

MPRA

Munich Personal RePEc Archive

The human condition and the freedom path in Claudio Napoleoni's thought

Cavalieri, Duccio

University of Florence

2001

Online at <https://mpra.ub.uni-muenchen.de/44803/>
MPRA Paper No. 44803, posted 09 Mar 2013 08:06 UTC

Duccio Cavalieri

(Professore ordinario di Economia Politica nell'Università di Firenze)

LA CONDIZIONE UMANA E IL CAMMINO DI LIBERAZIONE NEL PENSIERO DI CLAUDIO NAPOLEONI

1. Il problema del rapporto tra l'uomo e il mondo.

Claudio Napoleoni è noto soprattutto come economista teorico¹. Ma la sua attenzione di studioso si è spinta oltre l'ambito disciplinare proprio dell'economia politica e ha abbracciato la più ampia tematica dei rapporti dell'uomo con una parte importante del mondo fenomenico: quella costituita dagli enti che, come direbbe Aristotele, "hanno un principio di movimento in sé stessi" che li spinge alla realizzazione finalistica della propria essenza. Ossia con la natura e gli altri uomini.

Per natura Napoleoni non intendeva la totalità del reale, ma la sola realtà organicistica esterna all'uomo, che riteneva regolata da principi immanenti. La contrapponeva a una diversa presenza, ultrasensibile, che pensava ne costituisse la fonte originaria. In altri termini, nella sua riflessione filosofica sul rapporto tra la sfera della natura e l'universo ideale dello spirito egli tendeva a respingere una visione panteistica e a distinguere il creato (la *natura* e gli uomini) dal soggetto creatore (la *sovrannatura*)².

Il problema di fondo che sorge come conseguenza di tale concezione del mondo è quello posto dall'instaurarsi di una possibilità di conflitto tra la riconosciuta finitudine dell'uomo e la sua naturale aspirazione all'infinito, cioè la sua tendenza a individuare un modo di trascendere la realtà fenomenica e di dare un senso alla propria esistenza terrena. E' un problema di ricerca di identità, al tempo stesso scientifico, filosofico e religioso. L'aspetto scientifico può riconnettersi all'esigenza di distinguere i fini immediatamente naturali dell'uomo, riconducibili al suo bisogno di raggiungere un'identità stabile sotto il profilo dell'evoluzione biologica (una qualità che gli animali possiedono per istinto naturale³), da altri fini, più incerti e indefiniti, perché relativi a un proprio specifico universo culturale. Vi è poi l'aspetto filosofico, che forma oggetto di indagine nell'analitica esistenziale. Ma che, per i credenti, può presentarsi come un problema religioso. Nell'ambito del cristianesimo, ad esempio, esso tende a configurarsi per l'esigenza di riconoscere all'uomo, contaminato dal peccato originale, qualche traccia della sua incorrotta natura originaria e della sua somiglianza a Dio.

Napoleoni era un intellettuale di sinistra, di formazione culturale comunista, un marxista critico ed eterodosso, che, interrogandosi sul destino dell'uomo nella società capitalista, aveva mostrato una non comune capacità di cogliere il senso ultimo e più autentico del cristianesimo. Quello per il quale, in fondo, ogni uomo di buona volontà "non può non dirsi cristiano". Ma non aveva per questo rinunciato a essere un comunista. Ossia a intendere la politica come un processo di liberazione da una realtà oppressiva.

In un'epoca caratterizzata dal tramonto delle ideologie, Napoleoni considerava il comunismo in modo utopistico, come un'istanza etica, presente fin dall'antichità, in talune società primordiali e nel cristianesimo primitivo, piuttosto che come una dottrina sociale o una fede politica. Sentiva cioè profondamente l'esigenza di impegnarsi in prima persona nella costruzione di una società di uomini diversa e più giusta, fondata su principi egualitari. Era questo il compito che egli aveva assegnato alla sua esistenza terrena.

Il suo era un umanesimo laico che non tendeva a contrapporre l'uomo a Dio, ma a difendere l'uomo dalle minacce recate alla sua naturale libertà e soggettività dall'organizzazione capitalista dell'economia e dagli sviluppi della tecnica. Egli riteneva che i progressi della tecnologia portassero a un'artificiosa inversione del rapporto originario tra soggetto e predicato e all'instaurazione di una dipendenza generalizzata degli uomini dalle cose, per effetto della quale il soggetto viene ridotto a

forza d'uso, a un semplice elemento del processo produttivo, essendo costretto a fornire un lavoro che non gli appartiene più.

Questo umanesimo laico e antropocentrico non incontrava difficoltà a coesistere in lui con un autentico sentimento religioso. Senza per questo rischiare di trasformarsi in un umanesimo teocentrico. Il Dio di Napoleoni era, in fondo, un puro tramite, un elemento di mediazione con gli altri uomini, che a Napoleoni apparivano destinati a ritrovare l'unità tra loro solo nell'unità della loro fede in Dio⁴.

Alla base dell'antropologia filosofica di Napoleoni vi era un bisogno di giustificare razionalmente le valutazioni morali che dovrebbero informare le scelte economiche dell'uomo. Le domande che egli si poneva erano le più semplici e fondamentali, ma anche le più ardue. Verteivano sul significato filosofico delle cose. La sua filosofia era vera prassi del pensiero, critica della realtà (un genere che si va facendo sempre più raro); non semplici riflessioni storico-critiche sul pensiero altrui.

Napoleoni si chiedeva se sia giusta una società che finalizza ogni attività economica dei suoi componenti all'accrescimento senza limiti della propria ricchezza personale e del proprio benessere materiale, o a realizzare delle situazioni di dominio sugli altri. O se ogni individuo, una volta conseguito ciò che gli è necessario, non debba piuttosto rinunciare ad accumulare ulteriore ricchezza – ignorando l'*auri sacra fames*, fonte storica di infinite scelleratezze e ingiustizie – e lasciare che gli altri possano disporre di quanto loro occorre. Riconoscendo implicitamente il suo prossimo come un fine, anziché come un mezzo.

Questa concezione ugualitaria dell'uomo sta alla base tanto del marxismo quanto del cristianesimo, due visioni etiche della vita assai distanti tra loro, ma in un certo senso assimilabili per la loro comune aspirazione a unire strettamente teoria e prassi. Due modi di intendere la vita che peraltro, sul piano pratico, non hanno avuto fino ad oggi su questo terreno molto successo, se è vero che, nell'arco di due secoli di storia l'una e di due millenni l'altra, non sono finora riuscite a produrre una società veramente ugualitaria.

L'obiettivo dell'uguaglianza sociale non si ritrova invece come elemento caratterizzante nella società capitalistica. Anzi, ne è decisamente assente. L'egualitarismo è una concezione per sua natura sostanzialmente estranea all'ideologia capitalistica, che in ultima analisi appare disposta a tollerare di fatto qualunque forma di ingiustizia sociale, se essa consente al capitalismo di riprodursi e di espandersi. Forse è proprio per tale motivo che per Napoleoni il superamento del capitalismo costituiva il problema di fondo.

Credo che non si possa pensare di ricostruire la figura umana e la personalità scientifica di Claudio Napoleoni senza partire dai due grandi sistemi di valori tendenti all'emancipazione dell'uomo e all'edificazione di un nuovo tipo di società che confluivano nella sua concezione della vita: il comunismo e il cristianesimo. Un comunismo inteso nella sua accezione più idealizzata e utopistica, di società senza classi, e un cristianesimo evangelico e non dogmatico, atti entrambi a dare una fondazione filosofica unitaria all'agire dell'uomo. In linea con la visione ideale della "sinistra cristiana"⁵, Napoleoni li riteneva due sistemi di valori capaci di dare un senso compiuto alla nostra esistenza. E li considerava mutuamente compatibili, perché ispirati agli stessi principi, civili e morali, di uguaglianza naturale, giustizia sociale, solidarietà umana.

2. L'ideale di un *homo novus*.

Scopo specifico di queste pagine è analizzare la concezione antropologico-filosofica di Napoleoni. Cioè le sue idee sull'uomo e sul suo posto nel mondo. E quindi anche la sua visione dei rapporti tra marxismo, cattolicesimo e filosofia dell'essenza (fenomenologia) e dell'esistenza (esistenzialismo).

Per quanto riguarda il suo sistema di valori e la loro relazione con le sfere dell'intelletto (la coscienza), dell'esperienza e della trascendenza, Napoleoni potrebbe essere accostato a certi filosofi

dell'umanesimo e della libertà. Era uno spirito laico che si poneva una serie di quesiti esistenziali e che nei suoi rapporti con la fede ebbe fasi alterne (di avvicinamento, allontanamento e stasi). Considerava l'uomo come un individuo naturalmente libero di determinarsi in relazione agli altri esseri umani (l'uomo come "nodo di relazioni") e di scegliere i propri fini e i propri mezzi, ma esposto al tempo stesso a gravi rischi di soggezione, derivanti dall'organizzazione capitalista dell'economia e dalle tendenze di sviluppo della tecnica. Per questo, coltivava l'ideale di un uomo nuovo, libero da condizionamenti materiali e immateriali, e riteneva "matura la riflessione su una possibile organizzazione alternativa della società". Era convinto che nelle società capitalistiche lo sviluppo materiale non fosse più da considerare un valore autentico, "un po' perché il livello di vita è aumentato, un po' perché la gente ha bisogno di altro... Nasce un bisogno che non è solo diverso da questo sistema di valori basato sulla competitività, ma è addirittura il contrario: il bisogno di una società basata sulla solidarietà" (da una sua intervista sull'economia, del 1982⁶).

Più problematico mi sembra stabilire se e in che misura si sia verificato un presunto accostamento dell'ultimo Napoleoni alla teologia neotomistica, coltivata dai domenicani e dai gesuiti. Come è noto, questa rimette a un intervento della grazia divina la salvezza dell'uomo dal peccato originale, sostenendo che tale violazione intenzionale della legge divina – che nata dal comportamento di ribellione colpevole di un singolo individuo, lo trascenderebbe, per estendersi all'intero genere umano, improntandolo così profondamente da precedere addirittura l'esistenza delle singole persone – avrebbe ricondotto l'uomo alla sua natura finita, determinandone la condanna a lavorare con fatica.

Per quanto le mie cognizioni in materia siano scarse, ho motivo di dubitare che tale fosse effettivamente l'opinione di Napoleoni. Non tanto per un suo rifiuto di attribuire una rilevanza ontologica determinante a questo concetto di colpa – ossia perché la sua coscienza di uomo moderno lo inducesse a considerare criticamente, con una punta di scetticismo di stampo positivista e razionalista, la concezione tradizionale del peccato e della colpa, come in genere fanno i marxisti – quanto per un motivo assai più semplice. Cioè perché egli riteneva che l'identificazione nel lavoro del destino dell'uomo fosse precedente al peccato originale.

Credo che ciò appaia molto chiaramente in queste sue parole, tratte da uno scambio epistolare con un altro studioso di formazione marxista, profondamente interessato al problema della trascendenza, il filosofo Massimo Cacciari: "Tu hai ragionato intorno ad Aristotele. Io provo a ragionare intorno al *Genesi*. Che Dio faccia, lavori, non mi pare dubbio; così come non mi pare dubbio che la destinazione al lavoro è data all'uomo *prima* del peccato; anzi, mi pare emerga dal racconto che Dio non *fa più* una volta *fatto* l'uomo, perché da quel momento è l'uomo che fa, appunto a immagine di Dio" (Cacciari, in Napoleoni e Cacciari, 1988, p. 167). Dal che si deduce inequivocabilmente che per Napoleoni la destinazione dell'uomo al lavoro precede nel tempo il peccato originale.

Un secondo elemento su cui mi vorrei soffermare, per cercare di mettere meglio a fuoco alcuni aspetti della concezione teologica di Napoleoni, è il richiamo da lui compiuto, in una lettera indirizzata ad Adriano Ossicini, alla famosa tesi heideggeriana secondo cui "ormai solo un Dio ci può salvare"⁷ (Napoleoni, 1990, p. 16). L'episodio in questione si presta, per la sua stessa natura, a false interpretazioni. Può infatti indurre un osservatore superficiale a sostenere che Napoleoni, avendo ormai perso ogni fiducia nella capacità di incidenza delle azioni responsabili degli uomini, si sia lasciato andare negli ultimi tempi a una forma di irrazionalismo mistico – "l'escatologismo della Seconda Venuta", attribuitogli in una dichiarazione da Lucio Colletti – e abbia considerato irrealizzabile l'idea di ripristinare la positività del finito per altre vie (quella della politica, o quella della rivoluzione). O a sostenere – come ha fatto Bellofiore, un altro interprete particolarmente segnalatosi in questo tentativo di prospettare una sorta di deriva mistica finale di Napoleoni – che il motto heideggeriano sintetizzi in un sintomatico *Si salvi chi può, con l'aiuto di Dio (non con la politica)!* l'"autentico testamento intellettuale" dell'ultimo Napoleoni. Ma è facile rendersi conto che la realtà è ben diversa.

Il perché è presto detto, ed è che non ci troviamo qui di fronte all'invocazione a un miracolistico "Dio salvatore" – il "Dio tappabuchi", che interviene al momento opportuno, giustamente rifiutato da Dietrich Bonhoeffer, quando, con autentico senso di religiosità, sosteneva in *Resistenza e resa* che dobbiamo vivere come se Dio non esistesse – ma a un termine generico ("un Dio") tradizionalmente utilizzato dai filosofi per indicare il mondo sovrasensibile delle idee e degli ideali (la mente, lo spirito, *der Geist*)⁸. Questo uso traslato della parola "Dio" non è nuovo. E non è senza conseguenze, perché implica un rovesciamento radicale di prospettiva, un'inversione tra soggetto e predicato, per effetto della quale non è più Dio ad avere creato l'uomo, ma l'uomo ad avere creato Dio⁹.

