

# Il Rousseau di Antoni

Francesco Mattei

## 1. «Avvicinare la politica all'etica»<sup>1</sup>

Nell'agosto del 1959, dopo aver preparato con cura un delizioso libretto, *Gratitudine*<sup>2</sup>, da offrire come omaggio a colleghi e discepoli per il suo prossimo pensionamento, si spegneva a Roma Carlo Antoni. Era nato a Senosecchia nel 1896. Irredentista, aveva preso parte, come ufficiale, alla I Guerra mondiale (e in quel libretto tracciava un ricordo commosso dei suoi commilitoni napoletani); poi si era laureato a Firenze con Francesco De Sarlo; aveva insegnato nei licei di Pola, Napoli e Messina e infine, dal 1932 al 1942, era stato assistente all'Istituto di Studi germanici di Roma, dove aveva potuto studiare a fondo la letteratura, la sociologia e la filosofia tedesca<sup>3</sup> e mettere mano alle prime traduzioni dei lavori di un Heidegger ancora lontano dall'essere *dominus* del panorama filosofico tedesco e italiano. Nel 1942 vinse la cattedra di Letteratura germanica a Padova. Nel 1946 fu chiamato a Roma sulla cattedra di Filosofia della storia e, a partire dal 1955, su quella di Storia della filosofia moderna e contemporanea. Fu anche socio corrispondente delle Accademie dei Lincei, dell'Arcadia, della Peloritana e della Pontaniana.

Questo lo scarno profilo di Antoni. E dice a sufficienza, credo, della stima di cui godeva uno studioso tanto riservato quanto presente nella vita politica e culturale di un'Italia percorsa dagli *ébranlements* del fascismo e dalle lotte sociali, politiche e culturali di decenni davvero travagliati e davvero lunghi a passare.

<sup>1</sup> «Difendere l'individualità nella iniziativa, promuovendo le condizioni per il suo libero trarsi in opere, è, per il liberale, difendere gli interessi stessi della vita, è cioè avvicinare la politica all'etica fino a farle coincidere» (C. Antoni, *La restaurazione del diritto di natura*, Venezia, Neri Pozza, 1959, p. 248). Questa la posizione finale di Antoni, una posizione lontana dalla separazione etica-politica solitamente attribuita a Machiavelli, ma che ha conosciuto anche ben note e opposte interpretazioni. Cfr., in proposito, per accenni non banali, G. Prezolini, *Cristo e/o Machiavelli*, Milano, Rusconi, 1971, soprattutto la parte I: «Machiavelli e S. Agostino».

<sup>2</sup> Id., *Gratitudine*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959.

<sup>3</sup> Cfr. Id., *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, Sansoni, 1940, 1973<sup>2</sup>; *La lotta contro la ragione*, Firenze, Sansoni, 1940; *Momenti della storia della storiografia: I dotti di Gottinga*, in «Studi germanici», IV (1940), n. 5-6, pp. 393-418; *Momenti della storia della storiografia: J. G. Herder*, in «Studi germanici», V (1941), n. 3-4, pp. 215-243.

Purtroppo, non aveva avuto l'avvertenza, l'ex irredentista triestino, di iscriversi per tempo tra i *laudatores* del ventennio e tra i cultori di quella filosofia attualistica che gli avrebbe potuto dischiudere, senza troppa fatica esistenziale e culturale, porte non sempre spalancate per chi proveniva dalla scuola degli antifascisti e degli studiosi di stretta frequentazione crociana. Fu così, perciò, che molto dovette sudare e peregrinare, il giovane Antoni, per testi e contesti non sempre amichevoli per poter sedere su una cattedra che, a detta di Croce, gli apparteneva per competenza e senza alcuna concessione gentiliana o, peggio, cattolica<sup>4</sup>.

Questo il contesto scarno che incornicia il profilo essenziale di un pensatore liberale e crociano. E in questo contesto vanno inserite le ricerche di Antoni su Hegel e Marx, terreno allora poco dissodato, e l'analisi di un legame teoretico che destava in quegli anni poca curiosità intellettuale<sup>5</sup>. Ma vanno anche ricordate le lunghe ricerche sulle figure dello storicismo tedesco e su Meinecke, Herder, Weber, Troelsch, von Mises, Hayek, sul nazismo come fenomeno culturale, sul pensiero totalitario e sul legame organicistico che sempre inestricabilmente lega individui e società. Come pure, vanno ricordate la sua passione civile per il destino dell'Italia, la sua partecipazione alla Resistenza nella Roma occupata<sup>6</sup> dai tedeschi, la sua opera instancabile per la libertà della cultura e per la conoscenza e la diffusione del pensiero laico-liberale. La sua fu perciò una vita dedicata alla passione civile e alla dimensione etica della vita associata, senza cadere nelle comode parenesi che molto dicono e poco fanno per la dialettica civile e politica di una nazione che tentava di recuperare, dopo la temperie dell'autoritarismo, una normale dialettica democratica fra tutti gli attori della vita civile.

