico Letta parte correttamente dall'interesse nazionale italiano e scopre che a noi Maastricht ha già fatto un gran bene, costringendoci ad un indispensabile impegno di risanamento. Per quanto riguarda la sua totale realizzazione, essa «corrisponde per l'Italia al più alto interesse nazionale perseguibile in questo momento storico». Perché questo giudizio così netto? Almeno tre le ragioni. Prima ragione: il blocco della moneta unica non farebbe altro che «congelare» gli attuali rapporti gerarchici, a vantaggio delle economie più forti e, quindi, a svantaggio dell'Italia. Seconda ragione: è nostro interesse, per motivi storici e strutturali, rafforzare i rapporti multilaterali rispetto a quelli bilaterali. Terza ragione: le politiche di rigore e di riforma che Maastricht richiede ci sono utili, un loro allentamento aprirebbe scenari di incertezza che potrebbero danneggiare la lira.

Il filosofo Rorty analizza la crisi del pensiero laico e nega che soltanto la religione possa fondare la morale

«Lasciamo perdere i valori universali La comunità crea libertà e tolleranza»

«Pragmaticamente riconosco che alcuni principi della tradizione giudaico-cristiana possono essere condivisi. Ma la ricerca di Dio non è di utilità per la dimensione pubblica». La difesa del liberalismo illuministico e la critica del razionalismo.

«Il fiasco della cultura laica». Così titolava il *Corriere della Sera* del 29 marzo 1997, in occasione del suicidio dei 39 esponenti della «Higher source», la setta biblica e cibernetica di San Diego in California. A raccontarci di questo «fiasco» era Michael Novak, uno dei massimi pensatori cattolici americani. Novak si diceva «traumatizzato» dal suicidio di massa dei giovani adepti del santone Marshall Applewhite, e attribuiva l'ascesa inarrestabile delle sette nel mondo occidentale alla secolarizzazione ormai imperante. Diceva che la cultura laica non soddisfa le necessità individuali e collettive. Rischi d'inficiare il ruolo della tradizione, il fattore di disciplina, la regola morale. La recente ascesa del secolarismo ha dato sempre maggior spazio alle sette. Quando la gente perde la disciplina intellettuale, diventa preda di teorie folli. Perbacco. Potremmo pensare di trovarci di fronte a una di quelle dispute settecentesche in cui il gesuita di turno faceva il diavolo a quattro perché «senza Dio non c'è morale». Eppure la mancanza di reazioni alle parole di Novak qualche dubbio lo fa sorgere. La cultura laica è in crisi? È vero che la secolarizzazione ha mancato di offrire forti ragioni morali agli uomini? La religione, quella istituzionalizzata, quella che porta i fedeli davanti al loro pastore, è garanzia di maggior coesione sociale, di un individuo più utile e impegnato? A guardarsi intorno, e restando dentro i confini nazionali, non sembra che per i laici siano giorni felicissimi. Alcuni chiedono: qual è l'unica istituzione che si è salvata dal generale crollo post-Tangentopoli? Ma è ovvio, la Chiesa. Per capire se la cultura laica è veramente in debito d'ossigeno abbiamo chiesto un parere al filosofo americano Richard Rorty, che sarà a giugno in Italia, a Roma alla Fondazione Basso e a Napoli alla Suor Orsola Benincasa. Rorty è quello che si dice un pensatore liberal: sostenitore del Welfare State in campo economico, su posizioni schiettamente liberali per quanto riguarda i diritti. Di recente è intervenuto sulla rivista «Dissent» per salutare il nuovo rinascimento del sindacato americano. Ma Rorty è soprattutto un tenace indagatore dei nostri dilemmi morali, che ha cercato di risolvere rinunciando a ogni impostazione universalistica, metafisica radicando i valori nella storia nella tradizione.

Professor Rorty, la domanda di sacro nelle nostre società è in aumento? «Direi proprio di sì. Ma non mi sorprende più di tanto. Viviamo in periodo di grande incertezza, soprattutto economica. Mancano grandi punti di riferimento ideologico, la gente si rifugia in ciò che conosce meglio, nella tradizione, nel sentimento nazionale o etnico. La



La priorità della democrazia

Richard Rorty è nato a New York nel 1931. Dopo aver insegnato filosofia a Princeton, è attualmente professore alla University of Virginia (Charlottesville). Filosofo di formazione analitica, Rorty è noto soprattutto per aver proposto, a partire dalla metà degli anni Settanta, una mediazione tra filosofia del linguaggio, pragmatismo ed ermeneutica. La grande attenzione che il pensatore ha progressivamente dedicato alle questioni etiche e politiche lo ha infine portato all'affermazione della «priorità della democrazia». In Italia, gli «Scritti filosofici» di Richard Rorty sono pubblicati dalla casa editrice Laterza.

religione è in questo senso uno dei più potenti strumenti di radicamento, di identificazione. Si perde il lavoro, le famiglie si sfasciano, ma le fedeli, più o meno istituzionalizzate, sono là a farti sentire che c'è una continuità nella tua vita.»

