

Manoscritti filosofici dal Fondo Spinelli in AHCE
(Archivi Storici delle Comunità europee)
di Raffaella Cambise

I manoscritti, i cui titoli sono qui riportati, sono costituiti da saggi, note critiche, recensioni ed osservazioni a carattere filosofico vergati da Altiero Spinelli alla fine degli anni Trenta. Essi sono conservati nella sezione DEP (Depositi di organizzazioni e di personalità) degli Archivi storici delle Comunità europee, in sigla AHCE, istituiti a Firenze nel dicembre del 1985. In particolare i manoscritti appartengono al fondo Altiero Spinelli (d'ora in poi AS), a sua volta contenuto tra i "fondi di personalità", i quali costituiscono, insieme ai "fondi di organizzazioni internazionali" e ai "fondi di movimenti e associazioni non governative", il corpus del DEP.

La consultazione dei documenti qui elencati è avvenuta tramite l'uso di microfiches, in quanto i regolamenti delle Comunità europee non permettono di prendere visione dei manoscritti originali.

In generale, gli scritti in elenco, che sono tutti contenuti nel fascicolo 1 del fondo AS, si presentano nella forma di singoli fogli di agenda o di quaderno, caratterizzati dalla grafia spinosa ed irregolare di Altiero Spinelli, e che, nella maggior parte dei casi, sono stati forniti dallo stesso Spinelli di numerazione e data di composizione. Quelle parole che sono risultate di dubbia comprensione a causa delle condizioni del documento, verranno contrassegnate dal simbolo (?), mentre quelle di cui non si è riuscito a scorgere per nulla l'identità saranno contrassegnate dal simbolo _____.

In definitiva il fascicolo contiene l'insieme degli scritti di Spinelli dedicati all'idealismo e a Croce in modo specifico. E' noto peraltro che Spinelli scrisse molte altre pagine di natura filosofica, come egli stesso ci narra nella sua autobiografia. Tuttavia esse non si sono conservate a causa della distruzione degli archivi carcerari avvenuta durante la guerra.

Indice dei manoscritti

- Lettere al fratello Cerilo e risposte. (1935 – 1936)
- Rileggendo la “Filosofia dello spirito” di Croce. (maggio 1938)
- Alcune osservazioni a proposito de “La natura come storia senza storia da noi scritta. Storia e preistoria” di Croce. (giugno 1939)
- Dialogo sul significato dei sistemi. (ottobre 1939)
- Leggendo la “Teologia della crisi”. (ottobre 1939)
- “Osservazioni circa l’esaurirsi della filosofia contemporanea italiana”. (marzo-novembre 1939)
- Seguito ad “Alcune osservazioni a proposito della natura come storia...”. (novembre 1939)
- Osservazioni a proposito di un saggio su “L’inganno delle parole”. (dicembre 1939)
- I mezzi della realizzazione storica. (senza data)
- Note. (novembre 1939- gennaio 1940)
- Il contatto nella notte. (gennaio 1940)
- Dialogo sul distacco e sulla morte. (ottobre 1941)
- Lettera alle sorelle da Ventotene. (2 agosto 1942)

LETTERE AL FRATELLO CERILO E RISPOSTE, ANNI '35-'36¹

Roma, 7.1.1935

Carissimo Altiero,

ho ricevuto questa mattina la tua del 4 corr. e con molto piacere ho letto la festa che hai fatto ai dolciumi: ora per un lungo periodo non te ne rimarrà che il ricordo, ma a Pasqua farai il bis.

Così fra le quotidiane amarezze e le rarissime dolcezze il tempo passa e l'ora della liberazione s'avvicina: per chi in un modo, per chi in un altro, ma con un sorriso che incoraggia gli uni e gli altri durante l'attesa.

Il libro del Gatti si divide in otto capitoli: Della morale e dei moralisti – Degli uomini – Delle donne – Dei giovani – Degli uomini grandi e dei preminenti – Degli animatori e dei conduttori d'uomini – degli amori e degli amanti – Dell'arte e degli artisti – terrò copiandoti da ogni capitolo le massime sulle quali il mio pensiero si è maggiormente fermato; e se a te farà piacere me ne dirai qualche cosa.

Della morale e dei moralisti.

“Le massime fondamentali della morale, udite o lette, sembrano dapprima risapute, poi sprofondano nel cervello, depositano a poco a poco le scorie, e riappariscono e dominano. È bene diffidare dalle massime nuove: la morale e troglodita”.

“Sono persuaso che ad un certo punto dell'indagine morale è bene fermarsi. C'è sempre un errore d'osservazione, che deriva dallo studio troppo sottile e profondo, come ce n'è uno che deriva dal grossolano e superficiale. La morale, il pari della poesia è efficace non tanto per lunghe e conseguenti spiegazioni, quanto per intuizioni e trapassi improvvisi. Molte volte, anzi, è fatta di ciò che non è detto”.

¹ AS1, 8 lettere dattiloscritte.

“Un'altra difficoltà dell'osservazione morale è la facilità di scambio di alcune forze con altre ben diverse, per causa di un'apparente somiglianza nelle manifestazioni esteriori. Si può giudicare cauto un pauroso, e forte un violento; e invece servo un disciplinato e ribelle che vuol dignità e libertà. Le passioni, il daltonismo dell'intelligenza, sono causa di queste errori”.

“Più la società diventa civile, più riesce difficile dire verità morali”.

“Chi studia l'uomo tende ad ogni specie di liberazione”.

“Bizzarro ingegno quello del moralista, che molte volte scopre la verità per ribellione. Celebrategli troppo un'idea, un sentimento, una virtù, e vi dirà che non l'avete”.

“I tempi in cui tutto apparisce normale e morale, sono quelli di cui il moralista diffida di più”.

“L'indulgenza è molte volte una forma nobile d'indifferenza o, almeno, del desiderio di non soffrire per gli altri”.

“Il moralista e il religioso non vanno tanto d'accordo quanto si giudica comunemente, o, almeno, non vanno d'accordo nel punto principale della loro fede. Il moralista crede poco ai miracoli. Per lui le cose valgono di trapasso in trapasso, naturalmente la grazia improvvisa e folgorante che commuove ed esalta il religioso, raffredda e fa dubitare il moralista. Nella morale non ci sono salti. I due paiono amici perché confessano le opinioni comuni, ma sono amici, invece, perché tacciono le divergenze particolari”.

“Non so perché debbano essere celebrate come scoperte morali nuove e piene d'intelligenza queste: conoscerne i fortunati per eleggerne la compagnia e gli e gli sfortunati per sfuggirli, e pensare come i mene e parlare come i più, e perché, rovesciando le due inique sentenze del Gracian in queste altre: conoscere i fortunati per accompagnarli se ci cercano e gli sfortunati per cercarli, oppure pensare e parlare come sentiamo, le due massime più nobili e altrettanto vere, debbano essere beffate come convenzionali, o vituperate come sciocche”!

“Forse l'errore degli uomini nel giudicare pochi i virtuosi deriva anche dalla pretesa che questi debbano essere sempre e rigidamente virtuosi. Si dà gloria a un vizioso d'una sottile vena di bontà, non si perdona a un virtuoso una lieve debolezza passeggera dimenticanza. Pare che la virtù non possa essere se non sovrumana; eppure come la venatura di vizio, che all'osservatore sembra così brutta e inspiegabile nei buoni, è semplice naturale non avvertita in chi l'ha”.

“Una ragione per cui gli uomini non ricompensano la virtù è che i virtuosi non chiedono la ricompensa”.

“È curioso che chi non crede alla virtù e al bene naturali nell’uomo, sia quasi sempre certo d’ispirarli con castighi e pene”.

