

**Convegno “Ricordando Antonio Pigliaru” Pisa, 6 maggio 2006
Intervento di Antonio Zanfarino**

R I F O R M A S O C I A L E E C O S C I E N Z A M O R A L E *

Il pensiero di Pigliaru si propone con un'intensità etica che è stata interpretata anche come una radicalità ideologica refrattaria a dialettiche accomodanti, convenienze opportunistiche, mediazioni mistificanti. Ma se egli non dosava con i “sofismi dei prudenti” le sue insopprimibili esigenze umanistiche, la complessità esistenziale, culturale, storica e sociale delle sue idee vanifica ogni loro riduzione a miti salvifici e demagogici.

Non si può conoscere la sua personalità se non si accertano le tensioni e dilacerazioni del suo tormentato itinerario intellettuale, e se non si comprende la sua vocazione cognitiva e spirituale a penetrare i movimenti della vita con un incondizionato rispetto dell'umano.

La sua riflessione è impegnata nella ricerca di un ordinamento più coerente e sistematico delle forme coesistenziali contro il dominio dell'effimero, dell'irrelato, del parziale, dell'inassociato, del dissociato, ma non gioca rischiosamente con le ipotesi del totalismo, non assorbe e dissolve nella compiutezza dell'essere sociale i bisogni dell'esistere individuale, riconosce sempre il problematico nel sistematico, ammette che le idee composite sono quelle storicamente e moralmente più feconde, e rifiuta di configurare la ragione pubblica come esclusivismo razionalistico che si impone dall'esterno e allo stesso modo su tutti i fenomeni e su tutte le situazioni.

L'essere personale è per lui vincolato al dover essere dell'umanità, ma egli non orienta i doveri della persona e dell'umanità contro la pluralità degli esistenti e contro la libera conoscenza della diversità. La sua avversione alla spontaneità senza regole, la sua diffidenza verso garanzie esclusivamente garantistiche inette a esprimere più alte e qualificate garanzie etiche, le sue disposizioni a vedere ingiustizia nell'assenza di scopi comuni e di estese condivisioni di valori non lo portano a convertire la morale nel precettismo, la razionalità nell'intellettualismo prescrittivo, il sapere nella semplice partecipazione a un ordine cosmico di verità dispiegate in connessioni e gerarchie invariabili. Le azioni individuali non possono pretendere di sussistere di per sé in una loro autosufficienza, ma l'individuo può conoscere il mondo solo se conosce se stesso.

Come gli intellettuali più sensibili della sua generazione, Pigliaru ha vissuto la drammaticità di esperienze politiche devastanti che non hanno lasciato “al pensiero il tempo di svolgersi coi ritmi e secondo la disciplina che gli sono propri”, che hanno obbligato le coscienze a confrontarsi con le “terribili indiscipline” imposte dalle cose, dal dissolversi di falsi entusiasmi, dal dilagare di disillusioni, disincanti, pessimismi. E per reagire a queste disperanti condizioni di esistenza gli sembrava necessario dare un diverso fondamento alla politica, alla morale pubblica, al consenso sociale.

Questa reazione assume in lui il carattere di una rivoluzione spirituale, ma anche di un impegno militante contro tutto ciò che scinde la vita dal pensiero, che allontana lo “stato visibile” dalla “fedeltà storica e logica, politica e morale alle ragioni del suo essere”, che sottrae alla politica la sua verità esponendola all'autoritarismo, al totalitarismo, all'inasprimento delle tensioni sociali, all'inflazione degli egoismi, alle prevaricazioni di una classe sulle altre. Di qui la ricerca sofferta e generosa dei presupposti etico-politici di una “democrazia integrale” rivolta a trasformare in “situazioni autentiche” l'enorme congerie delle “situazioni non autentiche” di una realtà effettuale abbandonata alle sue dispersioni fenomeniche.

