

Isaiah Berlin: l'ethos in politica, Una questione in-attuale

di Bruna M. Piatti

La curvatura etico-politica della riflessione berliniana

Il rapporto tra etica e politica, entità che vantano entrambe il comune riferimento alla vita pratica dell'uomo, rappresenta uno dei problemi più dibattuti dall'antichità ai nostri giorni¹. Isaiah Berlin si presenta come uno degli interpreti più vivaci ed intellettualmente accattivanti che emergono quali figure autorevoli dal variegato quadro all'interno del quale è possibile scorgere, nonostante l'alone di in-attualità che caratterizza l'*ethos* in politica, un intenso dibattito che attraversa tutto l'arco del XX secolo. L'opera berliniana manifesta la sua importanza se si considera l'ampio spettro dell'indagine tanto filosofica quanto storica che nella sua lunga vita Berlin ha saputo svolgere e presentare all'attenzione del grande pubblico e non solo ad un'*élite* di specialisti, nella veste di una serie innumerevole di saggi che, lungi dal fornire una visione frammentaria e disarmonica del percorso intellettuale berliniano, si distinguono per eleganza stilistica, chiarezza espositiva e profondità teoretica. In termini decisamente appropriati Steven Lukes definisce il pensiero di Berlin, una «sfida», la sfida di un modo di pensare nel quale si riflette il triplice carattere della personalità berliniana: quella d'interprete, d'interlocutore e di pensatore². Berlin è un intellettuale che ha «elevato la conversazione a paradigma di un genere letterario»³, autore di una prosa spoglia di qualsiasi oscurità sia di stile che di pensiero, capace di veicolare una riflessione che non ambisce alla costruzione di un sistema filosofico onnicomprensivo, e neppure intende proporre un programma risolutivo di vasta portata valido per le diverse

Presentato dall'Istituto di Sociologia.

¹ Giovanni Fornero, *Politica*, in *Dizionario di filosofia*, di Nicola Abbagnano, Torino, UTET 2001, pp. 833-834.

² Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista e i suoi nemici*, Intervista autobiografica e filosofica a cura di Steven Lukes introduzione di Steven Lukes; tr. it. Francesco Paolo Vertova, Firenze, Ponte alle Grazie 1994, p. 10.

³ Mario Ricciardi, *La filosofia della libertà in Isaiah Berlin*, postfazione to Isaiah Berlin, in *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli 2000, pp. 79-82.

discipline intellettuali e per le varie sfere della vita sociale⁴. La forte tensione etica che percorre l'intera sua opera conferma il carattere di questa sfida che «consiste nel tentativo, di giustificare e di difendere un certo modo di pensare i problemi politici e morali invece di una particolare teoria esplicativa o normativa; un insieme di quelli che Collingwood chiamava "presupposti assoluti" che governano il modo in cui comprendiamo il mondo invece di uno specifico insieme di proposizioni su di esso»⁵. Questi presupposti non sono né veri né giusti né dimostrabili, ma fanno parte della cornice intellettuale dalla quale ogni giudizio attinge i parametri di formulazione. Berlin è un «intellettuale di frontiera», portavoce di un'esperienza umana e culturale in cui si mescolano temi e problemi caratteristici della cultura europea, vagliati attraverso il filtro della triplice identità dell'interprete, quella ebraica, quella russa e quella inglese in un costante e fecondo confronto con la cultura italiana, francese e tedesca⁶. I disparati studi su Machiavelli, Vico, Herder, Herzen, Turgenev, Tolstoj, Bakunin, rappresentano un'articolata indagine filosofica nell'ambito della storia dei valori, un itinerario dal quale traspare l'identità complessa di un pensatore che incarna una mentalità cosmopolita ma che nel contempo manifesta un desiderio di appartenenza. Nonostante la varietà dei suoi interessi che spaziano dal campo strettamente filosofico a quello estetico, letterario e musicale, è costante il richiamo ad alcuni temi essenziali che costituiscono le idee-forza del suo pensiero sul piano etico-politico: la ridefinizione del ruolo della filosofia giocato all'interno del più ampio orizzonte delle scienze umane, il confronto tra due opposte visioni del mondo quella monista da un lato e quella pluralista dall'altro, il significato di libertà e di scelta a cui si accompagna l'alto grado di responsabilità ma anche di tragicità che investe la vita dell'uomo, la ricerca sempre vigile del 'compromesso' come possibilità di mediazione strategica. Due sono i fattori che a giudizio di Berlin hanno plasmato la storia del XX secolo: lo sviluppo delle scienze naturali e della tecnologia, e l'avvento delle grandi tempeste ideologiche che si sono abbattute sulla vita dell'intera umanità mutandone, in misura anche significativa, il corso⁷. La curvatura etico-politica che Berlin imprime alla sua indagine e attraverso la quale si fa interprete del potere esercitato dalle idee sul piano storico rappresenta, nella riflessione berliniana, un elemento imprescindibile a partire dal quale egli analizza le modalità attraverso le quali a vario titolo i rapporti tra gli esse-

⁴ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee*, cit., pp. 7-155.

⁵ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee*, cit., p. 15.

⁶ Enzo Baldini, *Berlin e Machiavelli*, «Il Pensiero politico» 31 (1998), p. 124; Antonio Verri, *Isaiah Berlin e la cultura italiana*, «Il veltro» 34 (1990), p. 440.

⁷ Isaiah Berlin, *La ricerca dell'ideale*, in *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, a cura di Henry Hardy; tr. it. Giovanni Ferrara degli Uberti, Milano, Adelphi 1962, p. 19.

ri umani hanno subito radicali trasformazioni anche e soprattutto ad opera di profeti non disarmati. In tal senso scrive:

Queste idee sono la sostanza dell'etica. Il pensiero etico consiste in un esame sistematico dei rapporti che gli essere umani intrattengono fra loro, delle concezioni, degli interessi e degli ideali da cui scaturiscono i comportamenti degli uomini nelle loro relazioni reciproche, e dei sistemi di valori su cui si fondano i fini assegnati alla vita. Queste convinzioni sul modo in cui la vita dev'essere vissuta, su ciò che gli uomini e le donne dovrebbero essere e fare, sono il terreno su cui si esercita l'indagine morale; e quando sono riferite a gruppi e nazioni e, addirittura, all'umanità nel suo insieme, danno luogo a quella che si chiama filosofia politica, che è poi semplicemente etica applicata alla società⁸.

Ciò che distingue un barbaro da un uomo civilizzato consiste nell'esigenza che quest'ultimo avverte di esaminare criticamente i fini ed i motivi che guidano l'azione degli uomini. È questa esigenza ineludibile che fa dell'etica un campo di primaria importanza. La riflessione etico-politica sembra rappresentare quell'unica cosa che Berlin sente con maggiore verità ed intensità rispetto alle altre, quella attraverso la quale egli spazia con audacia, vivacità ed astuzia da un argomento all'altro senza per questo smarrire il suo baricentro. «La volpe sa molte cose, ma il riccio sa un'unica cosa grande», il verso del poeta greco Archiloco, che manifesta l'eleganza ed il mistero di un *haiku* giapponese, sembra delineare in termini quanto mai plastici, questa doppia natura che Berlin rivela nell'istante in cui si mostra interamente proteso nella ricerca di una moralità intellettuale personale, di una via di mezzo tra l'impegno vero e proprio ed il distacco dei mandarini, espressione anch'essa di una lacerazione interiore che trova a più riprese conferma nel corso della sua vita⁹. Nel modo di scrivere di storia e di politica Berlin riflette qualcosa della grande tradizione britannica che va da Hume a Bertrand Russell. Berlin è stato probabilmente l'ultimo rappresentante di quella tradizione di «*public moralists*»¹⁰ che vedono se stessi come autentiche voci critiche che si ergono all'interno della società in quanto figure vigili e consapevoli, attente alle voci del passato ed efficaci interpreti del presente, maestri di sapienza capaci di scorgere il senso delle istanze razionali ma anche del

⁸ Isaiah Berlin, *La ricerca dell'ideale*, in *Il legno storto dell'umanità* cit., p. 20; Cfr. Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, tr. it. Marco Santambrogio, Milano, Feltrinelli 1989, pp. 187-88.

⁹ Isaiah Berlin, *Il riccio e la volpe*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, a cura di Henry Hardy e Aileen Kelly, tr. it. Gilberto Forti, Adelphi, Milano, 1982, p. 70 nota 1 «πόλλ' οἷδ' ἀλώπηξι, ἀλλ' ἕχινος ἔν μέγα», Archiloco, frammento 201, in M. L. West (a cura di), *Iambi et Elegi Graeci*, vol. I, Oxford, 1971; Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, tr. it., Francesca Olivieri, Roma, Carocci 2000, p. 192.

