

(Roberto Gatti)

1. *Il moralista come “démi-habile”*

Parto dalla distinzione weberiana tra “Macht” (“qualsiasi possibilità di far valere entro una relazione sociale, anche di fronte a un’opposizione, la propria volontà, quale che sia la base di questa possibilità”) e “Herrschaft” (“la possibilità di trovare obbedienza, presso certe persone, ad un comando che abbia un determinato contenuto”)¹. Vorrei basare la mia proposta interpretativa sulla tesi secondo cui esiste un’ineliminabile tensione tra questi due piani -cioè il mero dato della forza e il potere moralmente fondato e giuridicamente disciplinato². Tale tensione definisce la polarità entro la quale è costantemente destinata a muoversi la politica. Non c’è politica ove la tensione non sussista. Essa indica, della politica, il volto non solo e non tanto demoniaco, ma *tragico*: fedeltà incondizionata al valore nella sua purezza e, allo stesso tempo, coscienza lucida dell’impossibilità di realizzarlo nel mondo.

Nella Prefazione alla quinta edizione tedesca di *Die Dämonie der Macht* (1948, prima ed. 1940), ricordando le condizioni della genesi del testo e il significato più profondo di esso, Ritter scrive: “Il fatto scabroso era che la mia esposizione storica poggiava su di una persuasione teorica che non potevo affatto sviluppare liberamente e palesemente senza con ciò mettermi subito in urto nel modo più aspro col sistema

¹ M. WEBER, *Economia e società*, tr. it. di T. Biagiotti-F. Casabianca-P. Rossi, Comunità, Milano 1999, v.I, pp.51-52).

² Non si può qui entrare in merito al dibattito sul significato (e quindi anche sui criteri di traduzione) dei due termini weberiani *Macht* e *Herrschaft* (rinvio, per una breve sintesi, a L. MANFRIN, *Max Weber: tra legittimità e complessità sociale*, in AA.VV., *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, a cura di G. Duso, Carocci, Roma 1999, pp.393-408). Nel senso cui brevemente ho appena alluso nel testo, e che sarà ulteriormente sviluppato nel seguito della riflessione, a “Macht” risponde bene “potenza”, mentre “Herrschaft”, indicando il potere politico organizzato e legittimato, rinvia a ciò che sembra poter essere reso in italiano, meglio che con altri termini (come “potere”, “dominio” o “signoria”), con “autorità”, anche se ciò implica un maggior allontanamento dal significato letterale del termine tedesco. Quindi, dal mio punto di vista, il “potere” si configura come ciò che oscilla costantemente tra “potenza” e “autorità”.

allora dominante in Germania. Tale mia persuasione, riconoscendo che il suo ideale politico non è conseguibile né seguendo la scia di Machiavelli (la pura politica di potenza), né quella di Erasmo o di Tommaso Moro (un moralismo puramente umanitario e utopistico), cerca di portarsi oltre queste contrapposizioni [...] attraverso una sintesi vivente [...]. Per accennarvi in anticipo rapidamente con poche parole, si può dire che l'ideale governo che mi sta innanzi è rappresentato sì da un modo di usare del potere energico e pronto alla lotta, ma pur sempre guidato dalla ragione morale. E' cioè una politica che ha come suo vero e supremo scopo quello di un razionale ordine sociale, organizzato secondo principi morali e perciò durevole, ma che tuttavia è ben consapevole, in una coscienza fredda e senza illusioni, di quanto fitto sia l'intrico dell'esistenza umana, stretta e tesa da contrasti di interessi razionalmente insolubili e da quell'insufficienza morale con cui ogni essere umano sconta le conseguenze della sua misteriosa doppiezza di natura"³.

La tensione tra il momento della "potenza" -da sempre inscritto nel codice genetico della politica- e quello della "ragione morale" -inseparabile da una prassi politica che non voglia ridursi a mero arbitrio- si delinea, come fa appunto notare Ritter, sullo sfondo dell' "intrico dell'esistenza umana" ed è fondata sulla "misteriosa doppiezza di natura" che segna l'uomo e il suo agire nella storia. "Intrico" e "doppiezza" altro non indicano, peraltro, se non i limiti costitutivi dell'uomo alle prese con una forma di attività in cui l'affermazione del valore deve fare i conti con la logica del "successo", con le dinamiche che questa logica impone, con le insidie che innesca, con le tentazioni cui espone, con tutti i lati oscuri che la contraddistinguono, con gli abissi che può spalancare: insomma, con quelle che Max Weber ha definito le "potenze diaboliche" che nessun vero uomo politico può consentirsi di ignorare⁴.