A questo particolare uso linguistico avevano in precedenza fatto ricorso pensatori di primissimo piano: Hegel (che cercava il divino nell'umano, non nell'al di là, ma nell'al di qua, cioè nel mondo), Nietzsche (quando aveva drammaticamente annunciato la "morte di Dio", a seguito dell'affermarsi della ragione), Max Scheler (che aveva identificato Dio con l'aspirazione ideale dell'uomo). E sulla stessa linea si erano mossi altri filosofi non trascendentalisti, che si erano interessati della posizione dell'uomo nel cosmo rompendo con la tradizione metafisica dell'antropologia filosofica e con l'ontologia di tipo fenomenologico, come Helmut Plessner e Arnold Gehlen, uno dei padri fondatori della psicologia moderna. In questa prospettiva, il significato da attribuire alla famosa frase di Heidegger mi sembra chiaro: è quello di un'esortazione a uscire da un mondo senza valori e senza idee, un mondo di "pensiero debole", che sa solo inseguire le mode del momento¹⁰.

Napoleoni, inoltre, aveva citato la frase di Heidegger facendola seguire da un punto interrogativo. Quasi ad evidenziare che in linea di principio era possibile dare due diverse risposte – una negativa e l'altra positiva – al fondamentale problema ontologico che essa poneva. Per Napoleoni, entrambe queste possibilità di evoluzione del corso della storia erano da considerare reali. Ne fornisce una chiara testimonianza la parte finale della sua lettera a Ossicini, in cui si dice che di fronte all'interrogativo in questione, dopo Rodano, restava aperta "sia la possibilità di un'altra risposta affermativa, sia la possibilità di una risposta negativa". Per esemplificare la quale egli citava la "sentenza" di Heidegger¹¹. Che in realtà era solo una domanda, correttamente interpretata da Napoleoni non tanto come una domanda religiosa, attinente alla coscienza dei singoli, quanto come una domanda politica, di interesse generale (e a mio avviso tutt'altro che trasgressiva). E' assai sintomatico che la lettera di Napoleoni si concludesse con le parole: "Ma, appunto, la questione è aperta".

Direi che questa, del resto, fosse anche l'opinione di Heidegger. Lo testimoniano le parole da lui poste immediatamente dopo la frase sopra ricordata, che mi sembrano chiarire come con essa il filosofo tedesco non intendesse affatto preconizzare una perdita definitiva della soggettività dell'uomo. "Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare, nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione di Dio o all'assenza di Dio nel tramonto"¹². L'assenza di Dio, l'ente supremo, nel nostro passaggio dalla vita alla morte ("il tramonto"), è qui indicata esplicitamente come un'ipotesi reale, alternativa rispetto alla sua eventuale presenza. Una presenza che era d'altro canto vista da Heidegger non come una rassicurante certezza, ma come una semplice possibilità, implicante, rispetto a quella dell'assenza di Dio, un'inquietudine altrettanto problematica.

3. L'incontro di Napoleoni con la filosofia dell'essere di Heidegger.

Napoleoni sentiva profondamente l'esigenza di un'analitica esistenziale, che, proponendosi di cogliere l'essenza dell'uomo, aiutasse a chiarire le tante antinomie irrisolte della ragione umana. Era questo il motivo che lo spingeva, malgrado la sua formazione storicista, ad accostarsi con speranza alla fenomenologia trascendentale e alla filosofia dell'essere, per cercarvi una traccia umanistica all'uso critico della ragione, o per riconoscere nella presa di coscienza critica delle forme e delle possibilità del sapere una capacità di emancipazione.

E' importante notare in quale direzione si rivolgessero le preferenze di Napoleoni in questo campo. Alla fenomenologia dell'essenza di Husserl, che tende ad avere il suo logico sbocco in una filosofia esistenziale, Napoleoni preferiva la fenomenologia dell'esistenza di Heidegger, che ha piuttosto il carattere di un'ontologia fondamentale, cioè di una filosofia dell'essere. In altri termini, le preferenze di Napoleoni si indirizzavano a un'antropologia filosofica volta a superare la metafisica occidentale di stampo razionalistico, sviluppatasi da Platone in poi (e avversata da Nietzsche)¹³. E a tale scopo egli si sforzava di centrare l'attenzione sulla drammatica condizione esistenziale dell'uomo.

Dobbiamo cercare allora di capire cosa questo implicasse per la sua concezione del rapporto tra l'uomo e il mondo. Come è noto, a differenza della metafisica tradizionale, in cui il soggetto ha un rapporto essenzialmente conoscitivo con il mondo reale (un rapporto propedeutico a un'eventuale trasformazione di quest'ultimo), l'ontologia fondamentale di Heidegger descrive la struttura e i caratteri dell'essere a partire dall'uomo (l'"esserci", *Dasein*). Alla dialettica tra l'ente e l'essere, si sostituisce così una differenza ontologica¹⁴.

L'interrogativo di fondo che l'ontologia dell'ascolto heideggeriana propone è quale sia il senso dell'esistenza (l'"esserci", ossia l'essere nel mondo). E la risposta è che l'esistenza è capacità di progettazione, di trascendere la realtà facendo appello alla categoria della possibilità. In questo contesto, le cose si presentano all'uomo come dei semplici strumenti da inserire in un progetto. Esse non giungono quindi a dominare l'uomo. Non vi qui è alcuna inversione dell'ordine naturale del rapporto tra l'uomo e le cose. E' il contrario di quanto avviene nella concezione teorica di Napoleoni.

Si noti che per Heidegger l'essere non è mai assoluto, cioè trascendente, ma è legato all'ente, e in particolare all'ente uomo. Dal quale non può essere sciolto del tutto, oltrepassando "l'oblio dell'essere", ossia superando la differenza ontologica tra l'essere e l'ente. Pur risultando in un certo senso indipendente dall'ente, l'essere rimane dunque il fondamento dell'ente. Il che significa che Heidegger non giunge all'affermazione metafisica dell'esistenza di Dio come essere assoluto, non soggetto alle limitazioni degli enti finiti. Questo aspetto lo differenzia da Tommaso d'Aquino e da altri pensatori cristiani che hanno affrontato il problema dell'essere attribuendo all'uomo, ente finito, una peculiare somiglianza con Dio, l'ente infinito.

Seguiamo gli sviluppi logici della costruzione teorica di Heidegger. Il primo modo d'essere dell'uomo è per Heidegger un rapporto di comprensione emotiva originaria con il mondo di cui fa parte ("l'esserci come essere nel mondo"). A questo mondo strumentalmente considerato egli tende poi a rapportarsi, in una sorta di circolo ermeneutico, mediante la conoscenza. Questa non gli fa scoprire cose nuove, ma cose che sono già in lui e che gli si svelano spontaneamente. Nel mondo, che non ha scelto, l'uomo viene "gettato" (la *deiezione*). Ed è in esso che egli si rende conto di due cose molto importanti. Da un lato, della sua finitudine, cioè del fatto che lo attende la prospettiva ineluttabile della morte (l'analitica esistenziale del finito). Dall'altro, del fatto che, nell'intervallo che intercorre tra la sua nascita e la sua morte, egli è autosufficiente, libero di attuarsi o di perdersi, e può fare storia (la concretezza storica dell'uomo, la "storicità dell'esserci"). Può perfino scegliere la morte, prima che questa lo scelga. E' cioè in grado di indirizzare consapevolmente e in modo laico il suo destino terreno.

Nel cosiddetto "secondo" Heidegger – quello nichilista, posteriore al 1934, che affonda l'essere nell'abisso del niente – essere e nulla ("il nulla della vita", che dà solo illusioni) finiscono col coincidere. L'atteggiamento di angoscia che l'uomo d'oggi assume di fronte al nulla di una vita senza scopo e senza idee si prospetta per Heidegger come l'unica esperienza liberatoria che meriti di essere intellettualmente vissuta. Perso il senso oggettivo della realtà, l'uomo approda cioè all'incapacità di essere. Ma qui siamo lontani dal pensiero di Napoleoni.

Ci si può naturalmente chiedere perché l'ultimo Napoleoni abbia preso come proprio punto di riferimento filosofico l'ontologia fondamentale di Heidegger, piuttosto che altre forme non meno note e diffuse di fenomenologismo. Penso all'ontologia trascendentale di Husserl, a quella più realistica dei suoi allievi del "circolo di Gottinga", o al soggettivismo filosofico-religioso di

Renouvier. Ma anche al personalismo socialmente impegnato di Mounier, che proponeva di abolire l'interesse e la rendita e di realizzare un controllo sociale sul capitale.

Per rispondere a questa domanda, dobbiamo tenere presente più che l'atteggiamento antihegeliano e antimarxiano sempre mostrato da Heidegger, che non ha mai nascosto le sue simpatie politiche per il nazismo dei primi anni '30 – un atteggiamento che certamente non poteva essere apprezzato da Napoleoni – il significato della svolta intervenuta nel giudizio di Heidegger sul marxismo dopo il 1947, quando egli cessò di considerarlo come una forma estrema di soggettivismo, una sorta di sublimazione dell'umanesimo astratto, e iniziò a guardare ad esso come a una teoria dell'alienazione. Cioè dell'allontanamento dell'uomo dalla sua natura originaria. Come è noto, proprio per questo, l'apparizione in Italia delle traduzioni degli scritti del secondo Heidegger fu salutata con notevole interesse da alcuni intellettuali vicini al partito comunista (come Massimo Cacciari e Gianni Vattimo).

Va d'altro canto tenuto presente che l'ontologia di Heidegger può esercitare una forte attrazione anche su dei pensatori cristiani. E' stato giustamente osservato che "Heidegger esprime con singolare efficacia certi concetti dell'antropologia cristiana... la contingenza dell'uomo, il suo essere al mondo senza essercisi messo da sé...; la finitezza dell'uomo...; la libertà: il non essere già tutto dato, tutto fatto, l'aver in un certo modo nelle sue mani il proprio destino, pur non essendosi fatto da sé"¹⁵. Tutti elementi che non potevano che attrarre un'attenzione simpatetica da parte di Napoleoni.

4. L'antropologia filosofica e il problema della liberazione dell'uomo.

La concezione teologica di Napoleoni era di tipo essenzialmente laico. Sarei tentato di definirla una teologia naturale, o razionale, fondata sulla forza della ragione, ritenuta atta a fornire la dimostrazione dell'esistenza di Dio; più che una teologia mistica e rivelata, costruita sulla fede in qualcosa di soprannaturale e di inaccessibile all'intelletto dell'uomo. Se ho ben compreso, era una teologia negativa, che si poneva alla ricerca di Dio a partire dai dati storici del mondo reale, non dai messaggi della Sacra Scrittura¹⁶. Napoleoni cercava Dio centrando l'attenzione sull'uomo e sui problemi relativi alla sua condizione esistenziale. Tendeva cioè a ridurre la teologia ad antropologia filosofica.

In questo, si può forse dire che egli condividesse almeno in parte la visione del problema della "Nouvelle Théologie", l'indirizzo teologico innovatore legato ai nomi di Henri de Lubac (la scuola di Lione) e del teologo svizzero Hans Urs von Balthasar, cui sono state spesso rimproverate simpatie per il modernismo e un atteggiamento critico nei confronti del neotomismo gilsoniano¹⁷. Da questo indirizzo teologico Napoleoni aveva tratto spunti per approfondire l'idea, profondamente laica, che l'uomo è un essere il cui comportamento non risulta prestabilito dalla sua stessa natura, come avviene per istinto negli animali, ma è tale che egli stesso contribuisce a definirlo con una propria libera espressione di volontà. Il che equivale, evidentemente, per chi crede, a porsi il fondamentale problema del grado di fiducia che si può avere nella provvidenza divina.

Più della concezione teologica di Napoleoni ci deve quindi interessare la sua antropologia filosofica, sostanzialmente vicina a quella marxiana, che non separava il lavoro dal bisogno. Era un'antropologia laica, una visione della condizione umana autonoma da ogni influenza confessionale, assai diversa dall'antropologia religiosa che alcuni interpreti gli hanno attribuito (quella tomistica). Mi pare che egli stesso, del resto, lo abbia detto esplicitamente, in un'intervista del 1982, parlando dell'atteggiamento di Rodano verso il marxismo: "Ciò che critico in Rodano è la pretesa di fondare una politica rivoluzionaria sostituendo all'antropologia marxiana un'altra antropologia, cristiana"¹⁸. Secondo Napoleoni, per fare questo, ossia per separare la religione dalla politica e per liberare l'ideologia marxista dal materialismo dialettico, Rodano aveva preso le mosse da una doppia critica, della teologia e del marxismo. "La prima critica conclude a una proposta di ripresa della teologia gesuitica del '600, quale garanzia di una piena autonomia della natura rispetto

alla sovranatura. La seconda critica consiste in un tentativo di separazione del marxismo dall'hegelismo, al fine di staccare il concetto di rivoluzione da quello di "salto nell'assoluto". Ma ciò che propriamente costituisce la peculiarità di questa operazione di Rodano è il fatto che quelle due critiche vengono presentate come due aspetti di una critica sola, che può essere identificata come la critica della dipendenza dell'intero pensiero occidentale dallo spiritualismo platonico-aristotelico" (da una lettera a Adriano Ossicini del 5 aprile 1988, in Napoleoni, 1990, p. 6).