“Ci sono eroi di tutte le cause. Quelli che infiammano maggior numero d’uomini per un tempo più lungo hanno probabilità d’essere veramente nobili e grandi”.

“Si accetta che gli uomini siano cattivi e viziosi, però non oltre un certo limite: questa pare la vittoria della legge morale sulla natura”.

28/3/1935

Carissimo Altiero,

finito questo mese di tirocinio tornerò a Roma dove sarò impiegato in una rivendita di apparecchi radio.

Seguiterò a dedicarmi a questo ramo di lavoro che per quanto non mi trascini all’entusiasmo, come vorrebbe Babbo, è tutt’altro che monotono.

Dal momento che un lavoro debbo pur farlo ne scelgo uno che mi piace abbastanza.

Passando per Civitavecchia verrò a trovarti e probabilmente verrà anche Babbo da Roma.

Giorni scorsi mi è capitato un libro di storia e filosofia e vi ho trovato una recensione di una critica mossa a Croce molto interessante. E veramente ben fatta deve essere questa critica che vorrei leggere anch’io ma non so chi sia l’autore.

Te ne trascrivo una parte:

Questi frammenti di critica crociana hanno un’efficacia che pochi studi sistematici possono vantare. Nella critica si sente un fervore di costruzione, un’ansia di verità, una serietà di giudizio che la rendono palpitante come un documento di vita. La definizione finale che nell’ “antitesi non risolta di azione e avvenimento” individua la chiave di volta delle antinomie crociane, le pagine sulla storiografia di Croce, e quella vivissima sulla “Storia d’Italia” sono fra le critiche più dense, che i frammenti contengono, anche perché sullo stesso piano della formazione culturale dell’autore, che, com’è noto, è giunto ad una sistemazione filosofica più per esigenza concrete di cultura che per specifiche

considerazioni teoretiche. Ma la critica è tanto più viva, perché – se non erro, e sarebbe interessante che l’A. puntasse questo punto – rientra in una critica implicita a tutta la vecchia intellettualità liberale italiana.

Il Croce che risulta da questa critica è, giustamente, il tipico – e migliore-intellettuale borghese, sul cui disinteresse scettico per la vita politica, sulla cui ottimistica sua indifferente e in fondo pavida fede nel Corso provvidenziale delle cose non c’è volontà di azione e accettazione di responsabilità pratiche, ma piuttosto una “satisfactio operis”, la certezza che il fatto riordina per conto suo al di fuori di noi. Per questa vecchia intellettualità, la libertà non è mai stata molto più che, la libertà non è mai stata molto più che la definizione di un ambiente in cui le attività dei singoli semplicemente coesistano, e l’aria scanzonata con cui essa contemplava dall’alto i contrasti sociali nasceva da un olimpico senso di sicurezza delle posizioni raggiunte. Giustissime quindi sono, a parer mio, e molto efficaci le critiche rivolte al concetto crociano della storia, del divenire delle forme spirituali. Su quest’ultimo punto, tuttavia, la critica si sofferma meno, e sembra presupporre una soluzione, che non appare viceversa se non per accenni. Dopo di aver notato, infatti, che le forme sono constatate empiricamente, e perciò semplicemente presupposte – non essendovi di esse né una deduzione dallo spirito, né una giustificazione del passaggio dall’una all’altra – e che, inoltre, ogni attività coesiste all’altra escludendola, e non mediandosi mai, l’A. nota che la soluzione va cercata nella via seguita dallo spavento e perciò da Gentile. Ora, su questo punto, mi pare che le stesse critiche si debbano puntualmente ripresentare. Le forme dello spirito sono, in Hegel come in Gentile, egualmente presupposte: ci sono perché sono constatate, e introdotte perciò nel quadro del divenire spirituale, ma dalla pura posizione logica della soggettività all’arte nella sua concretezza, c’è un culto che non ha nulla a che fare con una deduzione... inoltre, se in Croce le forme non si mediano e sono sempre incomplete, in Gentile (e in fondo in Hegel) sono già mediate e perciò concretamente inesistenti. È dunque lecito chiedersi se ogni tentativo di deduzione, nel senso hegeliano, non debba condurre, o alla mancata soluzione crociata o alla presunta soluzione di Gentile. Hegel ha impiantato il problema delle forme sugli schemi logici di soggetto e oggetto, natura e spirito, particolare e universale; ha dato a questi termini una consistenza realistica inconciliabile con l’assunto idealistico, e n’è visto perciò costretto a cercare la concretezza dello spirito in un ultimo termine – l’autocoscienza razionale, legando ad uno stesso destino – destino di morte- le forme spirituali: finché le forme siano considerate come momenti, ciascuno per sé incompleto, è ovvio che lo spirito non sarà mai in essi, ed essi saranno fuori dello spirito: in Croce, rimangono i termini di una dialettica che non esiste più,

e sono perciò irrelativi: in Gentile, sono i termini di una dialettica già realizzata. In Croce, i termini si giustappongono – in Gentile si annullano.

Ma l'autocoscienza (diremo contro Croce) è presente in ogni forma, e l'autocoscienza (diremo contro Gentile) non è ancora conoscenza filosofica: ogni forma è tutto lo spirito in una sua posizione problematica, ma in se stessa assoluta.

Per conto mio (lo do come un puro accenno) nessuna forma è deducibile, se si considera lo spirito in astratto (non c'è ragione perché l'arte si trascenda nella filosofia) ma il passaggio dall'una all'altra è ineliminabile e vale nel concreto, cioè nel soggetto, che pensa o intuisce ad opera, e nella storia. Il fatto di pensare è una realtà in se completa, che non postula e non richiede una intuizione artistica o un atto pratico a suo complemento, ma nella concretezza del soggetto e della storia, come modo di essere e atteggiamento, non può non sussistere problemi intuitivi, pratici o religiosi. In questo caso, la ragione della mediazione impone delle forme... non andrebbe cercata tanto nella qualità specifica e _____ di ciascuna di esse (in questo caso aut...aut; o Gentile o null'altro), quanto piuttosto nel loro carattere concreto di forma del soggetto, sviluppo e crescita della personalità.

Ma questo, ripeto, non ha che valore di accenno.

Vorrei scriverti ancora ma devo andare in officina.

A rivederci presto.

Cerilo

Civitavecchia, 8.1.1936

Caro Cerilo,

ho avuto la lettera tua e di mamma del 27 u.s., nonché la cartolina coi saluti di babbo, mamma, Asteria e Fiorella. Contraccambia a tutti gli auguri a nome mio.

Per il tedesco, se lo studi con accanimento potrai anche fra qualche mese essere in grado di leggere. Tuttavia ti consiglio di cominciare le letture con libri semplici, romanzi, libri di storia (anche quelle sul '48 di cui mi parli nella tua ultima), ma non con libri di filosofia, e tanto meno di Hegel, perché le difficoltà maggiori nelle prime letture è sempre nella comprensione della lingua stessa, e la cura che dovresti rivolgere a questa ti renderebbe ancor più faticosa la fatica di comprendere il pensiero, che, in un libro di filosofia, vuole concentrata tutta su di sé la attenzione del lettore. Di libri di Hegel ci sono ormai varie ottime

traduzioni italiane. Quando volessi cominciare a studiarlo ti consiglierei di iniziare con le sue lezioni sulla Filosofia della storia, e sulla Storia della Filosofia. Quest'ultima esiste tradotta in italiano e pubblicata dalla casa ed. Nuova Italia. La prima non credo, ma è forse l'unico libro di Hegel di lettura relativamente facile anche in tedesco.

