

Per una discussione intorno al problema della libertà. Cenni per un colloquio di ermeneutica morale con Giuseppe Brescia

di Beniamino Vizzini

“L’immoralità è una mutilazione interiore”
M.Guyau, 1885

“Il pericolo sta altrove e cioè nelle coscienze. Sta anzitutto nell’arida mentalità geometrica, intellettualistica, che crede di assicurare la felicità agli uomini riducendoli ad automi dentro una universale macchina. E sta nella fuga dalla libertà, determinata oggi dalla paura, dal senso rassegnato d’impotenza davanti alla forza e al corso degli eventi, per cui ci si abbandona al Potere e si attendono da esso misure e provvidenze taumaturgiche”.
C. Antoni, 1944

Ciò di cui si discute nelle pagine seguenti riguarda il modo come interpretare il senso del concetto di libertà in tanto quale principio di ordine etico-morale in quanto, così, par delinarsi nel profilo neostoricistico e neumanistico della teoresi ermeneutica che caratterizza l’aggiornamento, compiuto da Giuseppe Brescia, di una filosofia dello spirito o della soggettività umana, come della radice stessa di ogni genere d’esperienza da cui prenda forma il mondo.

Quel che viene qui esattamente inteso non è discutere della libertà nel suo valore di principio ma, della conformità soggettiva e spontanea all’ideale morale che costituisce il dominio entro il quale, soltanto, la libertà acquista valore di principio valutando, innanzitutto, SE non sia lecito o meno presumere di poterlo includere o implicare nella conformità oggettiva ad una legge di natura piuttosto che alla legge dialettica della storia. È qui che potrebbe darsi il caso, con maggior problematicità rispetto ad altri, di un certo tipo di interesse verso quella peculiare curvatura criticistico-trascendentale che distingue l’indagine specifica di Giuseppe Brescia all’interno d’una tradizione di pensiero italiana che prese le mosse, nell’Ottocento, per lo più da un impianto di carattere neohegeliano, da Bertrando Spaventa e da Francesco De Sanctis, molto più che propriamente neokantiano. Si tratta, in altre parole, di saper cogliere nell’elaborazione e nello sviluppo originali di un pensiero, in ricerca ed in cammino, la genesi reale della prospettiva attraverso cui si muovono quella ricerca e quel cammino. Spesso si tratta, per fortuna, di un attraversamento o di un transito impervio, fatto di svolte in direzioni impreviste. Se non vi è dubbio che l’itinerario filosofico di Giuseppe Brescia abbia avuto inizio, anzi origine, dalla “riforma” operata sulla dialettica hegeliana con la tetralogia dello spirito di Benedetto Croce, altrettanto indubbio sembra che in tale itinerario non sia da rinvenirsi anche una sorta di rimessa in questione dell’origine da cui proviene lo snodo medesimo del suo percorso innovatore.

Nella premessa a “Il tempo e le forme. Carabellese e Croce”, uno studio sui reciproci influssi tra i due pensatori, fra ontologismo critico e idealismo storicistico, in *Questioni dello storicismo II*, Brescia scrive che il quadro categoriale di riferimento comune ad entrambi gli autori «è costituito, soprattutto, dal kantismo o rinnovato interesse per la filosofia di Kant(...) sia nel rilievo conferito alla eternità delle categorie o dei “principi costitutivi” della vita spirituale, sia nella suggestione logico-metodologica affidata alla ricerca dei “principi regolativi” o “modi categoriali” che realizzano il passaggio tra le forme, e del loro rapporto di distinzione-unità o distinzione-implicazione che si dica, eleggendo i termini crociani o

carabellesiani del problema». d'altra parte, poco più avanti, dichiara: «è importante fermare con sicurezza che sulla base herbartiana e neokantiana della filosofia dei valori (...) si forma, prima e più fondatamente che sullo hegelismo o neohegelismo assai spesso schematicamente rappresentato e descritto, la ricerca speculativa di Benedetto Croce».

Ad ulteriore riprova dell'attenzione al contesto neokantiano dove, più che nella dialettica hegeliana, sarebbe opportuno ricercare la genesi effettiva della filosofia di Benedetto Croce, di cui si è proposto continuatore e interprete Giuseppe Brescia, questi ultimo riporta da un passo di Eugenio Garin la seguente citazione in cui si dice che "per situare esattamente la genesi reale della 'filosofia dello spirito' bisognerà alla fine fare giustizia della genealogia d'uso, anche se, a volte, confortata dall'interessato. Non Hegel, né gli hegeliani (napoletani e no), e neppure De Sanctis, ma il dibattito filosofico reale quale si svolgeva allora (in direzione neokantiana) in quella Germania a cui la parte più avanzata della 'intelligenza' italiana post-risorgimentale guardava come a un modello".