Perciò la connotazione etica del suo pensiero. E perciò il suo impegno critico e storiografico sulle correnti di pensiero che avevano illuminato quadri concettuali autoritari (o totalitari) o liberi pensieri capaci di dare all'individuo quella forza di universalità che fa delle società associate libere comunità per liberi soggetti con inalienabili diritti di natura. E siamo con ciò al neo-

<sup>4</sup> Scrive Croce in una lettera ad Antoni, dopo un concorso a cattedra da cui era uscito ancora una volta non vincitore: «(...) ora hanno inventato che Lei non è filosofo, perché non si occupa dei *tre* sommi problemi, che esaltano le loro anime religiose!! (...) Ma se si giudicasse veramente di filosofia, basterebbe l'ultimo capitolo dell'ultimo suo libro a sollevarla su tutti!». Dove il capitolo in questione era quello dedicato a Kant, giudicato da Croce «eccellente», e il libro in questione era *La lotta contro la ragione*, Firenze, Sansoni, 1942 (cfr. G. Sasso, *L'illusione della dialettica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1982, p. 64).

<sup>5</sup> Sul legame Hegel-Marx, rinvio al mio studio *La dimensione etica tra storicismo e giusnaturalismo. Studio su C. Antoni*, Roma, Anicia, 1999<sup>2</sup>, pp. 69-89, dove appare un Marx rivendicatore di diritti e un Antoni che tende a rovesciare in Hegel il rapporto logica-etica: «La coerenza morale è il nerbo della coerenza logica, e si è pensatori, servi della verità, soprattutto in quanto si è uomini di carattere» (C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, Ricciardi, 1946, p. 34).

<sup>6</sup> Se ne trovano tracce plurime nelle pagine di U. Zanotti Bianco, *La mia Roma. Diario 1943-1944*, Manduria-Roma, P. Lacaita Editore, 2011.

giusnaturalismo di Antoni, che sposa quella radice sei-settecentesca e pone in ombra definitivamente lo storicismo crociano<sup>7</sup>.

Naturalmente, nonostante il finale allontanamento da Croce nel *Commento*, la fitta frequentazione del filosofo napoletano gli fu di grande aiuto nella costruzione di una sua fisionomia etica e civile. Anche se da Croce, ad un certo momento, egli sentì la necessità di distaccarsi<sup>8</sup>. Di distaccarsi dalla estrema categoria crociana della «vitalità», ma di restare fedele a quella che Croce chiamava l'«alta etica»<sup>9</sup>, la «grande madre che regge, stimola, promuove tutte le forme dell'attività umana»<sup>10</sup>.

L'etica, dunque. La stessa etica che ha rappresentato uno sfondo permanente nella riflessione di Antoni. E ne ha costituito, forse, il nucleo teorico più delicato. Anche se essa ha dovuto intrecciarsi con altre necessarie dimensioni: da quella politica a quella sociale, da quella economica a quella giuridica. «La vita etica – scrive – si svolge e progredisce come coscienza della verità, che si fa principio dell'azione e si realizza nel mondo come civiltà»<sup>11</sup>. E ancora: «Ogni ideale o programma etico o politico non può non avere, come suo fine ultimo e sua giustificazione, che lo sviluppo della libera individualità»<sup>12</sup>.

Questo, dunque, lo sviluppo coerente della posizione teorica di Antoni. E questa la traduzione etico-politica delle sue ultime prese di posizione. I temi da lui indagati, infatti, vedi il giusnaturalismo o lo storicismo, non erano soltanto oggetti di studio di astratta natura teoretica, ma anche ambiti di natura più squisitamente politica. E per questo egli ha ricavato dalla loro mediazione teorica indicazioni di natura pratica. La centralità della categoria etica e il suo approfondimento nella coscienza individuale non potevano allora, a causa della loro valenza dinamica e pratica, prescindere dalla considerazione

<sup>7</sup> Cfr. C. Antoni, *La restaurazione del diritto di natura*, cit. Come evidente, sono molte le critiche rivolte al modello neo-giusnaturalistico. Rinvio, ad es., alle posizioni di N. Bobbio, *Il modello giusnaturalistico*, in «Rivista internazionale di filosofia del diritto», 4, 1973, 603-22; N. Bobbio-M. Bovero, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1979 (parte prima: *Il modello giusnaturalistico*, pp. 17-109).

<sup>8</sup> Così apre Antoni il *Commento a Croce*: «Nella polemica contro il naturalismo dei positivisti Croce è stato il filosofo dello Spirito, unico ed universale autore delle opere della storia. Il suo umanesimo, il suo immanentismo, il suo storicismo non gli hanno impedito di negare reale consistenza ed efficacia all'uomo nella sua esistenza individuale. È invece verso questo nucleo articolato e determinato della universale vita, che si è volta la mia ricerca, verso quella realtà, che per lui era stata soltanto vitalità (...). Mi apparve allora che, entro il quadro della filosofia crociana dello spirito, ciò che tendevo a definire altro non era che il venerando, ma quasi obliato concetto dell'anima, che tuttavia intendevo non come la vecchia sostanza dei teologi e dei metafisici, ma, storicamente, come l'atto, che, nell'attimo ad esso concesso, realizza in sé, in maniera assolutamente singolare, l'universale spirito, che altrimenti non si manifesta» (C. Antoni, *Commento a Croce*, Venezia, Neri Pozza, 1955, p. 10).

<sup>9</sup> L'espressione è nell'ultimo Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Bari, Laterza, 1952, pp. 36-37.

<sup>10</sup> C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 144.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 197.