Riaffermazione quindi dell'obbligo dello stato di “entrare nella vita per salvare la vita” e non per degradarla, rivalutazione della politica come “momento universale della storia”, negazione della pretesa del potere di fare “un uso sistematico del male che c'è nel mondo”, riqualificazione della libertà non come estensione indiscriminata di autonomie comunque determinate, ma come “superamento di ogni dualismo, di ogni divisione, di ogni forma di esistenza separata e alienata”.

Sussiste una consonanza di Pigliaru con una concezione politica “marxiana” che lui intende tuttavia in un’accezione vasta, in un’articolazione libera. “Notoriamente non sono un marxista”, egli dichiara, e non affida perciò i suoi problemi teorici a un semplice “discorso marxista” né alle promesse e alle speranze di un “comunismo disperato”.

L’orientamento marxiano ha sostenuto le sue critiche a uno stato di semplice legalità formale, tecnica e procedurale incapace di dare alla normatività contenuti sostanziali di libertà e di giustizia, e ha animato le sue aspirazioni a una ristrutturazione più coerente e positiva di un mondo sociale disgregato o aggregato solo da egemonie classiste. Ma le smisurate estensioni del ruolo dello stato, della politica, della società e della ragione sull’uomo contrastano con le sue più profonde vocazioni cognitive ed etiche, dissimili da quelle di ideologismi collettivistici che richiedono troppe rinunce spirituali in cambio di presunte conquiste materiali.

C’è in Pigliaru la fiducia storica nelle possibilità di correggere il disordine, lo sradicamento, la contraddizione dell’esistente, ma il suo realismo antropologico, permeato anche di principi cristiani consapevolmente vissuti, lo educa a diffidare di velleitarismi utopistici e di agitazioni distruttive. Egli d’altronde è convinto, proprio da Marx, che il pensiero e l’azione politica non devono “porsi compiti per la cui soluzione non esistono le condizioni necessarie e sufficienti”, e che “nessuna società perisce prima di aver espresso tutto il suo concreto potenziale”.

Una scelta decisiva nella meditazione di Pigliaru riguarda il ripudio dell’uso della violenza nella lotta politica. La radicalità democratica comprende per lui anche la critica radicale della forza come strumento risolutivo delle controversie sociali, culturali e morali. Egli afferma di essere “ideologicamente un non violento”, e questa professione di fede esclude che le possibili intemperanze ideologiche del mondo ideale siano trasferite senza mediazioni al mondo delle relazioni umane.

Il suo impegno per un’incisiva riforma dell’etica pubblica e della pratica sociale si unisce alla vigilanza costante affinché l’uomo nuovo non diventi strumento di quella “logica terribile degli stati totalitari che hanno trasformato l’universo dello stato in un universo concentrazionale”. Nessuna trasfigurazione del potere riesce a espellere dalla sua logica gli elementi del dominio e dell’oppressione e a farlo diventare solo strumento di realizzazione del bene.

E’ lecito chiedere alla politica mutamenti sostanziali del sistema dei valori e dei bisogni, ma l’egemonia statalistica scompagina le ordinarie misure di socialità, moralità e ragionevolezza delle esperienze comuni. E perciò “la legge della politica è mediare nei limiti del mondo l’uomo alla società, la società all’uomo, l’uomo a se stesso”. La democrazia radicale contesta un’etica naturalistica “pensata dentro l’impegno minimo”, ma non concede alle mistiche salvifiche dell’azione rivoluzionaria il potere di svilire la riflessione critica e impedire la resistenza degli individui agli arbitri della totalità.

Conviene che la società non sia esposta “a tutte le esercitazioni cui un’intelligenza abbandonata a se stessa può essere indotta da un puro alternarsi di congetture”, e questa precauzione vale contro gli abusi del particolarismo individuale e insieme contro quelli di una mente collettiva ambiziosa di accentrare in se stessa l’assolutezza del sapere e l’esclusivismo del comando.