Questa traccia, che riporta l'orizzonte di pensiero entro il quale ha incominciato a muoversi l'itinerario filosofico di Giuseppe Brescia, ad una matrice kantiana accanto (e addirittura, oltre) a quella hegeliana, mostra d'essere anche indice evidente, ancorché non subito decifrabile, di un'apertura al senso del concetto di libertà come principio assoluto con cui si genera la vita stessa dello spirito, in quanto volontà libera. Resa in senso kantiano si tratta di una volontà razionale pura che non è rivolta ai singoli oggetti e ai rapporti dell'esperienza, né da essi è determinata e dipende, ma che è determinata soltanto da se stessa "e che ricava da se stessa tutto il proprio valore". Ecco che, dunque, in QUESTO senso viene sancito il carattere noumenico della libertà. Kant chiama libertà intelligibile, o noumenica, o trascendentale, quella che consiste in ciò, che l'esplicazione d'ogni fenomeno dato è duplice: in quanto questo fenomeno appare nel tempo si deve collegarlo a fenomeni anteriori dai quali risulta, secondo leggi che lo determinano rigorosamente in rapporto a questi; i fenomeni così collegati non essendo cose in sé ma semplici rappresentazioni, hanno inoltre *in sé* ragioni non estrinsecabili secondo la logica deterministica delle sequenzialità temporali e, proprio il loro essere esplicazione di tali *ragioni* costituisce la libertà. La libertà morale, pertanto, non è altro che la libertà del volere, ossia la possibilità di determinarsi senza una causa determinante esterna o, di scegliere liberamente fra motivi di ugual forza. Per Kant la libertà è autonomia o la volontà che, indipendentemente da ogni fattore, si determina da se stessa ad agire, cioè in virtù della sola forma universale della legge morale, fuori da ogni motivo sensibile; come la nostra conoscenza si regge sopra condizioni *a priori*, così anche la nostra condotta morale deve dipendere dalla volontà morale e dalla sua legge morale, che non esprime se non l'autonomia della ragion pura pratica, vale a dire la libertà. L'autonomia del volere è quella proprietà del volere per cui esso è una legge a se medesimo. Il principio dell'autonomia è dunque: scegliere in modo che le massime della propria scelta siano, nello stesso tempo comprese nel volere medesimo come legge universale. L'autonomia è dunque libero arbitrio, pur non negando la legge universale della causalità: è *arbitrio*, in quanto è la forma speciale di attività che ha in se stessa la ragion d'essere, è *libertà* perché non è la possibilità unica della eteronomia, ma è un numero svariatissimo di possibilità. La vera libertà consiste nella volontà guidata dalla ragione, *libertas est spontaneitas intelligentis*. La dottrina kantiana si presenta come un geniale tentativo di mantenere distinto e, pur tuttavia, conciliare il determinismo dei fenomeni con la libertà: il mondo quale ci appare, il mondo dei fenomeni, è soggetto al determinismo, ma il mondo dell'essere in sé, dei noumeni, è libero dalle leggi che non hanno valore che in grazia delle forme soggettive della sensibilità; e però l'uomo, in quanto essere naturale o fenomenico è soggetto alla necessità, ma in quanto realtà noumenica non conosce che la causalità intelligibile, la libertà.

Tale dualismo, così inteso da risultare come generato da una stessa radice intrinseca alla volontà etero-determinata, per un verso, ed auto-determinantesi, per l'altro, è innegabilmente ciò che si ritrova alla base di quel dispositivo teoretico che ha prodotto la crociana "coscienza che l'uomo è la sua storia, la storia unica realtà, la storia che si fa come libertà e si pensa come necessità", quantunque vi sia riconosciuto un debito nei confronti dell'hegelismo, più che del filosofo di Königsberg, in quanto vi si dichiara *apertis verbis* che opera e merito dell'acquisizione di questa coscienza non sia da ascriversi a nessun altro se non, appunto, ad Hegel. Secondo Benedetto Croce l'atto volitivo è insieme necessitato e libero: necessitato perché nasce da una situazione storica determinata, ineliminabile, cioè sopra accadimenti i quali, poiché sono accaduti, sono necessari; libero perché non sta fermo nella situazione di fatto, ma crea alcunché di diverso e di nuovo. Necessità e libertà sono dunque i due momenti, distinti e uniti, della volizione, che è l'unità dei due; mancando l'uno o l'altro, manca la volontà. Da ciò appare l'errore sia del determinismo, che non vede nell'agire volontario se non la situazione di fatto, sia dell'indeterminismo che non vi scorge che la creazione: essendo due visioni prospettive unilaterali ognuna di esse, nella sua unilateralità, costituisce un *errore di prospettiva* correggibile solo mediante il continuo richiamo dell'una all'altra in virtù d'una logica per cui determinismo e indeterminismo divengono modelli di rappresentazione della realtà differenti, ma non alternativi, integrabili all'interno di un mutuo, dialettico rapporto di complementarità.

