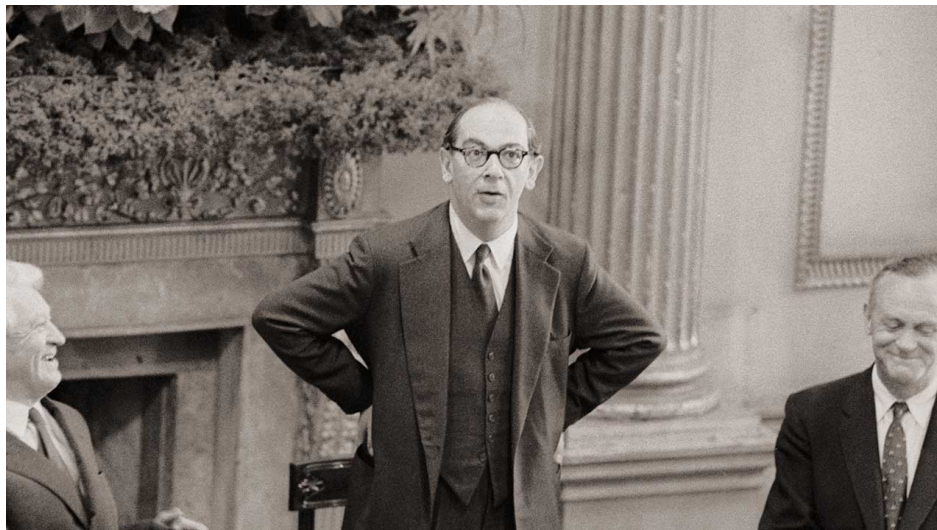


Considerazioni su “*Il legno storto dell’umanità*” di Isaiah Berlin



di Paolo Repetto, 1996

Una naturale disposizione (curiosità onnivora e dispersiva, difficoltà ad accedere ai livelli alti dell’astrazione), coltivata e rafforzata da una formazione culturale tutt’altro che lineare (laurea in Lettere moderne, ma con tesi in Sociologia, e attenzione volta preminentemente alla storia e alle scienze biologiche) mi ha portato da sempre a preferire ai percorsi verticali della speculazione filosofica quelli orizzontali della “**storia delle idee**”. Traggo quest’ultima dizione dal sottotitolo del libro di Isaiah Berlin, **Il legno storto dell’umanità**, che recita **Capitoli di una storia delle idee**, e la adotto sia per definire quello che mi sembra essere il vero ambito dei miei interessi sia per giustificare il conseguente tipo di approccio. In pratica, sono incline a seguire il flusso emerso delle idee verso la foce, a coglierne le proprietà erosive o fertilizzanti, o la tendenza a impaludarsi, e a valutarne portata e debiti agli immissari raccolti per strada, piuttosto che ad indagarne analiticamente le componenti alla sorgente: e pur rendendomi conto dei limiti e dei rischi insiti in questa attitudine all’osservazione di superficie, ritengo possa anch’essa produrre frutti positivi.

Un’autorevole conferma a questo convincimento la fornisce (fatte le debite proporzioni) proprio l’opera di Berlin. Isaiah Berlin rifiuta l’etichetta di “filosofo” e le contrappone, riferita a sé, quella di intellettuale; ritiene che la filosofia imponga una sistematicità ed una erudizione disciplinare specifica

per le quali non ha disposizione, e alle quali preferisce di gran lunga una cultura “generale”, aperta a tutti gli stimoli conoscitivi ma soprattutto capace di cogliere i fenomeni culturali entro l’orizzonte più vasto possibile dei loro sviluppi e delle loro derive. La sua posizione non è dettata né da un dissenso sui modi né da perplessità sui fini del filosofare: afferma semplicemente di “aver smesso di fare filosofia così come è insegnata nella maggior parte delle università di lingua inglese, e come pensa debba essere insegnata”, per dedicarsi ad un campo di ricerca in cui al termine di una vita di studio si possa almeno sperare di saperne di più di quando si è cominciato. Il che non suona a mio avviso come un atto di accusa, ma piuttosto come un consapevole gesto di umiltà.