Si dispiega, a questo livello, la problematica convivenza -che spesso ingenera un conflitto lacerante- tra "*kratos*" e "*ethos*", indicati da Friedrich Meinecke come gli

³ G. RITTER, *Il volto demoniaco del potere*, tr. it. di E. Melandri, Il Mulino, Bologna 1971³, pp.4-5.

⁴ Cfr. *La politica come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, tr. it. di A. Giolitti, Einaudi, Torino 1948, pp.102ss.

elementi che “fondano lo Stato e fanno la storia”⁵. L’uno è “l’istinto di potenza”, mentre l’altro è l’ “agire secondo una responsabilità morale”. Quando ci si rivolge a questo secondo aspetto, “s’illumina il mondo dei valori e retrocede il mondo delle forze elementari”. Allora, la “potenza” non è più desiderata “per se stessa, ma unicamente quale mezzo indispensabile ai fini del bene collettivo”: “Un fine altamente etico [...], ma il mezzo adoperato è e rimane pur sempre rozzo, primitivo; per dirla in linguaggio cristiano, questo mezzo è soggetto al peccato”⁶.

E’ ben noto che, entro queste coordinate, s’inscrive la teoria della “ragion di stato”, che, per Meinecke, costituisce il “ponte di collegamento” tra *kratos* ed *ethos*⁷. Non intendo approfondire, e nemmeno toccare di sfuggita, il tema della “ragion di stato”; il rinvio allo scritto di Meinecke ha solo la funzione di inquadrare sommariamente i punti di riferimento concettuali utili per lo sviluppo della nostra riflessione. E’ in tale contesto importante l’affermazione, in qualche modo conclusiva, di Meinecke: “La realtà più terribile e impressionante della storia universale è appunto questa: che non si riesce a eticizzare radicalmente proprio quella collettività umana che racchiude in sé tutte le altre comunità, le protegge, le promuove e comprende tutto ciò che vi è di più ricco e di più vario nella civiltà, per cui dovrebbe eccellere sopra tutte per la purezza della sua essenza”⁸.

L’importanza della citazione sta nel fatto che evidenzia il *primo modello*, per così dire, del moralismo: moralistica è ogni concezione della politica che ignora, sottovaluta, condanna acriticamente la tensione di cui si è detto tra *ethos* e *kratos* nell’agire dell’uomo politico. E’ la versione più diffusa di moralismo politico, anche quella più banale, forse. Essa può essere letta in contrapposizione alla linea di pensiero che congiunge, tra ‘500 e ‘600, Machiavelli e i teorici della ragion di Stato, in particolare Naudé, il duca di Rohan, Richelieu. Si afferma allora la “dottrina degli interessi degli Stati” (Meinecke), in cui non entra la “cupidigia”, ma la *ratio* interna,

⁵ F. MEINECKE, *L’idea della ragion di Stato nella storia moderna*, tr. it., di D. Scolari, Sansoni, Firenze 1970, p.4.

⁶ *Ivi*, p.6.

⁷ *Ivi*, p.5.

⁸ *Ivi*, p.12.

“immanente” allo Stato, da cui emerge, in questo periodo, la “prima scintilla della politica”.

Forse è stato Pascal a fornire l’immagine più pungente del moralista in questa accezione: è il “*démi-habile*” che, con la sua “verniciatura [...] presuntuosa”, fa il saputo e mette “a soqquadro il mondo”, giudicando “male di ogni cosa” (*Pensées*, fr. 308)..

A partire da questo tornante storico, si delinea il percorso moderno e contemporaneo del realismo politico fino a Carl Schmitt: un percorso ricco di interne modulazioni, sulle quali non è dato qui soffermarsi, se non per dire che, dovendo scegliere un modello di riferimento nel suo ambito, non avrei dubbi a indicare -pur non potendola ora documentare- la posizione della *Realpolitik* cristiana di Pascal, quella che ha avuto certamente meno continuatori.