Per Feuerbach non ti preoccupare molto. Se vuoi studiare i filosofi mira ai maggiori, a quelli che hanno lasciato un'orma profonda nel pensiero umano. Feuerbach non è che in piccolo epigono di Hegel, che ha avuto il suo quarto d'ora di celebrità prima del 1848 perché ha combattuto la reazione teologizzante tedesca, ma ora non si trova in lui nessuna idea che valga la pena di riprendere.

Quelle poche buone sono, viste più da vicino, banalità o quasi. Egli ha avuto la fortuna di essere stato l'uomo a cui prima del '48 si rivolgevano con sguardo riverente i giovani tedeschi: e poiché fra costoro ce ne sono stati due grandi che hanno improntato di sé la storia europea, e questi due hanno sempre parlato con simpatia del loro primo maestro, è accaduto che il nome di Feuerbach va ancora oggi in giro fra quanti si occupano delle opere di quei due, come il nome di un grande pensatore. In realtà per loro Feuerbach non è stato che un tramite per cui essi si sono abbeverati al pensiero di Hegel, ed essi anzi ci si sono in prosieguo di tempo avvicinati e l'hanno compreso molto meglio di quanto avesse saputo fare Feuerbach.

Per non lasciar passare troppo tempo continuo colla puntata 6). Spesso accade che lo scienziato non si renda conto del carattere provvisorio di queste ultime e le scambi colle prime; dia magari loro un valore preminente che in realtà non compete loro. È noto che in ogni pensatore c'è al di sotto del pensiero espresso nel determinato suo sistema, un più profondo pensiero, e che questo occorre mettere in rilievo, lasciando cadere le sistemazioni che provengono dalla contingenza storica in cui il pensiero stesso si è andato formando.

Questo è anche il caso del nostro autore, alla cui opera scientifica occorre applicare lo stesso criterio che egli giustamente formula per le scienze in generale ed in particolare per l'economia: "La marcia storica di tutte le scienze non conduce che per vie traverse, con svolte e controsvolte al loro vero punto di partenza. A differenza degli altri architetti la scienza...costruisce un certo numero di piani abitabili dell'edificio prima di averne posto la pietra fondamentale" (Critica dell'ec.pol.).

a). Mercato - - L'economia polit. ufficiale riduce, come ho detto, tutto al mercato, e perciò riduce l'uomo alla semplice espressione del calcolatore homo oeconomicus. Per l'economia del nostro A. il mercato non è già il punto di arrivo, ma il punto di partenza. Il mercato è la forma, o categoria, più generale, più semplice, e perciò anche più astratta, in cui esiste la società economica capitalista.

Questa contiene in sé un numero ben maggiore di determinazioni che non il semplice mercato; ma pure questo ne costituisce l'ambiente generale entro cui solo essa può vivere. La società capitalista è essenzialmente società mercantile. Il contrario non è vero. Lo scambio di prodotti, prima accidentale fra tribù, poi sistematico e condotto per tramite di mercanti, la trasformazione di una determinata merce in moneta; la divisione del lavoro correlativa alla esistenza di prodotti o merci, - son tutte cose esistenti in modo più o meno sviluppato da tempi remotissimi, e costituiscono appunto le caratteristiche fondamentali della società mercantile. Società mercantile significa organizzazione tale della società che in essa la produzione cessa di essere diretta immediatamente al soddisfacimento dei propri bisogni individuali o di famiglia, o di tribù) ed ha luogo una separazione tale fra le varie fasi del ciclo economico (produzione - distribuzione - consumo >, prima tutte susseguentisi e collegate in modo semplice e perspicuo:... Debbo smettere. Saluti ed auguri a tutti.

Altiero

Civitavecchia, 5. 4. 1936

Caro Cerilo,

ho ricevuto la tua del 16 u. s. Se avrai bisogno di altre notizie oltre quelle che ti ho date, non hai che da farmelo sapere, ed io farò del mio meglio.

Circa i libri che sono nella biblioteca costì, hai diritto ad averli, e, nel caso rivolgiti al Tribunale speciale, da cui ora dipendi, perché non te ne sia ostacolata la lettura.

Il trattato di Gentile sulla Pedagogia, è uno dei libri migliori di questo scrittore, e vale la pena di leggerlo con attenzione, anche se ciò ti costerà più fatica che non la lettura di un libro di filosofia di Croce. Sarà difficile che trovi altre opere filosofiche che si presentino chiare e semplici come quelle di Croce. Forse qualche dialogo di Platone.

La semplicità di esposizione di Croce è in parte dovuta alle sue grandi capacità di scrittore, ma molto più è dovuta al fatto che egli sorvola sui problemi più difficili, e, col non trattarli, fa sembrare a prima vista che non esistono. Gentile è in generale un pensatore più tormentato, e perciò il suo stesso stile è più contorto. Il pensiero intorno a cui egli si è continuamente affaticato, e cui ha cercato di dare una formulazione concettuale adeguata, è che la realtà è l'opera stessa dell'uomo, dell'attività; il pensiero - cioè il conoscere -

è l'agire, il produrre stesso. Ed il pensiero – azione, non è una cosa, ma esiste in quanto è atto, atto puro – come egli dice, riprendendo il termine della scolastica. Questo atto non è la semplice attività soggettiva, che questa ne è anzi un momento astratto. Esso è soggetto, sì; ma soggetto produttore e perciò tale che si obbiettiva. E non resta poi semplicemente oggetto, ma ha l'oggetto come momento della sua attività, momento in cui si realizza, ma in cui resta anche irrigidito (questo oggetto, e null'altro), e da cui perciò si ridistacca, producendo ancora e riassorbendo nella nuova produzione anche l'oggetto vecchio. Questo eterno processo di autoformazione (che tuttavia non riesce mai ad auto formarsi), fa un po' pensare, è vero, al gatto che rincorre la propria coda; e si è molto spesso beffato Gentile per questa sua teoria. Ma, in verità, è più facile beffarla, che criticarla seriamente. Essa ha una idea inadeguata dei momenti soggettivo ed oggettivo costituenti la realtà. Io non sto ora qui a dirti quale, secondo me, sia questo difetto, perché mi porterebbe via troppo tempo, e perché inoltre, credo che tu abbia letto tempo fa degli appunti al proposito, che ti avevo mandati. Comunque, quale che sia questo difetto, la correzione non deve far cadere il concetto vivo gentiliano, che afferma essere il processo conoscitivo non processo collaterale, o sia pure coronatore ma pur sempre parziale del processo complessivo di autoformazione umana, ma che è questo stesso. Imparare, conoscere, e formarsi, agire. Perciò egli concepisce la Pedagogia non come un'arte per insegnare ad altri, per formare altri, ma come il concetto stesso della vita che è perpetua autoformazione. Non si impara solo a scuola, ma in tutta la vita: non si impara cose fatte e date, come panini cotti a puntino e sfornati, da altri, ma si impara sempre solo quelle idee che si vengono autonomamente formando; non si insegna ad altri, dal di fuori, ficcando nella testa morte, conoscenze, ma si insegna in quanto il maestro stesso unificandosi spiritualmente collo scolaro viene imparando egli stesso sempre di nuovo quel che insegna. Questo è svolto, in un modo un po' astratto, ma molto interessante nella sua Pedagogia. Te ne finirò di parlare la prossima volta.

Ora, come vedi, debbo smettere senza nemmeno finire di rispondere alla tua.

Saluti.

Altiero

Roma, 21/04/1936

Caro Altiero,

non ho più ora il libro di Gentile. Ho capito bene la parte che si riferisce più strettamente alla Pedagogia ma non potrei dire altrettanto del resto che d'altronde in quel volume non era trattato a fondo.