Il campo scelto da Berlin è per l’appunto la storia delle idee, che nel caso della sua ricerca finisce per identificarsi sempre più con la storia delle varianti di lettura applicate nel tempo ad una idea centrale nella riflessione politica e filosofica, quella di libertà. La breve autobiografia intellettuale preposta ai saggi raccolti nel volume ***La ricerca dell’ideale***, che costituisce, per semplicità di linguaggio e chiarezza concettuale una splendida occasione di lettura propedeutica allo studio filosofico per gli allievi dell’ultimo anno delle superiori, ci offre tutte le coordinate per ricostruire le tappe di una progressione esemplare dalla consapevolezza culturale alla professione etica. Questo itinerario passa attraverso alcuni incontri determinanti, quelli col pensiero di Machiavelli, di Vico e di Herder, in una sequenza che Berlin ritiene inevitabile (“poi, *naturalmente*, arrivai a J.G. Herder”).

La lettura di Machiavelli è determinante per la svolta “storicistica” di Berlin, e conseguentemente per il suo distacco dalla *philosophia perennis*. Fa crollare il suo iniziale convincimento che non potesse esserci conflitto tra fini veri, tra vere risposte ai problemi centrali della vita, al quale si oppone ora l’idea che non tutti i valori supremi perseguiti dall’umanità nel corso della sua storia siano stati compatibili tra loro, pur risultando nei rispettivi domini, a livello razionale, egualmente fondati ed autentici. Non è tanto l’autonomia della politica dalla morale e dalla religione a colpirlo, quanto la percezione più generalizzata della non compatibilità di concezioni che, pure inconciliabili, sono ritenute altrettanto valide sul piano etico come su quello logico (sia quelle morali che quelle politiche sono in fondo definite da Machiavelli *virtù*).

Con Vico, secondo Berlin, viene compiuto il passo decisivo, la svolta irreversibile del pensiero europeo. In base al principio per il quale ogni mondo storico, ogni cultura, ogni civiltà è diversa da ogni altra, e le differenze nei valori di riferimento, pur senza essere assolute, sono comunque profonde, inconciliabili, non riconducibili ad una sintesi finale, diventa assurda la pretesa, sottesa a tutte le concezioni filosofiche e politiche del pensiero occidentale sino al XVIII° secolo, di trovare la risposta unica ai problemi fondamentali dell'umanità, e di attuare soluzioni valide per tutti.

Mentre in Vico questo principio discende da una lettura storica, in chiave di fasi, di successione di civiltà, con Herder esso viene desunto da una indagine di matrice già antropologica, che valorizza come vitale e fecondo ciò che è singolare ed unico, che foggia la lingua così come i sentimenti e i pensieri degli uomini, determinandone l'appartenenza ad una "comunità", e che ispira loro risposte diverse ai problemi comuni, profondamente legate agli specifici caratteri ambientali, temporali e culturali. Nessuna di queste risposte è migliore o superiore ad altre, semplicemente è diversa, non commensurabile, e costituisce un patrimonio unico e inconfondibile.

Parrebbe a questo punto inevitabile lo scivolamento nel relativismo culturale. Ma Berlin contesta (e questa contestazione è l'oggetto di due dei saggi contenuti nel volume, *Giovan Battista Vico e la storia della cultura e Sul presunto relativismo nel pensiero del Settecento*) questa ineluttabilità. A differenza di tutti gli altri pensatori, compresi Leibnitz, Hume, Diderot, Montesquieu, ecc..., che tendono a leggere le differenze solo come variabili ambientali, e mantengono ferma la convinzione di una invariabilità della natura umana (postulando, con questo, la riconducibilità dell'intero genere umano a criteri di valore assoluti, e quindi a parametri scalari di valutazione), Vico ed Herder rifiutano l'applicabilità delle leggi delle scienze naturali all'uomo e ai suoi comportamenti. Ora, l'assenza di parametri non implica l'assenza di valori oggettivi: implica semplicemente l'impossibilità di una condivisione universale e totale dei valori. Ma se non sempre è possibile **condividere** i valori di altre culture, è tuttavia consentito, con una sufficiente apertura mentale, **comprenderli**, o almeno capire che sono valori, allo stesso titolo di quelli da noi perseguiti. Mentre il relativismo sostiene che non esistono valori oggettivi e sbocca facilmente nel determinismo e nell'irrazionalismo, il pluralismo si risolve invece nella nozione di una pluralità di valori non strutturata gerarchicamente,