È la medesima logica che traspare in filigrana fra le pagine in cui Giuseppe Brescia ha trattato, attraverso lo svolgimento di "ipotesi e problemi per una filosofia della natura", il problema della connessione tra il caso e la necessità riferendosi all'omonimo titolo dell'opera di Jacques Monod. Si dia spazio direttamente alle suddette pagine là dove, ad un certo punto, viene così esemplificata la tesi del premio nobel per la medicina del 1965: "alle origini di ogni mutazione, o evento genetico, è un fatto fortuito un 'caso'; mentre l'evento stesso, una volta trascritto negli esseri viventi, viene replicato e tradotto fedelmente, ed entra nel campo della *necessità*". Segue la citazione dal libro di Monod con precisazione chiarificatrice successiva: "gli eventi iniziali elementari, che schiudono la via dell'evoluzione ai sistemi profondamente conservatori rappresentati dagli esseri viventi sono microscopici, fortuiti e senza alcun rapporto con gli effetti che possono produrre nelle funzioni teleonomiche. Ma una volta inscritto nella struttura del DNA, l'avvenimento singolare, e in quanto tale essenzialmente imprevedibile, verrà automaticamente e fedelmente replicato e tradotto, cioè contemporaneamente moltiplicato e trasposto in milioni o miliardi di esemplari. Uscito dall'ambito del puro caso, esso rientra in quello della necessità, delle più inesorabili determinazioni" fin qui Monod. È bene avvertire che il capitolo sul finalismo della natura inizia ricordando come il biologo François Jacob, nel contesto di una compagine di ricerche e riflessioni condotte in biologia, termodinamica, neurologia e matematica dei processi irreversibili o dissipativi, abbia sostenuto che "l'organismo diventa la realizzazione di un programma prescritto dal patrimonio ereditario. Alla consapevole intenzione di uno Spirito si è sostituita la traduzione di un messaggio. L'essere vivente rappresenta, sì, l'esecuzione di un disegno, ma di un disegno che nessuna mente ha concepito; esso tende verso un fine, ma un fine che nessuna volontà ha scelto. L'unico fine dell'essere vivente è predisporre un programma identico per la generazione successiva, cioè riprodursi. Un organismo non è altro che un momento di transizione, una tappa tra ciò che fu e ciò che sarà". Non si può fare a meno di concordare con il commento per cui si nota che "anche se qui la traduzione epistemologica fa precipitare la *intenzionalità* spirituale in una *prescrizione* di messaggio, rasentando una nuova collisione col meccanicismo, l'impronta finalistica permane, materializzata e strutturata in supporti teleonomici da codice genetico". In rapporto a ciò parrebbe giustificabile asserire che Monod stesso, il quale ebbe a collaborare con Jacob, creda negli esseri viventi in quanto "oggetti dotati di un progetto" e differenziati "da tutte le strutture di qualsiasi altro sistema

presente nell'universo proprio grazie a questa proprietà, alla quale daremo il nome di teleonomia". Ciò è vero nonostante la perfetta consapevolezza che secondo Monod esiste, in ogni caso, una priorità epistemologica di quello che egli chiama *postulato di oggettività* che "riduce la teleonomia a una proprietà secondaria e derivata dall'invarianza (la sola proprietà considerata primitiva). Tutte le altre concezioni, esplicitamente proposte per giustificare la stranezza degli esseri viventi o implicitamente velate dalle ideologie religiose e dalla maggior parte dei grandi sistemi filosofici, presuppongono l'ipotesi inversa e cioè che l'invarianza è protetta, l'ontogenesi è guidata, l'evoluzione orientata da un principio teleonomico iniziale, di cui tutti questi fenomeni sarebbero manifestazioni". Obiezione a questa impostazione consiste nell'argomentare come, in fondo, essa derivi "dalla accettazione di un *programma di ricerca metafisico* o magari una *tradizione di ricerca*, per cui le presupposizioni del meccanicismo moderno continuano a operare nella sussunzione dell'idea di oggettività al postulato della invarianza e di entrambi con la espunzione del requisito di un progetto". Il discorso diventa particolarmente esplicito nel momento in cui si chiarisce che "può star bene quanto Monod dice circa l'oggettività (...); e può starci anche che *l'invarianza precede di necessità la teleonomia*. Ma non ci sta più bene – aggiunge Brescia – che il principio di invarianza implichi la espunzione del progetto iniziale, del principio teleonomico fondativo (...). Sì, bene, coesistono due principi, se si pensa che si attingono a tradizioni di ricerca o contesti categoriali differenti (quali il meccanicismo e il teleologismo), tali però da involgere un mutuo, dialettico rapporto di apriori e telos, prefigurazione e adempimento, anticipo e svolgimento, secondo il quadro generale di riferimento, di necessità neokantiano, che si è tracciato". Interagibilità e pariteticità dei due principi non potrebbero, in definitiva, essere affatto sostenibili se venisse davvero presupposta la postulazione di oggettività della conoscenza scientifica di cui, peraltro, Monod medesimo ne esprime invece molto bene un sospetto di arbitrarietà: "ci si può chiedere naturalmente se tutte le invarianze, conservazioni e simmetrie che formano la trama del discorso scientifico non siano finzioni che si sono sostituite alla realtà per darne un'immagine operativa (...) logica anch'essa fondata su un principio d'identità puramente astratto, forse *convenzionale*. Convenzione di cui tuttavia la ragione umana sembra incapace di fare a meno". Non si saprebbe confermare meglio di così la teoria crociana (empiriocriticista, pragmatica) del concetto scientifico come finzione concettuale con valore operativo, economico-pratico "poiché si conosce per operare, e tutte le nostre conoscenze debbono via via venire rievocate per via via operare". La conoscenza scientifica, a differenza di quella filosofica, non possiede natura di carattere logico-teoretico ma tecnico-strumentale. Ma Monod accenna rapidamente a questa ipotesi pericolosa d'un principio d'identità "convenzionale". È meglio fondare la scienza sul solido, su una realtà "oggettiva". Secondo Monod, la fisica è là a testimoniare che l'identità non è soltanto un postulato – essa è *nelle cose* – perché c'è una "assoluta identità di due atomi che si trovino nello stesso stato quantico".