A me sembra che il momento oggettivo in Gentile manchi affatto. In lui è tutto un susseguirsi di momenti soggettivi, senza soluzione di continuità. Per esempio parlando di sensazione e percezione dice: la percezione non è che una sensazione – una sensazione più profonda dal momento che comprende la precedente, anzi tutte le precedenti. Non c'è quindi, mi sembra, che un susseguirsi di sensazioni, di conoscenze. Tuttavia il momento soggettivo non può essere che in contrapposto a un momento oggettivo.

Un concetto sia pure grossolano, ma sufficientemente chiaro della distinzione fra i due momenti io non l'ho. E non so risolvere questo dualismo che con l'unificazione: ma quest'unificazione anche in me non è che un momento soggettivo esclusivamente.

Se non ti annoia avrei molto piacere che tu mi parlassi un po' di ciò: nel frattempo spero di avere qualcuno dei libri che ho chiesto e capire un po' meglio. Lascia pure da parte Sorel. Quanto a reclami e a istanze, sai bene che non servono a nulla. E l'incaricato dirà che ha avuto il tempo di mandarmi i libri. Figurati che quindici giorni fa mi hanno tolto i libri in seguito a un cambiamento di cella e sebbene abbia già due volte chiesto al cappellano di farmeli restituire non ho ancora avuto nulla.

Non ho mai letto i tuoi appunti su Gentile.

Ti abbraccio.

Cerilo

Civitavecchia, 27. 4. 1936

Caro Cerilo,

per finir di rispondere alla tua ultima che è del 6 u. s., ti dirò in breve qualcosa della Bibbia. Il nuovo testamento nel significato latino della parola, di dichiarazione, testimonianza, - che Dio avrebbe fatta di sei è composto da 4 vangeli, degli "Atti degli apostoli" di lettere di S. Paolo e di qualche altro, e

dell'apocalissi, o rivelazione di S. Giovanni. Esso è cioè la raccolta dei più antichi documenti della religione cristiana. E poiché questa è venuta fuori da quella ebraica, si è appropriata anche dei più antichi documenti religiosi degli ebrei e li ha considerati come antico testamento. Per gli ebrei solo questi sono libri religiosi. Per i maomettani, venuti ultimi c'è antico testamento + nuovo t. + corano. Fra antico e nuovo testamento, cioè fra gli scritti ebraici e quelli cristiani ci sono enormi differenze. Io ti accennerò qui solo all'antico testamento, che è quello che s'intende di solito quando si parla di bibbia.

Va da sé che leggerla per trarne oroscopi o profezie è cosa del tutto futile. Poiché essa è stata un libro, sacro di una religione, era naturale che fosse adoperata in tal modo. Chiunque facesse o pensasse qualunque cosa aveva cura di cercarne la conferma nei libri sacri ispirati da Dio. Quando la religione era la forma naturale in cui gli uomini pensavano circa tutti i problemi fondamentali della vita, questo modo di procedere molto ingenuo, aveva una certa tal quale austerità ed era fatta con molta serietà. Quando invece la religione si è ridotta a una cosa esistente solo più per gli animi ignoranti, o pigri o deboli e non desiderosi perciò di pensare in chiari termini di pensiero anziché in termini di mitologia religiosa, quel modo di trattar la bibbia è anche degradato a un lavoro di assurdi paragoni. La bibbia è così ridotta a un libro di sogni.

Tuttavia si può lasciare che i morti sotterrino i loro morti, e prendere questo libro con animo sgombro, per conoscervi quale sia stato lo spirito primitivo di uno dei popoli più interessanti che vi siano stati sulla terra, e che poi hanno contribuito, a modo loro, e con quel loro spirito, al progresso umano. Vista così, la bibbia si presenta come un vivace libro dell'umanità barbara.

Ma ora debbo smettere perché mi vien meno lo spazio.

Alla prossima settimana.

Saluti ed auguri da

A.

Civitavecchia, 4-5-1936

Caro Cerilo,

i due libri più importanti di Gentile per la comprensione del suo pensiero sono "La teoria dello spirito come atto puro" e il "Sistema di Logica". Se te li puoi provvedere, varrà la pena che li legga. Le tue osservazioni sono nel complesso giuste. Gli appunti di cui parlavo e che credevo tu avessi letti, si riferiscono alla

logica. Se ci tieni te li potrò mandare, ma ci vorranno all'incirca 6 di questi mezzi fogli. Nella "Logica" Gentile esamina nei suoi puri termini il problema del rapporto fra soggetto ed oggetto, e, nei miei appunti io l'ho seguito sullo stesso campo logico per mostrare la deficienza che c'è sotto il suo apparente rigore di ragionamento. Egli si atteggia infatti alla parte del pensatore che ha portato la filosofia fino al punto in cui non plus ultra. E molti lo riconoscono per tale. In realtà G. non ha cercato e non ha trovato che la formulazione più povera e più astratta del concetto di spirito. Il pensiero – egli dice – è l'atto del pensare. L'atto del pensare si oggettiva, o realizza, in un pensato, ma poiché il pensato è quello che è, determinato, finito, incapace di divenir altro, il pensante, cioè l'atto non si riconosce in quello, che è sì suo figlio ma suo figlio morto. Perciò passa oltre a pensare ulteriormente senza acquietarsi mai.

Questa sua analisi, che ti ho riassunta in quattro righe, è il succo di tutto il pensiero gentiliano. Una volta raggiunto, l'ha rimasticato in mille modi, e nella sua genericità essa può servire a tutti gli scopi, alti e bassi. Non è certo un pensiero sbagliato questo suo, ma è incompleto.

Esso è sorto colla rinascita filosofica antipositivistica del primo decennio di questo secolo ed ha affermato che l'essenza della realtà è il pensiero – concepito come azione. Ma è restato alla semplice fase di reazione, e non si è sforzato di stabilire che la realtà – naturale e storica – non è pensiero semplicemente perché è compresa dal soggetto pensante, ma che è tale in sé stessa; non è cioè affatto quel morto ed inerte "pensato" che G. crede.

Essendosi fermato al momento soggettivo non gli restava che far continuamente gridare al suo spirito: "Io sono niente." – E poi da capo: "Io sono tutto" e così via. In questa formula tutti i gatti diventano bigi, qualunque cosa accada egli l'approva; e quando accade il contrario fa lo stesso, e dice che ne è stato il precursore.

Ma per ora basta. Saluti ed auguri da

Altiero.

Civitavecchia, 1. 6. 1936

Caro Cerilo,

ti indico qui due nuovi libri. So bene che non hai la possibilità di comprare tutti quelli che ti indico, ma lo fo perché quando tu voglia acquistarne qualcuno o consigliarne l'acquisto a qualche tuo compagno di prigionia, tu abbia le

indicazioni bibliografiche le meno povere possibile. Si tratta ora di due libretti editi da Hoepli-Milano nel 1936 a 8 lire ciascuno (ognuno circa 200 pagine). Il titolo è: Jean Rostand - L'avventura umana, Vol. 1: Dal germe al neonato, Vol. 2: Dal neonato all'adulto. – In seguito sarà pubblicato il 3 vol., in cui si descriverà la fine dell'avventura, cioè dall'adulto al vecchio. – Si tratta di una descrizione precisa e semplice del processo biologico di formazione dell'essere umano.

Circa quelle due proposizioni su Gentile che non ti son parse chiare. Per G. il "pensato", l'oggetto del pensiero, non ha una sua vita interna, un processo di autoformazione. Esso viene formato dai "pensanti" e resta lì inerte, uguale a se stesso. Ora io dicevo che la realtà (la realtà oggettiva = l'oggetto del pensiero) non è pensiero semplicemente in questo senso voluto da G., non è sottomessa al semplice principio di logica formale di essere uguale a sé stessa di non contraddirsi; ma è pensiero (= attività) essa stessa, è cioè un processo di formazione (= sottoposto al principio dialettico di negazione di sé stessa, di contraddizione), ed è insieme un divenire oggettivo. Per la difficoltà...