¹⁰ Mario Ricciardi, *La filosofia delle libertà di Isaiah Berlin*, «Iride», (Gennaio-Aprile), p. 127.

tumulto delle passioni che da sempre si agitano nel cuore degli uomini. Berlin fa propria l'affermazione kantiana per la quale «dal legno storto dell'umanità non si è mai cavata una cosa diritta»¹¹ e alla luce di queste parole, che scandiscono con ritmo austero l'incedere delle sue argomentazioni, attraverso una prosa appassionata si è immessi nella grande corrente della storia sul cui sfondo traspare sempre l'urgenza della 'questione morale' che interpella l'uomo senza concedergli tregua nonostante i limiti e i ricorrenti errori.

Il potere destabilizzante della filosofia

Accanto all'impegno che Berlin aveva assunto nel 1933 di scrivere il volume della Home University Library dedicate a Marx, l'elezione ad All Souls gli aveva consentito di accedere ad una magica cerchia di brillanti *dons* di filosofia, il cui programma di studio era dominato dal confronto con il neopositivismo logico il quale considerava la scienza naturale, di cui nutriva una concezione strettamente empirica ed operazionista, come il paradigma conoscitivo per eccellenza¹². Berlin pur riconoscendo i notevolissimi risultati del neopositivismo nello sgomberare il terreno dalle molte assurdità metafisiche, tanto da rendere non di rado omaggio ai grandi trionfi delle scienze naturali, non manca di sottolineare l'inadeguatezza di quadri di riferimento riduzionistici che si avverte con maggiore acutezza quando questi vengono applicati «all'immensa, amorfa, volatile area che include l'esperienza spirituale, morale, estetica e politica»¹³. L'intera opera filosofica berliniana può essere letta come una lunga, risoluta e ingegnosa battaglia contro due pericoli mortali: quello di abbracciare sistemi onnicomprensivi che in quanto tali sono unilaterali e semplificatori, e quello di trasferire indebitamente modelli, metodi e concetti dal campo delle scienze naturali a quello delle scienze umane. Berlin respinge il riduzionismo di Ayer¹⁴ in quanto la traduzione logica degli enunciati del linguaggio ordinario che riguardano le azioni degli indivi-

¹¹ Isaiah Berlin, *Il declino delle idee utopistiche in occidente*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 80; cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, tr. it., Bari, Laterza 1993, p. 20, e *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico*, tr. it., Torino, UTET 1956, p. 189.

¹² Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., pp. 94-95 e p. 53.

¹³ Isaiah Berlin, *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, a cura di Henry Hardy, tr. it., Giovanni Ferrara degli Uberti, Milano, Adelphi 2000, p. XXVII.

¹⁴ I risultati che Berlin produsse in questi anni ed attraverso i quali egli seppe respingere il neopositivismo in maniera prammatica, trovano espressione nei saggi: *La verifica, Proposizione empiriche ed asserzioni ipotetiche, La traduzione logica*, che attualmente compaiono nella raccolta curata da Henry Hardy e introdotto da Bernard Williams dal titolo *Il fine della filosofia*, Torino, Comunità 2002.

dui, portata a termine utilizzando un lessico che non intende far riferimento alla vita mentale degli agenti, alle loro rappresentazioni, intenzioni e motivazioni, comporta una perdita irreparabile di significato¹⁵. Egli è pienamente consapevole del fatto che «non esiste argomento astratto o analitico che non abbia un nesso con il pensiero storico e personale: che ogni pensiero appartiene non solo ad un luogo, ma ad una persona, e si colloca in un contesto di altri pensieri, un contesto che non è prescritto in maniera puramente formale. I pensieri si presentano a Berlin non solo, o prima di tutto, come possibilità sistematiche, ma come realtà storiche e psicologiche, come qualcosa da conoscere e da comprendere in questi termini concreti»¹⁶. Pur avendo sempre sottolineato le proprietà purificatrici della filosofia analitica, Berlin respinge non solo l'idea positivista di significato e di conoscenza, ma anche il ruolo marginale che alla filosofia viene riservato, di «segretaria della scienza e di necrologista della metafisica»¹⁷.

Alla domanda: «Di che cosa tratta la filosofia?»¹⁸ Berlin risponde che non esiste una risposta universalmente valida a questo interrogativo; le opinioni oscillano entro due poli: quello di coloro che la vedono come chiave di volta dell'intera conoscenza umana e quello di chi la vorrebbe liquidare come una pseudo-scienza. Esistono almeno due classi di problemi a cui gli uomini sono riusciti a dare delle risposte: quelli di pertinenza delle scienze empiriche-fattuali, risolvibili attraverso l'osservazione e l'induzione, e quelli delle scienze logico-formali, che possono essere affrontati attraverso la deduzione a partire da assiomi definiti a priori¹⁹. La storia della conoscenza umana altro non è che uno spasmodico tentativo di fare rientrare le domande che originariamente appartengono all'indistinto mondo della filosofia entro una di queste due categorie «praticabili» il cui carattere consiste nel conoscere i metodi appropriati per trovare delle risposte e nel fondarsi su un reticolo di concetti chiari e comunemente condivisi²⁰. Berlin ricorre ad una metafora per meglio definire questo spazio intermedio tanto incerto quanto imprescindibile:

¹⁵ Mario Ricciardi, *La filosofia delle libertà di Isaiah Berlin*, cit., p. 119.

¹⁶ Isaiah Berlin, *Il fine della filosofia*, a cura di Henry Hardy, introduzione di Bernard Williams, tr. it., Nicola Gardini, Torino, Comunità 2002, p. XVI; Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit. pp. 147-8. Si veda in particolare Mario Ricciardi, *La filosofia della libertà di Isaiah Berlin*, postfazione to Isaiah Berlin, in *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli 2000, pp. 92-4 e Mario Ricciardi, *La filosofia della libertà di Isaiah Berlin*, «Iride» 23 (gennaio-aprile), pp. 120-21 e 127.

¹⁷ Isaiah Berlin, *Il fine della filosofia*, cit., p. XVIII.

¹⁸ Isaiah Berlin, *Il fine della filosofia*, in *Il fine della filosofia*, cit., p. 3.

¹⁹ Isaiah Berlin, *Esiste ancora la teoria politica?*, in *Il fine della filosofia*, cit., p. 175; cfr. Isaiah Berlin, *Filosofia e repressione statale*, in *Il senso della realtà. Studi sulle idee e la loro storia*, a cura di Henry Hardy, tr. it., Giovanni Ferrara degli Uberti, Milano, Adelphi 1998, pp. 107-111.

²⁰ Isaiah Berlin, *Il fine della filosofia*, in *Il fine della filosofia*, cit., p. 7.

La filosofia è come un sole raggianti che, di quando in quando, perde parti di sé; queste masse, quando si raffreddano, acquistano una loro struttura salda e riconoscibile e cominciano carriere indipendenti come pianeti ordinati e regolari; ma il sole centrale continua il suo percorso e non sembra diminuire di massa o d'intensità. [...] È tipico delle domande specificatamente filosofiche non soddisfare le condizioni richieste da una scienza indipendente, la principale delle quali è che il procedimento risolutorio debba essere implicito nella loro stessa formulazione, si tratta infatti di domande vaghe capaci di generare turbamento, sprovviste di una tecnica autonoma, ed incapaci di rientrare in una tecnica universalmente riconosciuta²¹.

I tentativi fatti dai *philosophes* del XVII secolo²² di trasformare la filosofia, ed in particolare la filosofia morale e politica in una scienza empirica, fondata su valori universalmente accettati e metodi certi ed infallibili, si sono rivelati fallimentari in quanto l'idea stessa di politica si richiama a quella di uomo ed impone il riferimento a categorie fondamentali in base alle quali si percepiscono, si ordinano e si interpretano i dati²³. Oggetto di studio della filosofia sono quindi «le categorie permanenti e semipermanenti in base alle quali l'esperienza è concepita e classificata»²⁴, esse rivelano il loro carattere storico e dinamico quale loro matrice dominante. Se per Ayer e i neopositivisti, la storicità del pensiero umano era una caratteristica accidentale e priva d'interesse, per Berlin essa solleva il problema centrale della filosofia: come è possibile conciliare l'idea di valori umani stabili e duraturi con l'evidente variazione storica del modo in cui tali valori sono espressi nel tempo, tra le diverse culture, e tra individui all'interno delle culture?²⁵

Il problema sollevato è un problema spiccatamente etico-politico, intorno ad esso gravita una riflessione che, spaziando in ambiti estremamente vari e tra loro apparentemente lontani, consente di cogliere non solo la ricchezza ma anche la profondità di pensiero di un autore ed interprete della nostra epoca in grado di spostare la nostra riflessione dalle increspate onde di superficie al «mare profondo del secondo livello»²⁶. La «comprensione» delle idee sulla natura dell'uomo che sono poste a fondamento delle diverse visioni politiche, è determinata dalla sagacia generalizzata di un giudizio pratico, fondato sull'intuizione, sull'intelligenza,

²¹ Isaiah Berlin, *Esiste ancora la teoria politica?*, in *Il fine della filosofia*, cit., p. 178 e 179.