Quale che sia la sua considerazione per gli aspetti storicistici e umanistici del materialismo dialettico, la democrazia teorizzata da Pigliaru ha comunque un’inequivocabile connotazione idealistica. Con una dedizione mai smentita al pensiero di Gentile, egli sostiene che “solo un’impostazione massimamente idealistica del problema politico può consentire una fondazione critica e massimamente morale del problema stesso della democrazia politica”. La rivalutazione di Gentile gli interessa per le possibili confluenze del suo attualismo in un programma di più estese socializzazioni delle attività umane, ma anche per tutti gli aspetti esistenziali di questa riflessione rivolti ad attenuare l’antitesi tra la realtà impositiva e coercitiva dello stato e la verità etica dell’individuo e a correlare il discorso sulla politica a quello sulla soggettività.

Lo stato e la società hanno anche per Pigliaru le loro legittimazioni prima di tutto *in interiore nomine*, in una prospettiva di autogoverno e di autoeducazione che sancisce il valore universale del soggetto e il suo diritto e dovere di “fare e farsi in proprio”. Non c’è etica né privata

né pubblica se non c'è la possibilità di libera scelta e se l'obbligo di "restare uomini nella storia" non prevale sui condizionamenti e le coercizioni di realtà esterne. E perciò la "perentoria rinuncia a considerare l'uomo come oggetto" implica la decisione a vedere "la politica come uomo, individuo, persona, e poi come tutto il resto, perfino o soprattutto come società".

Pigliaru crede alle reciproche immanenze tra verità esistenziali e verità sociali, ma è anche persuaso che l'universale abbia la sua matrice nell'intelligenza e nella coscienza dei singoli. Egli accetta i valori e le condizioni di una "società aperta" polemicamente orientata, come in Bergson, contro le restrizioni, le discriminazioni, le gerarchie del conformismo e delle stazionarietà, ma anche contro ogni futurismo totalizzante che umili le ragioni morali delle esistenze personali. E perciò il suo impegno verso alternative sociali anche radicali non smentisce il suo convincimento che il sociale vale in quanto prepara la realizzazione dell'umano.

E' significativa in questo senso l'incidenza continuativa nella formazione intellettuale di Pigliaru del pensiero di Capograssi. Questo autore di profonda ispirazione cristiana opponeva gli ideali di un'esistenzialità aperta, di una storicità critica, di una socialità umanistica, di una religiosità interiore contro ogni tentazione antica e moderna di dogmatismo, determinismo, totalismo. E per questo avversava anche un intendimento del personalismo come semplice immedesimazione, partecipazione, inclusione del soggetto in una catena degli esseri. Gli sembrava invece doveroso ricercare un fondamento etico dell'individualità, riconoscendo che gli individui sono i soli esseri reali e sensibili della vita, e che trattare l'uomo come persona non può essere cosa diversa che trattarlo come individuo. Sensibile alla protezione della dignità dei singoli, della libertà della coscienza, dei diritti umani, Pigliaru condivideva questi principi e li considerava come limite e garanzia anche nei confronti di più animose preoccupazioni etico-politiche.

Su questi stessi argomenti è importante, nei consensi e nei dissensi, anche il suo riferimento al pensiero di Sergio Cotta, un filosofo impegnato a difendere la rilevanza delle verità ontologiche nelle connessioni fondamentali della realtà personale e comunitaria, ma anche a valorizzare il ruolo delle libertà individuali nelle strategie dell'etica religiosa e della morale pubblica.

Il confronto forse più significativo è quello tra Pigliaru e il suo amico Pietro Piovani, autorevole e straordinario protagonista della filosofia italiana del secondo Novecento. Il loro sodalizio culturale e umano è stato caratterizzato da uno stesso esigenzialismo morale che niente concedeva all'opportunismo, anche se rispondeva in modo diverso alle sfide della modernità.

Un punto fondamentale della meditazione di Piovani, su cui Pigliaru ha intensamente riflettuto, era che l'universo conoscitivo, etico, politico come sistemazione compiuta dell'essere e come ordine invariabile dei rapporti necessari tra le cose è stato progressivamente dissolto dalle faticose esperienze della libertà, e sarebbe assurdo tentare di restaurarlo nelle forme tradizionali dell'essenzialismo e del giusnaturalismo dogmatico, o di riproporlo sotto le sembianze di un finalismo prestabilito, di un razionalismo inglobante, di uno storicismo assolutistico, di un ideologismo rivoluzionario.