A Rodano Napoleoni attribuiva, seguendo in questo Del Noce¹⁹, "un'interpretazione sostanzialmente erronea della teologia tomista" (e del neotomismo). Erronea perché fondata su una "proposta di ripresa del separatismo molinista". Cioè di un indirizzo successivo al tomismo, che aveva tentato di conciliare l'onnipotenza divina con la libertà umana, tenendo distinta la grazia dalla natura. Rodano, che intendeva liberare l'antropologia cristiana dai residui di quella aristotelica, aveva condannato decisamente la costruzione teologica di Tommaso, in cui l'introduzione dell'elemento della grazia divina, necessario per permettere all'uomo di redimersi dal peccato originale, coesisteva contraddittoriamente con l'accettazione della concezione antropologica tipica del mondo greco classico, implicante un'idea negativa del lavoro. Si tenga presente che per Rodano la vera libertà dell'uomo implicava la liberazione dal lavoro, a differenza di quanto pensava Marx.

Per Napoleoni, Tommaso, pur avendo subito l'influsso dell'antropologia aristotelica, che gli aveva impedito di restituire all'uomo la sua naturale autonomia e dignità, non si era piegato ad alcun compromesso, né era incorso in contraddizioni, ma aveva semplicemente preso atto dell'essenziale ambiguità dell'uomo, ferito dal peccato originale – in cui Napoleoni vedeva la rinuncia dell'uomo a realizzare pienamente se stesso – ma poi redento dalla grazia. E per effetto di questa (ri)condotta non già alla sua primitiva natura, ma a una nuova e diversa natura, che Napoleoni considerava non più corrotta, e quindi per ciò stesso capace di tendere al bene, ma intrinsecamente "disordinata", per la perdita sia della santità che dell'integrità originarie (Napoleoni, 1990, p. 8). In sostanza, Napoleoni accoglieva la concezione tomista di una natura umana non corrotta, ma incapace di superare i suoi limiti e le sue contraddizioni senza l'ausilio di Dio (la sovranatura). Ma l'accoglieva con qualche riserva, perché in questa concezione egli vedeva un rischio di integralismo (denunciato anche da Rodano, che però si richiamava in proposito alla scolastica seicentesca).

Da Rodano Napoleoni dissentiva anche per quanto riguardava l'interpretazione che questi aveva fornito dell'atteggiamento di Marx verso il lavoro, identificato come un'espressione della negatività del finito. Cioè come un'attività alienante, dalla quale si sarebbe dovuti uscire attraverso una rivoluzione, concepita come "salto nell'assoluto". Napoleoni contestava questa interpretazione di Rodano e affermava che per Marx il lavoro libero non aveva nulla di alienante ("per Marx l'uomo è lavoro"). A suo avviso, alienante per Marx era solo il lavoro separato dalla soggettività del lavoratore. Come il lavoro salariato. La rivoluzione teorizzata da Marx, per Napoleoni, andava quindi intesa non alla maniera di Rodano, come salto nell'assoluto, scioglimento da ogni legame (*assoluto* viene da *solutus ab*), ma, più semplicemente e prosaicamente, come riappropriazione da parte dell'uomo della soggettività perduta del lavoro.

Uno degli scopi principali che Napoleoni si era proposto con il suo *Discorso sull'economia politica* era quello di delimitare ulteriormente l'ambito operativo di questa scienza, in modo da toglierle definitivamente il compito assegnatole da Marx di essere il luogo in cui si elabora quel cammino di liberazione dell'uomo dal dominio del capitale, che avrebbe portato a una restaurazione della sua soggettività naturale. Per Napoleoni, o almeno per l'ultimo Napoleoni, l'economia politica non poteva porsi questo obiettivo, che aveva piuttosto a che vedere con il problema – filosofico e religioso, e per lui assolutamente fondamentale – della soggettività perduta, che l'uomo avrebbe dovuto tendere a recuperare.

La questione da risolvere era *come* ciò avrebbe potuto avvenire. In qual modo cioè l'uomo avrebbe dovuto comportarsi per conseguire questo scopo. Riaffermando soggettivisticamente, nell'epoca della tecnica e nei confronti delle macchine, le sue funzioni precipue di produttore? O piuttosto uscendo dal mondo della produzione, così da sottrarsi a quell'aggressione (al dominio

alienante e reificante delle cose) che già Hegel aveva precocemente denunciato agli albori dell'era tecnologica? Direi che su questo punto cruciale, di grande rilevanza politica, Napoleoni non sia giunto a esprimersi in modo univoco e con sufficiente chiarezza. Per un verso o per l'altro, entrambe le prospettive – quella positiva e “interna” (della trasformazione del sistema) e quella negativa ed “esterna” (dell'abbandono del sistema, non solo localmente ma nella sua globalità) – gli sembravano possibili.

Si trattava di due prospettive opposte, tra le quali occorre scegliere. Ma l'alternativa tra liberazione del lavoro (dal dominio opprimente della tecnica) e liberazione dal lavoro (con il ricorso alla tecnica, che consente all'uomo di affrancarsi dal lavoro, inteso come una costrizione naturale) era ritenuta un falso problema da Napoleoni, il quale pensava che “la liberazione del lavoro, cioè la restituzione di umanità al lavoro”, potesse avvenire “soltanto all'interno di un processo di liberazione dal lavoro”, che togliesse a questo la posizione di asse centrale della vita dell'uomo e della società (Napoleoni, 1990, p. 95).

Inseguendo questa visione di fondo, Napoleoni era arrivato anche a pensare che fosse possibile separare il Marx economista dal Marx filosofo e antropologo – quello che distingueva tra essenza e apparenza, e tra realtà profonda e universale ed epifenomeni. Come è noto, a suo avviso si sarebbe dovuto respingere sostanzialmente il messaggio del primo, almeno nei suoi aspetti quantitativi (la teoria del valore-lavoro, vista come base di una spiegazione dei prezzi), salvando in parte quello del secondo (la sua filosofia del soggetto e la sua concezione del lavoro)²⁰.

Quando mi riferisco a interpretazioni discutibili sulla laicità o meno del pensiero di Napoleoni in tema di liberazione dell'uomo – una categoria al tempo stesso marxiana e cristiana – penso, in particolare, a due interpreti di tale pensiero. Il primo è Raniero La Valle (*Introduzione* a Napoleoni, 1990, e conversazione con Napoleoni sul tema *Nella storia c'è salvezza?* nello stesso volume), secondo cui il passaggio di Napoleoni dall'analisi economica all'antropologia religiosa sarebbe da interpretare come un'uscita dalla laicità, per uscire dalla crisi in cui si trovava il suo progetto di liberazione, fornendo una prova che è “nell'oltrepassamento delle aporie del pensiero rivoluzionario, nella definizione del compito, e nell'individuazione dei soggetti capaci di adempierlo, che Napoleoni patisce un'oggettiva inadeguatezza delle proposte, e si scontra con un limite che appare insuperabile” (*ibidem*, pp. XXII-XXIII).

Mi pare che l'ipotesi di un'“uscita dalla laicità” di Napoleoni abbia costituito per La Valle, uomo di fede, non tanto uno spunto per approfondire l'analisi del pensiero di Napoleoni su questo tema così delicato e di difficile interpretazione, che rinvia a una capacità di pensare il comportamento dell'uomo in tema di etica come ancorato unicamente a un sistema di valori morali, quanto un'occasione per riproporre le proprie idee sulla “laicità necessaria e irrealizzata”, concepita come “libera trasparenza di essere cristiani nel mondo”, sull'opportunità di distinguere tra vera e false trascendenze e sull'ineluttabilità, in un mondo di competizione generalizzata, in cui non ci può essere salvezza per tutti, di accettare la “nuova regola capitalistica” del *Si salvi chi può!*

A conferma che nell'ambito del discorso di La Valle l'uscita dalla laicità di Napoleoni fosse solo un'ipotesi dialettica, vorrei ricordare che parlando della “condizione radicale della modernità”, per la quale l'uomo potrebbe fare a meno di Dio, La Valle ha detto che Napoleoni la “rimetteva in gioco, ponendo il dilemma o di una diversa fondazione della laicità, o di un'altra risposta, che dichiarasse la laicità non fondata, e che richiamasse Dio dal suo esilio” (*ibidem*, p. XIX). L'alternativa di fondo, per Napoleoni, si poneva dunque tra una laicità autenticamente intesa, tale cioè da non implicare il rifiuto di una dimensione religiosa, e una religiosità profondamente vissuta.

In realtà Napoleoni non ha inteso affatto proporre un'uscita dalla laicità – un abbandono puro e semplice dell'idea della laicità della politica, rigidamente interpretata e strenuamente difesa da Rodano – ma ha voluto piuttosto sostenere che il concetto di laicità della politica, nei termini particolarmente forti, in cui era stato proposto da Rodano, poteva generare dei fraintendimenti, con il risultato di impedire l'identificazione di un terreno stabile di incontro tra cattolici e comunisti. A mio avviso, egli pensava che la questione veramente importante da porre sul tappeto non fosse quella della laicità della politica, ma quella della presenza o meno, nell'epoca della rivoluzione

tecnologica e della globalizzazione crescente dei mercati, di condizioni idonee all'agibilità della politica (la "tecnica regia" di Platone, quella che assegna a tutte le tecniche le rispettive finalità specifiche).

Ritengo tuttavia che La Valle abbia equivocato anche quando ha attribuito a Napoleoni un concetto di laicità inteso "non nel senso debole di una distinzione tra spirituale e temporale, ...ma per quello che essa effettivamente è, ...quale esclusione dell'ipotesi Dio, cioè come ateismo dissimulato, o come un altro nome dell'ateismo, quando da esso residui il Dio del privato" (*ibidem*, p. XX). Penso che se Napoleoni avesse davvero inteso la laicità in questo senso, come sinonimo di ateismo, essendo un cattolico, l'avrebbe decisamente respinta. Ma non direi che questo fosse il suo punto di vista. Per Napoleoni la laicità non escludeva affatto il riconoscimento di un ruolo positivo della dimensione religiosa.

Un altro interprete del pensiero di Napoleoni con cui non mi sento di concordare è Rocco Buttiglione (1990), per il quale l'ultimo Napoleoni si sarebbe proposto di sgombrare il campo dal "grande equivoco della laicità", onde consentire una ripresa del dialogo tra cattolici e comunisti, fallito nell'immediato dopoguerra, ma sarebbe giunto al risultato diametralmente opposto. Ossia a trarre "delle conclusioni fortemente pessimistiche sulla esperienza dei cattolici comunisti... fondata su di una scommessa in favore della razionalità della storia contemporanea"; "a mettere in crisi, con sovrana libertà di pensiero che nasce dalla rigorosa volontà di obbedire solo alla verità delle cose, l'orizzonte di pensiero e di azione della sinistra cattolica comunista, che per molti aspetti è stato anche il suo". Considero questo scritto di Buttiglione per altri versi apprezzabile. Mi pare infatti caratterizzato da una concezione corretta della storia dell'uomo (il rifiuto dell'idea di una storia razionale, perennemente progressiva) e pervaso da un sincero sforzo di intendere il pensiero di Napoleoni. Ma non vedo francamente come si possa affermare che Napoleoni considerasse la laicità della politica un grande equivoco, evidenziato dal fallimento del tentativo di sbarrare la strada sul terreno etico alla società tecnologica, per realizzare l'ideale terreno di una società più giusta. Né come si possa realisticamente indicare nella Chiesa "il luogo per eccellenza di un incontro contemplativo con la verità dell'umano radicalmente libero dal dominio... e quindi capace di opporsi al dominio della tecnica".

Al filosofo Buttiglione ha fatto in parte eco lo storico Vittorio Strada, che ha anch'egli sostenuto sulle colonne di un settimanale di Comunione e Liberazione che dagli ultimi scritti di Napoleoni emerge "il riconoscimento che il cattocomunismo è fallito", unitamente all'idea che sia possibile superare la mortale autosufficienza su un piano politico di una società incagliata nella secolarizzazione. E dopo avere rilevato che il "caso Napoleoni" ("il marxista tornato a Dio", o "il comunista di Dio") sembrava essere scaduto sulla stampa sensazionalista in bassa polemica – abiura o meno dal marxismo, conversione o meno al cattolicesimo – concludeva riconoscendo a Napoleoni una religiosità autentica e affermando che "se anche ateo fosse stato in una parte della sua vita, si sarebbe trattato di un ateismo religioso, non di indifferentismo o di scientismo"²¹. Su questa tesi dell'ateismo religioso – due concetti che sono l'uno la negazione dell'altro – si potrebbe naturalmente discutere a lungo.