Quanto al rapporto tra morale e politica, non c’è, in queste posizioni -se cerchiamo di estrarne gli elementi essenziali prescindendo dai singoli autori- alcuna *trasvalutazione dei valori* e alcun immoralismo, più o meno demoniaco. C’è, semmai, la messa a fuoco della natura della politica, che non implica la frattura con la morale tramandata, neppure in Machiavelli, ma mette in evidenza la costitutiva problematicità dell’agire politico. Non si può neppure dire, mi pare, che l’eccezione alla regola vada in direzione di una moralizzazione dell’atto *immorale*, talché ne nascerebbe, col tempo, un’etica politica con un suo proprio campo di valori, principi, massime (le ben note “due morali”, insomma). Per capire queste posizioni, bisogna, invece, che si lasci consistere la tensione per quella che è, riconoscendo il carattere cogente della “necessità” che legittima l’eccezione, senza codificarla in una sorta di nuovo decalogo a uso di chi opera nello spazio pubblico. La *moralità possibile* della politica è da rinvenire nel limite, nella misura, che l’uomo politico sa mantenere quando l’eccedenza rispetto ai codici consolidati si rende indispensabile.

2. *Il moralista come perfettista politico*

Certo, nel tempo storico della Germania degli anni '20 e poi della Germania coinvolta nel dramma del nazismo o appena da esso uscita, il problema era costituito dallo Stato che, come scriveva Meinecke, *pecca* trascinato dalla *hybris* della “potenza”⁹, che quindi spezza l’equilibrio tra ciò che in esso c’è di “natura” e ciò che c’è di “spirito”, riducendo la sua azione alla pura istintualità del dominio fine a se stesso¹⁰. Il male in politica, il “peccato” di cui parla Meinecke sulla scia di Weber, gli appariva nella forma di volontà di potenza che non riconosce altro se non se stessa, che si assolutizza, che trasforma -ben al di là della *necessità* che in certe occasioni ne decreta l’inevitabilità e quindi in qualche modo la *permette*¹¹- il vincolo politico in arbitrio senza confini o in vuota spettacolarità.

Eppure, rimanendo sempre in questo contesto storico e culturale, si può provare a percorrere un’altra strada, individuando un secondo, e ben più insidioso, significato di moralismo. Se lo facciamo, finiamo per trovarci -forse un po’ sorpresi- di fronte a qualcosa d’inaspettato ma non fuor di logica, cioè alle radici più profonde e più proprie del “male assoluto” in politica¹². Detto in anticipo rispetto all’illustrazione che seguirà: la forma forse estrema del moralismo è il progetto di *moralizzare* senza residui la politica, di togliere da essa ogni interna tensione, ogni tratto di problematicità, ogni eccezione rispetto al Bene. E’ di fare della politica lo spazio e/o

⁹ *Ivi*.

¹⁰ *Ivi*, p.5.

¹¹ Quello della “necessità” è notoriamente un tema costante delle teorie della “ragion di Stato”: “Auguste César commande qu’on mît sur la porte de ce superbe Palais qu’il fit bâtir après la guerre Philippique, cette riche devise ‘Parce temporis’, ‘Pardonnez au temps’, pour nous instruire qu’il y a des temps qui obligent les Princes à des choses qu’ils ne feraient pas s’ils n’étaient pressés de la nécessité. C’est en ce point où consiste une partie de la sagesse de ceux qui gouvernent [...], d’observer les temps et d’obéir à iceux : c’est à dire, à la nécessité présente; pour subvenir à laquelle, ils se départent de la loi, afin de maintenir l’État et les affaires publiques [...]. Dieu même change souvent les décrets de sa volonté, et toujours pour notre bien, encore que nous ne le reconnaissons sur le champ” (P. HAY DU CHASTELET, *Recueil de diverses pièces pour servir à l’histoire*, 1635, cit. in E. THUASU, *Raison d’État et pensée politique à l’époque de Richelieu*, Colin, Paris 1966, p.250 n.). I “colpi di Stato” sono “des actions hardies et extraordinaires, que les Princes sont contraints d’exécuter aux affaires difficiles et comme desesperées, contre le droit commun, sans garder mesme aucun ordre ny forme de iustice, hazardant l’interest du particulier, pour le bien du public” (G. NAUDÉ, *Considerations politiques sur les coups d’Estat*, 1639 : cito dalla riproduzione anastatica posta in appendice alla tr. it. dell’opera, a cura di A. Piazza, Giuffrè, Milano 1992, p.65).

¹² H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. di A. Guadagnin, Comunità, Milano 1989, p.LIII.

lo strumento del Bene assoluto. Questo ci pone di fronte al *volto demoniaco*, non più allo sguardo ingenuo, del moralista politico. Il moralista -nella prima accezione che ho proposto- inveisce, velleitario e impotente, contro le “immoralità” della politica, il secondo trasforma questo verbalismo fastidioso e inconcludente in una volontà di azione che investe con violenza la prassi. In questa accezione, il moralista politico diventa il *perfettista* per eccellenza.