[il testo si interrompe qui a causa di incomprendibilità del documento].

(1935-1936)

maggio 1938

A. Spinelli

RILEGGENDO “LA FILOSOFIA DELLO SPIRITO” DI CROCE¹.

APPUNTI

Gli appunti che seguono erano stati buttati giù coll'intenzione di coordinarli e completarli successivamente in un saggio più completo. Terminati gli appunti, è passata la voglia di fare il saggio, poiché le idee secondo cui erano presi gli appunti dovevano esser svolte meglio, e per conto loro. Dando loro per filo conduttore il sistema di Croce non avrei la possibilità di svolgerli secondo la loro intrinseca coerenza e dovrei in compenso fare mille ripetizioni. Insomma non avrei altro da fare che rimpolpare, magari con passaggi fittizi, questi stessi appunti. Tanto vale che ci rinunzi e li lasci come sono eliminando solo i più informi che si limitavano quasi solo a porre dei punti esclamativi o interrogativi accanto a proposizioni del filosofo.

I

Pochi sistemi filosofici possono riassumersi in modo più breve e più preciso di quello crociano. Ad un primo sguardo questo sistema presenta una rara perspicuità e forza persuasiva; ma, sottoposto ad un più profondo esame, fa sorgere infinite difficoltà.

¹ AS1, pp. 1-23, autografo con datazione, nome dell'autore e numerazione di pagine [originale, trascrizione].

II

IMMEDIATEZZA DEL CONCETTO.

L'oggetto della filosofia è per C. lo spirito, ovvero la coscienza umana. Lo spirito è un dato, anzi il dato per eccellenza della mente. La mente una volta che si sia liberata dagli impedimenti che le possono venire da altre fonti (da un'intrusione della pratica nella sua sfera), ha immediatamente innanzi a sé il concetto dello spirito. Perciò l'opera vera e propria della filosofia è un'opera catartica consistente nel far pulizia interiore di immagini false o inadeguate, nel ributtare ciò che non è il concetto dello spirito. Compiuta questa purificazione il concetto si manifesta da sé (1)² ed è il concetto dello Spirito, della forma di tutto il reale. La filosofia deve darne la descrizione o definizione.

L'immediatezza della verità, la quale non è in questo sistema conquista dialettica, benché si atteggi ad esserlo, implica la puntualizzazione della verità nelle infinite visioni che si sono avute, e si possono avere dello spirito. Non v'è passaggio o ascensione da verità a verità. C'è questa o quest'altra verità, questa e quest'altra visione che costui e cotest'altro hanno avuto dello spirito.

III

NEL CONCETTO NON SI HA CHE ANALISI.

La filosofia non può, con questi presupposti, che dare una descrizione analitica del concetto di Spirito. La sintesi implicherebbe infatti che lo Spirito non sia un dato immediato della coscienza, ma il risultato di un processo fenomenologico di essa.

La descrizione analitica, come fu notato da Kant, non può procedere che per dicotomia. Essa spezza l'oggetto in due parti correlative, e poi ancora ciascuna parte in due, e può procedere così all'infinito. Deve fare così perché dall'intuizione del tutto deve procedere per avere una più particolareggiata cognizione, all'intuizione delle parti. In C. troviamo una divisione fondamentale – attività storica e attività pratica. Conoscenza e volizione formano il circolo della realtà. "La conoscenza è il precedente necessario della volizione e azione" (Fil. della pr., pag.189), e viceversa "la conoscenza è conoscenza di qualcosa, rifacimento di un fatto, ricreazione ideale di una creazione reale" (Fil. d. pr. pag.190). Questa distinzione ha come criterio di

² Log. p. 75: "La tautologia della definizione significa che il concetto è pari solamente a se stesso, e non può essere risolto in altro o spiegato da altro. Nella definizione la verità incessu patet.

analisi il rapporto soggetto – oggetto. La teoria è la forma soggettiva dello spirito, la pratica è la forma oggettiva.³

Ma se a ciascuna di queste categorie applichiamo il criterio di universale – particolare, abbiamo:

1) che la teoria si scinde in due forme. La teoria, partendo dalla sua base pratica crea ed esprime ed intuisce il suo oggetto ideale. Questo suo particolare oggetto è chiuso in sé stesso di fronte alla coscienza o allo spirito che l' ha creato. Di esso la coscienza non predica nulla, ma semplicemente lo costituisce (o lo ricostruisce ogni volta che torni a contemplarlo) e si soddisfa in questa sua costruzione. Questo oggetto è perciò un semplice fantasma. Questa attività (estetica) in quanto pura e semplice produzione del suo oggetto particolare rinvia ad un'altra forma teoretica in cui la coscienza non si limita a questa produzione, ma riflette sul suo oggetto ideale e lo dichiara opera dello spirito, in cui cioè la coscienza giudica, e dichiara che questo particolare (immagine estetica) è l'universale (lo spirito), ovvero che lo spirito universale si è realizzato (particolarizzato) in questo determinato modo. Abbiamo così una seconda forma dello spirito teorico che implica la prima (quella estetica), ma che non si esaurisce nell'immagine bensì di essa predica la realtà. È l'attività conoscitiva che è sintesi del particolare (intuizione estetica) e dell'universale (concetto).

2) La pratica a sua volta, secondo il criterio di analisi particolare – universale, si divide in attività economica ed attività etica. La volontà è lo spirito in quanto oggetto, in quanto produttore di fatti. Essa è dunque concreta e specificata volizione, la quale, sulla base di una concreta e specifica conoscenza, agisce, fa in modo coerente, realizza un fine. Essa dunque si concretizza all'infinito negli infiniti fini che nelle infinite situazioni in cui può trovarsi gli si presentano. L'attività economica, la pura volizione, si conclude e soddisfa a volta a volta in quel che essa realizza. Questa volizione è, così, volizione particolare. Ma la volizione particolare è un momento in cui si realizza lo spirito. In essa è immanente l'universale. La semplice attività economica rinvia dunque ad una forma superiore, in cui è lo spirito stesso che è cosciente di realizzare sé stesso nella particolare azione. L'azione non è più perciò semplice realizzazione di un fine particolare, ma realizzazione del fine universale, dello spirito stesso. L'attività etica è sempre anche attività economica, poiché l'universale non si realizza che nel particolare, ma insieme trasfigura l'azione particolare facendone un momento dello spirito.

A questa quaterna (attività estetica, conoscitiva, economica, etica), C. vuol limitare le forme dello spirito. Qualunque altra presunta forma si riduce a queste. Nei volumi della sua *Filosofia dello spirito* egli coglie tutte le occasioni

³ Questa definizione del resto non è molto esatta. La volontà non è puro oggetto, bensì soggetto-oggetto, coscienza produttiva.

per mostrare come altre sedicenti forme non reggano alla prova. – Ciò gli si può concedere senz'altro, se si tiene presente il significato logico delle sue distinzioni. Egli ha, a volta a volta, diviso in due il tutto. È chiaro che qualunque cosa si dovrà poi trovare nell'una o nell'altra parte. Se divido in due un piano con una linea retta, è poi una tautologia l'assicurazione che ogni punto del piano si troverà in uno dei due semipiani. E se divido poi ciascuno di questi in due, è chiaro che ogni punto dovrà essere in uno dei quattro quadranti.