Aggiungerò che sulla valutazione del pensiero di Napoleoni in tema di laicità non mi sento di condividere neanche l'opinione di Riccardo Bellofiore, secondo il quale la posizione di Napoleoni risultante dagli inediti pubblicati su *Cercate ancora* sarebbe "stata, comprensibilmente, etichettata come non-laica, e dunque accantonata in fretta come incompatibile con la sinistra", perché quei testi conterrebbero un esplicito rifiuto del mito della laicità. Posto di fronte alla scelta tra l'antropologia laica di Marx, che affidava la liberazione dell'uomo alla rivoluzione, e l'antropologia religiosa di Tommaso, che rimetteva la prospettiva di salvezza dell'umanità a un intervento divino, Napoleoni avrebbe accordato, per ragioni tutt'altro che chiare, una decisa preferenza all'Aquinate, che Bellofiore mostra di non condividere (Bellofiore, 1991, pp. 176-77). In realtà Napoleoni non scelse né l'una né l'altra soluzione, ma – come a suo tempo aveva fatto Felice Balbo²², che si era scontrato per questo con Augusto Del Noce – cercò di superare entrambe, operando tra di esse una sintesi²³. E

contestò la lettura che Rodano aveva dato del modo in cui Tommaso aveva inteso la natura e della libertà dell'uomo. Un modo chiaramente incompatibile con la laicità dell'azione politica.

E' appena il caso di precisare che non voglio affatto sostenere che Napoleoni non fosse un pensatore cristiano, che credeva nella sacralità della vita; o che egli non tendesse a legare il problema politico della libertà dell'uomo a quello della grazia e della salvezza. Questo tema gli era certamente familiare, ma egli ne dava un'interpretazione molto personale, poiché intendeva la salvezza dell'uomo in un duplice senso, cui attribuiva un carattere non alternativo, ma complementare. Un primo significato era quello religioso, di incontro con il Dio dei cristiani, nella prospettiva di riscatto da un peccato originale che riteneva suscettibile di essere rimosso solo per grazia divina, con un atto specifico di redenzione (un'idea centrale in tutta la l'antropologia cristiana). L'altro significato era quello laico, che indicava nell'uscita da una condizione di lavoro "servile" il compito storico della liberazione da uno stato oggettivo di soggezione e di dominio.

Nella riflessione filosofica di Napoleoni, il problema del rapporto tra la libertà naturale dell'uomo e la grazia divina non occupava forse una posizione così rilevante come nella visione, ugualmente laica, di Franco Rodano, che si proponeva di separare grazia e natura, ossia di risolvere l'antinomia tra religione e politica²⁴. Ma Napoleoni aveva comunque affrontato tale questione, sia pure in termini molto problematici, affermando talvolta che "l'uomo è stato creato in grazia: non è che prima è venuta la natura e poi la grazia" (Napoleoni, 1990, pp. 132-33), ma dicendo anche, in altre occasioni, di non sapere se la soggettività dell'uomo fosse da considerare come la determinazione della sua essenza originaria o come un destino che si compie in seno a una storia data. E quasi a riprova di questa sua incertezza, aveva sostenuto, contro Rodano, che "non ci può essere separazione tra natura e grazia", ma che "non è impensabile una creatura razionale priva di grazia" (*ibidem*, pp. 125-26)²⁵.

5. Finito e infinito nella visione di Napoleoni.

In tema di libertà e volontarietà di scelta, Napoleoni non era un determinista, né un fatalista. Non credeva nel destino, in un Dio predestinante, ma nel libero arbitrio. La facoltà di autodeterminarsi era per lui una libertà fondamentale, che egli erigeva a base di una responsabilità morale dell'uomo. Direi che la stessa circostanza che il Dio dei cristiani avesse inteso fare l'uomo capace di peccato fosse da lui interpretata come una conferma della libertà naturale dell'uomo. Una libertà che, per essere piena, deve ovviamente includere anche la possibilità di peccare, di fare del male. Altrimenti, che libertà sarebbe?

Napoleoni riteneva che gli uomini avessero la capacità di raggiungere la liberazione e la salvezza con le loro sole forze, indipendentemente dalla grazia divina, incerto elemento favorevole che egli era ovviamente pronto ad accogliere²⁶. E proprio a questo obiettivo di ricerca autonoma e consapevole di una liberazione dell'uomo era indirizzato il suo impegno politico.

Se ho bene inteso il pensiero di Napoleoni, egli vedeva nella filosofia neotomistica un punto d'incontro tra lo spiritualismo cristiano e il naturalismo aristotelico. E pur non condividendola interamente, ne accettava due idee di fondo: quella della necessità di distinguere sul piano ontologico tra essenza ed esistenza, l'una intesa come potenzialità, l'altra come attualità, e quella di assumere in gnoseologia che il reale (il regno dell'uomo e della natura) è intelligibile e che solo attraverso la sua comprensione si può costruire il mondo della conoscenza in termini non soggettivistici, di realismo critico. Egli non si pronunciava però esplicitamente sulla tesi – non solo tommasiana, ma anche irrazionalista ed empirista – del primato dell'esistenza sull'essenza; né su quella opposta, di derivazione idealistica (platoniana ed hegeliana), che afferma la priorità dell'essenza sull'esistenza

Quello che sappiamo è che Napoleoni non riteneva fondate le critiche mosse da Rodano all'antropologia di Tommaso, per avere assunto una posizione giudicata sostanzialmente ambigua sul problema fondamentale della relazione tra natura e grazia; o, se si preferisce, del rapporto che

intercorre tra finito e infinito. E' questo, come è noto, uno dei problemi di fondo della teologia. Si tratta di stabilire se la grazia alteri o meno la natura originaria dell'uomo e quindi, da un certo punto di vista, se la grazia debba considerarsi o meno come superflua. E se la sua efficacia salvifica sia o meno condizionata dalla risposta dell'uomo.

Detto in altri termini, la questione che qui si pone è quella del rapporto tra l'essenza naturale dell'uomo (la sua vera natura), compromessa dal peccato originale (che lo ha privato della grazia divina, elemento costitutivamente non necessario, e lo ha condannato a un lavoro penoso), e la possibilità di un ricupero successivo della grazia, vista come l'elemento sovranaturale, gratuito e necessario, attraverso cui l'uomo, essere per sua natura finito, viene reso partecipe dell'infinito. Direi che Napoleoni, che intendeva la religiosità come un sentimento naturale dell'uomo (ben diverso dalla religiosità artificiosa e consumistica tipica della "new age"), ritenesse questo ricupero della benevolenza divina possibile, ma non certo. E che pensasse che non gli fosse di ostacolo la necessità per l'uomo di lavorare. Purché si trattasse di un lavoro libero, nel senso marxiano di lavoro che non abbia carattere di un'imposizione eteronoma, o di un'attività che dipenda dal bisogno, ma risponda al solo scopo della realizzazione della piena umanità del soggetto che lo compie. Napoleoni non poteva quindi accogliere facilmente la giustificazione storica del lavoro servile operata da Tommaso, che vedeva in esso una conseguenza del peccato originale²⁷.

Napoleoni era assai critico nei confronti del modo in cui Rodano intendeva la teologia tomistica. Questi era incorso, a suo avviso, in "un sostanziale equivoco circa il tomismo, con il suggerimento di una riformulazione che conteneva così chiaro il rischio di pelagianesimo [fiducia nella capacità di autosalvezza dell'uomo, ritenuto unico arbitro del proprio destino²⁸], e quindi di ateismo, o quanto meno di irreligione, da essere irricevibile per il pensiero cattolico" (Napoleoni, 1990, p. 13).

Ma ciò non significa – al contrario di quanto ha sostenuto Bellofiore (1991, pp. 182-87) – che Napoleoni condividesse quell'antropologia tommasiana che riteneva fosse stata mal compresa da Rodano. Direi che la sua posizione in questo campo non fosse affatto allineata con la teologia tomistica e scolastica della grazia, fondata sulla rivelazione divina. Ossia con una dottrina che riconduce la finitudine dell'uomo (la sua alienazione) al peccato originale e che richiede un atto di fede in chiaro contrasto con la ragione, nella misura in cui assume che quando la fede non si accorda con la ragione, la prima finisce col prevalere sulla seconda e col giustificare una verità sovrarazionale. Sorvolando sul fatto che la massima alienazione, "la forma più sottile, ed estesa e compatta di dominio", può essere proprio quella religiosa, per effetto della quale l'uomo risulta condizionato da un'idea di Dio che ha origine nella sua stessa mente²⁹.

Degli equivoci a questo riguardo possono essere nati per il fatto che Napoleoni non condivideva la concezione rodaniana della laicità, se non proprio integralista certamente più forte della sua. E che Rodano riteneva che la disponibilità degli esseri umani verso gli altri non dovesse essere vista come un portato della grazia divina, che rende l'uomo un'immagine di Dio, affrancandolo dal peccato originale, ma come un attributo naturale dell'uomo, riconosciuto dall'ateismo positivo. Arrivando perfino a dire che non si può essere realmente capaci di fruire dell'assoluto se non si è in grado di apprezzare la bellezza della vita umana a prescindere dall'assoluto. In altri termini, se non si è atei.

Per Napoleoni la libertà dell'uomo era espressione della sua volontà di conformarsi ai principi della ragione. Era cioè un modo antropocentrico di realizzare la naturale razionalità dell'uomo. La via della salvezza storica, per quanto incerta e lontana, non era per Napoleoni quella escatologica della fede (la via tommasiana). Era piuttosto la via heideggeriana – non meno problematica, ma priva di riferimenti a una dimensione religiosa – dell'uscita da una società disumana, interamente dominata dalla tecnica. Ma anche qui occorre fare molta attenzione nel trarre delle conclusioni affrettate. Non si deve infatti dimenticare che Napoleoni si è sempre riferito a Heidegger non come a un punto di approdo della sua riflessione filosofica, ma come a un possibile termine di "confronto proficuo" per il marxismo³⁰.

Quanto alla teologia cristiana della speranza, o della salvezza, e a quella secolarizzante e progressista della pace e della liberazione dalla povertà e dal bisogno, che si proponeva di colmare

il distacco tra la fede e l'azione politica, concepita appunto come strumento di liberazione, Napoleoni aveva ripreso in questo campo alcune delle argomentazioni che Del Noce aveva opposto dapprima a Balbo e poi a Rodano, a proposito dei rapporti tra religione e ateismo positivo, visti da un angolo visuale al tempo stesso conservatore e modernista, contrario alle tesi della "Rivista Trimestrale". Per questi autori, la questione dell'ateismo, inteso come autosufficienza dell'uomo (umanesimo ateo), si identificava in larga misura nella società contemporanea con quella del marxismo.

Napoleoni era convinto che la critica alla dialettica hegeliana – cioè all'idea di Hegel che al divenire reale sia essenziale non solo il momento positivo (l'essere) ma anche quello negativo, che lo contraddice (il non essere) – avesse "definitivamente messo in luce che non ci sono ragioni per ammettere che la contraddizione [l'essere l'uomo al tempo stesso determinato e indeterminato, finito e indefinito] abbia in se stessa il principio del proprio superamento, e che quindi essa può rimanere non tolta, insuperata" (Napoleoni, 1990, p. 9). E da questo traeva spunto per rivolgere una critica a Marx. Sosteneva infatti, contro Rodano, che "il limite, o l'errore, di Marx e del marxismo non sta nell'aver pensato la rivoluzione come il processo di assolutizzazione dell'uomo, ma sta nell'aver pensato la possibilità di una dialettica non idealistica ma realistica". Cioè nell'"aver ritenuto che la riappropriazione della soggettività potesse essere messa al termine di un processo storico ineluttabile, quale appunto dev'essere un processo dialettico" (*ibidem*, p. 11).

Questo atteggiamento di Napoleoni può avere contribuito a generare delle incomprensioni del suo pensiero. Penso, ad esempio, che abbia avuto un ruolo nell'indurre Bellofiore a criticare Napoleoni per avere accolto nel suo *Discorso* sia la problematica empiricista in tema di verifica e di falsificazione delle ipotesi scientifiche sia il ricorso all'ontologia come necessario fondamento dell'attività pratica. Due posizioni che secondo Bellofiore Napoleoni avrebbe mantenuto, giustapponendole tra loro, nel corso della sua polemica con Colletti, sebbene non vi fosse oggettivamente un'esigenza in tal senso, in quanto egli avrebbe potuto replicare alle tesi di Colletti in altro modo, accettando la possibilità di una logica della contraddizione "senza finire nelle braccia di Heidegger *via Severino*" (Bellofiore, 1991, p. 161).

Bellofiore ha imputato a questo proposito a Napoleoni di avere adottato una prospettiva ermeneutica volta a proporre una rilettura dell'opera complessiva di Marx in una chiave idealistica alquanto improbabile e di avere così ignorato la natura non solo pratica ma anche dialettica del materialismo marxiano. Ma è una critica priva di un fondamento reale, dato che la rappresentazione del processo capitalistico che Napoleoni attribuiva a Marx era quella "di un processo in nessun punto del quale sono rinvenibili delle soggettività" (Napoleoni, 1990, p. 12).

Su basi altrettanto deboli mi pare che si fondi anche un'altra delle tesi di fondo di Bellofiore, quella secondo cui l'ultimo Napoleoni si sarebbe proposto "il compimento del progetto di Balbo di tornare a Tommaso attraverso Marx, pur nell'accettazione quasi integrale delle argomentazioni di Del Noce contro Balbo" (Bellofiore, 1991, pp. 180-81)³¹, e tra la concezione antropologica cristiana dell'Aquinate, in cui la salvezza storica dell'umanità richiede l'intervento divino, e quella laica di Marx, che ne prescinde, avrebbe espresso chiaramente la propria preferenza per la prima (*ibidem*, pp. 176-77), difendendola anche dalle critiche di Rodano.

