

CLEMENTINA GILY REDA

COLLINGWOOD DEFINISCE LA LIBERTÀ D'OGGI NELLA STORIA: È DIFESA DELLA CIVILTÀ

Per Collingwood la costruzione metafisica del metodo dell'azione storica è la vera difesa del mondo occidentale nel tempo dello scontro delle civiltà. Nel suo tempo presente, il 1939 in cui scoppiò la guerra di cui non vide la fine, lo scontro era col nazismo: la volontà di contribuire alla vittoria sulla *barbarie della ragione* teorizzata da Gianbattista Vico, lo portò ad interrompere il suo lavoro per dare forma alla visione unitaria di una teoria-storia, che come *Weltanschauung* è una metafisica – una visione integrale come la *filosofia prima* di Aristotele, che si definiva essere trattazione della verità difficile, organico discorso dell'intero. Ma qui l'intero è la visione di un campo del mondo che può essere determinato in prospettiva storico-critica perché relativo ad punto di vista (qui la civilizzazione). Così aveva fatto de Ruggiero nella storia della filosofia, dice Collingwood¹, dando un esempio che bene attua la sintesi vichiana di filosofia e filologia. Il risultato dello sguardo al tutto è di superare l'analisi di concetti per discutere di figure, di andare ad una fenomenologia di esempi storici significativi, di evitare le domande - labirinto. Collingwood disegna la teoria dell'auto-

¹ Guido DE RUGGIERO, *Filosofi del Novecento*, Laterza, Bari 1933 soprattutto rivela a Collingwood il metodo da lui adottato della sintesi di filosofia e filologia nella storia teorizzata da Vico e Croce. La caratteristica prima della *Storia della Filosofia* di De Ruggiero nel 1933 eccede la misura consueta e si mostra chiara come esempio filologicamente meno valido che altrove, storicamente come mostrarsi modello nuovo della 'metafisica' come l'intende Collingwood. De Ruggiero considera la filologia il metodo per realizzare la *teoria del chiaroscuro* che è il compito specifico dello storico che crede nell'unità della filosofia e della filologia. Illuminare la prospettiva è fare della storia un colloquio storico critico, solo la filologia restituisce la proporzione della storia; parlò di *effetto presepe* per definire il volume sull'Illuminismo di Cassirer perché allo storico spetta delineare il quadro senza appiattirlo sui particolari interessanti. Comporre monografie invece di un'enciclopedia (de Ruggiero non titolò alla Storia ma ai suoi protagonisti) consente così l'emersione dei problemi vivi nel loro contesto e propone gli argomenti alla teoretica: non sono concetti, come nell'antico, ma figure, che danno la misura delle possibilità e le crisi. È una nuova metafisica come panorama, campo del pensare. Questo giudizio di Collingwood trovo come tante altre sue pagine poco note in una lettera di Collingwood a de Ruggiero riedita nel recente volume di Rik PETERS, *History as Thought and Action. The Philosophies of Croce, Gentile, de Ruggiero and Collingwood*, Imprint Academic, UK 2013, p. 361. Il libro è una miniera di testi dei manoscritti, per lo più già pubblicati (ma qui organicamente sviluppati in un quadro complesso) dagli autori della Collingwood Society. Rimando per la bibliografia quindi a R. Peters e al mio *Robin George Collingwood e Guido de Ruggiero: due filosofi amici* in www.clementinagily.it, che raccoglie i miei saggi composti dal 1989 in poi e pubblicati in riviste e volumi collettanei.

coscienza di sé nella società contemporanea, metafisica perché guarda alla intera storia della cultura vivente in cui è immerso il soggetto interrelato.

Eppure Collingwood sta già lavorando al suo libro sulla storia in cui vuole fare sistema delle sue tesi – il libro interrotto nel 1939 è *Il concetto della storia* (*The Idea of History*, postumo, curato da T. H. Knox) tradotto da Domenico Pesce nel 1966², l'unico libro sistematico di Collingwood tradotto in italiano, con l'*Autobiografia* prima de *Il Nuovo Leviatano* (Luciano Dondoli 1971). La teoria della storia Collingwood medita sin dall'inizio, da archeologo che ha tante domande sul lavoro dello storico e trova risposta nell'idealismo italiano, oggetto in quel primo 900 di grande attenzione ad Oxford e di tante traduzioni. Anche Collingwood iniziò traducendo di Benedetto Croce *La filosofia di Giambattista Vico*, di Guido de Ruggiero *La filosofia contemporanea* – poi anche *La storia del liberalismo europeo* che tratta proprio il tema nostro cioè l'idea-storia della libertà³. Ma allo scoppio della guerra s'interrompe: vuole ripensare il quadro della politica in una scienza filosofica come Hobbes; sceglie lo stile di Wittgenstein mettendo in sequenza aforismi che oltrepassano le domande *che non si devono porre* perché inconcludenti. La domanda metafisica, cui ogni uomo risponde, va posta nella configurazione della mente come storia vivente e problematica⁴.

L'argomento della *civilizzazione*, parola usata da Dondoli perché in italiano è diversa da *civiltà*, dà già in sé la risposta di Collingwood: è un'azione storica, un processo sempre in corso. Insegnò Vico che non è acquisto permanente ma deperibile, affidato alla vita presente della storia. Vico studiando la storia ne traeva *degnità* – che non sono leggi ma esempi vivi e parabole da meditare: la descrizione delle tre età dell'uomo avverte che il processo è ciclico, le fasi della civiltà si susseguono e dopo l'età della ragione può tornare una barbarie anche peggiore della prima. Questo sembra a Collingwood stia accadendo nel 1939.