Di cosa ha bisogno il moralista, in questo caso? Di un mondo nel quale non interferisca alcun elemento di contraddizione, d'imprevedibilità, alcuna smagliatura tra essere e dover essere; un mondo nel quale anche la casualità (questa cifra fondamentale della contingenza della politica), possa essere prima e poi eliminata. Un mondo abitato da uomini (fatti) finalmente buoni, integralmente socievoli, liberati dal dominio delle passioni che corrodono così l'interiorità come i legami sociali. Ha bisogno, insomma, di un *uomo nuovo* in un “ordine nuovo”. Pretende di introdurre una felice ed epocale frattura *nella* storia e *della* storia, a partire dalla quale si possa ricominciare a tesserla in maniera radicalmente diversa dal passato: dopo la “preistoria”, la “storia”, secondo la ben nota terminologia del Marx dei *Manoscritti economico-filosofici del 1848*. Il moralista perfettista ha bisogno, in definitiva e in estrema sintesi, di un mondo defattualizzato; intendo con questo termine indicare un mondo nel quale non resista più alcun carattere del mondo normale, quel mondo di cui l'imperfezione è il segno indelebile. Ma che sia indelebile, il moralista non lo crede affatto e, infatti, cerca in ogni modo di eliderla.

Com'è ben noto, è stata Hannah Arendt a mettere in luce questa caratteristica, quando ha colto nell'“ideologia” l'“essenza”, insieme al “terrore”, del regime totalitario. Il moralista politico è l'ideologo che sostituisce la “logica” del ragionamento astratto alla concreta realtà e scambia i due termini, sostituendo il lineare andamento della “logica di un'idea” all'imperfetto procedere del mondo umano. Come osserva la Arendt, “il pensiero ideologico diventa indipendente da ogni esperienza, che non può comunicargli nulla di nuovo neppure se si tratta di un fatto appena accaduto. Emancipatosi così dalla realtà percepita con i cinque sensi, esso

insiste su una realtà 'più vera', che è nascosta dietro le cose percettibili, dominandole tutte, e che si avverte soltanto disponendo di un sesto senso. Questo è fornito appunto dall'ideologia" (*Le origini del totalitarismo*, 1989, pp.644-645).

Ma il moralista, sempre in questo significato che stiamo esplorando, ha un altro conto aperto, quello con il male. Il male è profondo e irraggiungibile quanto alle sue radici. Inoltre, è sempre *già là*, ci accoglie nel mondo col suo mistero insondabile e porta, o dovrebbe portare, l'uomo a meditare sul limite della condizione mortale. E, però, la sua estrema tragicità può essere tolta, almeno in apparenza. E' ciò che il moralista perfettista fa quando dal male elimina, letteralmente, la sua profondità, quando lo porta alla superficie, collocandolo nella sfera della contingenza storica. E allora si diparte la litania, di cui la modernità ci offre innumerevoli esempi, della responsabilità della società, dell'ambiente, del contesto. Dal rousseauiano uomo che per primo pianta i paletti sui suoi possessi e dichiara "questo è mio", a Marx e ai suoi seguaci, è facile seguire il processo di esteriorizzazione del male, la sua riduzione a ingiustizia, insomma questo gesto che, appunto, lo rende superficiale, lo estirpa dall'interiorità e lo consegna non più al "cuore" ma alle "mani" dell'uomo, come ha fatto notare Jean Starobinski nel suo commento al pensiero di Rousseau, *La transparence et l'obstacle*. La politica lo può raggiungere ed estirpare, proprio perché le sue cause sono tutte esterne, tutte afferrabili, tutte modificabili. L'uomo può, infatti, sempre rifare quello che ha fatto e che non è, per così dire, venuto bene. Il male perde il volto severo della colpa e diviene errore: un errore di percorso che, come tale, si può correggere per riprendere la strada giusta. Ma il male accumulato è tanto e l'opera di ripulitura della tela è difficile, faticosa, costosa in termini di sacrifici che si debbono pagare per arrivare alla buona società. Una prassi politica che si carica sulle spalle la responsabilità di elidere il male dal mondo arriva, prima o poi, a dover combattere i "nemici" di quest'opera di salvezza inframondana. E allora il moralista abbraccia le armi, usando la legittimazione più antica del mondo: il fine giustifica i mezzi. Le più efferate violenze sono, gli esperimenti più aberranti, le manipolazioni di massa più gigantesche sono nulla rispetto al "paradiso in terra". Anche vista da