Se non ci sono forme di attività oltre quelle quattro, ciò non implica che non ve siano altre entro quelle quattro. Basta applicare altri criteri di analisi. Quelli che abbiamo finora visti, C. li prende dalla sua cultura filosofica, che tradizionalmente, occupandosi del concetto di Spirito, parla di particolare ed universale, di soggetto ed oggetto; essi sono perciò, malgrado la contraria affermazione di C. di non voler fare una filosofia empirica, criteri del tutto empirici. Senza voler qui tentare altre distinzioni per conto nostro, basterà accennare a quelle che egli stesso è stato costretto a fare ulteriormente anche se non le ha volute decorare del nome di forme. L'attività conoscitiva gli si scinde, col criterio di astratto e concreto, in conoscenza del concetto in sé (filosofia propriamente detta o metodologia della storia) e conoscenza del concetto concreto, cioè calato nella intuizione del particolare (storiografia). Secondo lo stesso criterio la volontà è volontà dell'astratto (attività legislatrice, creatrice di programmi), e volontà del concreto, azione. – Poi compaiono forme ibride teorico – pratiche (scienze naturali), astratto – concrete (storia della filosofia), estetico – etiche (oratoria) e via dicendo. La originaria semplicità di distinzioni va facendo luogo ad una complicata casistica filosofica.

Una volta ammesso che lo spirito sia oggetto, dato alla mente e che questa deve definire, non c'è nulla da obiettare contro questo metodo, anzi bisogna riconoscere che non ve n'è un altro per raggiungere la conoscenza. Non c'è che da procedere ad un'analisi estrinseca, fatta cioè con criteri che la mente non trae dal concetto stesso, se pur concetto può dirsi quell'informe intuizione che è dinnanzi ad essa, e che se ne sta inerte, prestandosi gentilmente a tutte le operazioni cui la si vuol sottoporre. Le distinzioni saranno sistematiche, cioè fatte non a casaccio, ma resteranno pur sempre empiriche. Pur protestando contro il metodo psicologico descrittivo, C. non ne adopera un altro. Egli constata che lo spirito intuisce e pensa, vede ed agisce, vuole l'utile e vuole il buono, pensa idee e pensa storia, fa schemi astratti e li dissolve nell'atto concreto, eccetera. La sua descrizione psicologica non si ferma alle banalità dei psicologi di professione, tocca cose importanti, e di ciò glie ne saremo grati, ma resta pur sempre descrizione empirica, estrinseca.

Come estrinseca è l'analisi, estrinseco è il motivo per cui l'analisi cessa. Non perché non vi siano più criteri di distinzione, ma perché questi altri criteri

darebbero distinzioni inutili allo studioso. Le distinzioni restano tuttavia una privata utilità del filosofo, e non sono esigenze dell'oggetto della mente.

IV

POSIZIONE DI CROCE NELLA STORIA DELLA CULTURA E NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA.

Croce ha, e conserverà, un posto grande nel campo della cultura, ed in particolare di quella italiana, perché, contro il positivismo ha riaffermato il valore della coscienza come elemento creatore della realtà. Egli ha così mostrato da che parte occorre guardare le cose: Non dalla parte della materia, ma dello spirito che intus alit. Ed egli ha portato questa idea rinnovatrice nei più svariati campi. Dobbiamo a lui se il terreno è sgombro di un'enorme massa di feticci mentali in tutti i campi di studio. Basta scorrere la sua Filosofia dello spirito per vedere quante idee storte ha raddrizzato. Ricordo, così come mi vengono in mente, le definizioni che dà dell'identità fra intuizione ed espressione, fra intenzione, volontà ed azione, l'eliminazione della rettorica dalla teoria dell'arte, l'eliminazione dei giudizi di valore, e via dicendo.

Se però dal campo della storia della cultura passiamo a quello della storia della filosofia, il giudizio che si deve dare di lui è alquanto differente. Filosofia, nel senso più ampio della parola è sì identica a cultura, poiché significa pensare, ma qui intendo parlare di filosofia in senso eminente, cioè del pensiero che riesce ad esprimere concetti nuovi e che significhino un reale passo innanzi, in questioni essenziali, rispetto al pensiero precedente. In questo senso il posto di C. è molto più modesto.

Il concetto di spirito è infatti per lui semplice coscienza. Se si tien conto che già con Hegel si era oltrepassata questa posizione, si vede subito che C. è uno dei maestri che dopo una ricaduta in un periodo di barbarie filosofica ha contribuito a rieducare le menti, ha insegnato di loro a muovere i primi passi, e nel far questo ha avuto il merito di farlo senza addossar loro troppi pesanti fardelli teologici e metafisici, che gravavano invece sulle spalle di un Kant o di un Hegel. Ha proceduto più sbrigliato, ma anche molto meno profondo.

La filosofia dell'800-900 (dal positivismo all'idealismo) ha compiuto una sorta di ritorno vichiano al tema della filosofia del 700-800 (dall'illuminismo all'idealismo assoluto). Sembra che il pensiero umano non abbia saputo seguire il passo troppo rapido che gli avevano impresso i filosofi classici tedeschi, e, esprimendosi meglio, che non ancora si fossero esauriti tutti i germi contenuti nell'intellettualismo-empirismo del 700. Perciò ha dovuto ritornare ad essi, svolgerli, farli fruttare, e far di nuovo rinascere dal suo seno l'idealismo.

Così le tappe della rinascita filosofica dell'inizio del '900 hanno ripetuto entro certi limiti quella del ciclo precedente. La posizione di Croce corrisponde a quella di Kant. Egli, come quest'ultimo, ha affermato contro l'empirismo (o positivismo, col termine più moderno) la energia costruttiva della coscienza. E, come quest'ultimo, si è fermato a questo punto opinando che compito della filosofia dovesse essere l'indagare le forme eterne, permanenti della coscienza, che, appunto perché tali, sono le forme della realtà. La filosofia era per Kant la semplice critica del pensiero avente lo scopo di definire le categorie. Per Croce, del pari, la filosofia è la metodologia della storia, cioè la critica del pensiero, avente lo scopo di definire le forme della coscienza, identiche alle forme della realtà.

Certamente questo ritorno non è una semplice ripetizione, bensì si svolge su un piano più elevato. È un ritorno a spirale e non un ritorno circolare.

V UNITÀ E DISTINZIONI.

(Logica p. 49-51) – La relazione dei distinti nell'unità del concetto è una "storia ideale". Ciò implica, e C. non se ne accorge, che il concetto sia un semovente. Le forme sono invece per lui determinazioni ferme, dati – Che si implicano e formino circolo chiuso non vuol dir nulla, perché si implicano in modo formalistico, non per genesi ideale, ma per estrinseca analisi ideale. Se divido il corpo di un animale in parte anteriore e parte posteriore, è lapalissiano che l'una implica l'altra e non v'è una terza parte. Ciò non esclude che la divisione sia stata imposta all'oggetto, e non generata da esso.

Conferma: Log. pag. 49: Le distinzioni sono necessarie perché "un tutto è tutto solamente in quanto ha parti, anzi È parti; un organismo è tale perché ha, ed è, organi e funzioni; un'unità è pensabile solamente in quanto ha in sé distinzioni ed è l'unità delle distinzioni"

Ha, E'.- determinazioni statiche, cioè predicate dalla mente all'oggetto, e non dinamiche, tali cioè che l'oggetto (il quale solo in tal modo non è più semplice oggetto ma oggetto – soggetto) le predichi a se stesso generandole.

VI

IL DIVENIRE SECONDO CROCE

L'opposizione dialettica (essere-non essere; valore-non valore; attività-passività) è la vibrazione dello spirito stesso che esiste in quanto si afferma contro la sua negazione –

La dialettica verte semplicemente sull'atto del creare, che è esso, ed esso solo, un divenire –

“Il passaggio è la legge della vita tutta, e perciò è in tutte le determinazioni esistenziali e contingenti di ciascuna di queste forme. Da un verso di una poesia si passa all'altro perché il primo verso soddisfa ed insieme non soddisfa. I momenti ideali, invece, non passano l'uno nell'altro perché sono eternamente l'uno nell'altro, ciascuno distinto e uno con l'altro” (Log.65).