²² Isaiah Berlin, *Il senso della realtà*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 39-41 e *Il giudizio politico*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 86-89.

²³ Isaiah Berlin, *Esiste ancora la teoria politica?*, in *Il fine della filosofia*, cit., p. 197 e p. 199.

²⁴ Isaiah Berlin, *Il fine della filosofia*, in *Il fine della filosofia*, cit., p. 12.

²⁵ Micheael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., pp. 102-103.

²⁶ Bo(setti) Gian(Carlo), *Il mare profondo del 'secondo livello'*, «Reset» 41, (Ottobre 1997), p. 24.

sull'immaginazione, sull'osservazione empirica, su una straordinaria capacità di azione che le conoscenze scientifiche possono dirigere, acuire, criticare e correggere radicalmente, ma mai sostituire²⁷. Diversamente dalle discipline empiriche e formali alla filosofia pertiene la formulazione di proposizioni di ordine superiore, riguardanti intere classi di descrizioni del mondo e delle attività dell'uomo nel mondo, e queste classi sono a loro volta determinate da modelli, reti di categorie, descrittive e valutative, che se non possono dirsi eterne ed universali, sono di gran lunga più stabili di quelle delle scienze, sufficientemente continue da costituire un «mondo comune» che si condivide con i pensatori classici e medioevali. Il confronto infatti avviene sull'onda di problemi che mantengono un notevole grado di continuità e di somiglianza tra epoche e culture diverse in quanto fanno appello ai caratteri più generali degli uomini, cioè di esseri impegnati in attività morali, politiche, sociali. La nostra esperienza è «tinta» dalle categorie etiche e politiche ereditate dai nostri antenati, antiche lenti attraverso le quali ancora si guarda il mondo, da esse non si può prescindere se si vuole comprendere il ruolo che hanno svolto nella storia, quantomeno in occidente, le idee filosofiche e specialmente le dottrine politiche, come queste si sono rivelate audaci ed innovative e come, a tempo debito, si sono mutate a loro volta in camicie di forza che invocano un superamento²⁸. Alla denuncia del grave fraintendimento nel quale rischia di cadere la filosofia, molte volte interpretata come mera chiacchiera o in altri casi sospinta ad acquisire forzatamente la solidità e l'affidabilità di una scienza, Berlin contrappone l'importante ruolo che questa disciplina deve svolgere nell'ambito della conoscenza, ma soprattutto in quello della politica e dell'etica. La filosofia infatti altro non è che un perenne tentativo di rivolta nei confronti dell'ordine costituito al fine di operare una trasformazione di mentalità sufficiente a modificare radi-

calmente atteggiamenti, modi di pensare e di parlare, per risolvere o dissolvere interi sistemi concettuali e riproporli in una luce nuova in grado di operare una ridistribuzione degli ordini tematici, una riformulazione e riclassificazione degli oggetti indagati, una trasformazione della visione del mondo corrente²⁹. Alla filosofia non appartiene alcuna tecnica cumulativa, alcun progresso o avanzamento verso una meta razionale più o

²⁷ Isaiah Berlin, *Il concetto di storia scientifica*, in *Il fine della filosofia*, cit., p. 153; Berlin insiste ripetutamente su questo concetto si veda Isaiah Berlin, *Il concetto di storia scientifica*, in *Il fine della filosofia*, cit., p. 168, come anche dello stesso autore *Il senso della realtà*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 60-63 e 74-78 accanto alla nota n. 1 pp. 76-9.

²⁸ Isaiah Berlin, *Esiste ancora la teoria politica?*, in *Il fine della filosofia*, cit., pp. 204-6.

²⁹ Isaiah Berlin, *Filosofia e repressione statale*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 120-122.

meno lontana e plausibile, ma solo un «intelletto filosoficamente perplesso»³⁰. Il più primitivo degli atti di osservazione richiede il riferimento a certe abitudini consolidate, ad una serie di presupposti non criticati ed a credenze non analizzate in quanto facenti capo alle categorie più profonde e più pervasive che svolgono una parte troppo grande nell'umana esperienza da poter essere isolate e sottoposte ad osservazione. La capacità di comprendere uno di questi grandi presupposti è frutto di un'intuizione densa di significato che nasce dalla abilità di spostarsi da un livello «superiore», costituito dai fatti sociali esterni e pubblicamente ispezionabili, ad un livello «inferiore» e più profondo dove si colloca un complesso reticolo di rapporti che abbracciano ogni forma di commercio tra gli uomini, rapporti sempre meno suscettibili di un'ordinata classificazione e sempre più opachi alla visione del teorico che cerca di portarli alla luce, rapporti colorati da gradi di specificità sempre più minuti, numerosi e sfuggenti³¹. Il richiamo alla genialità intende sottolineare il carattere unico della speculazione filosofica: il suo essere sempre necessariamente rivolta alla situazione presente di cui si fa interprete grazie all'intervento di intelligenze audaci che posseggono, secondo la definizione data da Russell, il «talento per la dissociazione delle idee», per la disgiunzione dei concetti che hanno per tradizione camminato insieme, per la messa in discussione di verità troppo familiari e date per scontate, intelligenze sospinte da uno slancio di autentica creatività il quale coincide sempre con un atto di ribellione, con una trasformazione o trasposizione di idee, di sistemi concettuali, di visioni del mondo che d'un tratto confliggono in uno scontro frontale che sempre solleva problemi «perenni» coi quali l'uomo è chiamato a misurarsi³². La filosofia serve la causa della libertà tanto più fedelmente in quanto ciò è parte della sua stessa essenza e non un mero sottoprodotto del suo lavoro; diversamente dalle altre sfere del pensiero umano la libertà si qualifica come una condizione necessaria della sua attività, essa non abbisogna di giustificazioni, è indispensabile agli esseri umani e fine a se stessa. Il nesso unico che lega l'attività filosofica a quel minimo di libertà di cui una società ha bisogno per essere detta libera ne conferma il valore sociale e le fa superare il vaglio del giudizio morale³³. La conclusione alla quale perviene Berlin in merito al ruolo che la riflessione filosofica riveste soprattutto se si presta attenzione al versante etico-politico del suo manifestarsi, assume la forma

³⁰ Isaiah Berlin, *Filosofia e repressione statale*, in *Il senso della realtà*, cit., p. 119.

³¹ Isaiah Berlin, *Il senso della realtà*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 48-51 e 70-71.

³² Isaiah Berlin, *Filosofia e repressione statale*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 125 e 129-30.

³³ Isaiah Berlin, *Filosofia e repressione statale*, in *Il senso della realtà*, cit., p. 135.

di un monito che si colora di una vena di autentico realismo e ad un tempo rivela non certamente la morte di una grande tradizione ma i contorni di sviluppi nuovi e imprevedibili:

Finché esiste curiosità razionale – un desiderio di giustificazione e di spiegazione in base a motivi e ragioni, e non solo a cause e correlazioni funzionali o probabilità statistiche – la teoria politica non sparirà completamente per quanto numerosi siano i suoi avversari [...] che affermano di avere dissolto il suo regno immaginario³⁴.

Tutta la storia è un ammonimento contro il tentativo di contrapporre soluzione definitive al sorgere sempre ricorrente di nuove domande e di risposte provvisorie. L'inclinazione degli uomini a porsi delle domande rivendica un diritto naturale che affonda le sue radici nell'essenza stessa dell'essere umano e che quindi non può essere tacitato pena un'irreparabile perdita di senso. La filosofia rappresenta l'arma più sicura contro questo tipo di perversione e per tale ragione essa si presenta strettamente legata ad un minimo di libertà civile tale da consentire all'individuo di pensare e di agire senza il timore di patire violenze o persecuzioni³⁵.