e aperta alla conflittualità: *“una pluralità di valori, tutti ugualmente autentici, ugualmente ultimi e, soprattutto, ugualmente oggettivi”*. Questa è per Berlin l'essenza del **pluralismo**: cioè di una concezione per la quale sono molti e differenti i fini cui gli uomini possono aspirare restando pienamente razionali, pienamente umani, capaci di comprendersi e di solidarizzare tra loro. La possibilità di comprensione e di solidarietà al di là dei confini di spazio e di tempo presuppone naturalmente che qualche valore in comune esista. Berlin si spinge sino a definirlo un mondo di valori oggettivi, intendendo per tali quei fini o quei principi morali che restano “entro l'orizzonte umano”, tra i quali ci può essere incompatibilità, ma non impossibilità di comprensione. Proprio il conflitto di valori *“fa parte di ciò che sono i valori e di ciò che siamo noi stessi”*. Non dobbiamo drammatizzarlo. Noi siamo condannati a scegliere, e ogni scelta può comportare una perdita irreparabile: ma il campo di scelta è sempre delimitato dalle forme di vita della società cui apparteniamo, ed è comunque ristretto ad un patrimonio comune di idee e convinzioni appartenenti a quello che si potrebbe definire il “fondo umano” della comune umanità, quel “minimo di terreno morale comune” intrinseco nella possibilità di comunicazione umana.

Ma da quale tipo di comunicazione ci è consentita la “comprensione” di determinate idee? Berlin questo non lo esplicita, ma lo suggerisce quando tira le fila del suo percorso pervenendo ad una proposta etica, a stabilire delle priorità. Se il piano fosse soltanto quello logico-relazionale davvero ci troveremmo di fronte ad una incompatibilità assoluta, e la comprensione risulterebbe sterilmente conflittuale. In realtà, secondo Berlin, è proprio quel terreno morale comune a darle un senso, a garantirne la possibilità. Il suo pluralismo culturale non esclude l'universalismo morale, anzi, è proprio quest'ultimo a riscattarne l'apparente relativismo. Si potrebbe affermare che il pluralismo concerne la direzione della scelta, l'imperativo etico la sua necessità, e il tempo e l'ambiente ne tracciano i confini. Come scrive Berlin *“possiamo fare solo quel che possiamo (in quanto condizionati storicamente e culturalmente) ma questo dobbiamo farlo, nonostante le difficoltà”*.

La centralità dell'approdo al pluralismo per il pensiero occidentale è ribadita da Berlin in tutti gli altri saggi contenuti nel volume, a dire il vero quasi negli stessi termini (ma è spiegabile, trattandosi di scritti che coprono un arco di trent'anni e che avevano, all'origine, destinazioni autonome). Ma confrontarsi col pluralismo non significa automaticamente, per questo pen-

siero, assumere un'attitudine pluralistica: anzi, secondo Berlin è stato proprio il venir meno della fede nell'universalità e unicità dei valori, fossero essi riferiti agli assunti aprioristici della teologia o della metafisica, ovvero alle leggi e alle regole convalidate dall'esperienza empirica e dalla capacità di controllo sulla natura, a determinare quella svolta soggettivistica che ha preso il nome di Romanticismo (cfr. il saggio ***L'apoteosi della volontà romantica***). Dallo *Sturm und Drang* in poi la cultura tedesca prende sempre più decisamente le distanze dallo scientismo materialistico degli illuministi, per dare spazio all'opzione volontaristica. È Fichte, secondo Berlin, il vero padre del Romanticismo. Per Fichte valori, principi, fini morali e politici non sono oggettivamente dati, non sono imposti dalla natura o da un dio trascendente a colui che agisce, non debbono essere "scoperti". È l'agente a determinare lo scopo, a crearlo, e lo può fare perché la sua essenza è la libertà, intesa come autonomia. E dal momento che è la pressione di ciò che gli è esterno a dargli consapevolezza della sua essenza, questa pressione gli farà scoprire di converso l'importanza di ciò che gli appartiene, della lingua che parla, della cultura e della tradizione di cui è nutrito, del suolo sul quale vive: in sostanza, l'importanza di appartenere ad una nazione. Che non è la stessa cosa della comunità di Herder, anche se ne è una diretta filiazione, perché si presenta animata da una strenua volontà di autoaffermazione, da un'attitudine "offensiva", laddove il risalto dato da Herder alla comunità aveva piuttosto una valenza difensiva.