All'universo – spiegava Piovani - si sostituisce il multiverso, e un'antropologia pluralistica deve contrastare ogni riconversione monistica sia in senso antimoderno che in senso ultramoderno. Questo pluralismo, inteso prima di tutto come agonismo etico, appare a Piovani l'impegno decisivo della nostra epoca e obbliga ogni individuo a scoprire in se stesso le tensioni che umanizzano la sua vita personale e la realtà coesistenziale. A suo giudizio, la comprensione degli "individuali" è più importante di qualunque esaltazione aprioristica degli "universalisti", e l'unificazione del reale va cercata prima di tutto nelle tensioni morali delle singole coscienze.

Il pluralismo moderno sembrava tuttavia a Piovani esitante nella difesa dei suoi ideali perché paventa di essere obbligato a vivere in un universo perennemente frazionato. E invece di riconoscere e valorizzare i pregi di una convivenza polimorfa si lascia prendere dall'incubo delle dispersioni e delle frantumazioni disconoscendo l'origine e la natura di una modernità alla quale rimane tuttavia legato, costretto com'è a portarne a compimento, più o meno consapevolmente, più o meno contraddittoriamente, gli impliciti programmi.

Gli individui si sentono impari ai doveri moralmente così impegnativi della loro indipendenza, e perciò mentre da un lato tentano di riaffermarla e di garantirla, dall'altro cercano di superarla attraverso vincoli unificanti e accomunanti.. Essi percepiscono che il problema della coesistenza delle libertà è connaturato all'esistenza stessa della libertà moderna, ma insieme drammatizzano la preoccupazione di legare i liberi a qualunque costo, perfino a costo della loro libertà, con razionalizzazioni e moralizzazioni sistematiche delle idee e dei comportamenti.

Pigliaru riconosceva il valore etico del dilemma posto da Piovani, ma nel rispetto del pensiero dell'amico e nelle convergenze di una ricerca svolta senza risparmi di impegno spirituale c'era tra di loro una divergenza che egli non dissimulava. Il pluralismo di Piovani fondato soprattutto sulla competizione etica rischiava di sfuggire alla presa della morale e diventare un molteplicità scissionistica, in cui i particolarismi inassociabili potevano scompaginare gli elementi accomunanti e le tendenze inesistenti sovrastare quelle esistenti.

E così pur ribadendo, come Piovani, il dovere dell'individuo di lavorare in proprio, la riflessione di Pigliaru si è orientata verso ricomposizioni più coerenti delle forme sociali e morali, presumendo che il discorso sulla solidarietà e sulla partecipazione sia un discorso fondamentale dell'etica moderna, da non compromettere con incondizionate estensioni delle separatezze. Un dissidio fecondo che non ledeva in alcun modo la loro ricerca delle idee che mantengono umana l'umanità, e rivelava anche certi caratteri accomunanti del loro pensiero perché le direzioni liberalizzanti della filosofia di Piovani si opponevano risolutamente alle insidie del singolarismo e dell'attivismo volontaristico, e le direzioni socializzanti della filosofia di Pigliaru rifiutavano preventivate e costrittive entificazioni del collettivo.

Il problema del costituzionalismo come teoria e pratica dei limiti al potere non è comunque estraneo agli interessi di Pigliaru anche se egli lo vincola all'esigenza preminente di dare un fondamento etico della politica.

Accettando le ragioni liberali della critica al dispotismo, Pigliaru crede che qualunque potere, quale che sia la sua legittimazione, diventa arbitrario se si assolutezza, se pretende di costruire la società in base a una sua intenzionalità esclusivistica, se sottrae il bene pubblico alle competenze delle esperienze comuni.