<sup>12</sup> *Id.*, *La restaurazione del diritto di natura*, cit., p. 61.

politica: appariva infatti necessario pensare, in uno schema unitario, la prassi dell'autocoscienza individuale nella sua relazione con l'altro, senza venir meno a quel principio etico teoretico che gli aveva svelato, nella discesa in sé, la verità della sua natura. Ed ecco allora che la verità dell'Io si fa, nel suo movimento etico, prassi e civiltà per la concreta realizzazione delle condizioni ideali, per la crescita di libere individualità, per l'instaurazione di quelle condizioni di libertà che l'Io ha scoperto nella discesa nel profondo di sé. Ed ecco che la storia, da Antoni considerata come sviluppo della libertà, doveva necessariamente farsi politica della libertà, e il principio dell'individuo operare anche come principio politico.

Ma anche in questo campo Antoni segue le oscillazioni di Croce, inseguendone percorsi e ambiguità, fino a che lui stesso prende atto di quelle aporie e manifesta apertamente le sue insoddisfazioni nei confronti delle posizioni crociane su individuo ed eticità<sup>13</sup>.

Antoni esclude, allora, che si possa guardare alla politica come a questione concernente esclusivamente l'attività pratica, mentre la politica, al contrario, offrirebbe un chiaro esempio del tradursi dell'universale eticità in concrete determinazioni. In essa trova infatti concretezza la volontà etica, che, pur tesa verso uno scopo universale, necessita di individuazione e di concretezza storica.

Tra morale e politica si stabilirebbe allora un ineliminabile rapporto universale-particolare. E il pericolo da evitare è quello di assolutizzare questo particolare, perché si creerebbe così il feticcio politico, un feticcio che assorbirebbe tutta la vita etica dell'individuo e determinerebbe le tragiche conseguenze che la storia dei totalitarismi ha troppo spesso conosciuto. Quell'idolo, finito, assorbirebbe la pienezza della coscienza individuale, e questa perderebbe la sua sovranità nei confronti dell'azione politica. Di fronte a questa, come di fronte a qualsiasi altro momento determinato, sempre la coscienza dell'Io deve infatti conservare per sé il suo valore di universalità. E ogni rinuncia in tal senso determinerebbe una finitizzazione pericolosa della coscienza etica, che abdicerebbe alla sua capacità di verità e di ulteriorità. Si arresterebbe il progresso della coscienza nella verità e si romperebbe quell'armonia che caratterizza la coscienza etica quando si muove nel segno della sua universalità.

## 2. Rousseau

È in questo contesto che Antoni rilegge Rousseau. E lo lega ad una genealogia che vede in Hegel il principale sostenitore dello Stato etico. A parere di Antoni Rousseau è stato il primo, nella modernità<sup>14</sup>, a sollevare la coscienza

<sup>13</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 245.

<sup>14</sup> Sulla "modernità" di Rousseau, cfr. i giudizi contrapposti di G. Bedeschi (*Il rifiuto della modernità. Saggio su Jean-Jaques Rousseau*, Firenze, Le Lettere, 2010) che ne vede i limiti nell'egualitarismo economicistico del Ginevrino, pensando egli «come costante la quantità

da un piano utilitaristico, quello del primo giusnaturalismo, al piano etico, dal momento che ha individuato nella libertà dell'individuo la sorgente dei suoi diritti. Ma la rinuncia a questi diritti, in cambio di protezione giuridica, ha anche significato l'alienazione della personale eticità nella collettiva «volontà generale». «L'alienazione di sé come individuo – egli scrive – significava l'acquisto della libertà morale nel corpo politico. L'errore di Rousseau stava in questo concetto dell'alienazione totale di sé alla comunità. Infatti l'alienazione era totale, ossia non si trattava soltanto dell'obbedienza della particolarità dell'essere naturalistico dell'uomo, ma dell'intero suo essere, anche morale»<sup>15</sup>.

È chiara, dunque, la linea critico-storiografica che sta seguendo Antoni. L'individuo, nella sua autonomia etica, non può scomparire completamente e annullarsi nella «volontà generale». La sua eticità non sopporterebbe quello scambio mortale tra riconoscimento e diritti. E con questo principio egli rilegge gli autori del costituzionalismo politico. Esalta l'opera del calvinista Hotman, che traeva conseguenze costituzionali dalla sua fede religiosa e dalla sua coscienza etico-religiosa. Celebra l'opera di Montesquieu. Ne evidenzia la sapienza costituzionale, ma ne denuncia anche il limite. Perché egli intendeva «la libertà essenzialmente come garanzia giuridica», garanzia certo essenziale, ma a cui faceva difetto «l'etica religiosa dell'ugonotto Hotman» e il pathos morale<sup>16</sup>.

È proprio in questo restringimento della sfera etica che va intesa la posizione di Rousseau. Né il contratto sociale né la «volontà generale» fanno salva la peculiarità dell'individuo e la sua decisione. L'individuo non può «alienare» la sua libertà: né al sovrano né alla volontà generale. Scrive Antoni: «(...) attribuendo un valore etico assoluto alla volontà dello Stato, del singolo Stato, cui l'individuo appartiene, Rousseau veniva a negare qualsiasi superiore istanza, qualsiasi principio universale, qualsiasi legge morale o religiosa, cui l'individuo potesse appellarsi. In tal modo egli distruggeva il principio giusnaturalistico di una universale legge di natura a vantaggio delle singole volontà degli Stati popolari, e avviava alla consacrazione totalitaria dello Stato»<sup>17</sup>. L'errore di Rousseau, dunque, stava nel «subordinare la coscienza individuale al potere politico, nel credere che effettivamente l'uomo potesse rinunciare alla propria sovrana coscienza morale in cambio di una fittizia moralità impostagli dallo Stato, nell'immaginare che ci potesse essere una vita etica, che non avesse la propria sede e la propria fonte nella coscienza dell'uomo»<sup>18</sup>.