É da aggiungere che se le forme dello spirito non sono soggette al divenire, del pari non lo sono i prodotti oggettivi, che sono sì i risultati del divenire dello spirito, ma ne sono appunto i risultati, il divenuto e non il divenire. (Cfr. in Hegel la categoria dell'Etnias (?) che segue a quella del Werden). Lo spirito di Croce ignora ogni altro divenire che non sia questo divenire della coscienza. Cioè lo spirito è semplice coscienza produttiva, e la sua dialettica è la dialettica del produrre, del portare dalla non esistenza all'esistenza. Una volta portato, l'oggetto resta però lì, eternamente quello, eternamente quell'opera d'arte, quel filosofema, quell'azione. Non c'è processo dialettico nell'oggetto stesso. Lo spirito, vasaio emerito, fatto un vaso, sempre perfettamente riuscito, lo mette da parte e passa a farne un altro.

VII

FILOSOFIA E STORIA

GIUDIZI A PRIORI LOGICI E SOLUZIONE DI PROBLEMI.

La logica ha formato prima il concetto puro che si esprime nel giudizio definitorio, e poi il giudizio individuale che si esprime nel predicare della intuizione il concetto (giudizio storico, conoscenza completa). Abbiamo già visto che questa è un'ulteriore distinzione che C. ha fatto.

Nella III sezione della “Logica” egli cerca di superarla riconducendo il primo giudizio al secondo.

La realtà del pensiero è la sintesi a priori logica di universale e particolare, di concetto e intuizione.

Il giudizio definitorio, egli dice, solo apparentemente è privo dell'elemento rappresentativo.

In realtà esso è semplicemente sottinteso verbalmente o letterariamente, non è messo in risalto. "Ogni definizione è la risposta a una domanda, la soluzione di un problema" (Log. p. 133). Variando il problema, varia l'atto definitorio. Ma la domanda, il problema, il dubbio è sempre individualmente condizionato" (p. 134). "La definizione la quale contiene la risposta e afferma il concetto, nel far ciò illumina insieme quella condizionalità individuale e storica, quel gruppo di fatti da cui sorge. Lo illumina, ossia lo qualifica per quel che è, lo apprende come soggetto dandogli un predicato, lo giudica; e poiché il fatto è sempre individuale, forma un giudizio individuale" (p. 135).

L'esigenza del sistema lo spinge però a perdere la conquista, a mantenere la divisione fra storiografia e metodologia della storiografia, e a considerare questo momento astratto della conoscenza (V. "Teoria e Storia della Stgr.).

Non potrebbe infatti approfondire quella identità che a condizione di far crollare la distinzione fra intuizione e concetto.

Il soggetto del giudizio individuale è l'intuizione, e la sintesi a priori è, kantianamente, una sintesi di distinti. Invece nel giudizio definitorio (se pur giudizio può dirsi) il soggetto è un problema, una ricerca che trova la sua soluzione nella definizione; la sintesi è perciò sintesi di opposti. Problema e soluzione sono elementi dialettici opposti e non distinti. Se è vero che il problema è il particolare (il dato storico), lo è in modo diverso assai dal particolare dell'intuizione nella percezione. La particolarità, la storica determinatezza del problema consiste nella sua attiva negatività della vuota astrattezza del pensiero, ed è assorbita, individualizzata nella universalità della soluzione. Invece la particolarità dell'intuizione è particolarità tutta passiva, consiste nell'esser questa intuizione, che se ne sta a sé, e che è sì in sintesi col concetto, ma potrebbe sussistere del tutto perfetta di per sé. Il problema invece non esiste di per sé, tranquillo, ma deve essere superato (aufgehoben) nella soluzione. Il problema è lo sforzo verso l'universale, il quale manca ancora onde lo sforzo, e la particolarità del problema. Il problema è lo spirito stesso in quanto particolare e spinto perciò a negarsi in quanto tale nella soluzione. L'intuizione nel giudizio storico è invece cosa ben diversa! Non è lo spirito, ma un'immagine che lo spirito ha, e di cui esso predica la spiritualità. La sua particolarità è quella della vecchia logica formale, è la particolarità del soggetto avulso dal predicato.

La particolarità del problema è vera negatività, dolore, male. Quella dell'intuizione non è vera, perché l'intuizione sussiste tranquilla e lieta anche in sé e per sé.

Per C. l'identificazione fra storia e filosofia tenta di compiersi mediante la riduzione della seconda alla prima, cioè cercandosi di determinare un elemento rappresentativo nella filosofia. Il tentativo non riesce perché l'elemento

rappresentativo è sempre, nel quadro filosofico, un quid negativo, ed esistente solo come negato. Alla filosofia resta così solo l'analisi o definizione del momento astratto della sintesi a priori. Onde una logica formale, analisi di forme vuote extrastoriche che si riempiranno di infiniti contenuti storici, restando quelle tuttavia indifferenti a tutti questi.⁴

L'identificazione di filosofia e storia deve invece compiersi in modo tale che scompaia il formalismo della filosofia e la sua indifferenza al contenuto storico. La filosofia deve veramente essere risposta a problemi, e perciò contenere come elemento costitutivo, conservato oltre che negato il problema. Le categorie non debbono essere imposte dalla filosofia alla storia autocraticamente, ma sorgere dall'interno stesso della storia, del problema. Solo così sarà possibile attingere l'universalità (non extrastorica, non formale).

Se invece si resta sul terreno della definizione analitica e non della produzione dialettica del concetto, si ha un bel protestare contro il concetto "statico" del sistema filosofico (ma quale sistema più statico di questo di C.); in realtà si crea un sistema statico, e se lo dichiara semplice "sistemazione" storica, ciò è estrinseca affermazione del filosofo conscio della caducità del suo sistema, e non cosa che balzi dal sistema stesso.

Un sistema che voglia veramente essere una sistemazione storica, deve avere l'elemento di storicità come elemento costitutivo della stessa sistemazione

Voglio qui ricordare le parole con cui Hegel definisce la filosofia dopo una polemica contro il formalismo che riduce il pensiero alla tabella delle categorie e dal giudizio: "La conoscenza scientifica esige invece che ci si abbandoni alla vita dell'oggetto, o, ciò che è lo stesso, che se ne abbia innanzi e se ne esprima la necessità interna. Così sprofondandosi nel suo oggetto, essa dimentica quello sguardo complessivo il quale non è altro che la riflessione del sapere che si stacca dal contenuto per ripiegarsi in sé. Ma sprofondata nella materia e procedendo nel movimento di questa, essa ritorna in sé stessa, non prima però che la pienezza, o contenuto, si riafferri in sé, si semplifichi a determinazione, abbassi se stessa a semplice lato di un'esistenza, e passi così nella sua verità superiore. Così il tutto, semplice e abbracciante d'uno sguardo tutto sé stesso, emerge da sé dalla ricchezza, in essi la sua riflessione sembrava smarrirsi. (Hegel – Phänon., ed. Neimer, 1928, p. 45).

⁴ Occorrerà appena ricordare che questa accusa di vuoto formalismo colpisce ancor più fortemente la filosofia di Gentile. (La nota è dell'autore).

VIII

ANCORA INTORNO ALLA DIALETTICA DEL CONCETTO.

L'assenza di una verace dialettica del concetto fa sì che la storicità delle sistemazioni non significhi null'altro fuorché una serie di visioni che si sono avute dello spirito.