questa prospettiva, la via che porta dal moralismo al totalitarismo è, tutto sommato, non molto difficile da seguire. E' il discorso, molto noto, di Karl Raimund Popper? Sì e no, direi. Popper attribuisce le radici intellettuali del totalitarismo all'utopismo. Bene: l'utopista, almeno quello degno di questo nome (diciamo pure Tommaso Moro, per eleggere un nome a paradigma), non è il moralista così come ho proposto di intenderlo in questa seconda possibile accezione. Infatti, l'utopista, quello di buona lega, sa dell'eccedenza tra la sua utopia e la storia, anzi mette in funzione l'ingranaggio inventivo dell'isola che non c'è esattamente per operare una critica della storia, con la precisa consapevolezza che l'essenza dell'utopia è in questa dimensione *critica*. Nessun buon utopista ha mai creduto veramente di realizzare nel mondo la sua utopia. Il moralista, al contrario, intende fare proprio questo: allineare la storia sulla falsariga del suo decalogo, senza residui, senza scarti, senza rimanenze. Fin quando permane la consapevolezza dello scarto tra finito e Infinito, finché la conciliazione finale viene considerata non attuabile nel mondo, l'esito totalitario può essere mantenuto a rassicurante distanza. E quindi la genealogia popperiana del totalitarismo risulta falsa se applicata, come egli fa, alla linea Platone → Hegel → Marx. Salvo che per Marx, negli altri due filosofi, cioè Platone e Hegel, la dialettica finito-Infinito, la loro non sovrapposibilità, è ben ferma. Con Marx non lo è più, perché egli, come giustamente ha osservato Karl Loewith (*Significato e fine della storia*, cap.2), eredita una parte preponderante del lascito ebraico-cristiano leggendolo esattamente in senso moralistico, a partire dalla reinterpretazione del problema del male cui ho precedentemente accennato. Il giudizio morale si veste con i panni della scienza, ma dimentica, sia della morale che della scienza, i limiti: in questo diviene, appunto, moralismo.

Marx è, almeno in una parte del suo pensiero o, se lo vogliamo dire in altro modo, almeno per quanto concerne una corrente sotterranea che in lui non viene mai meno, un moralista-perfettista. Ma, in questo, non ha alle spalle Hegel, quanto piuttosto, almeno in parte, Rousseau, a sua volta debitore del moralismo giansenista, che il ginevrino secolarizza.

Questa versione del moralismo sta, insomma, nel tentativo di produrre quella *eticizzazione integrale* del potere la cui impossibilità pratica era considerata da Meinecke come l'orizzonte tragico all'interno del quale la politica è destinata a muoversi costantemente. Sta nella presunzione di sciogliere definitivamente il nodo rappresentato da quella costitutiva tensione tra "potenza" e "ragione morale", in cui risiede la *finitudine della politica*¹³. Detto in altri termini: questa forma di moralismo si genera allorquando si mira a perseguire il progetto dell'eliminazione totale del male *dalla* politica, obliando così quel fragile equilibrio -al di fuori del quale è dubbio che sia ancora legittimo parlare in modo proprio di *bios politikos*- tra libertà umana in atto nello spazio pubblico, valore da realizzare nella complessità delle relazioni che in questo spazio si intessono, e potere come strumento cui è legato -se non in modo esclusivo, almeno in modo assolutamente rilevante- il "successo" dell'agire politico.

In altri termini, si può dire anche che il moralista-perfettista è chi dimentica o ignora la necessità della "prudenza" in politica, cioè del modo di agire che tiene conto dell'irriducibile complessità, variabilità, imprevedibilità, durezza, sia degli uomini sia degli eventi, e si prepara quindi a fronteggiare questi elementi con i mezzi di volta in volta più adatti, ma senza mai perdere di vista il fine da perseguire, l'*ethos* nel senso precisato in precedenza. Si può dire, in questa prospettiva, che il moralista-perfettista ha qualche carattere del "moralista dispotizzante" (*despotisierender Politiker*) di cui parla Kant ne *La pace perpetua*, introducendo, in un problematico inciso, questa figura accanto a quelle del "politico morale" e del "moralista politico" (che, com'è ben noto, egli intende, usando un termine certo privo di possibili equivoci, come il politico che guarda esclusivamente alla "prudenza")? Il moralista "dispotizzante" è colui, che "per errori di applicazione" e "con misure affrettatamente prese o approvate", offende la "prudenza" (*Per la pace perpetua*, in *Scritti politici, di filosofia della storia e del diritto*, pp. 30-312 [Appendice I])¹⁴. Lo si può definire, sulla

¹³ Cfr. A. PHILONENKO, *Jean-Jacques Rousseau et la pensée du malheur*, Vrin, Paris 1984, v.III, p.63.