Torna sul tema nella polemica aspra (ma civile) con Bianchi-Bandinelli: «Ciò che ci divide è proprio il concetto della libertà. (...) Il tuo errore è di lunga

di beni disponibili in una data società, sicché egli esclude che un uomo possa arricchirsi aumentando la produttività del proprio lavoro». Di parere contrario P. Casini, cfr. «Rivista di Filosofia», CII (2011), 2, pp. 293-298.

<sup>15</sup> C. Antoni, *Commento a Croce*, cit., p. 209.

<sup>16</sup> Cfr. C. Antoni, *Storicismo e antistoricismo*, a cura di M. Biscione, Napoli, Morano, 1964, pp. 41-47. La raccolta comprende saggi che vanno dal 1931 al 1957.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

data e affligge il nostro continente da quasi due secoli. È l'errore di Rousseau, che concepiva la libertà come l'inserzione totale del proprio spirito nella *volonté générale* della comunità e quindi negava la libertà di coscienza e di pensiero. È l'errore di Hegel, che vedeva la libertà nella totale identificazione della coscienza individuale con l'"universale determinato", cioè con lo Stato etico. È l'errore di credere che la libertà possa consistere nella rinuncia alla sovranità del proprio spirito in favore di un ente o organismo "oggettivo", sia questo la nazione, lo stato, la chiesa, la setta, il partito. È l'errore di credere che questi organismi storici particolari possano riassumere ed esaurire l'universa vita e cristallizzare l'infinita nostra coscienza»<sup>19</sup>.

Insiste ancora, sul tema, recensendo un'edizione francese del *Contratto sociale* curata dal de Jouvenel<sup>20</sup>, e la titola, non a caso, *Gian Giacomo il nazionalista*. Antoni riconosce a Rousseau il merito di essere stato il «primo pensatore che abbia proclamato l'ideale morale della libertà come principio esclusivo della vita politica», e che, a differenza di alcune correnti del giusnaturalismo<sup>21</sup>, egli è riuscito ad andare al di là dell'utile. Ma la libertà che vedeva nell'innocenza dei primitivi, e che gli appariva corrompersi e negarsi nella società civile, assumeva un legame dialettico forte e troppo vincolante per l'individuo. Il legame tra volontà individuale e volontà generale superava sì l'estrinsecità del rapporto contrattualistico<sup>22</sup>, configurandosi come un processo spirituale in cui si compie l'identificazione di individuale ed universale, ma, e qui è la radice di gran parte delle disavventure del soggetto in età moderna, quell'identificazione nasceva sotto il segno di una «riduzione», di una mutilazione della sfera etica.

Cadeva Kant e sorgeva Hegel. Il legame politico occupava spazi assorbenti dell'ambito etico. L'eticità sussumeva la moralità e, necessariamente, essa diventava regione della giurisdizione politica. Qui, dice Antoni, l'errore fatale di Rousseau: «L'universale non è per lui, come sarà per Kant, l'universale legge morale, bensì la concreta volontà del corpo politico, della singola nazione, cui l'individuo appartiene. La "volontà generale" non è soltanto sovrana, sicché nessun individuo ha il diritto di contrastarla, ma è anche oggettivamente buona, è sempre buona. La nazione, il "corpo morale collettivo", animato dalla "volontà generale", acquista un carattere etico oggettivo»<sup>23</sup>.

In questa oggettività, finiva dunque per perdersi anche la moralità. E così, dal contratto sociale si trapassava al nazionalismo, alla «volontà nazionale nella sua forma istintiva». Ma su ciò, naturalmente, forte era il dissenso di Antoni. Come

<sup>19</sup> C. Antoni, *Il tempo e le idee*, Napoli, E.S.I., 1967, p. 557. Il volume, curato da M. Biscione, raccoglie gli interventi di Antoni su «Il Mondo» di Pannunzio.

<sup>20</sup> Non sarà inutile ricordare il «carattere mistico» della «volontà generale» di cui ha parlato il de Jouvenel.

<sup>21</sup> Sui legami di Rousseau con il giusnaturalismo, cfr. R. Grimsley, *J.-J. Rousseau. Du contrat social*, Oxford, Clarendon Press, 1972.

<sup>22</sup> Per i legami di Rousseau con il contrattualismo, cfr. R. Derathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin, 1970<sup>2</sup>.

<sup>23</sup> C. Antoni, *Il tempo e le idee*, cit., pp. 342-43.

fortemente dissentiva dalla celebrazione dell'utilitarismo e dall'enfaticizzazione dell'idea di progresso. Stava fermo, ancora una volta, alla «dignità» dell'antropologia kantiana e al lento incedere dell'infaticabile ragione: «La storia aveva per lui un senso non come progresso verso la felicità, ma come il rischio, la fatica, l'angoscia attraverso i quali l'uomo andava acquistando la sua dignità. Ciò che spingeva l'uomo su questo suo cammino non era l'interesse utilitaristico e neppure una forza oscura o una necessità, ma l'«infaticabile ragione»<sup>24</sup>.