Michael Novak sostiene che i recenti suicidi di massa degli adepti di sette in tutto il mondo occidentale dipendono dall'ascesa del pensiero laico, che avrebbe distrutto il fattore disciplina, offerto dalla religione tradizionale, aprendo la strada a credenze di ogni genere. Cosa ne pensa? «Si tratta di una sciocchezza. Come ho detto, la ricerca di sacro è in aumento. Ma trovo piuttosto assurdo distinguere le religioni buone da quelle cattive soltanto sulla base della loro maggiore o minore fede nel Dio della tradizione giudaico-cristiana, quindi della loro istituzionalizzazione. Tutte le religioni, prima o poi, tendono a istituzionalizzarsi, a burocratizzarsi, cercano di venire a patti con la società che li circonda. Non direi poi che la morale oggi imperante sia integralmente laica. Le norme morali tipiche delle società occidentali sono il risultato di tradizioni diverse, quella giudaico-cristiana, ma anche quella laica, che risale all'illuminismo. Le due tradizioni hanno anzi diversi punti

in comune, in primo luogo la volontà di fondare universalisticamente le nostre morali.»

Abbiamo bisogno della religione per affermare valori morali che siano socialmente accettabili?

«Vede, io sono ateo, mi considero totalmente laico, eppure una volta ho sostenuto di essere un «freeloading atheist», un ateo che approfitta dell'importanza che la concezione della dignità umana ha assunto nella tradizione giudaico-cristiana, un ateo che saluta favorevolmente questa concezione, potrei dire che pragmaticamente riconosco che alcuni valori di quella tradizione possono essere condivisibili, possono essere importanti per la comunità in cui vivo. Ma non penso assolutamente che la ricerca di Dio possa essere considerata di una qualche utilità nella dimensione pubblica. È un fatto del tutto privato, legato all'individuo, e non ha, o non dovrebbe, avere niente a che fare con la politica.»

Ecco, parliamo di valori. Lei è del tutto riluttante a qualsiasi fondazione metafisica, universalistica, dei valori, che è invece tipica della tradizione giudaico-cristiana ma anche di quella illuministica. Ma se non possiamo fondare universalmente la mora-

le, come facciamo a sostenere che la libertà e la tolleranza sono meglio per esempio della barbarie etnica?

«Appunto, non possiamo argomentativamente sostenere che la libertà «liberale» ha un privilegio morale di fronte ai valori della barbarie. In questo modo infatti non facciamo niente più che utilizzare un certo vocabolario contro un altro vocabolario, un certo modo di descrivere le cose che è opposto a quello dei nostri avversari. Ma così non se ne esce. Io dico: smettiamola di voler fondare a tutti i costi i nostri valori in un orizzonte universalistico. Non funziona. I valori vanno fondati nelle comunità, attraverso la storia, raccontando delle storie, storie di cosa avvenne quando la libertà è stata negata, storie di cosa avvenne quando la tolleranza è stata abbandonata.»

Questa lascia però aperto il problema dell'atteggiamento da tenere nei confronti di quelle comunità che non hanno nella loro tradizione valori come la libertà e la tolleranza.

«Certo, il problema esiste, ma non penso che l'ambizione universalistica possa comunque risolvere le cose. I fondamentalisti religiosi non si bloccano di fronte ad alcuna pretesa di fondazione universalistica. Il problema è soprattutto economico. Se abbiamo i soldi, e quindi il potere, per controllare e dirigere le spinte di quelle comunità che non riconoscono i valori della civiltà liberal-democratica, bene, altrimenti non vedo altro modo che ricercare una faticosa e vigile mediazione.»

Negli Stati Uniti è ora in corso un dibattito piuttosto acceso sull'eredità laica per eccellenza, quella del movimento illuministico. Cosa ne pensa?