Il percorso dall'affermazione dell'idea nazionale al trionfo del nazionalismo, quindi all'apparente disperdersi di quest'ultimo nella notte nera della globalizzazione e infine all'inaspettata sua reviviscenza negli ultimi decenni del XX° secolo, è delineato dall'autore nei due saggi ***Il declino delle idee utopistiche in occidente*** e ***Il ramoscello incurvato***. Berlin qualifica il nazionalismo come condizione esaltata della coscienza nazionale, la quale ultima può essere, e talvolta è stata, tollerante e pacifica. Ritiene che a causare questa condizione siano di solito le ferite, una qualche forma di umiliazione collettiva, e spiega il suo manifestarsi in terra tedesca proprio con la marginalità germanica rispetto alla grande rinascita dell'Europa occidentale nell'età moderna e con il senso di frustrazione e di ribellione della sua classe intellettuale contro il dominio della cultura francese. Non ritiene tuttavia imputabili a Fichte o a Hegel, e tantomeno ad Herder, l'origine del furibondo nazionalismo degli scrittori tedeschi più tardi, che pure al loro insegnamento si rifacevano. Le spiegazioni che offre delle derive sciovinisti-

che, xenofobe e razziste di questo atteggiamento sono piuttosto vaghe, forse condizionate dall'intenzione di attenersi ad una "storia delle idee", evitando contaminazioni con diversi, più materialistici, approcci storici: e tuttavia non mancano di interesse e di profondità. Per Berlin in definitiva è in atto, da due secoli, una sorda ribellione contro le pretese omologanti, sotto diverse specie, del razionalismo, contro l'idea utopistica di realizzare nel futuro la vera conoscenza e la perfetta società, di uniformare cioè i saperi, i desideri, le speranze e le finalità. Questa pretesa si è incarnata di volta in volta nel liberalismo, nel marxismo, nel positivismo, e tende oggi più che mai a tradursi in realtà di fatto in una società che pianifica, classifica, computerizza e controlla ogni attività ed ogni istanza. *“Nelle società industriali o postindustriali, a protestare sono individui o gruppi che non vogliono farsi trascinare dal carro trionfale del progresso scientifico, interpretato come l'accumulazione di beni e servizi materiali e di congegni volti a disporre utilitaristicamente delle loro vite. Nei territori poveri, o ex-coloniali l'aspirazione dei più ad essere trattati alla pari con gli antichi padroni – ossia come esseri umani a pieno titolo – prende spesso la forma dell'autoaffermazione nazionalistica. Il desiderio ardente dell'indipendenza individuale e nazionale nasce dal medesimo senso di dignità oltraggiata... Il soggetto che cerca la sua libertà d'azione, che vuole decidere della propria vita, può essere grande o piccolo, regionale o linguistico. Oggigiorno tende ad essere collettivo e nazionale o etnico-religioso piuttosto che individuale. E cerca sempre di resistere alla diluizione, all'assimilazione, alla spersonalizzazione. Paradossalmente, proprio il trionfo universale del razionalismo scientifico – il grande movimento sette-centesco volto a liberare gli uomini dalla superstizione e dall'ignoranza, dall'egoismo e dall'avidità dei re, dei preti e delle oligarchie, e soprattutto dai capricci delle forze della natura – ha imposto un giogo che a sua volta ha evocato un'ansia sin troppo umana di indipendenza dal suo dominio”.*