È ormai chiara, credo, la direzione verso cui si sta incamminando Antoni. Rifiutata la relazione interna al rapporto dialettico hegeliano, e riconosciuta a Rousseau la specificità del legame volontà individuale-volontà generale come vincolo etico e non più utilitaristico-contrattualistico, resta da definire la natura di questo vincolo. E siamo ancora, evidentemente, in un ambito di sostanzialità etica, là dove l'individuo diventa sussistente (ed essente) nella relazione con l'Idea, con lo Stato, con la volontà generale. Perciò qui hanno termine i riconoscimenti da parte di Antoni. E, giunto a questo punto, egli inclina decisamente verso Kant, verso il Kant dell'antropologia e della ragion pratica, il Kant dell'autonomia della coscienza individuale e della «dignità» dell'uomo, il Kant della coscienza sovrana. E sovrana è la coscienza dell'individuo di Antoni. Il che potrebbe apparire fatuo e atomistico, illuministico o astorico. Ma è preoccupazione, questa, che non turba minimamente Antoni, mentre è intento, per quanto lo concerne, a salvare la dignità dell'individuo e dell'autentico individualismo. «Il pensiero moderno – egli dice – ha superato con Kant questo utilitarismo, sovrapponendo al momento dell'utilità quello della coscienza morale, e difendendo l'individuo, come libera personalità morale, su questo piano. È questo, mi sembra, l'autentico individualismo»<sup>25</sup>. Un individualismo, giova ricordarlo, che Antoni difende sempre più accanitamente, perché sostanziato di vigore etico e perché baluardo alla morale del gregge, alla pervasività di una politica onnivora che, degenerata in *politicismo*, offende le altre categorie dello spirito e rende sterile il legame etico-politico.

Ecco dunque la linea interpretativa su cui si muove Antoni. Rileggendo i legami che vincolano individuo, società e Stato, egli tenta in tutti i modi di salvare la dignità preziosissima della singolarità etica. Del resto, troppo aveva sofferto il clima costringente dello Stato etico che si respirava nella politica e nella cultura (anche accademica) durante il ventennio fascista. E nella ricostruzione storiografica che egli opera, Rousseau diventa anche per lui il «problema Rousseau»<sup>26</sup>, un cristallo che filtra molte figure e molte vie di fuga

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>26</sup> L'espressione è di E. Cassirer, *Il problema Gian Giacomo Rousseau*, trad. it., M. Albanese, Firenze, La Nuova Italia, 1968<sup>4</sup> («Archiv für Geschichte der Philosophie», XLI, 1932, pp. 177-213, 479-513). Con il richiamo a questo lavoro si apre il recente studio di F. Cambi, *Tre pedagogie di Rousseau. Per la riconquista dell'uomo-di-natura*, Genova, il Melangolo, 2011, dove il pedagogista fiorentino ritenta una lettura di Rousseau in quanto classico oggi ancora fortemente attuale, e dove prende atto che l'illuminismo italiano mai si è allontanato troppo



ermeneutiche. Non tutte progressive e democratiche e non tutte garanti della libertà irrinunciabile del soggetto e della sua ragione. Perciò questa genealogia Hobbes-Rousseau-Hegel, che promette poco di buono per la società e nulla di salvifico per l'individuo<sup>27</sup>.

La partecipazione rousseauiana, per il soggetto, ad una sovranità offerta in nome dello scambio diritti-riconoscimento, non riusciva affatto a ristabilire in sé la libera individualità. Perciò sostiene Antoni: «Ora nessuno può alienare la propria coscienza morale, che è sovrana»<sup>28</sup>. E nemmeno alla comunità della «volontà generale», che costituisce un falso universale quando assorbe in sé, in modo totalitario, la coscienza dell'individuo. Perciò, secondo Antoni, il carattere etico della volontà generale di Rousseau e il Leviatano di Hobbes preparano inevitabilmente lo Stato etico di Hegel. E la libertà e l'eticità verrebbero a coincidere con la perfetta adesione del singolo alle sue leggi, dichiarate universali. L'*ethos* della sostanza etica determinata costituisce allora l'unica via di salvezza etica per l'individuo. Ma «a siffatta etica del conformismo conviene rispondere che la coscienza morale, anche quando accetta e riconosce il dovere di fronte alle leggi e ai decreti dello Stato, non cessa mai di esser sovrana»<sup>29</sup>.

Antoni avverte in modo acuto, in definitiva, l'insufficienza della posizione hegeliana. Essa genera o facile prostituzione alla forza pura o burocratica fuga dalla propria irrinunciabile responsabilità, tradendo la ragion d'essere di ogni azione politica: che è, appunto, quella di permettere uno sviluppo dell'individuale personalità e una fondante relazione con l'assoluto valore, che solo può «giustificare» l'eticità dell'azione politica. Infatti, è l'universale Vita che, come garantiva l'universalità dell'Io e della sua conoscenza, così consacra l'azione politica: «È sempre quell'assoluto Valore che consacra la politica ed è esso che può toglierle la consacrazione. Per questo la politica appare a volte come sublime azione morale, come religiosa dedizione, ed a volte come azione demoniaca»<sup>30</sup>. E come la relazione con l'assoluto garantiva l'Io nella «verità», che scopriva progressivamente nell'intimo della sua coscienza, così quella stessa relazione veritativa deve garantire, con la sua forza etica, l'azione politica.