Il carattere di battaglia ideale nel leggere *Il Nuovo Leviatano* va ricordato e

² Ricordo che le opere di Robin George COLLINGWOOD tradotte in italiano sono: *Autobiografia*, Venezia, Neri Pozza, 1955; *Il concetto della storia*, Milano, Fabbri, 1966; *Tre saggi di filosofia della storia*, Padova, Liviana, 1969; *Il nuovo Leviatano, o uomo, società, civiltà e barbarie*, Milano, Giuffrè, 1971; *Cosa significa civilizzazione?* Napoli, Guida, 2000.

³ La traduzione dell'amico Collingwood ha assicurato vita internazionale all'opera di De Ruggiero, reputata un classico qualche anno fa da Fareed Rafiq ZAKARIA (giornalista della CNN e del Washington Post) in *The future of Freedom*, in cui cita de Ruggiero per la sua tesi principale della Democrazia Liberale, espressa già nella *Storia del liberalismo*.

⁴ R. PETERS intitolò *Living Past* la sua tesi di dottorato, ponendo l'attenzione sul punto centrale, che richiedeva di essere chiarito organicamente, come ha fatto nel volume citato ponendo in relazione Collingwood con gli autori del pensiero italiano. Chi aveva sinora fatto il confronto, si limitava a Croce o a Gentile, ultimamente a de Ruggiero – l'unico citato nell'*Autobiografia*: mentre l'originalità di Collingwood non è un discepolato, reca un'ottica diversa, che va costruita nella storia dei problemi; lo stesso vale per de Ruggiero, che s'intende solo nella scena dove sono Croce, Gentile e il positivismo (cfr. il mio *Guido de Ruggiero un ritratto filosofico*, SEN, Napoli 1981, ora in www.clementinagily.it).

ripreso, insieme alla lucidità dell'intento, che a volte non sottolinea i suoi grandi acquisti: è il caso della definizione di un nuovo concetto di libertà contemporanea, definibile *libertà di partecipazione e confronto* per condensarne la diversità. Se nel mondo delle liberal democrazie i concetti di libertà ed uguaglianza sono offuscati e si confondono, è perché le definizioni classiche sono tramontate; la specializzazione della cultura d'oggi dà le brillanti analisi della scienza politica, che non riconfigurano i concetti pur insistendo sulla loro insufficienza. Così anche le tesi più interessanti non riescono a chiarire nemmeno quel che i discorsi di qualità chiamano *vision*, parola che resta fumosa perché non aspira al rigore del metodo storico filosofico critico – come Collingwood – e quindi delinea il fine nella *mission* e nella *politica* – mentre occorre dirne anche la coerenza al problema per capirne la funzione. Il grave è che i nodi vengono al pettine: non è l'insoddisfazione filosofica che condanna il difetto, ma politica. Basta passare dalle parole ai fatti, dal disegno alla comunicazione, per vederlo: perché quel che si comunica efficacemente ad ogni pubblico è la *vision*, l'essenziale, la direzione che muove l'azione. Accade così che i discorsi politici diventino questioni per esperti di settore, statistiche, codici e microeconomie non disegnano quadri significativi per l'elettore. È grave per le liberal democrazie, in cui il primo requisito della cittadinanza attiva è il diritto al voto, non chiarire i concetti della politica in modo adeguato, e limitarsi a ripetere per vent'anni tesi sul tramonto di destra e sinistra, democrazia e liberalismo e via dicendo. Questa pagina poco frequentata della riflessione di Collingwood sul concetto di libertà ancora contribuisce a fare chiarezza per la sua profondità: in quel 1924 Collingwood già conosce l'idea liberale di Ruggiero, e al tema stanno lavorando con opposte posizioni anche Croce e Gentile, ma la sua osservazione è originale.

*

Nel prologo dello *Speculum Mentis* del 1924, Collingwood inizia in modo inconsueto la sua riflessione fenomenologica, parlando della libertà; la situazione è già grave in Italia, ma il nazismo non è all'orizzonte. Stimolato proprio dall'intenso rapporto con gli italiani che hanno costruito un orizzonte sistematico al tema della libertà, gli pare urgente la precisazione che l'impostazione del problema com'è nel pensiero politico classico non basta più, anche se esso conserva tutta la forza e la necessità della storia del concetto. Il fascismo esplicitava il superamento dell'aspirazione alla libertà che era già nel socialismo d'origine; ne venne poi l'impegno di opporre ai sindacati le corporazioni 'conciliando' libertà e totalitarismo nel principale teorico del corporativismo, Ugo Spirito⁵. Di fronte alle tesi del tramonto del liberalismo di Ruggiero aveva concluso la sua

⁵ Cfr. i miei *Ugo Spirito e la razionalità di Dioniso*, Loffredo, Napoli 1987 ed *Estetica e Formazione: Ugo Spirito*, La Quercia, Napoli 2010, dov'è la bibliografia ragionata del cammino teorico del corporativismo che chiarisce il paradosso di correggere il liberalismo con il totalitarismo grazie alla gerarchia delle libertà, emula della sintesi dialettica di Hegel che *aufhebt* i termini opposti.