Ritengo che si tratti di un punto di un certo rilievo, sotto il profilo ermeneutico, perché qui non è in questione solo il modo in cui Bellofiore ha interpretato le letture di Tommaso e di Marx date da Napoleoni – un modo che, come ho detto, io trovo discutibile – ma qualcosa di molto più importante: la coerenza di fondo della concezione che Napoleoni aveva della laicità della politica. Cioè dell'esigenza di tenere fuori dalla politica – concepita nel suo senso più alto, come motivazione fondamentale e chiave del destino dell'uomo – ogni riferimento al soprannaturale.

6. La fondazione della laicità della politica.

Per chiarire i termini effettivi del problema, dobbiamo prendere in considerazione le opinioni espresse da Napoleoni sulle tesi di Rodano in tema di “laicità della politica”. Secondo Napoleoni, queste tesi ponevano un problema drammatico a chi considerava la società capitalistica come una realtà da trascendere, ma non condivideva le critiche rivolte da Rodano tanto alla teologia cattolica quanto al pensiero marxista. Perché da un lato – come Napoleoni scrisse nella sua lettera a Ossicini – esse obbligavano a “reimpostare da capo la questione della laicità della politica (fino ad arrivare a chiedersi se tale laicità possa davvero essere fondata)”, ma dall’altro lasciavano “del tutto aperto il problema del contenuto della politica, almeno come operazione a lungo termine” (Napoleoni, 1990, p. 12).

Anche su questo tema, assai delicato e che può prestarsi per la sua natura a interpretazioni non del tutto disinteressate, converrà lasciare la parola a Napoleoni, utilizzando alcuni brani tratti da una sua conversazione informale con Raniero La Valle, che ebbe luogo nel maggio 1988, due mesi prima della morte di Napoleoni, e fu pubblicata postuma, con il titolo *Nella storia c’è salvezza?* (nella versione registrata da La Valle):

“La questione, secondo me gravissima, che ci sta davanti, di fronte alla quale mi sto rompendo la testa, è che un compito di questo tipo [quello di immaginare la costruzione di una società diversa e più giusta] io non riesco a vedere come si possa pensarlo in termini di laicità, ossia come operazione puramente naturale, che non abbia riferimento alla dimensione religiosa; che è poi il problema posto da Rodano e che Rodano si era secondo me illuso di risolvere in termini strettamente laici; ma il percorso da lui compiuto, il percorso mentale da lui compiuto per arrivare a definire l’operazione rivoluzionaria in termini laici è un percorso che a mio parere non funziona; semmai, posto che la sua tesi resti comunque vera, cioè che sia possibile ridefinire la rivoluzione, rispetto ai termini antichi, in termini puramente razionali e naturali, la fondazione deve essere totalmente diversa da quella pensata da lui... L’alternativa è questa: cioè o noi teniamo in piedi la tesi di Rodano, dandone però una dimostrazione molto diversa da quella che ne dette lui, oppure cambiamo la tesi. Cambiare la tesi è un’operazione però di fronte alla quale tutta la nostra cultura – parlo di noi – tende a ribellarsi; perché cambiare la tesi vuol dire: no, qui, o la dimensione religiosa è chiamata in causa direttamente, o non ce la facciamo, che è un po’ la tesi di Heidegger, sia pure in un certo modo; che è la tesi di destra, è la tesi di Del Noce” (Napoleoni, 1990, pp. 114-15).

E ancora:

“La tradizione laico liberale, che anche noi abbiamo assorbito in ciò che ci sembrava la sua positività, ha sempre detto che... la religione è un fatto privato e che la vita pubblica invece è un’altra cosa: i rapporti pubblici, sociali tra gli uomini si regolano appunto in modo laico, cioè senza riferimento ad alcune dimensione religiosa o trascendente... ebbene, io comincio ad avere dei dubbi su questo, rispetto ai problemi che la società contemporanea pone; e certe volte mi sembra il contrario” (*ibidem*, pp. 120-21).

E’ evidente in queste frasi di Napoleoni una sofferta incertezza di giudizio. Egli dice di non voler “cambiare la tesi” della laicità della politica, operazione che ritiene “di destra”. Ma aggiunge di cominciare ad avere dei dubbi sulla giustezza di questa linea, propria della tradizione laico liberale. E prospetta tra le soluzioni possibili quella di mantenerla in piedi, “dandole però una dimostrazione molto diversa” da quella di Rodano.

Non vi è dubbio che Napoleoni considerasse insufficiente la posizione assunta da Rodano, sia sul piano della critica da questi mossa al marxismo – per la confusione che questo avrebbe operato tra cultura, intesa come ricerca universale della verità, e ideologia, vista come arbitraria sovrapposizione del particolare all’universale – sia per l’asserita possibilità di superare su un diverso terreno, quello trascendente della teologia, le contraddizioni della storia.

Ma respingere come insufficiente il comune concetto della laicità – l’idea di un mondo di uomini che, fattisi adulti, non abbiano più “bisogno di Dio”, per realizzare la propria natura a sua somiglianza, e non siano quindi disposti a riconoscerne la presenza – non significa necessariamente rifiutare una visione laica della vita e adottarne una religiosa. Cioè non significa, nelle parole di

Napoleoni, “cambiare la tesi... un’operazione di fronte alla quale tutta la nostra cultura tende a ribellarsi”. Può anche implicare soltanto una presa di distanza da forme estreme di integralismo laicista e razionalista; e in primo luogo da quelle che puntano tutto sulla razionalità tecnica, sacrificando ad essa significati, valori e motivazioni.

Quello che Napoleoni considerava decisamente sbagliato era il modo in cui Rodano aveva ritenuto che per uscire dalla società tecnocratica, dimostratasi incapace di aprire all’uomo nuovi scenari di salvezza o di redenzione, si dovesse “necessariamente inseguire il mito della laicità della politica (rivendicata per giunta, nella fattispecie, sulla base del separatismo molinista!)” (Napoleoni, 1992, p. 225).

In questo contesto, il richiamo di Napoleoni alla religione – “la soluzione sta nel cristianesimo” (1990, p. 118) – può in realtà esprimere semplicemente un’idea personale della religione, vista come limite all’esplicitarsi della naturale soggettività dell’uomo. Ossia l’idea di una religione suscettibile di essere ricondotta a una dimensione più terrena, attribuendo a un ente trascendente determinazioni ritenute proprie dell’essenza dell’uomo.

Non a caso, La Valle, sostenitore anch’egli della laicità del cristiano (La Valle, 1983), ha chiosato con queste parole la frase appena ricordata di Napoleoni, che indicava la soluzione nel cristianesimo: “Appunto, nel cristianesimo però, che è l’interprete di questa antropologia, di questa natura, di questa storia così come secondo noi è uscita dalle mani di Dio, cioè laica, secolare e mondana”.

Il problema della fondazione, cristiana o meno, della laicità dell’azione politica era probabilmente per Napoleoni un dilemma aperto. L’ateismo positivo, fondato sulla forza della ragione e capace di dare un significato compiuto alla vita umana, non poteva forse essere visto come una sorta di religione laica dell’immanenza, una religione secolare in cui “il nulla confina con Dio” (il Dio dei filosofi, non quello della fede), in grado di orientare l’azione politica dei non credenti verso il riconoscimento della positività del finito?³².

Napoleoni si riferiva qui a una “moralità di tipo immanentistico, che considera Dio un postulato della ragione non dimostrabile, e quindi si comporta come se Dio ci fosse ma sa che non può dire nulla”, e consentiva sul fatto che il comportamento dell’ateo che si ispira a tale moralità possa non essere diverso da quello del credente. Ossia che anche un ateo possa amare gli altri come fratelli. E ricordava a questo proposito la sua compagna, che “è atea ed è la persona più cristiana che io abbia conosciuto” (*ibidem*, pp. 124-25).

Ma in altri momenti egli sembrava dubitare di tutto questo. E si chiedeva: “ma come è possibile che l’altro sia posto come bisogno al di fuori di una prospettiva religiosa, al di fuori quindi di una morale non strettamente naturale? Tutto ciò a cui una morale naturale arriva è il kantiano "considera gli altri non come mezzi ma come fini", ma essa non può arrivare alla massima: considera gli altri come un tuo bisogno; per quest’ultima massima occorre l’amore, che è una prospettiva non attingibile sul solo piano naturale” (*ibidem*, pp. 13-14).

Va notato che Napoleoni parlava di laicità e non di laicismo, volendo distinguere una visione della vita civile e politica convinta dell’autosufficienza della ragione e tendente quindi a separare il discorso sulla politica, intesa come etica comunitaria, da ogni elemento trascendente (e da ogni filosofia della storia), ma rispettosa comunque del sentimento religioso, da una visione più rigida, propria di un certo tipo di ateismo positivo, ideologicamente chiuso al dialogo con il mondo cattolico, dalla quale egli prendeva nettamente le distanze.

In questo contesto, ritengo che i dubbi da lui espressi nei suoi ultimi mesi di vita sulla laicità della politica significassero semplicemente la volontà di ripensare in modo critico – su basi ateologizzate, ma non marxiste – i rapporti tra religione, morale e politica³³, così da tenere aperta la prospettiva di un’“uscita dal sistema di dominio e di guerra”. Ossia di un “trascendimento della storia data”.

7. La via della liberazione.

Napoleoni era uno spirito inquieto, proteso alla ricerca di qualcosa che desse un senso alla sua esistenza di uomo, e quindi “preparato all’ascolto”. Ma non certo di una sponda sicura, fatta di tranquillizzanti certezze metafisiche, come hanno suggerito alcuni commentatori dei suoi ultimi scritti.

Quella sponda non gli era comunque offerta né dalla dottrina neoscolastica dell’800, di derivazione tommasiana, né dal neotomismo contemporaneo, una concezione filosofica e religiosa più aperta e rinnovatrice, legata ai nomi di Jacques Maritain e di Etienne Gilson. Di essa egli condivideva probabilmente alcuni aspetti: l’“umanesimo integrale”, il rifiuto del soggettivismo e del pragmatismo e anche alcuni seri interrogativi problematici, originati dalla considerazione che non è certamente facile avere fede in un Dio che per infrangere la nostra finitezza fa venire al mondo il proprio Figlio, lasciandolo crocefiggere, e permette un’infinita sofferenza umana.

Direi che Napoleoni non fosse disposto ad accettare senza sostanziali riserve una larga parte della costruzione teologica neotomistica. Non solo la teologia della grazia e quella della salvezza, basata sulla rivelazione, ma anche quella della storia. Cioè la risposta in termini negativi alla sfida della modernità (quella per cui l’uomo è moderno se può fare a meno di Dio), che rischiava di oscurare le prospettive della fede e di eclissare i valori tradizionali, trasformandosi in un disastro per l’uomo – la “catastrofe della modernità” di cui parlava Del Noce³⁴).

Un problema centrale era per Napoleoni quello del rapporto tra la liberazione dell’uomo, intesa come affrancamento dal dominio del capitale, e la sua salvezza, vista come superamento della finitudine della vita terrena e riscatto dalla morte. La sua idea di fondo, ribadita anche negli ultimi giorni di vita, era che la finitezza dell’uomo – “la positività” o “libertà del finito”, riflesso della storicità della ragione e dei suoi legami con il mondo più istintivo delle emozioni – fosse la base necessaria per immaginare un ruolo della politica. E quindi per progettare un processo rivoluzionario. In questo egli concordava con Rodano. Entrambi ritenevano che non bastasse essere credenti, ma occorresse anche assumere un attivo impegno politico a favore dei poveri e degli oppressi.

Alcuni interpreti sono forse caduti in equivoco, per avere frainteso il senso del richiamo di Napoleoni alla famosa frase di Heidegger (“Ormai solo un Dio ci può salvare”). La frase in questione riflette l’idea che la precarietà e l’angoscia siano connaturate all’esistenza dell’uomo – “gettato” nel mondo e condannato a viverci, in angosciosa attesa del suo destino di morte – ma non vuole affatto proporre una tesi escatologica (o teleologica)³⁵. Credo che nelle intenzioni di Napoleoni il suo richiamo volesse solo suggerire l’idea che la prospettiva rivoluzionaria della liberazione dell’uomo dal dominio del capitale si fosse allontanata nel tempo, per “l’autodissolvimento del pensiero rivoluzionario”³⁶. E che quindi, per tenere accesa la speranza, occorresse uscire definitivamente dall’economico ed entrare in un dimensione totalmente diversa, immune da ogni rischio di dominio.

Ad alimentare la speranza di un mondo migliore, soccorreva la considerazione che “nella storia data, la contraddizione, ossia il passare di soggetto e oggetto ciascuno nel proprio opposto, non si è forse consumata fino in fondo”, ma ha lasciato dei “residui consistenti”, dai quali sarebbe stato necessario ripartire (Napoleoni, 1985, p. 121). A significare che la soggettività dell’uomo non si era interamente annullata nell’alienazione, e che per costruire una società migliore occorreva ripartire dagli ultimi e recuperare il positivo come un residuo.

Per Napoleoni, la filosofia dell’essere di Heidegger era importante proprio perché forniva una base nuova, non metafisica, su cui riaffermare il significato positivo dell’uomo. “Dopo Marx, e dopo il fallimento della sua speranza di liberazione attraverso il dispiegarsi delle contraddizioni e del loro superamento, Heidegger ci dà la prima analisi della produzione moderna al di fuori dell’illusione di una soggettività perduta da recuperare” (Napoleoni, 1985, p. 118).