### 3. *Politicismo*

Oscurata allora la verità, sorge al suo posto la forza, e questa, attraverso la strumentalità dell'ideologia, tenta di consacrare la mera (crociana) vitalità. Ma l'età dell'ideologia e del pragmatismo non può che dare origine all'età del-

dal moderatismo della triade Verri-Beccaria-Genovesi e dunque poco ha amato il radicalismo del Ginevrino, come testimoniano, del resto, le posizioni di Gramsci o di Gentile.

<sup>27</sup> Sul totalitarismo cui darebbe origine Rousseau, cfr. l'ormai classico J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria*, trad. it., Bologna, il Mulino, 1967 (New York, 1952) e R. Polin, *La politique de la solitude. Essay sur J.-J. Rousseau*, Paris, Sirey, 1971.

<sup>28</sup> C. Antoni, *Il tempo e le idee*, cit., p. 210.

<sup>29</sup> Id., *Commento a Croce*, cit., p. 211.

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 214.



la tirannide, unica possibile conseguenza del «politicismo». Che nasce, così, come perversione e come riduzione della relazione etica-politica. Esso non è, infatti, che la totale immanenza della forza bruta vitalistica e l'oblio della valenza trascendente della relazione veritativa tra le categorie all'interno dell'io. Perciò la negazione della trascendenza e l'accettazione del mondo e della vita portano al discredito di ogni norma universale. E annota Antoni: «Non è stato notato sufficientemente che anche il politicismo è decadenza. I celebratori della forza, dell'energia, della potenza non si sono avvisti che predicavano lo svuotamento dell'anima, l'isterilimento della Nazione e dello Stato: come in effetti accadde col fascismo e col nazismo»<sup>31</sup>.

Il politicismo verrebbe insomma ad assumere una primarietà ed una preminenza che non può rivelarsi che come estrema debolezza: perché isterilisce l'io, fiacca la sua dimensione etica, celebra la potenza pura, offende e annichilisce gli altri aspetti della personalità, rende vane le categorie in cui lo spirito individuale e universale trova manifestazione. Se la politica, allora, è dimensione necessaria della concretezza storica dell'io, la sua espansione illimitata offende l'io stesso, lo svuota e lo depotenzia della sua irrinunciabile energia etica. Perciò l'io è per Antoni un «organismo vivo ed operante, concreto, coerente in sé». E le categorie non hanno «un'esistenza separata, perché esiste l'io, la personale coscienza che, comprendendole tutte in sé, si attua di volta in volta in una piuttosto che in un'altra. L'io è la categoria e tutte le categorie insieme»<sup>32</sup>. Inutile aggiungere che le categorie qui richiamate da Antoni sono le note categorie crociane dello Spirito, categorie che anch'egli, qui, rivendica come «distinte» e come manifestazione dell'io. Concedere dunque alla categoria politica di espandersi oltre misura, significa cancellare gli altri ambiti di espressione dell'io. E significa, soprattutto, offendere la sua specificità, il suo essere «organismo vivo ed operante».

La conseguenza è allora necessitata: alla complessità vitale ed etica dell'io si sostituisce la politica pura. E dunque, per lo più, la forza pura. Cioè l'arbitrio e la (qui nefasta) volontà di potenza.

È interessante osservare come Antoni, in questo contesto, rifugga dalla semplificazione della natura dell'io, una semplificazione che vorrebbe ridurre la vitalità dell'io a politica. Ma, come già osservato, anche Antoni aveva tentato una sua riduzione dell'io, ma attorno alla categoria etica. Che salverebbe, secondo lui, la particolarità e l'universalità dell'individuo. Eppure, ed è per questo che sottolineo la cosa, precedentemente Antoni era stato molto guardingo nel (non) concedere invasioni di campo ad una qualsiasi categoria sulle altre, foss'anche la categoria etica. Diceva ad esempio, a proposito del socialismo marxista, che esso ammetteva, al di là della motivazione economica, la «sola eticità come unico movente umano». E aggiungeva: «Questa illimitata estensione della sfera etica reca, però, un'offesa e violenza alla natura dello

<sup>31</sup> Id., *Storicismo e antistoricismo*, cit., p. 74.

<sup>32</sup> Id., *Il tempo e le idee*, cit., p. 422.

spirito umano e quindi è costretta ad assumere il carattere d'una disciplina autoritaria», costringendo l'individuo a «spogliarsi della sua natura economica, giudicata egoistica»<sup>33</sup>.

Cos'è mutato nel frattempo? Perché la dilatazione della dimensione etica era da condannare nel marxismo ed ora, invece, è da guardare con rispetto e simpatia? È plausibile pensare, probabilmente, che più nitida è ormai la scelta neo-giusnaturalistica di Antoni, e che l'individuo da lui auspicato e difeso è un individuo che ha fatto proprio un senso spiccato della sua originalità e radicale singolarità. Dunque, è assai difficile omologarlo in una collettività, foss'anche etica, ma anche isolarlo dalla sua relazionalità con gli altri e con il mondo. E questo vincolo ha l'indubbio stigma della forza etica che, mentre lo garantisce nella sua singolarità, contemporaneamente lo apre alla relazione. Nulla a che vedere, perciò, con la forza pura che emana dal politicismo, un politicismo che, mentre dilata la categoria politica, uccide perciò stesso la vitalità dell'io individuale, celebra il tramonto e la decadenza di un'epoca e, in essa, di una soggettività.