Storia del liberalismo europeo facendone una teoria orientata alla democrazia; la teoria – storia partiva dalla differenza di *libertà antiche e libertà moderne* di Benjamin Constant, di cui parlerà anche Croce⁶; così opponeva e poi conciliava le *libertà da*, nate contro l'ingerenza statale (la formula del *laissez faire laissez passer* che Croce chiamerà *liberismo economico*, libertà borghese d'intrapresa) e *libertà di*, non più libertà propriamente liberale ma già democratica, se la reale possibilità di azione del cittadino dipende dalle condizioni di partenza e quindi dall'uguaglianza, vista con Hobhouse la premessa indispensabile della libertà. Liberalismo e democrazia per de Ruggiero sono diversi e convergenti, così era nella tradizione fabiana, così sarà in quella del Partito d'azione in cui furono tanti liberalsocialisti e liberaldemocratici. Una visione ricca di futuro quindi, di cui Collingwood critica il punto di partenza: la dimensione del problema tra individuo e Stato.

Tipico di Collingwood è l'orizzonte di coerenza, la metafisica. Pone domande nel contesto integrale: nel 1924 sta disegnando la sua fenomenologia speculare (definizione mia), una mappa delle mappe, una topologia della vita spirituale ch'è un pellegrinaggio che si ripete e coinvolge tutti interi i cammini della mente e così superare le antitesi *oggetto soggetto, reale ideale, corpo anima*. Frutto di quest'attenzione organica è la domanda del *Prologo*: qual è la libertà cui ognuno aspira? il benessere, il potere, la libera comunicazione? Sono le risposte più frequenti del tempo: ma l'uomo in quanto tale, invece, aspira sempre a veder rispettate le sue scelte nella società.

Ciò vuol dire prima di tutto che vuole saper fare le sue scelte, avere il quadro della società, conoscere gli spazi in cui collocarsi, al livello in cui intende perseguirle; poi, che si aspetta, desidera, che queste scelte abbiano il riconoscimento sociale della comunità. Perché l'individuo non è un eremita che per caso è in società, è un individuo storico; la libertà che predica il *riformatore sociale*⁷ è quella di questo *ognuno*, non quella di rifiutare il mondo combattendo per ideali solitari, anche se spesso succede così. Un artista incompreso, un idealista politico condannato, non sono l'esempio che spinge l'uomo comune e il riformatore sociale a chiedere libertà – sono piuttosto i necessari dolenti passi verso la realizzazione dell'ideale nel mondo crudele della storia. Un'immagine chiara, che a volte meglio di tanti concetti chiarisce le idee.

Il quadro che mostra a Collingwood lo scarto tra la libertà che ognuno desidera e la politica liberale è il Medio Evo, tanto amato dal Romanticismo e molto vivo per Collingwood, allievo di Ruskin conquistato dai Preraffaeliti. Collingwood ha il pregio di partire da esperienze d'arte in figura e dalla storia archeologica: due campi aperti all'immaginazione quanto ricchi di storia e di domande filosofiche; spesso i ragionamenti si corredano di figure, colori, schizzi.

⁶ Di DE RUGGIERO ho citato la *Storia del liberalismo europeo*, 1925, 1941... 2008. Benedetto CROCE riparte da Constant in *Etica e Politica* 1924, 1930.

⁷ Metto qui in corsivo le parole di Collingwood, tutte tratte dal *Prologo* di R.G. COLLINGWOOD, *Speculum mentis*, Clarendon Press, Oxford 1924.

Anche il titolo di questo volume, *Speculum Mentis*, è una metafora che richiama da un lato, in latino, la figura dello specchio classica nell'arte: ma in inglese specchio è *mirror* e *looking glass*, *speculum* è strumento scientifico e medico, vetrino di microscopio e forcipe. L'immagine della mente – *mind* è parola di cui argomenta la scelta – è superficie e profondità, unità organica e occulta, filosofia e scienza; si conclude nello *speculum speculi* che è la definizione del metodo in un circolo: di qui ho tratto il nome di *fenomenologia speculare*, una filosofia aperta alla scienza che fonda nell'estetica.

Il Medio Evo è una storia di mille difetti come tutte, ma è stabile nelle sue istituzioni, filosofie, religioni, azioni: è organicamente costruito, come le sue cattedrali, come racconta bene l'allora recente volume di Huizinga, *L'Autunno del Medio Evo*. Il problema dell'oggi sta nella sua società instabile che le ideologie ribaltano tutte in senso opposto alle altre, ma tutte polemiche argomentazioni di lotta. Quale spazio c'è qui per la libertà di ognuno? La spiritualità della cattedrale gotica disegna una verticalità chiara nei suoi spazi di abitabilità, i diversi livelli saziano persino gli *affamati di bellezza, fede e conoscenza*, il lievito del futuro: nella cattedrale essi *trasmettono la continuità della tradizione e della comunità*, vivendo in *perfetta libertà e felicità* partecipano all'orizzonte del riconoscimento: figure come Dante e Chaucer mostrano che è possibile vivere tragedie senza cessare di aver fiducia, seguitando a disegnare immagini vivide.