«Distinguerli tra liberismo illuministico e razionalismo illuministico. Abbiamo un gran bisogno del primo, e un gran bisogno di liberarci del secondo. L'oggettività razionalistica è un'illusione. Parole come trascendenza, razionalismo, universalismo si riferiscono a realtà non attingibili, che producono soltanto ansietà negli uomini. Sostituiamole con altri termini, come contingente, mortale, finito, e usciamo dall'alternativa tra razionale-irrazionale e oggettivo-soggettivo. Questo non può che farci un gran bene, ci sottrae agli insolubili problemi dell'epistemologia e ci consente di approfondire il liberalismo come pratica di pluralismo politico.»

Un'ultima domanda, professore. Quali dovrebbero essere oggi le parole per un vitale e praticabile vocabolario laico?

«Le abbiamo ripetute sino ad ora, in continuazione: libertà, tolleranza, pluralismo. In questi giorni sto rileggendo *La libertà* di John Stuart Mill. Sono tutte lì.»

Roberto Festa

Saggi

Aron La Storia? Questione d'esprit

Tra il 1972 e il 1974 Raymond Aron tenne al College de France due corsi che rappresentano l'ultima forma assunta dalle sue riflessioni intorno al problema della storia. Una riflessione ininterrotta avviata già negli anni trenta, trovando una prima espressione nelle due tesi di dottorato del 1938 - che ha segnato la sua vicenda intellettuale. Lo testimonia, tra l'altro, i testi raccolti in *Dimensions de la coscienza storica* e il corso tenuto alla Sorbona nel 1964 dal titolo *Histoire et philosophie*. Proprio a partire dall'anno successivo, in Aron si manifestò la convinzione di dover compiere sull'argomento una riflessione teorica più ampia e sistematica e avviato con le Gifford lectures all'università di Aberdeen. Un progetto poi interrotto dalla malattia, e di cui rimangono oltre a quelle lezioni, i corsi che con il titolo *Lezioni sulla storia* sono adesso pubblicati in italiano da Il Mulino con una nota di Sylvie Mesure (pagg. 546, lire 65.000).

Sarebbe errato pensare che si tratti di un materiale di «raccolta», privo di disegno organico. Le *Lezioni* sono un esempio illuminato di chiarezza, che fa dimenticare l'origine didattica, lontano da ogni tentativo di «scientificizzare» la storia, diventando momento di una ricerca, suggerimento di metodo, che nell'analizzare fatti e idee delinea il percorso di Aron.

La storia per Aron, è infatti un racconto e non può essere assunta, come per Hempel, da una proposizione generale per via deduttiva; non è una sequenza di vicende variamente correlate, secondo la concezione della filosofia analitica anglosassone, o una risoluzione dei fatti tanto cara alle impostazioni dello storicismo assoluto. La storia invece è il tentativo di deci-



Lezioni sulla storia di Raymond Aron con nota di Sylvie Mesure Il Mulino Pp. 546, L. 65.000

frare le azioni umane. da qui la critica svolta a Popper e a Von Mises, formulando quelle ragioni secondo le quali è impossibile che la storia assuma il modello di una «scienza esatta» come quella della natura.

Una lezione, condensata nei capitoli che compongono le pagine de *L'edificazione del mondo storico* in cui dilata il modo di pensare della storia lontano da ogni determinismo, ma attraverso un momento diaconico che consente di cogliere l'agire umano, per cui «la spiegazione di una condotta per mezzo delle intenzioni dell'agente permette di comprendere la condotta senza che per questo si arrivi a scoprire che questi non poteva condursi altrimenti.»

Ma in queste lezioni, che analizzano i diversi concetti di storia elaborati da diversi pensatori, e che rendono conto di quella pluralità di sentire di Aron, sembra mancare o essere sottovalutata, la giusta percezione politica e metodologica del rapporto tra macrostoria e microstoria, tra l'insieme e l'avvenimento, tra la storia quotidiana e storia del potere, anche se avverte «è verosimile che nella maggioranza delle narrazioni storiche la storia assomigli più a quella che è stata vissuta dai generali che a quella dei soldati».

Eppure, la lezione di Aron è illuminante. Non solo per la gran massa di argomenti e teorizzazioni affrontati, per la sottigliezza di alcune analisi, per l'alta capacità discorsiva, ma soprattutto per aver dato un quadro generale del problema con lucidità ed eleganza, con divertita ironia a volte, sottolineando ancora una volta, in aperta polemica con gli storici della scuola austriaca, che la storia non può essere basata sulla teorizzazione, e che essa si basa sui fatti, sulle fonti, e sul modo di raccontarla.