Allora? Convenzione o realtà oggettiva? La verità, presunta anche secondo l'incrocio fra impianto teoretico-trascendentale ed ermeneutico-fenomenologico come quello rinvenibile nell'epistemologia seguita e caldeggiata da Giuseppe Brescia, è che la scienza s'organizza, come qualsiasi discorso, su una logica convenzionale ma che essa esige per la sua giustificazione una referenza reale, "oggettiva", in un processo sostanziale. Se perciò il principio del determinismo meccanicistico è "vero" in relazione ad un referente di fenomenicità inorganica, il principio teleologico è "vero" in relazione ad un referente di fenomenicità organica, cosicché l'ipotesi del codice genetico, il DNA, è anch'essa vera e insuperabile. La scienza rende conto delle cose preliminarmente scelte e formalizzate non tanto in ordine ad una convenzionalità arbitraria o, arbitrarietà di base, quanto sulla base di certe funzioni o strutture a priori costitutive delle modalità con cui si autoregola l'attività della mente umana o della coscienza nella sua intenzionalità ossia, nell'atto di trascendere se

stessa mettendosi in rapporto con un oggetto. Giuseppe Brescia compendia bene in sintesi tale concezione epistemologica segnalando la possibilità di formulare “quattro principi fondamentali che agiscono nella ermeneutica filosofica della natura, legati a coppia come da un sistema dialettico/antinomico di tipo kantiano: 1) il principio *trascendentale*, dotato di potestà logica e insieme ontologica, della conoscenza scientifica. Così, noi conosciamo il mondo naturale perché possiamo conoscerlo ossia siamo forniti di procedure della mente che inquadrano la esperienza ma non ne derivano, proprio perché la realtà esiste indipendentemente da noi; 2) e, d'altra parte, il carattere di proiezione *intenzionale*, di vocazione all'oggetto, in senso organicistico e fenomenologico, finalistico e tensionale della ricerca pro-gettata sul mondo... 3) il carattere *congetturale* e fallibilistico della ricerca scientifica, per cui Popper dichiara di aver imparato da Kant più che da tutti; 4) il carattere *realistico* della conoscenza oggettiva...”. Infine l'autore nota che in questa seconda diade, il carattere congetturale e insieme realistico della conoscenza scientifica, si riproduce la relazione di apriori e telos, soggettività e oggettività della conquista teoretica, che si distende nella dimensione di trascendentalità e intenzionalità. Giuseppe Brescia parla d'una relazione antinomico-dialettica, di posizioni o ordini di legislazione differente che, però, “entrano in una compagine profonda o struttura comune mediatrice della antitesi” non identificabile altrimenti che in quel nesso di unità-distinzione in cui consiste la ritmata vita dello spirito. Quel che da parte nostra importa aggiungere adesso concerne unicamente un punto: tornare a discutere sulla questione della libertà prospettata da un angolo di visuale dialettica ove, però, tutti i termini della questione stessa siano rifocalizzabili intorno al primato del valore noumenico-trascendentale del principio di libertà rispetto al carattere fenomenico-fisicalistico dell'indeterminismo proprio al calcolo statistico-probabilistico in ambito matematico e scientifico. Non ci sembra infatti per niente inessenziale questo rilievo della preminenza etica sullo scientismo imperante nel mondo contemporaneo, anche perché sembrerebbe in sintonia con gli indirizzi di fondo dell'impresa intellettuale da Giuseppe Brescia volta ad una riattualizzazione della filosofia dello spirito, tale che sappia dimostrarsi soprattutto all'altezza del dialogo critico con la contemporaneità.

L'indeterminazione scientifica in se stessa non equivale alla “libertà”: gli elettroni possono essere imprevedibili, ma non “liberi” in nessun senso rilevante del termine. Come Martin Heidegger annotava già negli anni '50 in *Sentieri interrotti*: “Che oggi si cerchino seriamente, nei risultati e nell'impostazione della fisica atomica, le possibilità di una dimostrazione della libertà umana e della fondazione di una nuova teoria dei valori, è un indice del predominio della rappresentazione tecnica...” e perciò stesso di declino e decadenza di ogni dimensione etica e morale dell'agire umano. Il problema della libertà non può essere posto sul terreno della causalità fisica, nonostante nessuno pensi che le azioni umane manchino di cause che possono essere spiegate dalle leggi della scienza sperimentale – come per esempio la neurofisiologia – ma va affrontato in rapporto alla complessità dell'azione umana in quanto tale, che non può essere considerata unicamente dall'esterno, come una sequenza di fatti, bensì va vista anche *dall'interno* come senso di responsabilità ed obbligazione morale ovvero, come insorgenza d'una volontà libera in quanto facoltà di autodeterminarsi, da parte del soggetto agente, *in assenza di determinazione esterna*. Si tratta allora di ricercare “le possibilità di una dimostrazione della libertà umana e della fondazione di una nuova teoria dei valori” sul piano della riaffermazione, in linea di principio, del libero arbitrio o della libertà del volere quale assoluta spontaneità o, esattamente, quale eccezione del principio di causalità, secondo la maniera kantiana che lo intende come *autonomia* della ragione, dalla quale la volontà dipende. Nell'ambito dell'esperienza morale, la coscienza stessa di essere sottoposti alla legge del dovere ci pone immediatamente di fronte alla realtà della libertà. Già Erasmo da Rotterdam, nella sua polemica contro Lutero a proposito del libero arbitrio, aveva argomentato che l'esistenza dei comandamenti divini prova la libertà dell'uomo: perché,