Soltanto il legame etico-veritativo può salvare l'individuo dalla onnipervasi-  
vità della categoria politica. E la valenza etica della verità tutela l'individuo non soltanto dai possibili travisamenti e dalla strumentalità dell'ideologia – che, quando tale, è sempre *instrumentum regni* e astratto surrogato della verità –, ma anche dall'esteriorità assolutizzante degli istituti storico-politici. La verità, e in essa la rivendicazione dei fondamentali diritti di natura dell'individuo, conservano all'individuo la possibilità e la capacità di entrare in rapporto critico-dialettico con tali istituzioni e lasciano aperta, con ciò, la via al superamento. È infatti, «il grande afflato etico che muove la storia. La formula del diritto naturale altro non indica che questo necessario ed eterno trapasso vivificante dall'etica alle istituzioni politico-giuridiche. (...) la dottrina del diritto di natura, proclama, contro il mero potere, contro la mera forza politica l'esistenza di un valore o principio, che è appunto l'eticità della natura umana. Essa esige che di questo si tenga conto come di un valore assoluto»<sup>34</sup>.

Inutile, allora, segnalare ancora l'ormai ricorrente *topos* di Antoni nella stagione che sta vivendo. Alla base della sua concezione dell'individuo sta l'eticità, e questa permea e giudica anche l'attività pratica e sociale dell'individuo associato. Da qui la centralità del diritto di natura, che starebbe a proclamare «l'eticità della natura umana» e il suo valore assoluto. Ma questa prospettiva giuridica e politica si alimenta alla concezione dell'io, che ha in sé il principio dell'universalità e della particolarità. L'universale vita si manifesta infatti in modo singolare, senza mai duplicato, e «se c'è una radicale identità, che viene dalla universalità, c'è anche una radicale diversità, che viene dalla concretezza»<sup>35</sup>. E la separazione dei due elementi porterebbe alla conseguen-

<sup>33</sup> Id., *Il tempo e le idee*, cit., p. 252.

<sup>34</sup> Id., *Il tempo e le idee*, cit., pp. 546-47.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 422.

za visibile e sempre deprecata nell'hegelismo: a considerare cioè «l'individuo come qualcosa di irreal e di inconsistente».

Davvero consequenziale, allora, la derivazione per la politica. O l'etica sorregge la prassi politica, conferendo in tal modo universalità all'azione individuale e vitalità alle istituzioni politico-giuridiche, o il destino è quello della politica come potere puro. Esito non peregrino, questo, che ha visto in passato seminare dolore e costernazione e ha ridotto le singole individualità ad apparenze. Apparenze dolorose e tragiche in mano a quelle che Antoni chiamava le Potenze etiche (Stato, partiti, chiese...) e alle loro ideologie. Da qui il richiamo deciso al diritto di natura e alla centralità della dimensione etica.

Ma ciò suscita, e la cosa non sfugge, molti interrogativi e molti dubbi. Si è parlato di un Antoni fuori stagione, di un Antoni che tentava di recuperare, in pieno storicismo (seppur declinante), in pieno marxismo (in forte ascesa), in pieno esistenzialismo (al suo acme), il già venerato diritto di natura, quel giusnaturalismo sei-settecentesco che aveva fatto da sfondo e da base teorica all'età dei diritti<sup>36</sup>.

Sarà allora un fuoritempo questo Antoni? Uno che viveva nella *turris eburnea* della classica accademia lontana dalla vita e dalla storia? A me non sembra. E perciò l'ho voluto qui ricordare. E potrei ricordare la sua vita da irredentista triestino, il suo impegno democratico durante il fascismo, la sua vicinanza alla Principessa Maria José di Savoia nei giorni travagliati della Resistenza a Roma, il suo lavoro universitario dopo la guerra senza farsi tentare dal laticlavio politico. Una figura che ho incontrato da giovane studente, purtroppo solo in letteratura, ma che mi ha molto affascinato e che tante volte ho ricordato per il suo spirito liberale rispettoso di individui e società e di pensieri diversi dai suoi. E vorrei aggiungere che il suo impegno storiografico è stato determinante per il suo impegno culturale e politico. E se ne vedono tracce vistose nei suoi interventi, soprattutto nei suoi contributi su «Il Mondo» di Pannunzio.

Ma perché allora ricordare proprio la sua interpretazione su Rousseau? Non certo per le ricorrenze anagrafiche del Ginevrino, quanto piuttosto per le genealogie di cui Rousseau è artefice e parte. L'aver inserito Rousseau nella catena Hobbes-Rousseau-Hegel significa leggere un Rousseau come padre di un'eticità che prepara lo Stato etico, un Rousseau che assorbe nella volontà generale la libertà del soggetto, proprio come Hobbes assorbiva, nel *Leviatano*, quella dell'individuo in cerca di sicurezza fisica e sociale.

È una lettura. È condivisibile? A me pare di sì, anche se non sfugge la problematicità e la poliedricità di Jean-Jacques. Ma ciò che più colpisce, mi sembra, è la consequenzialità delle opere in Antoni e le sue molte prese di posizione in materia di politica e di politica culturale<sup>37</sup>. Perciò concludo ricordando la

<sup>36</sup> Cfr. Id., *La restaurazione del diritto di natura*, cit.