È la libertà di essere se stessi l'aspirazione di ognuno, ma nella società che riconosce il suo lavoro: già nel primo passo, Collingwood esce dai concetti astratti come dagli individui irrelati: il riflettore è già sull'uomo sociale nella storia. Ciò insegna a tornare al Medio Evo? Certamente no, se persino Ruskin, che tanto l'aveva amato, criticò lo stile medievale di bifore e balconcini gotici spuntati ovunque a Londra, tuonando che non è quella forma spuria che ridà l'anima vigorosa medievale! Occorre un'altra anima, saper vivere la memoria in una nuova immagine. Quella non dell'individuo-anima atomica, ma dell'uomo nella storia, nella storia presente delle *res gestae*, nel giusto livello del suo sviluppo culturale: le spoglie ormai senz'anima di una società chiusa (Popper) non possono reggere l'interrelazione storica delle società multiculturali e liberali, l'autarchia è fuori della storia. Ma ricordare l'immagine fa capire il limite, la storia del passato argomenta un progetto nuovo; le idee antiche tornano anche nelle scienze, ma nessun contemporaneo argomenta l'atomismo come Democrito (disse Popper)⁸. Il ripensamento ricrea il nuovo superando ogni storia, anche quella ottima degli amici italiani. Il mutuo riconoscimento che la società oggi ha perso è intrinseco al liberalismo, lo dimostra il peso che ha sempre dato alla comunicazione, come bene ha mostrato de Ruggiero parlando dei *Tractarians* (sottovalutando Mazzini). Ma la teoria vola più alto della storia e disegna il qua-

⁸ Karl Raimund POPPER, *Logica della scoperta scientifica*, Einaudi, Torino 1998 (1934). Gaston BACHELARD concorda in *La ragione scientifica*, Bertani, Verona, 1974 quando scrive la storia della scienza che riprende e rinnova paradigmi precedenti.

dro scegliendo il suo punto di vista: Collingwood è già su questa via, che troverà compimento solo nel 1942, alla pubblicazione del libro iniziato nel 1939.

Oggi si parla molto di solidarietà senza collegarla alla libertà e perciò quantificando, come quando si parla di benessere. Ma l'uomo moderno “è infelice perché non sa cosa fare. Vuole essere artista, ma non c'è nulla da realizzare tranne immagini che nessuno vuole”. Il Medio Evo riconosce la bellezza come la strada del genio e del miniaturista, dell'artigiano e dello scrittore di codici; oggi che tutti sono costretti a prendere posto in un mercato incomprensibile, persino gli artisti si confondono sull'idea del bello. Il guasto è sistemico, dovuto all'era che non si è ancora definita per lo sciopero degli intellettuali: il problema è la mancata autocoscienza di sé dell'uomo oggi; a questo mirava già lo *speculum speculi* nel 1924, tentando sulla scia di Hegel l'autocoscienza fenomenologica. Ma lo *stile gotico* medievale disegnò l'abitare del mondo che partecipa di arte quotidiana e religione e filosofia in una visione cosmica pacificata nell'eterno, dove la stabilità consente ai migliori di svilupparsi e a tutti di trovare il proprio posto. *L'unità della mente* vi riflette quella del mondo – è qui che va disegnata l'immagine della libertà che Collingwood vuole ripensare nel '39. Essa si connette a quella felicità che non è benessere economico, che è *ciò che tutti desiderano*, diceva Aristotele (11.67)⁹, cioè la *combinazione del benessere interiore e del benessere esteriore* (12.2), misura non quantificabile cui occorre la risposta metafisica capace di credere. Ma ciò si costruisce evadendo anche la dimensione fenomenologica e passando alla storia animata dal senso unitario di una domanda, alla filologia animata dalla filosofia che è interrogazione dell'epoca presente in cui l'individuo è orizzonte troppo limitato per non rimandare al conflitto – ed è il concetto base del liberalismo nel pensiero classico.

*

L'immagine medievale definisce la libertà di *occupare un posto scelto e avere la felicità di lavorare: positiva come quella del bambino a giocare*. Puerilità da prima età vichiana cui il Rinascimento oppose la *libertà di scoprire*, di indignarsi e difendersi, che si descrive bene nel comico di Molière e nel tragico di Shakespeare come una narrazione dolente e moderna. La scienza intanto specializza il sapere potenziandolo, via che rende impossibile costruire la nuova età del riconoscimento; l'eredità ricca della modernità può potenziarsi se ricorda il positivo perduto e supera l'esito del *cupio dissolvi* emerso infine con Nietzsche e la sua filosofia del martello. Ma occorre una metafisica per l'unità che evita minimalismo e nichilismo: Collingwood sceglie la strada di Hobbes, la società come corpo artificiale, artefatto.