¹⁴

scia di Giuliano Marini, l'uomo politico "soltanto sapiente", che ha caratteri abbastanza chiaramente comuni con il "politico dell'intenzione" weberiano (*La filosofia cosmopolitica di Kant*, 2007, a cura di M. C. Pievatolo e N. De Federicis, pp. 192-197). La massima che Weber attribuisce a questo genere di uomo politico (*fiat justitia, pereat mundus*) è un segno di riconoscimento abbastanza chiaramente distintivo del moralista-perfettista così come ho proposto di intenderlo. L'accostamento va fatto, evidentemente, con tutta la prudenza del caso. Ma la linea, compreso il riferimento alla natura dispotica dell'esercizio del potere sotto il comando di questo *genus* di moralista, mi pare sia quella di cui ho indicato alcuni aspetti. In Weber il punto è chiarito esplicitamente: "nel mondo della realtà noi facciamo continuamente l'esperienza che il fautore dell'etica della convinzione si trasforma improvvisamente nel profeta chiliastico, e che per esempio coloro i quali hanno testè predicato di opporre 'l'amore alla forza' -alla forza *ultima*, la quale dovrebbe portare all'abolizione di ogni possibile forza", agiscono come il capo militare che proclama ritualmente l'ultima offensiva prima della vittoria finale e della pace (*La politica come professione, in Il lavoro intellettuale come professione*, 1971, p.111). Il moralista-perfettista è esattamente colui che "stringe un patto con potenze diaboliche" senza conoscerle e soprattutto senza sapere che "non è vero che soltanto il bene possa derivare dal bene e il male dal male, bensì spesso il contrario". E', politicamente parlando, un "fanciullo" (*ivi*, pp. 112-113).



(tratto da M.C. Pievatolo,

Immanuel Kant: sette scritti politici liberi,
http://bfp.sp.unipi.it/dida/kant_7/ar01s11.html#appendiceuno)

Nel primo e nel secondo modello, il moralista è colui che, per antonomasia, non capisce le possibilità e i limiti della politica, è l'uomo *anti-tragico* per eccellenza, perché non vede i conflitti, spesso laceranti e talvolta insolubili, che caratterizzano l'agire politico, non accetta le *contrariétés* della condizione umana, non tollera le contraddizioni. Vorrebbe rendere tutto trasparente, lineare, scorrevole; vorrebbe un mondo sferico, in cui la liscia superficie senza ondulazioni e senza macchie prendesse il posto della famosa "palla di fango" di cui parla Voltaire in uno dei suoi momenti migliori. Sbagliamo, credo, quando identifichiamo *in toto* il moralista con il pedante saccente e velleitario, almeno nella misura in cui il moralista può essere, e storicamente è stato, anche altro (e molto meno innocuo). Allora il moralista, imbarcato nell'azione, diviene (è difficile dire quanto consapevole e quanto, invece, trascinato dagli eventi) il rappresentante del "cinismo politico", di cui Albert Camus ha tracciato, ne *L'homme révolté*, i contorni in modo letterariamente insuperato. A un certo punto arriva ad adottare il realismo più crudo e la violenza più efferata perché più va avanti più si convince che il fine della conciliazione finale delle contraddizioni giustifica l'uso di tutti i mezzi. Il moralista che prende il potere può certamente essere, se rimane il moralista del primo tipo qui delineato, ridicolo e alquanto bizzarro; la storia ci consegna svariati esempi della sua disarmante vacuità. Ma può trasformarsi anche nel protagonista più pericoloso sulla scena pubblica, se decide di trasformarla in un mattatoio dove eliminare i nemici del Bene assoluto, eliminazione che diventa il dovere sommo quando il moralismo compie il salto nella prassi.

3. *Scetticismo e moralismo*

Niente di più inconciliabile, in teoria, del moralismo con lo scetticismo. Eppure un rapporto c'è, ed è anche molto stretto.