Il capitolo più corposo di questa sua storia delle idee Berlin lo dedica a **Joseph De Maistre e le origini del fascismo**. L'analisi della personalità e del pensiero del savoiaro risulta, oltre che di gran lunga anticipatrice (il saggio è stato scritto prima del 1960), anche decisamente più illuminante rispetto alla rilettura che negli anni '80 ne è stata fatta in ambienti culturali diversi, da parte sia della nuova destra che di una sinistra più spregiudicata che illuminata. La riabilitazione di gran parte del pensiero reazionario e conservatore in chiave anti-industrialistica e anti-capitalistica ha indotto

a privilegiarne gli aspetti profetici sui destini della civiltà di massa e sui rischi dell'egualitarismo omologante, e in questo senso era difficile trovare pensatori che si prestassero al recupero meglio di De Maistre o di Carlyle. Berlin analizza quelle stesse componenti del pensiero del primo che sono state successivamente rivalutate da Alain de Benoist, ma ne trae risultanze decisamente diverse. Nel quadro apocalittico che il conte disegna della modernità egli scorge non la resistenza disperata al trionfo della quantità e alla logica del capitale, ma il germe già maturo del totalitarismo. De Maistre parte da una visione profondamente pessimistica della natura umana. In netta antitesi col pensiero settecentesco (ma anche con gran parte di quello romantico) considera l'umanità in genere come debole, cattiva, meschina: ma nella sua concezione l'individuo ha la possibilità di scegliere, non è del tutto determinato come risulta, a suo giudizio, nella visione materialistica, naturalistica o scientifica. Può scegliere tra il bene, che è il completo assoggettamento al progetto divino, e il male, che è il caos, l'anarchia, la corruzione. Il bene si identifica con lo stato, inteso da De Maistre come non come istituzione politico-amministrativa strumentale alla gestione dei rapporti sociali, ma come una vera e propria religione. Ciò che questa religione chiede non è un'obbedienza condizionata, il contratto-commercio di Locke e dei protestanti, ma la dissoluzione dell'individuo nello Stato, il quale incarna l'anima generale, l'unità morale assoluta, ed ha una ragione d'essere intrinseca, autonoma rispetto alle volontà dei singoli e svincolata da qualsivoglia finalità utilitaristica. Gli uomini devono donare – e non semplicemente prestare – se stessi. Ogni resistenza individuale in nome di diritti o bisogni immaginari atomizzerà il tessuto sociale e quello metafisico, che solo ha il potere sulla vita. *“Questo non è autoritarismo ... La facciata del sistema di De Maistre sarà pur classica, ma dietro ad essa sta qualcosa di spaventosamente moderno e di violentemente opposto alla dolcezza e alla luce ... La dottrina della violenza come cuore delle cose, la fede nel potere delle cose oscure, la glorificazione delle catene come unico strumento capace di raffrenare gli istinti autodistruttivi dell'uomo, l'appello alla fede cieca di contro alla ragione ... la dottrina del sangue e dell'autoimmolazione, la nozione del carattere assurdo dell'individualismo liberale, e soprattutto dell'influenza sovversiva degli intellettuali critici sciolti da ogni controllo; è una musica che abbiamo sicuramente ascoltato più volte. In una forma più semplice e indubbiamente molto più grezza, ma equivalente nella sostanza all'insegnamento di De Maistre, essa è il nocciolo di tutte le dottrine totalitarie”*.

Non mi rimane che ribadire, a conclusione di questo affrettato excursus, il convincimento relativo al potenziale uso didattico di questo volume, o almeno di alcuni dei saggi in esso raccolti. La loro lettura potrebbe costituire un eccellente percorso a latere rispetto alla normale didattica di Storia della Filosofia nell'ultima classe. Personalmente rimpiango di non essere stato avviato alla consuetudine con testi di questo tipo all'epoca dei miei studi liceali. Probabilmente avrei compreso prima, e forse in tempo, che la storia delle idee assume un significato ben diverso quando si conosce anche la chimica delle idee: e che solo a ciò che si possiede ci si può permettere di rinunciare, senza perderlo.