La via fenomenologica vive l'irruzione della storia repentinamente, come in Hegel, ma poi sempre, anche in de Ruggiero e Collingwood: è l'inevitabile con-

⁹ I numeri citati in parentesi si riferiscono alle enunciazioni numerate di R. G. COLLINGWOOD, *The New Leviathan*, Clarendon Press 1942, (tr. Luciano DONDOLI, Cappelli, Bologna 1971)

clusione di pensare il nuovo nelle forme del pensiero classico, che ormai consente solo lo sviluppo del pensiero proposizionale autobiografico. Wittgenstein insegna a porsi fuori dalle domande antiche e quindi dalla dimensione autobiografica e dalla filologia storica che succedono alla scomparsa dell'eterno: l'autobiografia ha il pregio della narrazione, non della scienza storica che conquista l'autocoscienza del soggetto interrelato, il vero protagonista della storia al di là dell'Io trascendentale ed eroe cosmico. Per argomentare si deve uscire dalla dissezione di astratti e dalla filologia pura; la pratica congiunta delle *gemmae ortae*, filosofia e filologia, come nell'arte costruisce spunti per l'*esplorazione*, per l'abduzione di Pierce che si descrive nel seguire le tracce ordinando dettagli interpretati. Se non va sottovalutato il Rinascimento, nemmeno va trascurata l'unità medievale che sa vivere l'unità nell'universale cristianesimo, la religione dell'Occidente diversa dagli altri monoteismi per l'incarnazione: che non rinnega né corpi né storia, pur dando forma all'ideale¹⁰.

L'uomo è *mente* cioè corpo e spirito, le sue percezioni immaginate (disse Hobbes, 4.44) sono il suo problema e il suo sapere, *Mind* è mondo di relazioni. Se *il passato non può risolvere i problemi del futuro*, è inutile ripartire dalla domanda *che cos'è la libertà?* si può solo tornare all'*Errore della Discussione Fuori Luogo* (4.71) così bene combattuto da Wittgenstein: "*entia non sunt multiplicanda* dice il rasoio di Occam *praeter necessitatem* (5.36). L'organismo corpo mente chiede una metafisica capace di interrogarsi sulla società e sulla storia con una domanda nuova che delimita il campo ed evita il labirinto delle analogie. Oltre il pensiero classico che contrappone individuo e Stato (3.6/15) si pensi all'uomo intero, intrecciando corpo e concetto nei punti di vista, il quadro organico di un uomo che ordina il suo mondo e comprende come agire; se la politica classica ha saputo costruito l'*obbiettivo limitato*, il campo di analisi, ora occorre tessere le relazioni interne facendo risultare i punti chiave. Come nell'arte la figurazione nasce dalla materia, da colore e spessori, senza soluzione di continuità con l'idea, che è solo il nesso che li collega: così libertà e civilizzazione s'intendono nel quadro della determinazione dell'uomo in società con aforismi concatenati, la cui mobilità consente con la crasi che ne risulta nuovi collegamenti e ricerche. La teoria della libertà contemporanea costruisce l'analisi dell'uomo e della sua storia, nelle sue consuetudini, leggi e Stati, in piani ideali che derivano dall'interpretazione storica, in una filosofia filologica che trova gli esempi capitali delle svolte della storia migliorandone la percezione e ordinandone i frutti nel senso della coerenza necessaria alla costruzione di una nuova unità. Il pensiero nasce dalla storia presente, dal problema e dalla volontà di agire, deve mirare alla chiarezza come alla lettura corretta – difficile dire quanto venga dall'una e quanto dall'altra, è nella collaborazione e nell'intreccio il sapere degli artefatti, definizione che vale per il quadro, per l'evento, per la defini-

¹⁰ È l'affermazione comune raggiunta nel dialogo del 2013 tra Eugenio Scalfari e Papa Francesco nelle pagine di Repubblica, cfr. il mio *L'orizzonte del dialogo*, in "www.wolfonline.it", 2014 n. 14-15.

zione storica: il cammino prosegue rivelandosi progressivamente sempre meglio.

La libertà nella vita storica e nella mente dell'uomo si presenta così nell'intersezione della cultura del tempo come desiderio di agire liberamente nel quadro del riconoscimento sociale possibile solo nella pace ed armonia. L'uomo civile non ama la guerra, si sforza di superare progressivamente ciò che ostacola il mondo ordinato che desidera. La via della conquista ideale del mutuo riconoscimento comporta spesso la lotta di potere, e la libertà è conflitto – ma lo sviluppo è della politica della pace, che fa del diritto un dovere nella libertà, che è autonomia del volere (Kant). Il dovere insegna la misura che qualifica la libertà cui l'uomo aspira dando spazio ad altri nel libero rispetto di regole comuni che consentono il riconoscimento, lo dimostra l'analisi della società: non si tratta di un ideale fuori dalla storia, se è nel cuore dell'uomo.

L'argomentazione deve perciò iniziare dall'uomo, dal suo conoscere ed agire che si perfezionano e conseguono le Dignità della storia, come diceva Vico, e talvolta avanzano per le astuzie della ragione, come diceva Hegel. Atti di conoscenza-azione e conflitti possono agire nella direzione della civiltà, ma per guadagnarne l'autocoscienza occorre conoscerne il fine e la storia: così si avvia il progresso consapevole della civilizzazione.

È un compito che non si può demandare ad altri (28.76/79), come dimostra il fallimento delle società internazionali: è di ognuno, richiede autocoscienza, in una fenomenologia che è diventata storia. Il discorso sulla civilizzazione parte dall'uomo, dall'*analisi dell'uomo come mente* nella sua attività, una *serie irregolare* (9.1/40); prosegue nel chiarire la forma storica *della comunità* e poi della *comunità civile*, sempre seguendo quel che *Locke chiamava il 'puro metodo storico'*: non discutere di sostanze ma di *cosa fa la mente*, il *come* e non il *perché*. Il *pensiero proposizionale* studia quell'ente artificiale, quell'artefatto, che Hobbes ha detto essere la società (24.48/53) e scopre che l'aggregazione non è 'naturale' quindi la politica non si divide in classi di simili, è relazione di persone che stabiliscono di partecipare ad una reciprocità di rapporti; a volte si uniscono alle classi d'origine, altre volte no. Perché la società non è solo una *gesellschaft* come non è solo né pensiero giuridico – è soprattutto frutto di libero volere e di libera associazione: persino i tiranni non fermano i fuoriusciti che vanno a costituire società dove sentono di poter partecipare con piena soddisfazione – il fondamento della società nella libera associazione indicano peraltro tutti i termini neolatini, dice Collingwood.