Ma Heidegger, per Napoleoni, non era concepibile senza Marx. Egli aveva bisogno di Marx, perché “l’idea heideggeriana che la storia della metafisica, cioè della soggettività, culmini nel mondo della tecnica, e l’altra, ad essa strettamente connessa, che la produzione tecnica moderna sia

una “provocazione”, richiedono, per essere ben fondate, una mediazione che in Heidegger non c’è, la mediazione cioè dell’*economia*, ossia della spiegazione marxiana di come il prodotto possa diventare un prodotto puro” (Napoleoni, 1986, p. 145).

In sostanza, per Napoleoni era l’economia che doveva giungere a spiegare come la tecnica si fosse trasformata da semplice mezzo di soddisfazione dei bisogni dell’uomo a fine specifico della sua attività lavorativa, essendo il conseguimento del mezzo divenuto necessario alla realizzazione di qualunque fine che l’uomo possa proporsi. Con il risultato di dare luogo a una completa inversione del rapporto tra soggetto e predicato, a una mercificazione totale, che tendeva ad annullare ogni elemento di soggettività. Cioè a modificare la stessa essenza dell’uomo e a porsi come scopo autoreferenziale (come era in precedenza avvenuto per il denaro, un altro mezzo la cui accumulazione aveva finito coll’essere ritenuta un fine in sé).

Vorrei notare, per inciso, come questa visione dell’evolversi del rapporto tra l’uomo e la tecnica sia oggi largamente condivisa da una parte importante della letteratura antropologico-filosofica. Penso, in particolare, a quanto anche in Italia, sulla scia di Emanuele Severino (1979, 1998), hanno scritto di recente su questo argomento autori come Sergio Moravia (1996), Francesco Remotti (1996), Umberto Galimberti (1999), Franco Battistrada (1999) e altri, che hanno analizzato i temi della costituzione e della difesa dell’identità dell’essere umano come soggetto e hanno cercato di individuare una nuova concezione di antropologia filosofica in grado di conciliare la naturale soggettività dell’uomo con l’egemonia della tecnica.

L’idea di Napoleoni, come sappiamo, era che la tecnica che non possa dare un significato alla nostra vita, rivelandoci delle verità nascoste o aprendoci nuovi orizzonti di senso dell’essere, ma possa solo *funzionare* più o meno bene. Nella misura in cui funziona, la tecnica – che è un mezzo prodotto dall’uomo – riduce l’uomo a un suo funzionario, a un semplice strumento a sua disposizione. Di modo che l’identità stessa dell’uomo tende a risolversi paradossalmente nella sua funzionalità alla tecnica. Con il risultato che nella società tecnologica gli individui rischiano addirittura di identificarsi con la funzione che viene loro assegnata dalla tecnica. Che è forse il massimo dell’alienazione.

Ne consegue che “a tal punto l’oggetto è dominante rispetto al soggetto... che il rapporto soggetto-produttore-oggetto prodotto si chiude su se stesso fino a includere lo stesso soggetto: il soggetto diventa esso stesso un prodotto. Il soggetto ridotto a forza d’uso, il soggetto ridotto a fornire un lavoro che non gli appartiene più, un lavoro destinato ad un prodotto il cui senso gli sfugge totalmente, si perde come soggetto” (Napoleoni, 1990, p. 39). Questa perdita del soggetto nell’oggetto implicava per Napoleoni un processo generale di mercificazione: la riduzione degli uomini a cose e quella di ogni possibile valore a valore economico. Ossia a denaro. Ma la conclusione di Napoleoni, come abbiamo visto, non era totalmente negativa: “queste riduzioni non sono mai totali, vi sono sempre dei residui molto importanti [il Sud, il Terzo Mondo, le donne, i giovani]... se non ci fossero la nostra speranza sarebbe perduta” (*ibidem*, p. 40).

La liberazione dal dominio dell’oggetto sul soggetto era dunque ancora possibile per Napoleoni. Ma occorreva “rimettere il soggetto al suo posto”, così da consentire all’uomo di riappropriarsi del mondo sensibile. In attesa che maturassero le condizioni storiche affinché questo potesse avvenire appieno, la politica avrebbe dovuto mantenere un ruolo decisionale (si intende, nella misura oggettivamente consentita dall’egemonia della tecnica). Napoleoni proponeva di adottare alcune misure immediate. Suggeriva di operare una riduzione progressiva della quantità di lavoro produttivo (anche al fine di facilitare una soluzione del problema della disoccupazione), di instaurare un rapporto diverso dell’uomo con il mondo della natura e di procedere a una riallocazione delle risorse economiche, e in particolare di quelle controllate dal settore pubblico, volta a privilegiare la produzione di servizi rispetto a quella dei beni.

8. Per un nuovo umanesimo.

In uno degli ultimi scritti di Napoleoni vi è un passo che può aiutare a comprendere meglio la direzione in cui muoveva il suo discorso sul cammino di liberazione dell'uomo:

“Se l'uso "politico" di concetti heideggeriani non esponesse a gravi rischi di fraintendimento, si potrebbe forse dire che sorge oggi la possibilità di un atteggiamento generale interno a quell'ambito di significati che sono detti con la parola *Gelassenheit*. In effetti, la costituzione di una posizione politica, rilevante per chiunque non abbia un prevalente interesse soggettivo immediato per l'accumulazione, passa per un progressivo abbandono delle strutture in cui oggi vive il dominio. Il capitalismo non può essere battuto per sostituzione di esso con un'altra cosa... Non si tratta di uscire dal capitalismo per entrare in un'altra cosa, ma si tratta di allargare nella massima misura possibile la differenza tra società e capitalismo” (Napoleoni, 1986, pp. 147-48).

La *Gelassenheit* di Heidegger³⁷ è una disposizione d'animo di serenità nei confronti delle cose, implicante un abbandono di desideri e passioni, un “lasciar essere” (*sein-lassen*) aperto alla comprensione del mondo,³⁸ cioè un pensiero che si interroga, mantenendosi in uno stato di vigile e faticosa preparazione, in attesa di radicarsi entrando emotivamente e progettualmente in qualcosa (non già uscendone). Per Napoleoni, il luogo di questo radicamento cercato dall'uomo assumeva idealmente il significato di un'alternativa al capitalismo. “Chi fa politica perché vuole la pace [da intendere nel senso di liberazione] si deve mettere in questa disposizione” (Napoleoni, 1990, p. 123).

Vi è qualche motivo per pensare che l'ultimo Napoleoni ritenesse che il luogo ideale di questo radicamento mistico dell'animo umano, capace di costituire un'alternativa al capitalismo, fosse la religione cristiana. Ma a mio avviso è forse più vicino al vero supporre che egli considerasse il cristianesimo come una naturale soluzione ai problemi posti dal vuoto di valori della società capitalistica, piuttosto che come un'alternativa ad essa. Per un credente, capitalismo e cristianesimo sembrano infatti implicarsi reciprocamente, dato che i mali e le ingiustizie della società capitalistica hanno bisogno proprio delle consolazioni di una religione come quella cristiana per essere sopportati con rassegnazione. L'umanesimo laico dell'ateismo positivo non può certamente svolgere questa funzione consolatoria.

Napoleoni intendeva umanizzare l'economia e pensava che fosse possibile farlo ripristinando nella società capitalistica rapporti soggettivi tra gli uomini non mediati dalle cose, così da riportare in primo piano le relazioni più naturali. Voleva cioè che si desse meno risalto alla sfera dei rapporti economici e più rilievo a quella dei cosiddetti “beni relazionali”, legati al senso di identità collettiva, a quello di appartenenza a un gruppo e al consenso sociale che deriva dal perseguimento disinteressato di finalità generali.

In questo senso, si può dire che Napoleoni non fosse un materialista storico. Non fosse cioè disposto ad accettare la concezione materialistica della storia sostenuta da Marx. Non tanto come ipotesi di spiegazione del passato, quanto come filosofia dell'evoluzione futura della società. E dunque come base di una scienza generale della trasformazione sociale (materialismo dialettico).

La concezione antropologica di Napoleoni non era affatto di tipo materialistico. Direi anzi che fosse fortemente caratterizzata in senso spiritualistico, orientata com'era all'osservanza di un'autentica regola di amore del prossimo: quella per effetto della quale ogni uomo è un elemento essenziale alla completa realizzazione degli altri (l'essere umano come “nodo di relazioni”, in una società non più dominata da un calcolo di convenienza economica, o dalla ricerca del successo personale, nella quale il libero sviluppo di ciascuno dipenda dal libero sviluppo di tutti). Si presentava quindi come qualcosa di fundamentalmente diverso da una moderna “religione dell'immanenza”, che finisca coll'identificare l'uomo solo con la sua ricchezza materiale, o con la sua capacità di lavoro.

Alla base dell'antropologia filosofica di Napoleoni vi era l'idea dell'uguale dignità di ogni persona umana. Ma ad essa si era venuta progressivamente affiancando in lui un'altra idea di fondo: quella che fosse necessario liberare l'umanità dalla schiavitù del lavoro, inteso come limite all'autorealizzazione dell'uomo. Cioè dal lavoro alienato. Con conseguenze anche paradossali.

Come una rivalutazione della funzione storica svolta nella società precapitalistica dal “signore”, che non lavorava, rispetto a quella del “servo”, che lavorava³⁹.

In sostanza, direi che la progettualità di Napoleoni si sviluppasse nella direzione di un’attività sociale largamente svincolata dalle regole del mercato e di una cultura “del volontariato” (il “non profit”, o il “dare agli altri”), fondata sulla gratuità e sulla reciprocità e volta a creare valori di relazionalità sociale. Una cultura, dunque, antitetica a quella delle azioni autointeressate, che costituiscono la norma in ogni economia di mercato e sono l’oggetto tradizionale di studio della scienza economica .

Quella che in definitiva mi sembra emergere con sufficiente chiarezza dalla vicenda terrena di Napoleoni è una sua genuina disponibilità rispetto agli altri, visti come il suo prossimo (“come fini e non come mezzi”), e una sua costante attenzione rivolta ai loro bisogni, che egli sosteneva dovessero essere recepiti alla stregua dei propri (Napoleoni, 1990, p. 14). Era probabilmente il risultato congiunto di due elementi distinti: una concezione antropologica ispirata a un umanesimo laico, che guardava razionalmente ai bisogni degli uomini, ma non li separava dalle persone, e un animo incline alla contemplazione del trascendente, ma tutt’altro che rassegnato e passivo. E quindi non disposto a una rinuncia al dibattito e all’azione politica, nell’attesa di un intervento salvifico trascendente (che non poteva escludersi, ma si sarebbe comunque configurato come un evento eccezionale, una pura grazia).

A questo riguardo Napoleoni non si limitava a sostenere che “c’è un atteggiamento religioso proprio di invocazione, attesa e preparazione ad una possibilità di intervento”. Aggiungeva: “Secondo me questa diventa una questione politica non nel senso che la politica la debba programmare, perché la politica non può programmare queste cose, ma nel senso che chi fa politica perché vuole la pace, si deve mettere in questa disposizione” (*ibidem*, p. 123).

Il contenuto etico di questo atteggiamento di Napoleoni rischia di non essere colto esattamente se lo si interpreta solo in termini riduttivi, come volto “a sbarrare la strada alla società tecnologica”. Questa era la parte negativa, o critica, del suo pensiero; quella della “liberazione dal dominio totalizzante del capitale”, che è destinata a restare particolarmente impressa a chi viene con essa in contatto. Ed è anche la parte che, per un insieme di motivi, egli ha avuto modo di elaborare in modo più approfondito. Ma vi è un’altra parte, non meno importante, del suo pensiero, quella propositiva, che tende a delineare un’alternativa non solo al sistema totalizzante di dominio tipico della società capitalistica avanzata – che è una forma storicamente determinata di dominio, in cui l’oggetto prodotto assume una posizione prevaricante sul soggetto produttore – ma ad ogni forma di sfruttamento e di oppressione.

Sfortunatamente Napoleoni non ha potuto portare a compimento questa seconda parte del suo programma di lavoro. Ne è stato impedito da una morte prematura. Dobbiamo quindi cercare non tanto di procedere a una difficoltosa e comunque necessariamente incompleta ricostruzione storica di questa seconda parte, quanto di immaginarla, cioè di ricostruirla razionalmente. A partire dai pochi elementi certi dei quali disponiamo, avendo in precedenza “decostruito” il suo pensiero, e in particolare da quei passi degli scritti di Napoleoni che riguardano la sua intenzione di affrontare la questione “non in generale, ma in rapporto alla tradizione teorica e politica del movimento operaio” (quella marxista). Ossia progettando un tipo diverso di società, sottraendo spazi e tempi di vita al lavoro alienante e riducendo l’area eccessivamente dilatata del lavoro destinato a produrre merci, a vantaggio di quello che produce servizi. Naturalmente, con la consapevolezza della necessità di superare il limite storico dell’azione politica derivante da questa tradizione, che riconducendo il rapporto di dominio a delle figure sociali determinate, ha indicato il capitalista come il nemico da battere, lo sfruttatore del lavoro altrui, e ha concepito la liberazione del lavoro salariato non come “uscita da un orizzonte di dominio” ma come “rovesciamento del rapporto di dominio”. In altre parole, ha prospettato una lotta di liberazione dell’uomo da condurre su un terreno largamente tradizionale, senza abbandonare del tutto l’ottica precedente, centrata su un rapporto di dominio, ma restandone ancora per molti aspetti all’interno.