Illuminismo e romanticismo, l'antagonismo tra due modelli etico-politici

Berlin individua, nella storia del pensiero politico occidentale, tre radicali trasformazioni dell'intera cornice concettuale, tre grandi metamorfosi che hanno determinato un cambiamento di prospettiva capace di far convergere l'attenzione su problemi nuovi le cui soluzioni si rifanno a categorie, concetti, parole e rapporti inattesi³⁶. L'avvento dello stoicismo, la riflessione politica di Machiavelli e la rivoluzione romantica, rappresentano i tre momenti attorno ai quali Berlin dirige la sua indagine e attraverso cui spiega i dilemmi e le contraddizioni di un'Europa che definisce erede di due tradizioni il cui antagonismo ha disegnato la fisionomia di un universo culturale che è nel contempo emblema di una ricchezza tanto variegata quanto complessa³⁷. Se con l'avvento dello stoicismo, le scuole filosofiche ateniesi dominanti cessano di concepire gli individui soltanto come parti di un contesto pubblico e sociale, per guardare agli uomini come entità isolate, protagonisti di esperienze inte-

³⁴ Isaiah Berlin, *Esiste ancora la teoria politica?*, in *Il fine della filosofia*, cit., pp. 208-9.

³⁵ Isaiah Berlin, *Filosofia e repressione statale*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 132-5.

³⁶ Isaiah Berlin, *La rivoluzione romantica una crisi nella storia del pensiero moderno*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 267-8.

³⁷ Isaiah Berlin, *La rivoluzione romantica una crisi nella storia del pensiero moderno*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 268-70 e 302-4.

riori, tanto da sancire il passaggio dalla sfera del pubblico a quella del privato, dalla dimensione esteriore a quella interiore, dall'ambito politico a quello etico, dall'ordine sociale all'anarchismo politico, a Machiavelli si deve invece il merito di avere tracciato una netta divisione tra virtù naturali e virtù morali, per cui i valori politici non sono più semplicemente concepiti come diversi ma come incompatibili con l'etica cristiana, tanto da determinare la nascita di un nuovo orizzonte comportamentale per il quale gli uomini, gettati in un mondo senza scopo e spogliato di qualsiasi criterio ultimo ed oggettivo, si trovano costretti a scegliere tra valori che conducono non di rado in direzioni differenti³⁸. Ma è la svolta romantica, a cui Berlin guarda come all'evento più decisivo, che, nel secondo trentennio del Settecento, interviene nella cultura europea segnando uno scontro frontale con la tradizione del pensiero occidentale ed incrinando le fondamenta del vecchio edificio della *philosophia perennis* in termini profondi ed imprevedibili³⁹.

Per molti secoli, nell'ambito filosofico, politico, etico ed estetico, è prevalso il ricorso consapevole a canoni oggettivi, un atteggiamento che ha trovato estrema realizzazione nella «dottrina dei prototipi eterni»⁴⁰, dei modelli immutabili d'impronta platonica e cristiana, nucleo attorno al quale si è strutturata la tradizione intellettuale dell'Occidente. I presupposti sui quali si regge questa impalcatura monistica, consistono nel ritenere che esiste un'entità che chiamiamo natura umana, naturale o soprannaturale, che gli specialisti competenti sono in grado di conoscere, tale natura persegue mete specifiche, in essa incorporate non importa se da Dio e da una impersonale natura delle cose, e tali mete con i corrispondenti valori non possono tra loro confliggere⁴¹. Il possesso di questa conoscenza viene raggiunto attraverso itinerari gnoseologici diversi che possono essere di marca teologica, metafisica e, se si pensa alla curvatura impressa dall'Illuminismo allo spirito dell'Occidente, non da ultimo empirica⁴². Nonostante il chiaro e deciso attacco mosso da parte di Monte-

³⁸ Isaiah Berlin, *La rivoluzione romantica una crisi nella storia del pensiero moderno*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 268-9.

³⁹ Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 293.

⁴⁰ Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 300.

⁴¹ Isaiah Berlin, *La rivoluzione romantica una crisi nella storia del pensiero moderno*, in *Il senso della realtà* cit., p. 272; Cfr. Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., pp. 294-6; Isaiah Berlin, *Il declino delle idee utopistiche in occidente*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., pp. 50-1; Isaiah Berlin, *Le radici del Romanticismo*, a cura di Henry Hardy, tr. it., Giovanni Ferrara degli Uberti, Adelphi, Milano, 2001, pp. 51-53; Isaiah Berlin, *Il Contro-Illuminismo*, in *Controcorrente*, cit., pp. 3-4.

⁴² Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., p. 53; Cfr. Isaiah Berlin, *Il declino delle idee utopistiche in occidente*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 55.

squieu e di Hume al fronte dell'Illuminismo – l'uno mostrando che non tutte le cose sono ovunque le stesse, l'altro affermando che non esistono necessità, ma soltanto possibilità – la fedeltà di entrambi ai canoni della scienza, della ragione, del freddo giudizio e a tutte le ben note proposizioni del Settecento è indiscussa⁴³. La roccaforte monista deve infatti attendere i pensatori di area tedesca per subire una prima seria messa in discussione dei suoi presupposti. La Germania, governata da trecento principi e milleduecento signorotti, piegata dalla Guerra dei Trent'anni, smarrita nei labirinti di un'estrema pedanteria scolastica in versione luterana, fallisce nella creazione di uno Stato centralizzato e, ormai piegata da una sensibilità nazionale ferita, sulla scorta del movimento pietista celebra il ritiro in una sorta di cittadella interiore per sfuggire alla realtà ed alle frustrazioni che da essa derivano⁴⁴. A partire da questo sfondo culturale ed attraverso l'intervento di figure ampiamente significative come quella di Hamann e di Herder prende piede il movimento romantico che in Kant, non tanto scienziato quanto filosofo morale, trova il suo punto d'inizio⁴⁵.

La preoccupazione per la vita morale dell'uomo e la sempre ricorrente importanza tributata all'idea di libertà, portano il filosofo di Königsberg a coltivare un atteggiamento nuovo nei confronti della natura: se l'Illuminismo tendeva a guardare ad essa nei termini di una grande unità armonica e perfetta che l'uomo doveva conoscere per comprendere quale posto egli occupava in questo schema onnicomprensivo, per Kant, come prima di lui anche per Agostino e per Calvino, la spaccatura tra spirito e materia è insanabile⁴⁶. Il valore morale di un atto viene fatto dipendere dal suo essere scelto dall'agente in piena libertà. Kant è certo che la libertà della volontà è reale e non illusoria. L'uomo kantiano è un essere naturale ma anche e soprattutto un essere noumenico e quindi libero nella misura in cui, innalzandosi al di sopra della natura e svincolandosi dal dominio della legge causale, sceglie di abbracciare dei valori attraverso

⁴³ Isaiah Berlin, *Il declino delle idee utopistiche in occidente*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., pp. 58-9. Cfr. Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., pp. 63-7; Isaiah Berlin, *Montesquieu*, in *Controcorrente*, cit., pp. 6, 213-16, 220-221, 228-229 e 236; Isaiah Berlin, *Hume e le fonti dell'antirazionalismo tedesco*, in *Controcorrente*, cit., p. 254 ss.; in questo saggio Berlin sottolinea come Hume e Jacobi seppero piegare il pensiero di Hume alle loro tesi anti-illuministe.

⁴⁴ Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., pp. 69-74; Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., pp. 305-7; Isaiah Berlin, *Hume e le fonti dell'antirazionalismo tedesco*, in *Controcorrente*, cit., p. 245.

⁴⁵ Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 303.

⁴⁶ Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 305; Cfr. Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., p. 116.

so i quali impone il proprio sigillo sulla materia. La libertà costituisce quindi l'essenza dell'individuo, limitare la libertà di un uomo significa uccidere la sua umanità e privarlo della sua dignità; per essere autenticamente libero un uomo deve poter imboccare la via del male come quella del bene, altrimenti il fatto di scegliere razionalmente il bene non ha valore e la nozione di merito diventa priva di senso⁴⁷. Kant si salva dalla drastica caduta nelle correnti dell'irrazionalismo nel momento in cui ancora la volontà alla ragione: la volontà e per lui autenticamente libera solo fintanto che vuole quel che detta la ragione, la quale definisce regole generali vincolanti per tutti gli uomini razionali⁴⁸. Il rovesciamento delle tesi kantiane nel loro esatto contrario rappresenta l'esito più sorprendente di uno sviluppo storico che non poteva essere previsto:

alcuni tra i successori romantici di Kant trassero tutte le conseguenze della concezione che i valori sono comandi, e che sono creati, non scoperti. La vecchia analogia tra la conoscenza morale (o politica) e la conoscenza scientifica o metafisica o teologica è spezzata. La morale – e insieme con essa la politica, nella misura in cui è una morale sociale – è un processo creativo; il suo modello romantico è quello dell'arte. [...] Questo è un capovolgimento della nozione della verità come corrispondenza, o quanto meno come relazione fissa (un qualcosa di dato, e di eterno) con la *rerum natura*, che costituisce la base del diritto naturale. La concezione tradizionale del mondo ne esce trasformata⁴⁹.