Allora: ripartire dal concetto di libertà antiche e libertà moderne, *libertà da* e *libertà di* – come Croce e De Ruggiero – poteva solo concludere ad una morale di imperativi categorici generosi quanto estranei alla vita politica. “La vita politica è dinamica... ha due termini come una corrente d'acqua che aziona le ruote di un mulino” (32.22/27). Il gioco dei termini del corpo politico rimanda ad un'altra idea di libertà che mantiene la sua storia ma ne sviluppa la metafisica, il giudizio che elabora i fini nella loro gerarchia grazie alla sua totalità: la domanda capitale che consente di giudicare la politica è il suo fine: “quello che dovete sapere è il suo punto finale. Dovete sapere a cosa mirate” (32.35). L'ot-

timo politico è quello che realizza la cosa giusta al momento giusto: le storie viventi si giudicano dal fine perseguito.

Perciò occorre conoscere le aspirazioni dell'uomo e il suo essere profondo – è il suo *stato di natura*? È un concetto politico e non storico, che Hobbes individua nella lotta, Locke o Rousseau nella pace – ma non vale contrapporli ormai, se non per capire la giustezza di scelte radicali inconciliabili. Tra pace e guerra non c'è medio, occorre tenere il senso di entrambi: il conflitto è ineliminabile, ma non così la violenza - distinzione fatta giustamente da Croce contro il marxismo nel 24; la forza caratterizza la politica ottima ed è conflitto – ma non è guerra perché non ha il fine della guerra, che è *uno stato mentale* (29.63), la scelta di risolvere le differenze nel trionfo e nella resa. La forza segna lo spirito del combattente, il giusto carattere di chi sa entrare consapevolmente nella storia grazie alla sua traslitterazione da eterna caratteristica di uno stato di natura a momento dialettico della vita civile: chi vuole agire per la civilizzazione dev'essere combattivo seguendo l'ideale politico. La libertà prende coscienza della forza degli altri e muta il volere individuale nel sociale: basta ritrovare l'*innocenza degli occhi* come ogni pittore fa (4.55), ragionando in modo originale, per avere coscienza della coerenza della libertà che si fa dovere; autocoscienza è stendere l'orizzonte di coerenza in un linguaggio, *per conoscere qualcosa non devo essere soltanto cosciente, devo riflettere su quella coscienza* (4.31). Il linguaggio precede il ragionamento come la memoria precede l'autocoscienza (6.18, 6.41/2) costruendo l'astrazione dal *discorso* continuo che la mente compie sempre fra sé e nel parlare ed immaginare con altri (6.1/12): sono parole e figure che *significano qualcosa*: il metadiscorso non è indifferente al suo significato, l'analisi non è formale ma organica e storica, perciò passa alla società.

In tutti i corpi politici alla *comunità* parzialmente sociale si unisce una *società* regolata da consuetudini e leggi che esercita il potere con attività di governo (11.67); pensare di annullare la distinzione è un'illusione millenaristica, quella della fine dello Stato (24.53). Ovunque governati e governanti si dividono per *questioni di grado* di accesso, diversi nei diversi stati (21.8). Collingwood ricostruisce nella storia gli esempi che consentono le domande passibili di risposta per dare forma all'idea di insieme di questa comunità non societaria, che definisce *nursery*, e di società politica regolata da consuetudini e leggi rivolte all'intero corpo politico. Il nome di *nursery* indica la considerazione che i governanti hanno dei governati, da educare al fine di maturare abilità e conoscenze che ne consentano l'accesso alla collaborazione matura. Se è vero come disse Rousseau che "l'uomo è nato libero e ovunque è in catene" (23.9), occorre agire per cambiare le cose, e se lo stato è un artefatto, l'artificialità consente di strutturare un'azione forte che potenzi la vita sociale: nel passaggio da governati a governanti Hobbes pose *la radice dell'autorità del principe*, la società borghese aveva ormai sviluppato istituzioni societarie abilitanti alla collaborazione. Nella comunità non sociale della famiglia grazie allo stesso costume che sceglie il metodo dialettico e abbandona il parlare eristico della pura contrapposizione, si educa ad andare dalla competizione alla mediazione (24.61). Il processo non esclude la libertà ma la guida a continuare il diritto nel dovere in

società, che pone l'ovvio problema del rispetto dell'altro, ed è qui la premessa del desiderato riconoscimento, nella collaborazione. Sbaglia perciò chi dice la guerra continuazione della politica, il naturale processo della società politica è la pace; la dialettica discorre, media, negozia, fonda la società nella libertà. Ma non è il pacifismo la soluzione del conflitto, esso rifiuta solo le mani sporche (29.98): non si può escludere la guerra a chi si arma contro la civiltà: ma sia chiaro che la guerra è la sconfitta della politica (30.17/30.35). Solo la pace consente il frutto della mediazione (30.46), l'equivoco del conflitto di libertà sta nell'estendere al valore integrale quel che pertiene alla necessità di affermare il diritto contro i detentori di poteri che lo usurpano; l'affermazione di nuovi diritti non va confuso con la lotta di democrazia ed aristocrazia accaduta nella storia: gli eventi non sono in sé le Dignità, esse comportano interpretazione.