Claudio Napoleoni, purtroppo, non è arrivato a vedere la caduta del muro di Berlino e del sistema del socialismo reale, la fine della “guerra fredda”, la globalizzazione dell’economia, la rivoluzione tecnologica della “new economy”, la mobilitazione del “popolo di Seattle”. Come avrebbe reagito a questi avvenimenti epocali? Vi avrebbe visto semplicemente una conferma delle sue precedenti analisi?

Per alcuni aspetti, certamente sì. Nella globalizzazione dei mercati, frutto dell’ideologia della massima crescita, avrebbe visto un fenomeno diretto ad accentuare il progressivo processo di mercificazione e le tendenze consumistiche. Avrebbe detto che nella nostra epoca non sono gli interessi più autentici della gente, ma quelli economici delle grandi imprese multinazionali che portano alla scelta dei sistemi di valori e danno ad essi un contenuto. E avrebbe ribadito la necessità di distinguere nettamente tra la liberalizzazione dei mercati (un aspetto importante ma non esaustivo della libertà economica) e la liberazione dell’uomo dal dominio totalizzante del capitale. Avrebbe inoltre probabilmente indicato nella globalizzazione un ulteriore fattore di indebolimento del ruolo della politica e un nuovo modo di affermazione del primato dell’economia sulla politica. Lo avrebbe ritenuto un elemento destinato a instaurare una maggiore facilità di contatti economici tra imprese (che dispongano delle tecnologie necessarie) e una maggiore difficoltà di contatti personali ed umani con il mondo immediatamente circostante, con pregiudizio di quella “prossimità” che appare necessaria a instaurare un autentico rapporto con gli altri.

Napoleoni avrebbe certamente reagito negativamente al generale processo di reificazione e di mercatizzazione, che ha finito col coinvolgere ogni attività dell’uomo e che si traduce in un primato della quantità sulla qualità dei prodotti, e avrebbe denunciato come un fatto negativo anche la prevalenza della dimensione finanziaria del fenomeno sulla dimensione reale, indice di un’affermarsi della concezione della finanza come “industria” (il denaro che “produce” denaro, la “formula marxiana” D-M-D’) e di una generale riscoperta dell’economia della rendita (quella finanziaria). Vi avrebbe inoltre visto un elemento oggettivamente destinato ad accrescere la precarietà del lavoro dipendente (spesso truccata da flessibilità) e ad aggravare la complessa problematica dei rapporti tra dimensione globale e dimensione locale e tra centro e periferia del sistema, determinando la fine del localismo (con perdita delle tradizioni e delle identità locali) e la destrutturazione delle culture “diverse”. Immagino che avrebbe concluso che per contrastare l’odierna tendenza alla globalizzazione occorrerebbe anzitutto ripensare dalla base il sistema dei valori e rifiutare l’idea di un annientamento dei fini dell’attività economica nell’universo dei mezzi.

Mi sembra anche possibile immaginare come Napoleoni avrebbe giudicato i tentativi di superare i confini dell’economicismo e del determinismo economico attraverso quelle forme di evasione mistica dal quotidiano (l’evasione religiosa e pseudo-religiosa, l’immersione nella spiritualità di certe filosofie orientali, la “new age”, ecc.) che tendono a subordinare la ragione al sentimento, piuttosto che con un’autentica progettualità politica e sociale. Ne avrebbe forse condiviso alcune delle motivazioni, ma avrebbe preso le distanze da tali fenomeni, considerandoli manifestazioni di un misticismo consumistico di massa sapientemente indotte e soddisfatte da certi settori facilmente individuabili della cosiddetta “industria culturale”. E avrebbe sottolineato la loro incapacità di conferire senso e spessore meno occasionali alla nostra esistenza. Cioè di delineare un destino credibile dell’uomo e del mondo, colmando sul terreno della progettualità sociale il vuoto di valori e di proposte oggi chiaramente evidenziato dal declino delle grandi tensioni ideali dell’ideologia politica.

Indicazioni bibliografiche:

BATTISTRADA, F. (1999), *Per un umanesimo rivisitato. Da Scheler ad Heidegger, da Gramsci a Jonas, all’etica di liberazione*, Jaca Book, Milano.

BELLOFIORE, R. (1991), *La passione della ragione. Scienza economica e teoria critica in Claudio Napoleoni*, Unicopli, Milano.

BUTTIGLIONE, R. (1990), *Napoleoni. Domande sul dopo Marx*, "Il Sabato", 16 giugno, pp. 50-53.

CAVALIERI, D. (1985), *Il "Discorso sull'economia politica" di Claudio Napoleoni e la soglia del pensiero negativo*, "Quaderni di storia dell'economia politica", vol. 3, n. 3, pp. 215-40.

----- (1988), *L'utopia della ragione in Claudio Napoleoni (1924-1988)*, "Quaderni di storia dell'economia politica", vol. 6, n. 2, pp. 3-24.

----- (1993), *Napoleoni: oltre lo stereotipo*, "Il pensiero economico italiano", vol. 1, n. 2, pp. 137-52.

----- (1999), *Il ricupero della dimensione sociale del lavoro in Napoleoni e in Marx*, "Storia del pensiero economico", n. 38, pp. 37-68.

GALIMBERTI, U. (1999), *Psiche e Techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano.

LA VALLE, R. (1983), *La laicità dei comunisti e quella dei cattolici*, "Quaderni della Rivista Trimestrale", n. 75-77, giugno-dicembre.

MORAVIA, S. (1996), *L'enigma dell'esistenza*, Feltrinelli, Milano.

NAPOLEONI, C. (1985), *Discorso sull'economia politica*, Boringhieri, Torino.

----- (1986), *Il "Discorso sull'economia politica". Critica ai critici*, "La Rivista Trimestrale", vol. II, n. 4, pp. 127-53, rist. in Napoleoni, 1992, pp.193-221.

----- (1990), *Cercate ancora*, a cura di R. La Valle, Editori Riuniti, Roma.

----- (1992), *Dalla scienza all'utopia. Saggi scelti, 1961-1988*, a cura di G.L. Vaccarino, Bollati Boringhieri, Torino.

----- e CACCIARI, M. (1988), *Dialogo sull'economia politica*, "MicroMega", n. 1, pp. 157-69.

REMOTTI, F. (1996), *Contro l'identità*, Laterza, Bari-Roma.

SEVERINO, E.(1979), *Téchne*, Rusconi, Milano.

----- (1998), *Il destino della tecnica*, Rizzoli, Milano.

Summary: *The human condition and the path of liberation in Claudio Napoleoni's thought* (J.E.L. B3).

The object of this paper is a reflection on the significance of some of the last writings and speeches of the late professor Claudio Napoleoni (1924-1988). He was not only a well known theoretical economist and historian of economic thought but also a competent philosophical anthropologist and an important Italian left wing politician (an influential member of the Italian Parliament), who aimed at reconciling his "primitive" Christian faith with a critical and revisionist kind of marxism. The author of this paper discusses Napoleoni's peculiar vision of the place of man

in the world, submits a new interpretation of his last thoughts on the human fight for liberation from the pervasive dominance of capital, on the founding of the laicization of politics and on other important topics, and points out the enduring validity of his truly remarkable analysis of the main tendencies of the capitalist system in the post-industrial era.

¹ Dell'opera di Napoleoni come economista teorico ci siamo ampiamente occupati in altri scritti, cui rinviamo il lettore (Cavaliere 1985, 1988, 1993, 1999).

² E' questa una distinzione che in fondo si richiama a quella più tradizionale – che troviamo in Averroè, negli scolastici e in Spinoza – tra *natura naturata* (l'insieme delle cose create, che esistono indipendentemente dall'uomo) e *natura naturante* (il soggetto che le ha create, cioè Dio).

³ Si rammenti la nota caratterizzazione nietzschiana dell'uomo, come “animale non ancora stabilizzato”, che non riesce ad agire solo in base a un codice istintuale, ma tende a operare secondo certe modalità tecniche.

⁴ E' significativa, in proposito, l'esistenza di un passo in cui Napoleoni usa espressamente la locuzione “unità con Dio” per indicare l'unità “degli uomini tra loro”. Cfr. Napoleoni, in Napoleoni e Cacciari, 1988, p. 168.

⁵ Sulle origini storiche e sull'ideologia della “sinistra cristiana” e dei cattolici comunisti si vedano: N. Antonetti, *L'ideologia della sinistra cristiana: i cattolici tra Chiesa e comunismo (1937-1945)*, Angeli, Milano, 1976; F. Malgeri, *La sinistra cristiana, 1937-1945*, Morcelliana, Brescia, 1982; M. Papini, *Tra storia e profezia: la lezione dei cattolici comunisti*, Euroma, Roma, 1987. Per il periodo più recente, cfr. A. Ossicini, *Il fantasma cattocomunista e il sogno democristiano*, Editori Riuniti, Roma, 1997.

⁶ Cfr. Berti, L., *100 domande e 100 risposte sull'economia*, intervista a Claudio Napoleoni, supplemento al n. 4 de “Il Mondo”, 22 gennaio 1982, pp. 15-16 e 18.

⁷ Si tratta della tesi enunciata da Heidegger in una vecchia intervista concessa a “Der Spiegel” il 23 settembre 1966, perché fosse pubblicata dopo la sua morte, poi tradotta su “La Repubblica” del 28 maggio 1986 e più volte ristampata (ad esempio, in *Ormai solo un Dio ci può salvare*, Guanda, Parma, 1987, p. 136, e in *Risposta. A colloquio con Martin Heidegger*, a cura di C. Tatasciore, Guida, Napoli, 1992). Heidegger non ha mai preso esplicitamente posizione per il teismo o per l'ateismo (due posizioni estreme, che Pascal aveva segnalato come da evitare entrambe); ha sostenuto che l'essere è “aperto verso Dio”, ma ha anche affermato che il suo pensiero non avrebbe potuto essere teista più di quanto potesse essere ateo (*Brief über den “Humanismus”*, tr. it. *Lettera sull'umanesimo*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, p. 303) e che con l'essere nel mondo “non si è ancora deciso nulla, né in senso positivo né in senso negativo, circa la possibilità di un essere in rapporto con Dio” (*Vom Wesen des Grundes*).

⁸ Napoleoni stesso ha in altre occasioni fatto riferimento a questo concetto generico di Dio. Ad esempio, parlando dell'inversione di soggetto e predicato “che, per Marx, sta alla base delle ipostatizzazioni hegeliane, già criticate da Feuerbach, per cui l'uomo diventa predicato dei prodotti della sua mente (*Geist*, o Dio, che dir si voglia)” (Napoleoni, 1992, p. 174).

⁹ Nel valutare l'atteggiamento di Heidegger conviene tenere presente la sua nota affermazione secondo cui “Essere e Dio non sono identici” e la sua contestuale precisazione che se egli avesse dovuto scrivere una teologia, non sarebbe stata una onto-teologia e la parola “essere” non vi sarebbe comparsa affatto (*Identità e differenza*, “Aut-Aut”, n. 187-88, 1982, p. 26). Il problema dell'essere come differenza ontologica, costituzionalmente irriducibile a un'identità, affrontato in tale scritto di Heidegger, sarà poi ripreso da Jacques Derrida, che lo svilupperà in senso decostruzionistico, nella direzione di un pensiero ateologizzante, che resiste al “logocentrismo metafisico”.

¹⁰ Si veda la raccolta di scritti su *Il pensiero debole*, a cura di P.A. Rovatti e G. Vattimo, Feltrinelli, Milano, 1988.

¹¹ Cfr. l'*Introduzione* di R. La Valle a Napoleoni, 1990, p. XVIII.

¹² Su questa base, un'interpretazione religiosa del pensiero di Heidegger sembra quindi difficilmente proponibile. In tal senso, si veda anche la *Prefazione* di G. Vattimo a M. Heidegger, *Che cosa significa pensare?*, Sugarco, Milano, 1988, p. 29.

¹³ Non a caso, Heidegger definiva la propria filosofia come “un platonismo rovesciato” (*umgedrechter Platonismus*).

¹⁴ L'ente, per Heidegger, non è solo una categoria mondana. Comprende tanto le cose concrete quanto le essenze. E quindi Dio stesso, che è l'ente supremo. Uno degli usi forse più significativi cui si presta questo ontologismo heideggeriano si ha nel campo dell'ermeneutica, ove ha trovato applicazione da parte di Gadamer, che si è posto il problema dell'individuazione di una verità non astratta, ma concretamente esperibile. Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e metodo. Lineamenti di un'ermeneutica filosofica*, 1960, tr. it. Fratelli Fabbri, Milano, 1972. L'ermeneutica di Gadamer, fondata su un'interpretazione del linguaggio compiuta ponendosi dentro l'essere senza oggettivarlo in noi stessi, rappresenta un momento importante nel superamento del relativismo e nella critica delle posizioni basate su valori assoluti. Si distingue dall'ontologia ermeneutica di Heidegger, fondata sul senso dell'essere, che propone di interpretare il mondo in base a concetti metafisici.

¹⁵ La citazione è tratta da un saggio di Sofia Vanni Rovighi, *Uomo e natura. Appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano, 1980, 2a ed. 1981, p. 162.

¹⁶ Per teologia affermativa, o catafatica, si intende nella patristica e nella scolastica quella che discende da Dio alle cose finite; mentre la teologia negativa, o apofatica, è quella che dalle cose finite sale a Dio (un *deus absconditus*).