Schiller rifiutando la nozione di volontà proposta da Kant, che se da un lato libera l'uomo dalla natura, dall'altro lo colloca su un sentiero reso moralmente angusto dalla logica del 'dovere', impone un'idea di libertà svincolata da qualsiasi subordinazione⁵⁰. È tuttavia con Fichte che si va oltre e contro la filosofia kantiana. Se nelle opere giovanili, quando Rousseau era il suo maestro, Fichte pensa che le leggi ed i valori siano creati dall'individuo razionale e quindi siano universalmente vincolanti in virtù della comune appartenenza di questa ragione a tutti gli uomini, nelle opere successive l'essenza dell'uomo non viene più identificata con la ragione, ma con la fonte dell'azione, ossia con la volontà che plasma il

⁴⁷ Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., pp. 93-96. Cfr. Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 304; Isaiah Berlin, *La rivoluzione romantica una crisi nella storia del pensiero moderno*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 278-9; Isaiah Berlin, *Il Contro-Illuminismo*, in *Controcorrente*, cit., p. 24.

⁴⁸ Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 307.

⁴⁹ Isaiah Berlin, *La rivoluzione romantica una crisi nella storia del pensiero moderno*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 282-3.

⁵⁰ Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., p. 133, 130-137, 34-40; Cfr. Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, p. cit., pp. 308-10; cfr. Isaiah Berlin, *Il Contro-Illuminismo*, in *Controcorrente*, cit., p. 26.

mondo in risposta alle sue esigenze etiche. Le mete della vita sociale sono ora create da ispirati uomini di genio che, guidati non dalla ragione ma da lampi di rivelazione, da giganteschi balzi irrazionali, si trascinano appresso il resto dell'umanità in una grande impennata creativa che libera le imprevedibili e talora devastanti forze in essa celate⁵¹. L'emergere della volontà in Fichte si accompagna all'importante teoria della coscienza che, accanto alla Rivoluzione francese ed al famoso romanzo di Goethe il *Wilhelm Meister*, secondo Friedrich Schlegel, rappresenta uno dei tre fattori che hanno esercitato la maggiore influenza per il passaggio da posizioni moderate al Romanticismo senza freni⁵². Per Fichte si prende coscienza soltanto quando si realizza un qualche tipo di attrito, di opposizione, di tensione dialettica: se il 'me' è qualcosa su cui si può esercitare un esame, un'indagine, uno studio, l'io è il nominativo originario, di esso si diventa consapevoli non nell'atto cognitivo, ma semplicemente attraverso l'esperienza di venir urtati, l'*Anstob*, l'«urto», è la categoria fondamentale che domina l'intero campo dell'esperienza⁵³. Nella resistenza emergono l'io e il non-io, per cui soltanto in un momento di opposizione si percepisce adeguatamente se stessi. Ma Fichte si spinge oltre con l'abbandono della nozione di individuo inteso come un empirico essere umano collocato spazio-temporalmente, in vista di un'entità più vasta e trascendente che si incarna nelle forze della storia, della classe, del popolo, della nazione, generando conseguenze violente tanto sul versante politico quanto su quello morale attraverso le più disparate forme di dominio totalitario e dispotico. La trasformazione dello Stato, della nazione, della classe, della storia, del progresso, in agenti sovrasensibili sancisce l'inizio di quell'«antropomorfismo politico» alla cui volontà illimitata il singolo individuo deve sottomettere i suoi desideri finiti per essere ciò che potrebbe o dovrebbe essere al meglio delle sue possibilità di realizzazione⁵⁴. Si è posti di fronte ad un'estetica della creazione pura, che Fichte applica al regno della politica e dell'etica ed a tutte le forme di azione.

La rottura con il mondo oggettivo dei classici e degli illuministi è spettacolare non solo in Fichte ma anche in ogni altro scrittore romantico: morale e politica cessano di essere un insieme di proposizioni, un decalogo ben ordinato a cui attenersi, per tramutarsi in azione vivace, in

⁵¹ Isaiah Berlin, *La rivoluzione romantica una crisi nella storia del pensiero moderno*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 291-92 e pp. 288-9.

⁵² Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., p. 149 e 171-5. Cfr. Isaiah Berlin, *Il Contro-Illuminismo*, in *Controcorrente*, cit., p. 37.

⁵³ Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., pp. 150-154.

⁵⁴ Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 316; Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., pp. 152-3. Si vedano i discorsi indirizzati da Fichte alla nazione tedesca e pronunciati dopo la sconfitta inflitta da Napoleone alla Prussia.

totale dedizione di sé a ideali resi concreti⁵⁵. Da ciò discendono conseguenze etico-politiche del tutto nuove: la morale della motivazione, dell'impegno, dell'abnegazione, dell'autoaffermazione si afferma in opposizione a quella della responsabilità, della prudenza, del calcolo e del realismo. Il movimento romantico ha distrutto tutti e tre i pilastri del sacro «tripode» della prospettiva illuminista: l'uomo cessa di avere una natura identificabile in quanto crea costantemente i propri valori col risultato che è impossibile dire quale sia l'esito del suo tentativo di realizzarli; i valori non sono scoperti né descritti attraverso un qualunque sistema di proposizioni in quanto non si tratta di fatti, di entità del mondo poste da qualche parte in attesa di essere identificati ed etichettati da una scienza dell'etica o della politica, per via empirica o a priori, quindi le risposte alle questioni concernenti l'azione e la scelta nella maggior parte dei casi rimangono senza risposta; non c'è alcuna garanzia di principio che i valori di civiltà, di nazioni e di individui diversi siano di necessità armonizzabili⁵⁶. La moderna cultura liberale deve molto a questo mutamento di prospettiva grazie al quale la varietà è preferita all'uniformità, la nobiltà d'animo all'utilità interessata, il sentimento alla ragione, la tolleranza al rigore, un esito certamente lontano dalle intenzioni dei romantici ma che tuttavia nasce da un'accresciuta consapevolezza razionale delle imperfezioni della vita⁵⁷. I romantici hanno fatto emergere due verità: rivelando che i fini ultimi sono molteplici hanno negato da un lato la possibilità di una precisa soluzione del grande gioco ad incastro anche da parte di un potere messo al servizio della ragione, e dall'altro l'idea di un'età dell'oro, di una società perfetta in quanto incoerente per principio⁵⁸. Ma alle luci che promanano dall'ideale romantico si accompagnano anche ombre cupe ed inquietanti: dalla commovente figura di Beethoven a quella di Napoleone non c'è che un passo. Il demiurgo politico che impone la sua volontà per plasmare la «materia umana» e trarre da essa una splendida opera d'arte, la quale consente di elevare individui potenzialmente inferiori ad altezze per loro irraggiungibili, diviene espressione di una morale ormai rovesciata nel suo contrario segno di interferenza brutale, di macabro esercizio imperialistico, di annientamento e mutilazione di esseri umani sacrificati sull'altare delle astrazioni⁵⁹. Una

⁵⁵ Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., p. 184.

⁵⁶ Isaiah Berlin, *La rivoluzione romantica una crisi nella storia del pensiero moderno*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 292-3 e 277-8.

⁵⁷ Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto della realtà*, cit., pp. 292-3.

⁵⁸ Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 329; cfr. Isaiah Berlin, *Il declino delle idee utopistiche in Occidente*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., pp. 70-1.

⁵⁹ Isaiah Berlin, *L'unità dell'Europa e le sue vicissitudini*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., pp. 277-8 e 271; cfr. Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica*.

volta accettato il presupposto secondo il quale bisogna fare in modo che la vita somigli ad un'opera d'arte l'approdo alle forme di nazionalismo esasperato e di totalitarismo rappresenta un esito scontato. L'Europa nasce dal connubio di questi due orizzonti etici-politici, diversi e forse anche complementari, attratta dalle ombre essa tende verso la luce, ricerca il brivido delle tempeste irrazionali ma costantemente anela ad un approdo sicuro, ama librarsi in atti di libera e spontanea volontà creativa ma desidera anche il rassicurante abbraccio della ragione⁶⁰. Questa palese incoerenza appartiene alla storia europea, rappresenta il suo dilemma irrisolto; la radice stessa di una polarità tanto reale quanto densa di significati.