Aristocrazia e democrazia non sono in guerra, il conflitto accade normalmente tra i due poli del corpo politico, *il principio di forza e il principio di autogoverno* (27.47). Poli che si alternano non come fosse il meccanico oscillare di un pendolo, è il processo di civilizzazione che avvia e costruisce la cooperazione (27.55). La definizione di nursery richiama Vico e l'ingenuità primitiva: in essa ha senso il credere nei miti che nell'età della ragione sono pessime guide; è accettabile il cedere a capricci (che il genitore corregge senza troppa severità) che nell'adulto sono aberrazioni del volere. I difetti degli uomini razionali sono nella minore età solo il punto di partenza di un processo che li trasforma in senso sociale agendo con metodi adatti, ad esempio inganno, adulazione e comando sono il corredo del buon genitore per ottenere le azioni rivolte ai fini necessari (27.26/29; 27.1/21). Ma il suo inganno non è mai un bluff, il fine non è la frode ma l'abilitazione a meglio intendere utilità, giustizia e dovere, gli elementi base del corpo politico che assicurano lo scambio continuo tra governanti e governati.

A questo processo negli ultimi secoli s'è dato il nome di 'rivoluzione', continua Collingwood, termine preso dalla letteratura dove distingue scritture che identificano il lettore con le peripezie dell'eroe (26.7/26.78); se la storia si è sempre evoluta in contrasti rapidi, la parola 'rivoluzione' come quella di 'caso' indica solo che non si è capito il problema. L'evoluzione è sempre graduale tra governanti/governati, aristocrazia/democrazia, società/comunità: se si vuol dar l'idea del passaggio, si deve seguire l'evolversi di *un modello di grigio chiaro al quale in ogni momento dovete rinunciare* (24.65) – qui parla il solito Collingwood che parte dalla figura e dall'arte per dire che nella continua dinamica del bianco e del nero, della trasformazione che non è oscillazione, sta l'immagine della gradazione, della collaborazione crescente delle comunità di sudditi in società di uomini (24.71). Ma ovunque è continuità, gli storici notano sempre che l'effetto delle rivoluzioni alla fine conferma i processi già in atto, e per il resto conclude a restaurazioni.

Nell'educazione politica molto può *l'induzione*, l'agire attraverso modelli che destano attenzione ed imitazione, esercitando la forza senza violenza (25.51/9) grazie a un fenomeno analogo al magnetismo (25.5). L'induzione indica il beneficio dell'assetto sociale, che sa fissare regole trasparenti e controlla-

bili dai partecipanti, sostiene lo spirito di associazione, dà fiducia nell'interrelazione. È il segreto che ha creato nel popolo inglese, nei secoli, la capacità di reggere agli scossoni della politica, il buon uso del linguaggio alterna decreti, leggi e consuetudini e trasforma, un risultato ottenibile ovunque, mai però trasportando i contesti: le legge oggi nessuno pensa come i Greci norma divina o semi-divina, è un prodotto storico che varia, cui va adattata la regola della collaborazione, della fiducia, del dovere (28.8) – non è un'etica, è una deontologia.

Perciò, un'azione 'politica' che sveli – o nasconda - un bluff, è fuori dal quadro della società dialettica se l'azione politica autocosciente esclude il *capriccio* (28.85) e segue l'idea dell'intero. L'utile personale e il diritto proseguono naturalmente nel dovere se s'intende l'orizzonte della collaborazione (28.9). Ciò da un lato evita le intromissioni dell'etica nel campo della politica, dall'altro dimostra necessario andare oltre la semplice narrazione di una storia, com'è lecito fare nell'educazione per *indurre* e creare consenso; ma la narrazione diventa bluff, se non agisce nel senso di trasformare la comunità non sociale in società filtrando la libertà nel corpo politico (29.4): ciò che distingue è il fine, insegnare la collaborazione è agire nella nursery trasformando in collaboratore chi è disposto all'autocoscienza della società politica. Ma la partecipazione è anche nella comunità non politica, come nell'esempio della borghesia in Hobbes: è sempre libera la scelta di essere parte di una società o di essere parte della comunità.

Da questo quadro passare alla storia vivente è semplice e non repentino: nel 1942 Collingwood definisce *legge dell'orda* la sedicente politica che si appella alla 'natura' addirittura precomunitaria della razza. La descrizione di questa 'politica' merita il paragone con il popolo degli Yahoo di Jonathan Swift (30.52/72), folla esultante e conformista che intona canti primitivi; Collingwood cita Tarde, il sociologo delle rappresentazioni collettive, le idee comuni che tutti fanno e nessuno pensa. Per l'orda *l'induzione* ridiventa mito, si annulla *il progresso dell'intelligenza* (30.91): pace e guerra non sono opposti, bianco/nero che si definiscono a vicenda – si contraddicono, impongono l'aut aut (30.97): si deve scegliere tra l'eristica e la dialettica, i Sofisti e Socrate, la parola degli avvocati e quella dei filosofi (eristica viene da *Eris* contesa, è il metodo sofistico; *euristica* è il termine socratico per qualificare il pensare dialogico-diairetico, deriva da *Eurisko*, trovare).