infatti, Dio ci avrebbe dato delle leggi se poi non ci avesse messo nelle condizioni di adempierle? mettendoci tuttavia, al contempo, nelle condizioni di poter agire o meno conformemente ad esse e quindi, di ritrovarci ad essere (stati creati) sostanzialmente liberi. Con un ragionamento analogo, Kant evidenzia come la semplice constatazione dell'esistenza in noi della legge morale implichi la libertà: "*Devi, dunque puoi*". La libertà è la condizione stessa dell'etica. Da un lato, il comportamento dell'uomo, che a livello fenomenico appare determinato da una rigida concatenazione causale ben espressa dalle leggi scientifiche, a livello noumenico risulta, invece, indotto a determinarsi in rapporto alla facoltà di assecondare le norme della ragione. In quanto persona, l'uomo conduce una vita niente affatto identica alla vita che conduce in quanto organismo fisico, e realtà psicologica, mosso dalle passioni e dai desideri, dalla fame, dalla sete, dal desiderio sessuale; nella vita interiore di una persona il problema della libertà coincide essenzialmente con il problema della valutazione morale che, a sua volta, presuppone la possibilità di scegliere di agire diversamente e cioè, la libertà. Ciò svincola l'uomo dalla dipendenza dalla realtà empirica per farlo ubbidire a una legge interna della ragione, cioè in fondo a se stesso, alla propria natura più profonda o, come suol dirsi, alla propria coscienza. Dall'altro lato, un'idea di libertà come libero arbitrio, come possibilità di scelta fra differenti alternative, indica piuttosto il fatto che l'uomo, essere a un tempo razionale e sensibile, noumenico e fenomenico, attraverso una quotidiana lotta interiore può scegliere se lasciarsi condizionare dai propri impulsi e dalle circostanze o seguire la legge del dovere. In quanti luoghi della sua opera Giuseppe Brescia non ha celebrato la centralità dell'apologo pichiano sulla dignità dell'uomo, nucleo luminoso di irradiazione umanistica nella cultura italiana ed europea?

"Tu potrai degenerare nelle cose inferiori, che sono i bruti; tu potrai rigenerarti, secondo il tuo volere, nelle cose superiori che sono divine". Tu sei infine *responsabile* del tuo destino. Assumere la libertà implica accettare la responsabilità di ciò che facciamo, di ciò che cerchiamo di fare, nonché di alcune conseguenze indesiderabili delle nostre azioni. Si può essere liberi di voler compiere un atto senza voler restare vincolati così all'azione compiuta? Macbeth vuole l'azione, l'assassinio di Duncan, e vuole ciò che conseguirà da questa azione, il trono, ma non vorrebbe restare *vincolato* per sempre all'azione, doverne assumere la responsabilità rispetto a coloro che gliene chiederanno conto. La responsabilità è la necessaria contropartita della libertà, il suo rovescio. Il soggetto è libero di agire, di compiere tutte le azioni che vuole ma non di disfarsi delle loro conseguenze. Il vincolo fra la libertà e la responsabilità si fa più evidente quando la prima ci attrae e la seconda ci spaventa, vale a dire quando ci troviamo di fronte a una tentazione. Nella nostra epoca abbondano le teorie che pretendono di alleggerirci dalla responsabilità onerosa della nostra libertà non appena questa diventa *troppo* onerosa: il merito positivo delle mie azioni è sempre mio ma la "colpa" è sempre degli altri. Si può sempre condividere la propria colpevolezza con il contesto dei rapporti intrafamiliari, con la genetica, con la malattia psichiatrica, con l'educazione ricevuta, con la situazione sociale, con il sistema economico, con ogni circostanza che non è in mio potere controllare. Tutti siamo colpevoli di tutto, ma nessuno è il colpevole principale di niente. Certamente, Kant stesso ammise, nelle sue *Lezioni sull'etica*, che esistono gradi differenti di responsabilità, osservando, per esempio, che un uomo che muore di fame e commette un furto è meno responsabile della sua azione di quanto non lo sarebbe un uomo che commettesse un furto senza essere in stato di indigenza. Senza dubbio, nella responsabilità di ogni azione intervengono numerose circostanze che possono fungere da attenuanti e, talvolta, diluire al massimo la colpa in quanto tale, ma mai fino al punto di "slegare" totalmente dall'azione l'agente che la compie intenzionalmente. Comprendere tutti gli aspetti di un'azione può portare a perdonarla, ma mai a cancellare completamente la responsabilità del soggetto libero: altrimenti, non si tratterebbe più di un'azione, ma di un fatto casuale. Nelle filosofie dell'Induismo la legge del Karman che, letteralmente, significa