Le voci ispiratrici tra Europa e Russia

La riflessione etico-politica berliniana trova ispirazione in una serie di autori che, nonostante la diversità dei profili di vita e di pensiero che li caratterizza, rappresentano le voci più autorevoli alle quali Berlin presta ascolto in quanto coscienze critiche e vigili artefici di nuove visioni del mondo. Nicolò Machiavelli è la figura più emblematica che, forte di una capacità di osservazione empirica senza eguali, con sguardo disincantato affronta il tema del rapporto tra etica e politica in termini nuovi ed inattesi, tanto da imporsi, come scrisse Meinecke, con un grado di veemenza e di forza simile a quella di «un pugnale che, conficcato nel corpo politico dell'umanità occidentale, le strappò grida di dolore e di ribellione»⁶¹. Per Machiavelli esiste un'«arte del governo» indispensabile per mettere ordine tra gruppi umani guidati da interessi diversi, l'esercizio di questa arte deve fondarsi su una mescolanza di sagace osservazione della realtà effettuale combinata con la saggezza ricavabile dai migliori osservatori del passato⁶². La società non di rado è un campo di battaglia in cui si svolgono conflitti che possono essere controllati soltanto mediante l'impiego accorto della persuasione e della forza, misure non di rado collidenti con la morale corrente. Berlin a questo proposito scrive:

La distinzione di Machiavelli non passa tra valori specificatamente morali e valori specificatamente politici; quella che egli realizza non è l'emancipazione del-

La rivolta contro il mito di un mondo ideale, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., pp. 329-30.

⁶⁰ Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., p. 215; Isaiah Berlin, *La rivoluzione romantica una crisi nella storia del pensiero moderno*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 278 e 302-4.

⁶¹ Isaiah Berlin, *L'originalità di Machiavelli*, in *Controcorrente*, cit., p. 58; Cfr. Friedrich Meinecke, *L'idea della Ragion di Stato nella storia moderna*, Firenze, Vallecchi 1942, p. 72.

⁶² Isaiah Berlin, *L'originalità di Machiavelli*, in *Controcorrente*, cit., pp. 59-61.

la politica dall'etica o dalla religione, che Croce e molti altri commentatori considerano la sua grande conquista; ciò che egli arriva a stabilire è qualcosa che tocca un livello anche più profondo: una differenziazione tra due ideali di vita incompatibili, e pertanto tra due morali. Una è la morale del mondo pagano [...] Contro (la quale) si leva, innanzitutto e soprattutto, la morale cristiana⁶³.

Machiavelli si astiene dall'esprimere giudizi di valore, egli pone in evidenza la diversità e l'incompatibilità tra due morali, quella pagana e quella cristiana, che impongono all'uomo una scelta necessaria. Scontata è la preferenza che Machiavelli esprime senza reticenze, il suo impegno è sociale e politico, interamente dedito alla costuzione di una società civile, nobile e gloriosa, in cui gli esseri umani possano fiorire forti, fieri, saggi e produttivi e dove il ricorso a mezzi spietati trova giustificazione in vista dei fini di una morale che si qualifica come secolare, umanistica e naturalistica⁶⁴. La scomoda verità che ha sconvolto la coscienza morale degli uomini occidentali, occupando da allora in poi in modo ossessivo ed instancabile la loro mente, è rappresentata dalla presa di consapevolezza del fatto che possono esistere fini in sé altrettanto ultimi ma reciprocamente incompatibili, tanto da rendere vana la fede in un universale criterio onnicomprensivo, in un'unica soluzione finale, in un modello di società ideale e perfetta⁶⁵. *Il Principe* ha scandalizzato l'umanità per «aver piantato un punto interrogativo permante sulla vita della posterità»: interi sistemi di valori possono entrare in collisione senza che sia possibile un arbitrato razionale, e questo non a causa di anomalie o errori, ma come parte della normale condizione umana, questo è il dramma insolubile che è destino degli uomini affrontare⁶⁶.

Se con Machiavelli si afferma l'idea dell'incompatibilità di valori ugualmente ultimi, con Gian Battista Vico si delineano modelli di società le cui culture prendono forma sulla base di determinati ordini di valori che tra loro differiscono in qualche modo profondo, inconciliabile e non riconducibile ad una sintesi finale pur appartenendo alla sfera dell'umano⁶⁷. Ogni società ha una visione propria della realtà che si estrinseca in tutto ciò che i suoi membri fanno, pensano, sentono, essa si manifesta e s'invera nelle forme lessicali e linguistiche, nelle immagini, nelle metafore,

⁶³ Isaiah Berlin, *L'originalità di Machiavelli*, in *Controcorrente*, cit., pp. 66-8 e 78-83; Cfr. Benedetto Croce, *Per un detto del Machiavelli*, «La Critica» 28 (1930), pp. 310-12; Cfr. Hans Baron, *Machiavelli: The Republican Citizen and the Author of the "Prince"*, «English Historical Review» 76 (1961), pp. 217-53.

⁶⁴ Isaiah Berlin, *L'originalità di Machiavelli*, in *Controcorrente*, cit., pp. 97-98;

⁶⁵ Cfr. Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision*, London 1960, pp. 220-24.

⁶⁶ Isaiah Berlin, *L'originalità di Machiavelli*, in *Controcorrente*, cit., pp. 103-5 e 111; Isaiah Berlin, *La ricerca dell'ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 28.

⁶⁷ Isaiah Berlin, *L'originalità di Machiavelli*, in *Controcorrente*, cit., p. 111.

⁶⁸ Isaiah Berlin, *La ricerca dell'ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 30; Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., pp. 69-70.

nelle forme di culto e nelle istituzioni⁶⁸. Il pluralismo vichiano trova una vivida illustrazione nel terzo libro della *Scienza Nuova* intitolato *Della scoperta del vero Omero* in cui si sottolinea come le virtù degli eroi omerici non sono le virtù dell'età di Platone o di Aristotele, né, malgrado tutto ciò che potesse pensarne Voltaire, le virtù dell'Atene del V secolo somigliano a quelle della Firenze rinascimentale o della corte di Versailles⁶⁹. Vico sostiene che nel passaggio da uno stadio della civiltà ad un altro si verifica ad un tempo sia una perdita che un guadagno, ma qualunque sia il guadagno quello che è perduto non può essere recuperato. Giudicare le conquiste di un'epoca applicando ad esse un unico criterio assoluto – quello dei critici o dei teorici di un periodo successivo – non è solo antistorico ed anacronistico, ma si rivela incompatibile con quella che appare essere l'ineluttabile realtà della storia⁷⁰. Tutto questo conduce anche ad ignorare e sminuire il ruolo dell'uomo come creatore e demolitore di valori, come soggetto che si autotrasforma in quanto è capace di scegliere tra scopi contrastanti e reciprocamente incompatibili⁷¹. Vico apre a Berlin l'orizzonte di una più ampia comprensione della storia nel cui seno trovano spiegazione e giustificazione la varietà delle culture e delle vicende umane. La rivolta contro Descartes nasce dalla convinzione che la recente filosofia sia venuta meno nel rendere giustizia ai metodi e al potere di quel tipo di conoscenza fondamentale per gli studi umanistici e che concerne la costruzione di una società pienamente umana: non l'analisi fuori del tempo ma l'approccio genetico, cioè l'indagine storica, può scoprire e descrivere le relazioni fra i vari aspetti delle esperienze e delle attività umane⁷². Accanto alla conoscenza metafisica o teologica, a quella deduttiva che è conoscenza del *verum* ed a quella percettiva che è conoscenza del *certum*, esiste per Vico anche un'autoconoscenza che è quella che l'individuo ha delle attività che svolge, in base alla quale prendono corpo interessi, intenzioni e motivazioni che si esprimono nell'ambito della vita sociale⁷³. La concezione dell'uomo come essere autonomo, creatore e modellatore di se medesimo, è una nozione non estra-

⁶⁸ Isaiah Berlin, *La ricerca dell'ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., pp. 28-9.

⁶⁹ Isaiah Berlin, *Giambattista Vico e la storia della cultura*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., pp. 105-6; Cfr. Isaiah Berlin, *Vico e L'ideale dell'Illuminismo*, in *Controcorrente*, cit., pp. 185-93.

⁷⁰ Isaiah Berlin, *Giambattista Vico e la storia della cultura*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 106.

⁷¹ Isaiah Berlin, *Giambattista Vico e la storia della cultura*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 107.