<sup>37</sup> Molti i suoi interventi sul «Il Mondo». Ricordo soltanto: *La facoltà degli spostati*, *Le facoltà della seconda laurea*, *Otto anni*, *Educazione unitaria*, *I dottori si moltiplicano*, tutti presenti

sua operosità, nel dopoguerra, per la stesura del manifesto *Per la libertà della cultura*<sup>38</sup>, ultima occasione, per lui, per riandare (in una garbata polemica) al vecchio nodo del problema-Rousseau<sup>39</sup>, un tema da lui mai definitivamente abbandonato.

### *Riferimenti bibliografici*

- C. Antoni, *Il problema estetico*, Casella, Napoli 1924 (riedito, insieme al corso universitario dell'a.a. 1957-58 dedicato alle lezioni hegeliane sull'estetica, con il titolo *Scritti di estetica*, Napoli, Giannini, 1971).
- C. Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze, Sansoni, 1940, 1973<sup>2</sup>.
- C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Firenze, Sansoni, 1940.
- C. Antoni, *Momenti della storia della storiografia: I dotti di Gottinga*, in «Studi germanici», IV (1940), n.5-6, pp. 393-418.
- C. Antoni, *Momenti della storia della storiografia: J. G. Herder*, in «Studi germanici», V (1941), n.3-4, pp. 215-243.
- C. Antoni, *Considerazioni su Hegel e Marx*, Napoli, Ricciardi, 1946.
- C. Antoni, *Tre saggi storici*, Roma, Colombo, 1947 (vi sono contenuti: *Della storia d'Italia*, già pubblicato clandestinamente nel 1943 dal Movimento liberale italiano; *Germanesimo e slavismo*, già in «Arethusa», 1944; *Il nazismo, fenomeno culturale*, del 1944-45).
- C. Antoni, *Lo storicismo da Hegel a Croce*, a.a. 1948-49, Roma, 1949.
- C. Antoni, *La filosofia di Hegel*, a.a. 1954-55, Roma, 1955.
- C. Antoni, *La teodicea di Hegel*, a.a. 1955-56, Roma, 1956.
- C. Antoni, *Some considerations on Economics Laws*, in AA.VV., *On freedom and free enterprise. Essays in honor of L. von Mises*, Princeton, 1956, pp. 135-139.
- C. Antoni, *Il sistema di Hegel*, a.a. 1956-57, Roma, 1957.
- C. Antoni, *Lo storicismo*, Torino-Roma, ERI, 1957.
- C. Antoni, *Benedetto Croce e il rinnovamento della filosofia idealistica in Italia*, in AA.VV., *La filosofia contemporanea in Italia. Società e filosofia di oggi in Italia*, Asti, Arethusa, 1958, pp. 55-71.
- C. Antoni, *L'esistenzialismo*, a.a. 1958-59, Roma, 1959 (ora in *L'esistenzialismo di M. Heidegger*, Napoli, Guida, 1972).
- C. Antoni, *La restaurazione del diritto di natura*, Venezia, Neri Pozza, 1959.

ora in *Il tempo e le idee*, cit.

<sup>38</sup> *Per la libertà della cultura*, Associazione per la libertà della cultura, Roma, 1960.

<sup>39</sup> Dice Antoni, ricordando il rifiuto opposto da Bianchi-Bandinelli nel fargli sottoscrivere il «manifesto per la libertà della cultura»: «Risposi con cortesia che la ragione che ci divideva era la diversa concezione della libertà. (...) Il loro errore, spiegai, era di vecchia data: era il pretendere che la vera libertà consistesse – come pensava Rousseau – nel totale inserimento della propria persona nella totalitaria “volontà generale”. Non dissi, per evitare ogni acrimonia, che era il medesimo concetto di *identificazione dell'individuo con l'universale* (c.m.) che l'attualismo impiegava per giustificare il fascismo» (*Per la libertà della cultura*, p. 20).

- C. Antoni, *Gratitudine*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1959.
- C. Antoni, *Per la libertà della cultura*, Associazione per la libertà della cultura, Roma, 1960.
- C. Antoni, *Chiose all'estetica*, Roma, Opere nuove, 1960 (con presentazione-ricordo di G. Calogero).
- C. Antoni, *Storicismo e antistoricismo*, Napoli, Morano, 1964 (a cura di M. Biscione, saggi che vanno dal 1931 al 1957).
- C. Antoni, *Il tempo e le idee*, a cura di M. Biscione, Napoli, E.S.I., 1967 (interventi apparsi su «Il Mondo»).
- C. Antoni, *Lezioni su Hegel. 1949-57*, a cura di M. Biscione, Napoli, Bibliopolis, 1989 (il volume contiene, oltre ai già citati *La filosofia di Hegel*, *La teodicea di Hegel*, *Il sistema di Hegel*, i corsi *Hegel e lo storicismo del secolo XX*, dell'a.a. 1949-50, e *La dialettica di Hegel e di Croce*, dell'a.a. 1951-52).
- C. Antoni, *Carteggio Croce-Antoni*, a cura di M. Mustè, Bologna, il Mulino, 1996 (con Introduzione di G. Sasso).