“azione”, vuole che ognuno sconti le sue responsabilità per il male compiuto attraverso le conseguenze delle sue azioni nella stessa vita o, in modo differito, attraverso il ciclo delle rinascite, nell’esistenza successiva. La metafenomenicità dell’agire morale fu dunque avvertita sotto ogni cielo ed a qualsiasi latitudine del mondo umano; in occidente, tale esperienza prese il nome di platonismo per rinascere, in età moderna, con il trascendentalismo di Immanuel Kant. Il rispetto della legge in sé e, come tale, elevato a valore morale per eccellenza conferma, appieno, la tendenza ad un rinnovato dualismo di carattere platonico: di fronte al mondo fenomenico, il mondo del razionalizzabile in senso empirico-strumentale ma mai del tutto razionale, sta il mondo noumenico, il puro mondo delle idee, assolutamente razionale. Quest’ultimo semplicemente è, e non è oggetto di comandi o di imperativi: ma in quanto opposto – soprattutto nell’uomo e, comunque tramite l’uomo, in quanto confine dei due mondi e ad entrambi compartecipante – al mondo della natura, dell’empiria, costituisce per esso un modello, un paradigma, il quale deve venir adeguato attraverso la vita morale.

Da questa interpretazione del trascendentalismo muove la filosofia dei valori, per cui i valori sono strutture formali e ideali costituenti condizioni pure, razionali, perché l’atto umano possieda un determinato valore assiologico. Oggi, come ha scritto Pietro Addante nel suo libro *La fucina del mondo* sull’opera di Giuseppe Brescia, “si ritiene che, al di là del giuridismo e della normatività, esistono la coscienza morale, la libertà, la responsabilità, in altre parole lo statuto assiologico dei valori. Secondo il Brescia, è su questa linea che si collocano alcune opere del Croce, come *La filosofia della pratica, Etica e politica, La storia come pensiero e come azione*”. Come le leggi della logica non sono propriamente né forme dell’essere né forme del pensiero; né principi da cui si possano dedurre verità scientifiche materiali, bensì leggi per il pensiero, determinanti le condizioni di validità universali e necessarie di ogni possibile conoscenza; così la legge morale è legge per l’azione, e per i giudizi che governano l’azione, determinante le condizioni di validità (morale) di ogni possibile azione e giudizio pratico. Da questo indirizzo trascendentalistico, così storicamente decisivo, di filosofia della morale (e del diritto), avrebbe preso le mosse un’altra interpretazione del trascendentalismo morale: lo Storicismo, che attraverso l’idealismo romantico di Fichte, la grande elaborazione di Hegel per cui la libertà diviene l’essenza stessa dello spirito, razionalità immanente al reale, e le innumerevoli correnti post-hegeliane, neo-hegeliane e neo-kantiane doveva giungere fino allo “Storicismo assoluto” di Benedetto Croce. Qui il principio morale si fa legge trascendentale, che sottende la storia della vita morale, nelle sue istituzioni, convinzioni e dottrine, e insieme tutte le fonda e le giustifica in quanto tutte, in un determinato modo, attuazioni del principio stesso della moralità, e tutte le travolge e critica a causa della parzialità e determinatezza della loro sintesi empirica, per cui nessuna di esse adegua mai l’infinità della legge morale pura. La libertà è l’essenza dello spirito ma lo spirito non è l’essenza totalmente immanente alla realtà almeno, non nel senso di un panteismo monistico assoluto. Il principio morale come principio essenziale dello spirito è dunque universale, ma di una universalità che diviene concreta soltanto nelle determinate sintesi storiche, sebbene in nessuna di queste l’idea-limite che essa esprime venga mai raggiunta o esaurita: e perciò diviene principio di comprensione speculativo della storia morale del genere umano. *Storicismo*, per Croce, vuol dire vedere la storia come “storia della libertà”; ma questo non nel senso della filosofia hegeliana della storia secondo cui nella storia c’è un progresso cronologico, lineare e continuo, bensì in un senso molto più profondo, secondo cui l’unico progresso possibile è quello dovuto al fatto che la libertà è eterna forza formatrice della storia, soggetto di ogni storia.

Da *La storia come pensiero e come azione* si legge: “che la storia sia storia della libertà, è un famoso detto dello Hegel ripetuto un po’ a orecchio e divulgato in tutta Europa dal Cousin, dal Michelet, e da altri scrittori francesi, ma che nello Hegel e nei suoi ripetitori ha il significato (...) di una storia del primo nascere della libertà, del suo crescere, del suo farsi adulta e stare salda in questa raggiunta età definitiva, incapace di ulteriori sviluppi (mondo orientale,

mondo classico, mondo germanico = uno solo libero, alcuni liberi, tutti liberi). Con diversa intenzione e diverso contenuto quel detto è qui pronunziato, non per assegnare alla storia il tema del formarsi di una libertà che prima non era e un giorno sarà ma per affermare la libertà come l'eterna formatrice della storia, soggetto stesso di ogni storia".