⁷² Isaiah Berlin, *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*, in *Vico ed Herder: Due studi sulla storia delle idee*, introduzione di Antonio Verri, Roma, Armando 1978, pp. 43-4, 49 e p. 126 nota 23.

⁷³ Isaiah Berlin, *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*, in *Vico ed Herder: Due studi sulla storia delle idee*, cit., pp. 143-6.

nea al Rinascimento e neppure sconosciuta alla Francia del XVI secolo, il passo decisivo compiuto da Vico consiste nell'aver magistralmente combinato questa idea con quella più vecchia ereditata dalla tradizione scolastica secondo cui si può conoscere veramente soltanto ciò che si crea⁷⁴. Questa idea applicata alle opere dell'uomo ed alla sua storia, intesa come esperienza collettiva e sociale dispiegata nel tempo, ha consentito di intendere la storia non come passiva accettazione di idee piovute dall'alto ma come attività «intenzionale» continua che sempre proietta l'uomo verso mete, progetti, interpretazioni mitiche, simboliche, metafisiche, logiche ed empiriche sempre nuove⁷⁵. L'intenzionalità rappresenta un richiamo al senso di responsabilità della quale l'uomo risulta in ultima istanza investito in quanto agente morale che, consapevole del fatto che i problemi sono intelleggibili e quindi risolvibili in un contesto storico-sociale, non può esimersi dall'impegno di costruire una società capace di far fronte alle ricorrenti curvature imposte dalle variabili storiche in costante mutamento. Per Vico non esiste un nucleo statico, la natura e cambiamento, sviluppo, azione reciproca di forze che si trasformano vicendevolmente.

Il pensatore tedesco del Settecento Johann Gottfried Herder, discepolo di Johann Georg Hamann, si spinge oltre Vico operando un confronto fra le diverse culture appartenenti a paesi e periodi diversi. Hamann dopo aver esordito come discepolo dell'Illuminismo in seguito ad un profonda crisi spirituale diviene il primo di quella linea di pensatori che accusano il razionalismo e lo scientismo di usare l'analisi per distorcere la realtà⁷⁶. Sulla scorta delle osservazioni humane, che hanno efficacemente demolito la pretesa razionalistica, per Hamann la conoscenza autentica è percezione diretta di entità individuali, in quanto alle elaborazioni concettuali sfugge di fatto la pienezza dell'esperienza individuale⁷⁷. Hamann condanna la nozione secondo la quale gli uomini sono esseri finiti, respinge l'affermazione per la quale ci sono porzioni di natura suscettibili di essere indagate in maniera esauriente e questioni cui sia possibile dare risposte definitive, ed inaugura una sorta di «vitalismo mistico» alla luce del quale definisce gli enunciati dell'Illuminismo come qualcosa di scandaloso, irreal e semplicemente stupido⁷⁸. Sul fronte politico la critica che egli muove a Kant e la nota polemica contro Federico il Grande denunciano la sua avversione per ogni forma di autorità e

⁷⁴ Isaiah Berlin, *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*, in *Vico ed Herder: Due studi sulla storia delle idee*, cit., p. 174.

⁷⁵ Isaiah Berlin, *Le idee filosofiche di Giambattista Vico*, in *Vico ed Herder: Due studi sulla storia delle idee*, cit., p. 57.

⁷⁶ Isaiah Berlin, *Il Contro-Illuminismo*, in *Controcorrente*, cit., p. 11; Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., pp. 80-81 e 77-78.

⁷⁷ Isaiah Berlin, *Il Contro-illuminismo*, in *Controcorrente*, cit., pp. 12-3.

⁷⁸ Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., pp. 88.

di ordine, il suo carattere democratico ed antiliberalista si fonda su una mescolanza di populismo ed oscurantismo, capace di esaltare da un lato il «genio creativo» e dall'altro di provare genuina simpatia per l'uomo comune e i suoi valori⁷⁹. Hamann guida la rivolta contro due diverse forme di sapere universale – la Chiesa a destra e la Scienza a sinistra – una posizione che ereditano i romantici e l'individualismo liberale dell'Ottocento. La denuncia herzeniana del comunismo di Cabet o dei continuatori di Babeuf come i rappresentanti di uno zarismo capovolto in quanto parimenti oppressivo e negatore dell'individualità, e la condanna da parte di Bakunin dell'autoritarismo di Marx, trovano la loro origine in Hamann, colui che si oppose per tutta la vita ad ogni sistema che opprime l'individuo e ne distrugge i valori più profondi⁸⁰. La voce di Hamann è quella di una sensibilità offesa, quella di un uomo ferito nei sentimenti da un eccesso di intellettualismo, di «un moralista per il quale l'etica riguarda i rapporti tra persone reali», di un umile membro di un ordine sociale in agonia calpestato dal ritmo disumano della centralizzazione politica e culturale⁸¹. Hamann rivela il suo limite quando nel momento in cui coglie i vizi dei «grandi semplificatori», impegnati a distruggere la vita concreta di uomini e donne in nome di vuote astrazioni, di ideali come la ragione, il progresso, la libertà, non sa riconoscere quanto l'uso dei metodi razionali mirano anche a rimuovere le ingiustizie più vistose ed i contrasti più stridenti, ad eliminare la miseria e l'oppressione⁸².

Herder prendendo spunto dagli irregolari ed isolati lampi di intuizione del maestro costruisce un sistema coerente capace di spiegare la natura dell'uomo e la sua esperienza nella storia. Come Hamann, Herder sa che ogni comprensione autentica, si fonda su una capacità di «immedesimazione» (*Einfühlung*) attraverso la quale si entra nell'orizzonte mentale, nel carattere individuale di un'organizzazione sociale, di una cultura, di un popolo, di un periodo storico, per coglierne lo sviluppo e il senso. Come Vico egli parla della necessità dell'«entrare dentro» le condizioni uniche in base alle quali la vita si modella se si vuole comprendere l'azione degli individui, le strutture «organiche» delle società, i modelli etico-politici che ad essi appartengono⁸³. Ogni società si struttura attorno ad un «centro di gravità» (*Schwerpunkt*) suo proprio, ogni comunità ri-

⁷⁹ Isaiah Berlin, *Il Mago del Nord*, J.G. Hamann e le origini dell'Irrazionalismo moderno, a cura di Henry Hardy, tr. it, Nicola Gardini, Milano, Adelphi 1997, pp. 143-5.

⁸⁰ Isaiah Berlin, *Il mago del Nord*, cit., p. 152.

⁸¹ Isaiah Berlin, *Il mago del Nord*, cit., pp. 159-60.

⁸² Isaiah Berlin, *Il mago del Nord*, cit., pp. 162-3.

⁸³ Isaiah Berlin, *Il Contro-Illuminismo*, in *Controcorrente*, pp. 17-8; Isaiah Berlin, *L'apoteosi della volontà romantica. La rivolta contro il mito di un mondo ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., pp. 312-13.

flette quindi un particolare «stile di vita» che non può essere incomprendibile⁸⁴. Le differenze, le peculiarità, le sfumature, il carattere individuale sono tutto. Tuttavia se i fini a cui gli uomini possono aspirare sono molti e differenti restando pienamente razionali e comprensibili, è anche vero che non sono innumerevoli in quanto tutti devono restare entro l'orizzonte umano. È questa piattaforma comune che rende possibile la comprensione di valori, di ideali e di forme di vita di un'altra cultura o società, anche lontana nel tempo e nello spazio, ed estranea rispetto a quella di appartenenza. Berlin individua tre dottrine nel pensiero herderiano che giocheranno un ruolo fondamentale nel movimento romantico: il populismo, l'espressionismo e il pluralismo⁸⁵. La fede di Herder non è nel nazionalismo, nel collettivismo o nel culto romantico dello Stato ma nelle *Krafte*, misteriose, dinamiche e variegate forze teleologiche che si combinano e si amalgamano dando vita ad universi culturali diversi. Per Herder l'uniformità può solo menomare ed uccidere, ciò che dà vita è certamente la varietà⁸⁶. Il populismo è l'espressione di un sentimento nazionale non politico che si sostanzia nell'appartenenza ad una cultura attraverso la quale si specifica l'identità personale all'interno di un quadro più ampio che Herder definisce pluralista. Il chiaro distacco dalle correnti del nazionalismo traspare dall'atteggiamento di Herder nei confronti dei grandi miti del diciottesimo secolo di fronte ai quali dichiara la sua avversione: il mito della superiorità di una particolare cultura rispetto alle altre, il mito della cultura classica e di quella rinascimentale (il primo creato dai gallo-romani e distrutto dai barbari, il secondo ucciso dalla malinconica religione cristiana ostile ad ogni forma di piacere), e da ultimo il mito del progresso inarrestabile⁸⁷. Per Herder tutte le opere dell'uomo sono voci che parlano, sono parte di un vivente processo di comunicazione. Muovendosi lungo la stessa linea di Hamann, riconosce all'artista l'obbligo morale di sentirsi socialmente e politicamente *engagé*, impegnato. L'artista è un vaso sacro modellato dallo spirito del suo tempo, dal luogo e dalla società cui appartiene e nella cui terra affonda le proprie radici, egli è l'uomo che deve rispondere all'imperativo di trasmettere, quanto più lontano possibile, un'esperienza umana totale, un intero mondo⁸⁸.