Francesco Roat

Carlo Carlino

L'ultimo saggio di Umberto Curi esamina l'amore come principio basilare della conoscenza umana

Quell'insaziabile Eros, sempre in cerca della verità

Un motivo che lega la filosofia platonico-aristotelica al pensiero cristiano e alle voci più significative della speculazione occidentale.

«Non si impara a conoscere se non ciò che si ama». Prendendo spunto da questo asserito di Goethe, Umberto Curi ripercorre il motivo conduttore che collega gran parte della filosofia greca (in specie platonico-aristotelica) al pensiero cristiano e ad alcune fra le voci più significative della speculazione occidentale: ossia il parallelismo amore-conoscenza per cui l'amore, lungi dall'essere inteso quale mera valenza affettiva, esprimerebbe piuttosto una tensione rivolta a superare i limiti dell'umano, un anelito all'investigazione ed alla contemplazione della verità; come l'etimologia della parola *philosophia* (amore per la sapienza) rivela.

E giusto intorno ai dialoghi erologici di Platone, intesi a far luce su quale sia l'essenza dell'Amore, prende avvio l'indagine di Curi, volta a mostrarci un Eros filosofo non già perché in grado di possedere una qualche verità superiore di contro a quella umana, ma in quanto capace di «stare nel mezzo», d'essere intermedio (*metaxy*)

tra ignoranza e conoscenza, poiché egli, figlio di *Poros* (ricchezza) e *Penia* (povertà) simboleggerebbe quella irrisolvibile tensione umana verso la sapienza, che ci fa poveri del non poter raggiungere certezze e ricchi in quanto consapevoli del nostro non sapere. In questa prospettiva viene rimarcato il ruolo della filosofia quale investigazione perenne, che mai può pretendere di esprimere o raggiungere una conoscenza definitiva, ma che soffre il paradosso di non poterla conseguire e nel contempo di non poter fare a meno di tendere ad essa.

Paradosso a cui allude il mito di Orfeo, che narra l'impresa impossibile dell'amore che non intende arrendersi alla morte. La storia del fallito tentativo di riportare Euridice dal regno degli inferi, causa l'incanto volgersi di Orfeo verso la sposa sulla soglia dell'Ade, esprime infatti l'impossibilità di uscire da un'impasse paralizzante, quale l'anelito nei confronti di una pienezza irraggiungibile. Non vi è modo,

sostiene Curi, di strappare l'eros dalla sua connessione inscindibile con *thanatos* (la morte); in questo senso l'amore risulta in sé tragico, essendo conflitto per cui non è mai dato trovare una qualche «definitiva pacificazione». Pertanto il volgersi di Orfeo verso la sposa non è un errore, ma una necessità dettata dal compito paradosso e contraddittorio che gli è stato imposto: salvarla senza prendersi cura di lei rivolgendole lo sguardo, segno per antonomasia d'amore: non amandola, dunque. Così Orfeo - che simboleggia Eros, drammaticamente sospeso fra la *penia* della perdita di Euridice e il *poros* di una resurrezione inaudita - non potrà che perdere l'amata proprio rivolgendole lo sguardo fatale, metafora dell'ambigua natura dell'amore, il

quale non può essere «appagamento senza insoddisfazione, felicità senza dolore, vita senza morte».

Altra figura legata all'eros, quella inquietante di Don Giovanni, colta dall'autore attraverso le varie riformulazioni tramandate da Tirso de Molina, Molière e infine Da Ponte-Mozart. E non possiamo che essere d'accordo con Kierkegaard sul fatto che il mito di Don Giovanni appartenga al Cristianesimo e con Curi su come esso risulti inscindibile dallo scenario della Controriforma e delle sue controversie dottrinali. In questo

clispeo ma Amore non dice la tensione dell'eros per la ricomposizione dell'unità originaria, ma assume «la pragmatica perfezione» dell'agape biblica, dell'amore del prossimo equivalente a quello per Dio. Con-



La cognizione dell'amore di Umberto Curi Feltrinelli Pp. 320 Lire 40.000

ma Amore non dice la tensione dell'eros per la ricomposizione dell'unità originaria, ma assume «la pragmatica perfezione» dell'agape biblica, dell'amore del prossimo equivalente a quello per Dio. Con-