Se dunque l'eterno è immanente al divenire storico pur tuttavia, o proprio per ciò, esso ne trascende "in eterno" la contingenza. Alla matrice trascendentalistica kantiana occorre, allora, riconoscervi congiunta, in forma magistralmente armonizzata e dolce, nello storicismo crociano anche la tradizione tutta quanta italiana e umanistica di un immanentismo definibile, forse, in termini di *panenteismo*, più che di vero e proprio panteismo (alla maniera di Spinoza), da lasciarsi risalire alle prospettive sorte con il naturalismo rinascimentale soprattutto di Giordano Bruno. In Bruno – più ancora che in Tommaso Campanella nel cui pensiero ad una fase giovanile più nettamente immanentistica segue un riconoscimento della trascendenza che non può essere troppo semplicisticamente spiegato come ossequio ipocrita alla forza della Controriforma – si è visto spesso l'espressione più radicale del naturalismo del Rinascimento. Ma anche in Bruno, come negli altri pensatori dell'epoca, l'istanza pur fortissima del naturalismo non ha mai rotto definitivamente con l'accoglimento di temi trascendentistici. La convinzione espressa, per esempio, da Lorenzo Valla nel *De voluptate*: "La natura è lo stesso che Dio, o quasi lo stesso"; si rafforzerà sempre più nel senso di guardare all'unità, ma non scomparirà mai la limitazione del "quasi". Così anche Bruno distingue l'intelletto immanente nell'universo, Dio nella natura, da una Mente, come egli chiama ficinianamente Dio, sopra la natura, che è anche provvidenza. Questo è anche il senso delle espressioni bruniane per cui Dio è chiamato "natura della natura", "vita della vita"; e tale tematica teologica è strettamente connessa in lui con il problema della libertà umana e dell'iniziativa individuale, impensabili in un reale che fosse mera esplicazione di un principio unico totalmente immanente. Ciò che ferma Giordano Bruno sulla strada del naturalismo radicale non è tanto la sopravvivenza inerte di dottrine tradizionali ispirate, comunque, in continuità viva con il pensiero neoplatonico del Quattrocento, quanto l'intima persuasione dell'importanza del problema del valore nell'operare umano. Intima persuasione che è sempre stata quella medesima ad animare una sorta di fede filosofica o, per dirla con Croce, di "religione della libertà" o di fede nell'esistenza dello spirito, come dimensione di vita più profonda e autentica di quella che insegue il bene materiale quale bene sommo, e dove una personale esperienza etica e teoretica del mondo apre orizzonti senza limiti al disvelamento della verità perché, ogni volta, ri-creata in *visioni* (*theoriae*) sempre nuove e sempre diverse. All'affermazione serena e convinta d'una fede di tal genere continuano ad attingere, con instancabile lena e premurosità, l'intelligenza e l'impegno anche educativo di Giuseppe Brescia, la sua liberalità e il suo liberalismo creativamente radicato in una tradizione antica. Ancora in una sua disamina recente, infatti, egli insiste a suggerire nella libertà il campo in cui ricercare il principio risolutivo in chiave umanistica della drammatica e, a volte, tragica problematicità dell'agire umano, tornando ad appellarsi al "memorando", come lo definì il Croce, "Discorso" sulla libertà degli antichi e la libertà dei moderni di Benjamin Constant. Discorso memorabile, come sottolinea Croce "...per avere inteso che la libertà moderna mira a ben altro che alla cosiddetta felicità degli individui, s'indirizza al perfezionamento umano, e, insomma, non è edonistica ma etica".

Il carattere originale della libertà moderna è riposto in una totalità e universalità del sentire e del fare libero, di cui furono maestri – giusta indicazione di Brescia – gli autori del nostro umanesimo: Dante e Pico, su tutti. Quel che qui si rileva, in particolare, concerne la duplicità con cui è connotabile la natura dell'anima per via della sua consustanziale analogia con la dimensione antinomica della libertà in quanto arbitrio sospeso fra due risoluzioni opposte: o la consumazione edonistica fino all'annichilazione della vita o, la sua raffinazione creativa fino al perfezionamento di ogni potenzialità vitale. Molto opportunamente Giuseppe Brescia

richiama alla nostra attualità la parola del Principe di Concordia Pico della Mirandola citando un passo dal *De Ente et Uno* in cui si legge che “non possiamo essere uno se non teniamo insieme, in modo virtuoso, i nostri sensi curvi a terra e la ragione volta al cielo (neque enim sumus unum, si curvum sensum et spectantem caelestia rationem virtutis federe non devincimus...)”. Così, dal fondo di un’antichissima tradizione perviene alla coscienza moderna la verità che Pico riflette nelle parole del teologo Giobbe illustrate dalla filosofia di Empedocle, come nella celeberrima “Oratio” del 1486: “... a noi le parole del teologo Giobbe siano illustrate dalla filosofia di Empedocle. Il quale, le due nature dell’anima nostra, da cui siamo elevati al cielo o precipitati all’inferno, simboleggia con l’odio e con l’amore, e cioè con la guerra e con la pace, come attestano i suoi carmi”. L’anima nostra è divisa, dunque, fra due nature; una di esse ci eleva al cielo e l’altra ci precipita negli inferi.