⁸⁴ Isaiah Berlin, *La ricerca dell'ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 530; Isaiah Berlin, *Il senso della realtà*, in *Il senso della realtà*, cit., pp. 55-7.

⁸⁵ Isaiah Berlin, *Herder e L'Illuminismo*, in *Vico ed Herder: Due studi sulla storia delle idee*, cit., pp. 192-3.

⁸⁶ Isaiah Berlin, *Herder e L'Illuminismo*, in *Vico ed Herder: Due studi sulla storia delle idee*, cit., p. 214.

⁸⁷ Isaiah Berlin, *Herder e L'Illuminismo*, in *Vico ed Herder: due studi sulla storia delle idee*, cit., pp. 215 e 224-8.

⁸⁸ Isaiah Berlin, *Herder e L'Illuminismo*, in *Vico ed Herder: Due studi sulla storia delle idee*, cit., p. 240; Isaiah Berlin, *Le radici del romanticismo*, cit., pp. 101-2.

La capacità di cogliere i peculiari aspetti della realtà trovano emblematica espressione in Aleksandr Ivanovic Herzen, scrittore politico ed osservatore sociale meravigliosamente dotato, un maestro dello «smascheramento» delle apparenze e delle convenzioni, un devastante scopritore della loro essenza sociale e morale⁸⁹. Membro della nuova *intelligencija* radicale russa scrive intorno a temi scottanti: l'oppressione degli individui, l'umiliazione e la degradazione degli uomini ad opera della tirannia politica e personale, il giogo delle consuetudini sociali, la buia ignoranza ed il selvaggio, arbitrario malgoverno che serpeggia nell'odioso impero russo distruggendo gli esseri umani⁹⁰. Il pensiero di Herzen è improntato ad un ardente radicalismo politico imbevuto di un disprezzo tipicamente aristocratico per ogni forma di ristrettezza mentale e meschino compiacimento di sé. Herzen fiuta il pericolo delle grandi, splendide astrazioni, da lui identificate come i nuovi idoli sui cui altari l'indomani sarebbe stato versato sangue umano⁹¹. I veri fini non devono essere ideali lontani per i quali la generazione presente si sacrifica per quelle future, ma realtà vicine «quanto meno il salario del lavoratore o il piacere del lavoro compiuto». Herzen guarda alla vita come ad uno scopo raggiunto e non come ad un mezzo per arrivare a qualcos'altro⁹². A tutto questo si unisce un senso allarmato dello scarto sempre più grande ed inquietante tra i valori umani delle *élites* libere e civilizzate, cui egli stesso sapeva di appartenere, e i reali bisogni, i desideri ed le aspirazioni delle enormi masse umane senza voce⁹³. Né i grandi modelli meccanicistici francesi del Settecento, né le architetture romantiche tedesche dell'Ottocento, né le visioni di utopisti come Saint-Simon, Fourier, Owen, né i programmi socialisti di Cabet o Leroux o Louis Blanc, possono offrire per Herzen soluzioni vere ai problemi reali⁹⁴. Lo spaventano gli oppressori, ma anche i liberatori, il regime russo non meno dei suoi alleati socialisti e rivoluzionari, vede in loro gli eredi laici dei bigotti dei secoli della fede, coloro che, certi di possedere soluzioni definitive, mai hanno esitato ad imporre camicie di forza all'umanità disarmata. Si interroga se in generale gli uomini desiderano veramente la libertà tanto da sviluppare un'autentica *reductio ad absurdum*: gli uomini desiderano la libertà non più di quanto i pesci desiderano volare⁹⁵. Herzen sa che il suo incessante appello per una maggiore libertà individuale contiene i germi dell'atomizzazione sociale, occorre

⁸⁹ Isaiah Berlin, *Un decennio importante*, in *Il riccio e la volpe*, cit., p. 313.

⁹⁰ Isaiah Berlin, *Herzen e le sue "memorie"*, in *Controcorrente*, cit., p. 286.

⁹¹ Isaiah Berlin, *La ricerca dell'ideale*, in *Il legno storto dell'umanità*, cit., p. 38; Isaiah Berlin, *Un decennio importante*, in *Il riccio e la volpe*, cit., p. 318-319.

⁹² Isaiah Berlin, *Un decennio importante*, in *Il riccio e la volpe*, p. 320, 322.

⁹³ Isaiah Berlin, *Herzen e le sue "memorie"*, in *Controcorrente*, cit., pp. 291-292; cfr. E.H. Carr, *The romantic Exiles*, London 1933.

⁹⁴ Isaiah Berlin, *Un decennio importante*, in *Il riccio e la volpe*, cit., p. 316.

⁹⁵ Isaiah Berlin, *Herzen e le sue "memorie"*, in *Controcorrente*, cit., p. 306.

quindi trovare un compromesso, un delicato equilibrio tra due grandi necessità sociali: un ordine che non sia oppressione con una libertà che non sia licenza. La fiducia di ispirazione roussoniana nel contadino russo non contaminato dalla corruzione e dalle false sottigliezze dell'occidente, confermano l'indirizzo rivoluzionario di Herzen che nell'età matura si vena di un acuto pessimismo per la sua incapacità di scendere a compromessi da un lato con la brutalità della nuova generazione di radicali e dall'altro con l'ipocrisia dei liberali borghesi⁹⁶. Herzen anche nella fase gradualista rimane sino all'ultimo un agitatore, un egualitario ed un socialista, nonostante il suo scetticismo continua a credere fino all'ultimo nella necessità morale e sociale di una rivoluzione in Russia, un cambiamento violento a cui doveva seguire un ordine giusto, ossia socialista. I nuovi rivoluzionari della linea «dura» lo considerano un «dinosaurio liberale», il predicatore di antiquate idee umanistiche, inutili nella violenta lotta sociale a venire⁹⁷. La concezione di Herzen come quella di Turgenev, si struttura intorno all'idea della complessità ed insolubilità dei problemi fondamentali, e quindi dell'assurdità di volerli risolvere con strumenti politici o sociologici. Ciò che fa di lui un personaggio unico nel panorama dell'Ottocento è la complessità della sua visione, l'acutezza con cui coglie la causa e la natura degli opposti ideali in campo. L'acuto 'senso della realtà' che egli manifesta rivela la sua ambivalenza: alza le bandiere della rivoluzione e della democrazia contro le condanne dei liberali benpensanti, ma nello stesso tempo attacca i rivoluzionari a difesa della libertà personale, si fa banditore degli ideali della libertà, dell'uguaglianza, della dignità e di una convivenza decorosa e nel contempo invoca una società in cui gli esseri umani non siano calpestati in nome di questi stessi ideali⁹⁸.

La matrice storicista, pluralista e liberale presente nella riflessione etico-politica berliniana attraversa i percorsi intellettuali di questi autori appropriandosi delle tesi più suggestive e spregiudicate. Le due grandi tradizioni di cui l'Europa è l'erede legittima, Illuminismo e Romanticismo, rappresentano l'ampio sfondo dal quale emergono luci ed ombre di un percorso storico irto di pericoli come di speranze. Macchiavelli, Vico, Hamann, Herder, Herzen e Turgenev hanno certamente contribuito a formare in Berlin l'uomo e il pensatore. È su queste fondamenta che Berlin articola la propria dottrina in cui trova conferma la sua fiducia nell'uomo come essere libero e la difesa della libertà e della dignità come il più alto dei valori in vista di un modello di società tanto libera quanto il più autenticamente umana.

⁹⁶ Isaiah Berlin, *Herzen e le sue "memorie"*, in *Controcorrente*, cit., pp. 306-307, 309-310.

⁹⁷ Isaiah Berlin, *Herzen e le sue "memorie"*, in *Controcorrente*, cit., pp. 311-312.

⁹⁸ Isaiah Berlin, *Un decennio importante*, in *Il riccio e la volpe*, cit., pp. 336-339.