La lotta dello stato di natura come spirito combattente sa lottare per la realizzazione di un fine nella società in movimento grazie alla scelta; il pensiero classico descrive in stati di quiete l'essere della libertà. La definizione contemporanea della libertà è nella storia vivente e rinforza la volontà di società contro l'orda, vede nella nursery bambini e non selvaggi, *Naturmensch*, costruisce la comunità artificiale scegliendo una *volontà sociale comune* che ha la forza e la sacralità di una voce divina: sacralità che si perde nel paneconomicismo, sia marxista o utilitarista. Libertà è la conquista della ricchezza umana nel rispetto, stima e consenso sono l'aspirazione della politica come visione comune e partecipazione all'equilibrio di un corpo politico (25.97).

*

Il concetto di libertà nella storia si riafferma così nelle vesti del contemporaneo: si sbaglia a riproporre oggi la domanda della politica classica; per capire cos'è la libertà non si deve definire ma disegnare la storia della politica e della società nell'oggi; seguire il desiderio di chiarezza combattendo quel che non dà l'autocoscienza del problema: anche metodologicamente, il metodo della deframmentazione che succede alla decostruzione della storia è un percorso interessante per chi si occupa dei linguaggi della rete.

Concludendo, l'uomo politico del mondo dell'intercultura trova qui un concetto di libertà compatibile col suo mondo, perché fondato nel confronto di civiltà dell'individualità globale, che è se stessa in relazione – che si apre alla negoziazione nella politica per evitare lo scontro permanente con l'ingerenza statale. L'affermazione di sé nella differenza è parte integrante della civiltà europea, del suo metodo dialettico contro la guerra: *De iure pacis ac bellis* è uno dei primi testi del pensiero politico classico. L'exasperazione delle guerre di religione portò spesso l'exasperazione del diritto come elemento conflittuale, cui va ricordata la definizione aristotelica dell'uomo come animale sociale. Affermare nuovi valori è dare vita a un nuovo organismo culturale, nella teoria nella storia che medita l'azione: l'equilibrio è la cura dell'infelicità della coscienza contemporanea, non il ritorno delle grandi narrazioni che non giungono all'autocoscienza. La pratica del giudizio storico insegna nel rapporto di filosofie e filologia a passare dalla narrazione alla forza dei fini che delineano la politica.

L'azione ha bisogno di questo processo: l'importanza centrale della narrazione nella società d'oggi anima la cultura sufficiente alla nursery, purché sia elaborata con competenza dei fini. Perché se essi consistono nel costringere alla condizione infantile, si realizza una 'politica' eristica che neppure va chiamata tale. La politica della civiltà occidentale è dialettica e fonda nella libertà, che trova nel suo carattere combattivo la forza, per ognuno, di difenderla. L'autocoscienza del processo è nella storia come metafisica, il prospetto delle idee storiche del presente.

In essa è il nuovo concetto di *libertà di partecipazione e confronto*, il cittadino della società multiculturale diversifica costumi e scelte nel contesto comunitario aspirando al riconoscimento della sua azione, il confronto gli dà la scelta di potersi relazionare con la società politica. Poter agire senza costrizioni nella collaborazione è il fine adeguato alla pace di una nuova Cattedrale Gotica, dove si scoprono i livelli cambiando il punto di vista: non tutti vogliono essere eroi, non tutti aspirano alla ricchezza, caratteristiche delle classi governanti, mentre tutti vogliono essere liberi nello scegliere il quadro della propria vita.

Il capovolgimento della domanda porta ad una risposta ardita e completa, che merita l'appellativo di contemporanea perché va oltre l'uomo irrelato e pone l'uomo nella sua storia. L'idea di libertà mostra il conflitto tra scelte possibili, ma si definisce nella partecipazione alla civiltà in cui si crede grazie ad una presa di coscienza di sé e dell'altro, nel mondo della storia nella dialettica dei linguaggi. La *libertà di partecipazione e confronto* cui il merito aspira studia lo

spazio di azione abitabile nella pace del sé e della società. La *felicità* scritta come diritto umano nella Costituzione Americana diventa concreta politica che studia l'architettura della mente e della vita, che è civiltà e non perenne affermazione di sé. Ben oltre il benessere, è speranza e volontà di costruzione che si giova della forza della collaborazione per compiere il lavoro di sempre: eliminare i privilegi (*libertà da*) e le paralisi dell'azione (*libertà di*), fuori dalla prigione dell'io che diventa ribelle perché non capisce che la società è la sua stessa vita – come nell'esempio kantiano, diventa la colomba che vorrebbe abolire l'aria che sostiene il suo volo, solo apparentemente ostacolandolo. La definizione sviluppa nell'ideale il passato ponendo fine alle definizioni di liberalismo e liberismo, democrazia e populismo... si confondono perché seguitano l'ottica del singolo contro lo stato; l'uomo nella storia deve diventare autocosciente proponendo nuove domande, l'organismo della mente parte dalla vita e torna alla vita divenendo: storia e giudizio storico critico prospettico oltre il passato verso il futuro tessono il presente.