Giuseppe Brescia non manca di osservare come, a questo punto, infine, interprete di Zoroastro, Pico sottolinei l’appello a mantenere l’*anima alata* “irrorate le ali con acque di vita (irrigatis, dixit, alas aquis vitae)”. E le acque di vita risultano irrorate da quattro fiumi: la “Rettitudine”, il fiume da settentrione o, la filosofia morale; la “Espiazione”, che scorre da occidente o, la dialettica; la “Luce”, che deriva da oriente o, la filosofia naturale; e la “Pietà”, come fiume che scorre da meridione o, la teologia.

Qui vi compare ed opera la topica della tetrade o della quaternità, sacrale e laica insieme, cui sono dedicati gli studi *Teoria della tetrade*, Guglielmi, Andria 2002 e *Ipotesi su Pico*, 1^a ed. Andria 2001, e che costituisce come lo spazio simbolico d’una rinascita spirituale della natura umana nel “quadro” di un processo catartico che ne purifichi l’originaria essenza, ancor gravida di irrazionale o, appunto, primitiva, “cruda e verde” vitalità. Ciò risulterebbe possibile proprio in quanto la vitalità stessa “non si differenzia affatto dalle altre forme dell’attività dello spirito, che – come scrive Carlo Antoni – tutte sono atti di comunione col mondo”. Nella vitalità come sensazione si attua una sintesi vivente dove “la soggettività non ha confini, bensì si estende ai confini dell’universo”; la divisione intellettualistica nel dualismo disgiuntivo di soggetto/oggetto nasce dopo quale “successivo sviluppo della vitalità” dovuto a ragioni inerenti la prassi che ha bisogno “di fissare il mondo, di dargli consistenza oggettiva, di proiettarlo fuori di sé”. Si tratta dell’operazione che assume il carattere dell’intelletto astratto da cui la soggettività prende forma di individualità chiusa, egoità isolata e separata dal resto del mondo. Giuseppe Brescia, raccogliendo la lezione ermeneutica di Carlo Antoni, mira a chiarificare, con profondità ed esaustività di pensiero, ampiezze e prospettive della vitalità in Croce, fino a conseguire un’intuizione, a nostro avviso, davvero singolare nel suo rapporto con la lettura allegorico-spirituale di un passo della Genesi proposta da Sant’Ambrogio. In quel passo sta scritto che Tamar “aveva nel grembo due gemelli. Durante il parto, uno di essi mise fuori una mano e la levatrice prese un filo scarlatto e lo legò attorno a quella mano dicendo ‘Questo è uscito per primo’. Ma, quando questi ritirò la mano, ecco che uscì suo fratello. Allora ella disse: ‘Come ti sei aperto una breccia?’ e lo chiamò Perez (in ebraico Peres significa *Breccia*). Poi uscì suo fratello, che aveva il filo scarlatto alla mano, e lo chiamò Zara (in ebraico Zerah vuol dire *Bagliore d’aurora*)”.

Dopo aver riportato l’esegesi di Ambrogio, Brescia ha cura di notare in aggiunta che “la temporalità, come successione-simultaneità-permanenza, entra prepotentemente in gioco nell’interpretazione del passo: ché, infatti, non si fa in tempo a segnare il braccio del primo figlio che spunta dall’utero, individuandolo con un laccetto rosso, che il gemello che sarebbe dovuto venire dopo alla luce si fa breccia, capovolgendo l’ordine della previsione. Ecco, allora, che il laccio è la promessa, la *fides* concessa e poi smentita; ma la breccia *irrompe*, sgomitando, e sopravanzando e scacciando la prima promessa”, esattamente come – vien quasi da immaginare – irrompe e fa breccia la natura irrazionale della vitalità “irruente” e violenta, sopravanzando la natura etica della razionalità che è vitalità spirituale, vera potenza d’origine della persona. Il male, apparentemente *primum*, principio e primo motore della storia non

prevarrà nella storia, poiché esso, in verità, come libertà autarchica, amorale ed arbitraria dell'individuo, è soltanto un *proton pseudos* rispetto alla soggettività aperta, libera, in comunione con il cosmo intero e, soprattutto, sempre vigile nella sua consapevolezza d'essere dialetticamente "punto de l' unione dei contrari". Con Giuseppe Brescia riscopriamo e rivendichiamo, allora, di fronte al male l'umana gentilezza "nella stagione del massimo di 'ferocia', il beneficio e la efficacia della 'dolcezza': dolcezza insita nella virtù sintetica del 'giudizio', come atto di mediazione, 'accorgimento' o 'prudenza'; dolcezza attiva nella contemporanea presenza delle forme dello spirito; dolcezza vichiana del 'senso'; dolcezza junghiana nella 'cura'; dolcezza profonda sin della 'forza'; dolcezza sovranamente agognata e in mille guise o riflessi cantata, infine, nella poesia di Dante", come risposta al male che ci riporta storicamente alla "terrestre aiuola che ci fa tanto feroci", e alla contraddizione interiore che ci fortifica nel cuore e, nel coraggio di resistere al male, in cui consiste la natura migliore e veramente originaria della nostra anima e della nostra più autentica libertà.