Ritorniamo all'esordio di questo contributo: moralista è colui che declama i propri valori, senza magari spesso rendersi conto di quanto questi valori siano storicamente situati e di quanto, quindi, sia facile che il moralista, nella prima accezione qui proposta, sia anche un formidabile rappresentante del conformismo morale e politico.

Così come può essere un conformista, il moralista può essere, lo abbiamo visto, anche un rivoluzionario con forma mentis totalitaria. Quello che mai potrà essere, in politica, è un riformista, poiché l'essenza del riformismo è la capacità di mediazione, quella capacità che il moralista, in entrambe le versioni, non ha. Il moralista è un impaziente, anche se la sua impazienza può essere limitata, come conseguenza, a roderlo dentro oppure, all'opposto, si può gonfiare sino a decidere di far pagare al mondo l'immoralità in cui questo è immerso e l'indifferenza con cui gli altri uomini lo ascoltano protestare. Non c'è dubbio che il moralista sia, in tutte le sue incarnazioni possibili, l'uomo del nietzscheano *ressentiment*.

Il punto, comunque, è che, almeno nella stilizzazione che ho creduto di poterne dare, egli non si cura tanto dei fondamenti e delle motivazioni dei valori in cui crede. Il suo piano è quello della declamazione del valore nella sua assolutezza e anche nella sua immediatezza. E', in genere, un legalista: il valore va pedissequamente e con meticolosità osservato; è da sempre già là, in un codice, in un decalogo, in un'indelebile tradizione, nei libri sacri. Il valore è, insomma, una *fede*.

Ebbene, la filosofia contemporanea, in alcune delle sue espressioni egemoni, non ci consegna una posizione molto vicina a questa? Quali espressioni intenda additare, è, credo, abbastanza evidente: le diverse, spesso profondamente diverse -ma omogenee nell'aspetto che qui conta- versioni del non-cognitivismo etico. Ne indico una, per la sua rappresentatività, anche dal punto di vista dell'esperienza politica: Jean-Paul Sartre.

Il "valore ha, per Sartre, il duplice carattere "d'essere incondizionatamente e di non essere". In quanto valore, "possiede l'essere". Ma questo "esistente normativo non possiede propriamente dell'essere in quanto realtà. Il suo essere è d'essere valore, cioè di non essere essere. Così l'essere del valore, in quanto valore, è l'essere di ciò che non possiede dell'essere" (*L'Essere e il Nulla*, Parte II, 1, tr. it., p. 139].

Dov'è, qui, il moralismo? Nella contraddizione, insuperata, tra affermazione del valore e sua radicale infondatezza dal punto di vista dell'essere e, va aggiunto, della ragione. E' questa duplice infondatezza che inchioda il valore alla sua dimensione

meramente declamatoria. Il gesto moralistico, in questo caso, è addirittura più marcato che nei due modelli delineati in precedenza, nella misura in cui moralismo è, come si diceva, discorso enfatico sul valore senza capacità di renderne ragione se non attraverso l'assunzione acritica del valore stesso come perenne *proiezione verso....* (cfr. *ivi*).

Per quanto Sartre insista sulle potenzialità critiche della sua posizione in campo morale, si smentisce poi quando, in mancanza di un criterio metafisico e/o razionale, o anche solo ragionevole, per dirimere quanto alla portata intrinseca dei valori, è ricondotto allo stato di fatto come approdo ultimo di orientamento nella prassi: "Non so che cosa diverrà la rivoluzione russa; posso ammirarla e portarla ad esempio nella misura in cui essa mi prova che il proletariato ha in Russia un'importanza che non ha in alcun'altra nazione. Ma io non posso affermare che essa condurrà ineluttabilmente al trionfo del proletariato: mi devo limitare a quello che vedo: non posso essere sicuro che i compagni di lotta riprenderanno la mia opera dopo la mia morte per portarla a un massimo di perfezione, dato che questi uomini sono liberi e decideranno liberamente quello che sarà l'uomo; domani, dopo la mia morte, alcuni uomini possono decidere di ristabilire il fascismo e gli altri possono essere abbastanza vili e sprovveduti da lasciarli fare; in quel momento il fascismo sarà la verità umana" (*L'esistenzialismo è un umanismo*, tr. it., pp. 75-76).