¹⁷ Cfr. i riferimenti a de Lubac in Napoleoni, 1990, pp. 25-30. Per maggiori riferimenti bibliografici, si vedano: H. de Lubac, *Surnaturel*, Aubier, Paris, 1946, tr. it. *Il mistero del soprannaturale*, Il Mulino, Bologna, 1967, *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano, 1978, *Spirito e libertà*, Jaca Book, Milano, 1981, e *Catholicisme*, Ed. du Cerf, Paris, 1983; e H.U. von Balthasar, *Apokalypse der deutschen Seele*, 3 voll., Salzburg, 1937, *Gloria*, 5 voll., tr. it. Jaca Book, Milano, 1975, e *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano, 1980.

¹⁸ Cfr. Di Caro, R. (1982), *La caduta tendenziale del marxismo*, intervista a Claudio Napoleoni, “Nuova società”, vol. 10, n. 214, 10 aprile 1982, p. 36.

¹⁹ Il filosofo cattolico Augusto Del Noce (1910-1989), vecchio amico di Napoleoni e uno dei suoi ultimi interlocutori (sul tema del “necessario degrado individualistico del mito rivoluzionario”), autore di varie opere di filosofia della politica, tra le quali ricordiamo: *Il problema dell’ateismo*, Il Mulino, Bologna, 1964, 4a ed. 1990; *L’epoca della secolarizzazione*, Giuffrè, Milano, 1970; *Il suicidio della rivoluzione*, Rusconi, Milano, 1992; *Il problema della modernità*, Studium, Roma, 1996; *Cristianità e laicità. Scritti su “Il Sabato”*, Giuffrè, Milano, 1998. Fu vicino al movimento di Comunione e Liberazione.

²⁰ Ma salvandola solo in parte, poiché Napoleoni era sensibile all’idea di Heidegger che la soggettività perduta da recuperare in fondo sia solo un’illusione.

²¹ Cfr. V. Strada, *La verità proibita del caso Napoleoni*, “Il Sabato”, 21 luglio 1990, p. 10.

²² Di Felice Balbo (1913-1964) – che fu un esponente di punta dei cattolici comunisti, uscito dal PCI nel 1951 con Napoleoni e poi pubblicamente dissociatosi da quel gruppo – ricordiamo *L’uomo senza miti*, Einaudi, Roma, 1945; *Il laboratorio dell’uomo*, Einaudi, Torino, 1946; *Ricerca sulle condizioni metafisiche ed etiche dello sviluppo umano*, Marves, Roma, 1961; *Idee per una filosofia dello sviluppo umano*, Boringhieri, Torino, 1962; *Opere, 1945-1964* (curate con altri da Napoleoni), Boringhieri, Torino, 1966; *Lezioni di etica*, a cura di A. Giannatiempo Quinzio, Lavoro, Roma, 1988. Su Balbo si vedano: C. Napoleoni, *In ricordo di Felice Balbo*, “La Rivista Trimestrale”, 1964, n. 10, pp. 312-17; G. Petrilli, *Il lavoro umano nel pensiero di Felice Balbo*, ibidem, 1967-68, n. 24-25; G. Invitto, *Le idee di Felice Balbo*, Bologna, 1979; A. Grotti, *Saggio su Felice Balbo*, Torino, 1984; V. Possenti, *Felice Balbo e la filosofia dell’essere*, Milano, 1984; G. Campanini e G. Invitto, a cura di, *Felice Balbo tra filosofia e società*, Angeli, Milano, 1985; R. Albani, *Felice Balbo e il problema della laicità*, “Testimonianze”, 1985, n. 273, pp. 18-29; G. Invitto, *Felice Balbo. Il superamento delle ideologie*, Studium, Roma, 1988; AA.VV., *Felice Balbo tra filosofia e società*, Milano, 1990; e V. Possenti, *Cattolicesimo e modernità: Balbo, Del Noce, Rodano*, Ares, Milano, 1996.

²³ Mi pare, d’altro canto, che Bellofiore stesso abbia finito col dire proprio questo, quando poco più avanti ha parlato di una “ripresa – dopo Rodano – di quel tentativo di innestare Marx in Tommaso che fu tentato da Felice Balbo” (p. 177, in nota) e di “compimento del progetto di Balbo di tornare a Tommaso attraverso Marx, pur nell’accettazione quasi integrale delle argomentazioni di Del Noce contro Balbo” (p. 181).

²⁴ Sul pensiero di Rodano esistono varie fonti bibliografiche: una monografia critica di A. Del Noce, *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milano, 1981 (un libro che ha influenzato notevolmente l’ultimo Napoleoni), un’intervista a cura di R. Di Caro e un articolo di E. Carnazza, *Franco Rodano. L’uomo, il cattolico, il laico*, entrambi in “Nuova società”, 27 febbraio 1982, un volume di E. Landolfi, *Franco Rodano e la rivoluzione in Occidente*, Ila-Palma, 1987, un saggio di M. Raimondo, *Franco Rodano: solitudine e realismo del comunista cattolico*, Galzerano, 1987, un articolo di R. Albani, *La storia comune degli uomini. Rileggendo Franco Rodano*, “Testimonianze”, vol. 36, n. 351, gennaio 1993, pp. 79-87, e una biografia scientifica di M. Mustè, *Franco Rodano. Critica delle ideologie e ricerca della laicità*, Il Mulino, Bologna, 1993. Sempre di Mustè si può vedere inoltre il più recente *Franco Rodano. Laicità, democrazia, società del superfluo*, Studium, Roma, 2000. A Rodano sono stati dedicati un fascicolo speciale dei “Quaderni della Rivista Trimestrale”, il n. 75-77, del 1983, e un convegno commemorativo organizzato a Roma dall’Istituto Gramsci nell’ottobre 1993, in occasione del decennale della sua morte.

²⁵ Come è noto, la separazione tra ordine naturale e ordine soprannaturale è comunemente attribuita dai teologi a Tommaso, mentre la commistione tra i due ordini è fatta risalire ad Agostino. Henri de Lubac ha peraltro dimostrato che entrambe le tesi sono da ricondurre a epigoni e commentatori moderni di questi due grandi pensatori cristiani. I neotomisti tendono ad attenuare questo motivo di differenza tra la filosofia tomistica e quella agostiniana.

²⁶ “Tra la progettualità pienamente razionale, da perseguirsi fino ai suoi limiti, e non far niente aspettando che Egli torni per la seconda volta, c’è una via di mezzo; che è: una volta esperite tutte le possibilità razionali, disporsi a questa possibile venuta... ed essere disposti ad accoglierla” (Napoleoni, 1990, p. 123).

²⁷ Questo è uno dei motivi per cui non trovo condivisibile la tesi di Bellofiore, che ho già ricordato in una nota precedente, in base alla quale, posto di fronte alla scelta tra l’antropologia laica di Marx e quella religiosa di Tommaso, Napoleoni avrebbe espresso chiaramente una sua preferenza per quest’ultima. Napoleoni sosteneva la necessità di correggere, concependo la possibilità di un lavoro libero, l’idea di Tommaso che il lavoro (servile) sia la pena che l’uomo deve scontare per il peccato.

²⁸ E’ questo l’oggetto dell’eresia del monaco Pelagio, avversata da Agostino, vescovo di Ippona, e condannata nel 418 dal concilio di Cartagine, che stabilì il principio che la salvezza dell’uomo non può avvenire senza la grazia. Lo

storico del movimento cattolico Giovanni Tassani ha contestato la correttezza sostanziale dell'attribuzione a Rodano da parte di Napoleoni del pelagianesimo e del "separatismo molinista", sostenendo che nel pensiero di Rodano la risposta alla chiamata di grazia aveva luogo entro limiti che non distruggevano la naturalità dell'uomo: il Dio di Rodano "non opprime l'uomo, non lo rapina dei suoi doni creaturali, non lo aliena, ma si fa simile a lui nella finitezza, indica la positività del finito, del *limite* come condizione di possibile libertà" (Tassani, *Io sto con Rodano*, "Il Sabato", 23 giugno 1990, p. 65).

²⁹ Si veda quanto ha scritto padre D.M. Tuoldo, che in *La forma più penetrante del dominio è quella religiosa*, "Bozze", n. 5-6, sett.-dic. 1986, p. 48, ha affermato che "non c'è nessuna dittatura che possa essere paragonata alla dittatura di carattere religioso, perché essa invade la coscienza... Quando mi impossesso di Dio e pretendo che il mio Dio sia migliore del tuo, da qui appunto si scatena tutto il dominio". Il filosofo Emanuele Severino ha detto qualcosa di simile quando ha affermato che ogni fede è una forma di violenza, è "un violentare il senso del mondo" nel tentativo di ridurlo alla propria visione. Napoleoni non arrivava forse a tanto, ma riteneva anch'egli che "le forme più effettive di dominio sono le forme culturali anziché le forme economiche" (*ibidem*, p. 53).

³⁰ Tra l'altro, Napoleoni non condivideva per intero la concezione heideggeriana della tecnica. Sosteneva che "un limite della riflessione heideggeriana sulla tecnica sta nell'incapacità di vedere che la tecnica della "età della tecnica" è mediata dall'economia, cioè dal valore assoluto" e che Heidegger non era riuscito "a fondare ragionevolmente la differenza tra tecnica moderna e tecnica antica" (Napoleoni, in Napoleoni e Cacciari, 1988, p. 160).

³¹ A Felice Balbo, che indicava in un ritorno al realismo biblico, contro il pensiero platonico e l'idealismo ellenico, la strada di una possibile alleanza tra cattolici e comunisti, Augusto Del Noce opponeva la linea di ontologismo umanistico (il vecchio tema dell'"incivilimento") propria di una parte importante della tradizione di pensiero cattolico italiana (Vico, Romagnosi, Gioberti, Rosmini). Cfr. A. Del Noce, *Pensiero cristiano e comunismo: "inveramento" o "risposta a sfida"?*, "Il Mulino", 1958, n. 5.

³² "...si apre un problema, almeno per noi, drammatico, perché, da un lato, sembra di dover reimpostare da capo la questione della laicità della politica (fino ad arrivare a chiedersi se tale laicità possa davvero essere fondata), e dall'altro, la perdita del "soggetto rivoluzionario"... e la necessaria, disincantata visione di ciò che realmente è, e del punto a cui può effettivamente arrivare, il processo della riduzione della realtà a valore di scambio, lasciano del tutto aperto il problema del contenuto della politica, almeno come operazione a lungo termine" (Napoleoni, 1990, p. 12).

³³ Si vedano, in proposito, gli interrogativi avanzati da Napoleoni in una sua lettera a Del Noce del 22 aprile 1988 (in parte pubblicata in "Bozze", n. 3-4, 1990, e riprodotta in Napoleoni, 1990, pp. 222-25), che sottolineava come non "si debba necessariamente inseguire il mito della laicità della politica" e si concludeva con la considerazione: "bisognerà pur ripensare il rapporto tra politica e religione". Augusto Del Noce pensava che l'ateismo, fallito nei paesi orientali che avevano sperimentato il socialismo reale (portando all'"autodissolvimento del pensiero rivoluzionario"), avesse invece trovato realizzazione nel mondo occidentale, con la società opulenta, finalizzata al conseguimento del massimo benessere materiale.

³⁴ Sulla filosofia politica di Augusto Del Noce, che fu assai vicino al movimento di Comunione e Liberazione, si vedano: R. Buttiglione, *Augusto Del Noce. Biografia di un pensiero*, Piemme, Casale Monferrato, 1991; D. Castellano, a cura di, *Augusto Del Noce: Il pensiero filosofico*, ESI, Napoli, 1992; P. Serra, *Augusto del Noce. Metafisica e storia*, ESI, Napoli, 1995; C. Vasale e G. Dessì, a cura di, *Augusto Del Noce e la libertà. Incontri filosofici*, ESI, Napoli, 1995; M. Tringali, *Augusto Del Noce interprete del Novecento*, Le Chateau, Aosta, 1997.

³⁵ Tanto meno una tesi che Napoleoni avrebbe inteso riproporre "dall'interno di una ripresa di Tommaso", come ha sostenuto Bellofiore (1991, p. 176). Si tenga presente che il discorso di Napoleoni si riferiva a un uomo storicamente determinato in un modo molto specifico – quello della società capitalistica – e che egli sosteneva che per Tommaso l'uomo è per natura "determinato, ma non mai legato a una determinazione particolare" e "il fine naturale dell'uomo è la visione di Dio" (Napoleoni, 1990, pp. 24-25).

³⁶ Si veda la lettera a Del Noce del 22 aprile 1988, in Napoleoni, 1992, pp. 222-25.

³⁷ Cfr. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1959, tr. it. *L'abbandono*, Il melangolo, Genova, 1983.

³⁸ Si tratta di un principio esistenziale puro (*Dasein*), di cui l'uomo è portatore e che muovendo dal mondo ontico delle cose e degli eventi si apre alla comprensione del mondo ontologico dell'essenza, mantenendo intatto il suo carattere trascendentale (la trascendenza dell'ontologico sull'ontico).

³⁹ E' una riproposizione del noto tema della dialettica del servo e del signore, trattato da Hegel nel quarto capitolo della *Fenomenologia dello spirito*. La tesi di Hegel, come è noto, è che la storia è fatta dai servi e non dal signore. Tale tesi può ritenersi suscettibile di una traduzione teologica: implica che il Signore (Dio), per essere tale, ha bisogno del "riconoscimento" del servo (l'uomo, *servus Dei*) e che la sua potenza dipende in ultima analisi proprio dall'attività dei servi.