Come argomentava Pompeo Biondi, un maestro di originaria formazione gentiliana apprezzato anche da Pigliaru, il potere è roso da un'interna contraddizione. Per esistere postula una relazione con l'altro, riconoscendone quindi l'autonoma qualificazione esistenziale e morale, ma per svolgersi nega l'altro perché vuole che l'altro sia come esso vuole che sia. Questa contraddizione costringe il potere a cercare sempre nuove giustificazioni storiche al suo esercizio, ma ogni giustificazione è a sua volta contraddittoria quando non domina più gli spiriti e suscita le reazioni della libertà. La politica è quindi da intendere non solo come tensione per il potere o per la divisione dei poteri, ma anche come tensione contro il potere.

Facendo proprio un giudizio di Capograssi, Pigliaru ribadisce che "ogni seria meditazione sullo stato è una meditazione sulla sua fine" e che perciò è connaturata all'evoluzione dei principi democratici l'esigenza di un "superamento dialettico del potere". C'è una teoria marxiana dell'estinzione dello stato da lui ripensata criticamente, ma sembra che egli inserisca questo problema in un'antropologia umanistica non corrispondente ai canoni ideologici di una rivoluzione collettivistica. Il suo riferimento al formalismo etico e giuridico di Kant, così come la sua considerazione per le teorie costituzionali di autori come Bobbio e Sartori, dimostrano che le sue propensioni alla radicalità sociale non si disgiungono dall'accettazione dell'intrinseco significato garantistico dei sistemi istituzionali e normativi dei liberi ordinamenti.

Pigliaru riconosce i "limiti dell'azione umana", i limiti della ragione che non sempre assume una "forma ragionevole", e soprattutto i limiti dell'azione politica che non deve sovrapporre immaginarie compiutezze alla costitutiva incompiutezza dell'esistenza e della coesistenza. "L'esperienza comune è destinata a non concludersi", e allo stesso modo "lo stato non conclude" e non conclude la politica, sempre tenuta a rispettare un "ordine vastissimo di problemi" nella consapevolezza che, come diceva Carlo Cattaneo, "la libertà è una pianta di molte radici".

Quello democratico “è il sistema politico di tutte le diversificazioni possibili e necessarie”; e come Croce, anche Pigliaru sostiene che le distinzioni sono connaturate al rispetto della vita, che la tutela del dissenso anima lo spirito critico e che il senso storico deve opporsi a tutte le “accezioni magiche e profetiche” delle formule ideologiche. La funzione della democrazia è perciò quella di una “concreta e permanente mediazione dialettica”.

La radicalità di Pigliaru, pur variamente valutabile, non indulge alle totalizzazioni, non smentisce la sua “concezione realistica dell’uomo e dell’esperienza”, e si dispone anche a cercare le possibili intese tra un “liberalismo rivoluzionario”, alla maniera di Gobetti, e un socialismo che, secondo le sue ultime riflessioni, deve fondarsi sul pluralismo e ammettere che le “libertà formali” servono gli interessi dell’intera comunità e non solo quelli dei ceti privilegiati.

Egli cercava tutti i possibili passaggi dalle “distinzioni necessarie” alle “convergenze essenziali”, ma in una prospettiva cognitiva ed etica che non concedeva all’impulso rivoluzionario di rappresentare un’alternativa alla ricerca critica e problematica: Tra le fondamentali libertà democratiche Pigliaru includeva anche “la libertà dalla verità anticipata, dogmatica, chiusa”, e la possibilità di correggere il proprio pensiero alla luce di ulteriori riflessioni, valutazioni ed esperienze; “non ho mai avuto paura di essere convertito, mai avuto paura delle conversioni”.

A questi ideali, a queste scelte egli ha improntato il suo insegnamento riconoscendo l’importanza dell’elemento ideologico ma subordinandolo sempre al valore del metodo, requisito indispensabile della dignità e libertà del conoscere.

Antonio Zanfarino

* Il presente intervento è stato rivisto e rielaborato da Antonio Zanfarino mantenendo il senso originario.