In Sartre, il valore, come tutta l'esistenza, è scelta, progetto, creazione, lo sappiamo bene: ma, nella misura in cui questa scelta, questo progetto, questa creazione, non riposano su altro che non su se stessi, nella misura in cui sono decisioni autofondantesi e autoreferenziali, vanno incontro alla critica di costituire un atto velleitario, di esprimere un'*esigenza*. Ma non è esattamente questa natura esigenzialistica che caratterizza, in generale, il moralismo? Questo tradurre il valore in *desiderio* che le cose stiano in un certo modo, ma senza poter motivare questo desiderio altro che con l'appello al desiderio stesso, non è l'essenza del moralismo? Perché, credo, prima di essere fariseismo, legalismo, conformismo, il moralismo è la pretesa che il valore sia tale perché *io esigo* che sia così. E' *volere il valore* senza

poterlo giustificare, anzi dichiarando ostentatamente che solo a questa condizione il valore è tale, in quanto chi lo assume si carica dell'intera responsabilità del suo atto, senza poter contare su rinvii di qualsiasi genere. L'ultimo, estremo passo nella secolare vicenda del volontarismo.

Qui, stando a Sartre, si tocca con mano l'essenza creatrice della vita morale e si scopre la vicinanza tra la scelta e "l'opera d'arte": "si è mai rimproverato a un artista che fa un quadro di non ispirarsi a regole stabilite *a priori*?" (ivi, p.93). Quindi "l'arte e la morale hanno in comune la creazione e l'invenzione" (ivi, p.94). Perché no? In fin dei conti, a guardar bene, il moralista è anche un'esteta della morale: la vuole incontaminata, netta, *bella*. La puntualità del bel gesto prende il posto della fatica di render conto delle nostre scelte, si sostituisce alla pazienza della ragione nel motivarle e giustificarle. Ma paga il prezzo dell'arbitrarietà.

E' singolare e significativo insieme che, più si tende, come accade in Sartre, a conservare la nettezza del tratto nella morale, proprio come in un dipinto, subentra la difficoltà di teorizzare uno spazio per la politica che sia minimamente credibile e plausibile. Basta rammentarsi della *Critica della ragione dialettica*, in particolare là dove Sartre descrive la dinamica del moto rivoluzionario che, dopo aver superato il miracoloso momento del "gruppo in fusione", ricade progressivamente nella "serialità".

Non c'è un luogo proprio della politica rettamente intesa, se non nell'attimo della fusione, dopo il quale l'istituzionalizzazione del moto iniziale sembra dover cancellare la possibilità di un'esistenza politica vera e propria. Nel momento in cui subentra la necessità dell'organizzazione, già siamo avviati sulla strada della serialità. L'istituzione macchia la politica con la sua impurità, contamina la purezza dell'azione, così come la forza travolgente della "fusione". Pensiero senza mediazione, anche questo, nel senso che o arriviamo alla politica come pura azione emancipatrice o siamo prigionieri dell'inerzia seriale, più o meno accentuata. Ma la politica come azione pura può essere un momento, una fase, della prassi; se questa fase non si istituzionalizza, se, come si diceva all'inizio, non si mette in moto la

paziente mediazione tra *ethos* e *kratos*, allora di politica non si può parlare. Al massimo, si tratterà di attivismo, quell'attivismo che non a caso attirò la simpatia dell'ultimo Sartre, catturato dall'ansia liberatoria dei movimenti del '68. I moralisti, si sa, si attraggono a vicenda.

Mi chiedo se non parla di noi questa storia, cioè quest'ultimo modello di moralista politico. Penso si possa rispondere affermativamente. Le conseguenze, in pillole, del non-cognitivism etico sono, infatti, diventate, oggi, senso comune di massa, oggetto di divulgazione giornalistica e televisiva. I mass media, ma anche le strade, sono piene di moralisti indignati del cattivo andamento delle cose, ma estremamente restii a imbastire una conversazione riguardante questioni normative, se questa conversazione comincia con il chiedere ragione delle loro scelte morali. E, a ogni modo, quando, prima o poi, a questo dover render ragione si arriva, il più delle volte l'obiezione è che ognuno, in morale, ha le sue preferenze, sulle quali non è né possibile né giusto discutere. Il vigore dell'indignazione si affloscia quando si tratta di lasciare il posto alle motivazioni, alle giustificazioni, alla richiesta di stilare una gerarchia delle preferenze. Quando, insomma, si tratta di transitare dal moralismo alla morale, dalle pulsioni alla pazienza della ragione.