Ciascuna vera, per ipotesi – perché lo spirito si vede immediatamente come è. Ma ciascuna conclusa in sé stessa. Le sistemazioni pretendono di essere l'effettivo argomento delle forme dello spirito, ma in realtà non sono che le sistemazioni di quel che a volta a volta il filosofo vede dello spirito. Sistemazioni soggettive. Ma il vero sistema dello spirito qual' è? Non si può rispondere che non c'è, che vi sono solo le sistemazioni che i filosofi danno. Le quattro forme che C. descrive, egli pretende che siano le quattro forme dell'oggetto del pensiero, e non quattro sue personali suddivisioni. Tuttavia come si giustifica che lo spirito sia il sistema dell'intuire, pensare agire, e volere eticamente, e non un altro qualunque degli infiniti modi con cui l'uomo lo ha visto?

La giustificazione sarebbe nel mostrare che le altre visioni sono momenti dialettici che portano a questa. Che cioè la verità ha un processo, non è visione, è passaggio da certezza a verità. Ma per C. ogni verità (o sistemazione) è conclusa in sé stessa, e non c'è superamento dell'una nell'altra, bensì solo aggiunta dell'una all'altra. La nuova verità risistema sì le vecchie, ma non sorge da esse, che non hanno veramente nessun bisogno di trasformarsi poiché sono vasi belli e finiti del vasaio, il quale potrà poi collocarli in un punto qualunque della sua casa, ma non li ritocca più in quanto vasi. La verità è qualcosa che si può avere un pezzo alla volta, e la *philosophia perennis* è il perenne accumulare di quei pezzi.

La conclusione inattesa di queste considerazioni è pertanto che lo spirito sia realmente in conoscibile, poiché tutte le verità sono parziali, e non hanno nemmeno il lievito (dialettico) per liberarsi da questa loro parzialità.

Questa conseguenza è naturale quando si tenga presente che il concetto che questa filosofia ha dello spirito è pur sempre quello della semplice coscienza produttiva, anche se mai lo si dice esplicitamente (e se lo si dicesse ci si accorgerebbe della necessità di superarlo). Ora se con lo spirito in quanto coscienza creatrice si riesce a spiegare la produzione estetica, nella quale l'attività soggettiva si conclude e soddisfa nell'oggetto, in questo oggetto, che essa crea a sé stessa, quel concetto diventa però assolutamente insufficiente quando l'oggetto non è più questa espressione dello spirito, che ne tollera, anzi ne richiede, infinite altre accanto a sé, ma esso oggetto vuole essere la realtà

stessa, l'obbiettivamente, l'esprimente, - l'universale. Per raggiungere ciò la coscienza deve produrre non solo questa e quella intuizione, ma addirittura sé stesso. Così il suo oggetto diventa esso stesso il soggetto, il vivente, il semovente. Il processo del pensiero non è più solo processo del filosofo (dialettica soggettiva di Croce), ma è processo dello stesso concetto (dialettica soggettiva-oggettiva di Hegel), ed il filosofo in quanto pensa non è un Tizio che sistema le sue idee, ma la sistemazione, veramente storica che lo spirito dà a sé stesso.

Se le cose stanno così la critica di Croce ad Hegel per la sua presunta erronea trasposizione della dialettica degli opposti nel campo dei distinti, cade. I distinti, cioè i momenti del concetto dello spirito, non possono invece che avere una genesi ideale, cioè una dialettica di opposti, e non si descrivono (o definiscono) analiticamente, come fa Croce, sotto pena di privarli della vera universalità, come accadde delle categorie di Kant.

Prendo dalla Fil. della pratica, pag.201-203 un brano che mostra in modo molto perspicuo la descrittiva concettuale di Croce:

"...Lo spirito... si sottodistingue, come spirito pratico in due forme, delle quali la prima si può chiamare utilitaria o economica, e la seconda morale, o etica. Nell'affermare codesta sottodistinzione dobbiamo rinunciare....a dimostrarla col metodo psicologico che si è già svelato vizioso. Se il metodo psicologico avesse uso in questo campo sarebbe agevole almeno per un istante fare accettare come evidenti le due forme economica ed etica con l'additare lo spettacolo della vita... Senonché... quel che si tocca con mano non perciò si afferra con l'intelligenza; e sfugge anzi dopo un po' alla mano stessa che aveva creduto di esserne padrona. E osservando meglio, gli individui che parevano meramente economici, si dimostrano anche morali, e all'inverso...E nemmeno qui è possibile sbrigarsela col metodo che si dice deduttivo....Questa deduzione, per giusta che sia, non può riuscire convincente se non quando faccia tutt'uno con l'osservazione di fatto, che non è poi altro che la certezza della coscienza; quando cioè la deduzione sia insieme induzione.

Rimandando perciò anche questa volta alla totalità dello svolgimento la chiarezza deduttiva, cominceremo col fare appello all'autoosservazione, affinché ognuno verifichi in sé l'operare delle due diverse forme di atti volitivi....."

Metodo dunque non dialettico, ma analitico-empirico. Il metodo psicologico sdegnosamente respinto è in realtà quello che è alla base. Ad esso si aggiunge una deduzione analitica.

IX

PRATICA E TEORIA

Lo spirito è per C. semplice coscienza. “La formula teoretica postula la pratica, perché il soggetto postula l’oggetto; ma lo spirito non postula una terza formula media tra le due o unità delle due, perché esso stesso è per l’appunto mediatore e unità di se stesso, soggetto-oggetto.” (Fil. pr. pag. 197). [Queste quattro righe, nel manoscritto, appaiono cancellate dallo stesso Spinelli; tuttavia, essendo leggibili, si è qui ritenuto opportuno riportarle ugualmente]

La pratica e la teoria sono i due momenti distinti dello spirito. Questa è il precedente di quella. Ciò è naturale quando si suppone che l’attività teoretica sia una riproduzione di fatti (o di cose, che è lo stesso). Per volere bisogna prima sapere come stanno le cose stesse. È banale. Tuttavia quante difficoltà sorgono da questa banalità!

L’oggetto del conoscere, cioè le cose, sono le volizioni passate. La conoscenza ne è contemplatrice, e una volta che le ha percepite non ha più nulla da fare né da dire. La volontà è assolutamente priva di conoscenza, poiché essa comincia proprio là dove quest’ultima termina. È dunque cieca completamente. È qualcosa che vien fuori all’improvviso, senza necessità, come il colpo di pistola dell’assoluto schellingiano. Non è veramente un fare, poiché il fare è occhiuto. È una nuova cosa che si aggiunge alle altre cose, e che attenderà che la conoscenza le percepisca. In sé però non ha nessun bisogno di esser percepita. Se la volontà è qualcosa d’avventizio rispetto alla conoscenza, anche questa lo è rispetto a quella.

Ma se tale è l’azione, a che ha essa bisogno del precedente conoscitivo? Per orientarsi? Ma è incapace di orientamento poiché è fuori della conoscenza. A questo punto C., dopo aver rigidamente distinto sapere e volere, deve far macchina indietro, si ribella a questa obiezione e nega che l’azione sia incosciente. Essa è una forma dello spirito, che è la coscienza stessa; e null’altro che la coscienza. Quel che manca all’azione è la coscienza riflessa, ma non quella intrinseca ad ogni particolare attività. Ma coscienza significa, se non erro, sintesi originaria di soggetto ed oggetto, significa “Io penso qualcosa”, in cui l’Io ed il qualcosa sono inscindibilmente posti e legati dal “penso”.

Ma se l’Io penso è un elemento costitutivo (e non un precedente) della pratica, la netta distinzione che si era fatta fra essa e la teoria non si può mantenere. Se la pratica nell’atto di fare una cosa la vede (la conosce) è essa stessa teoria.

Che cosa sono allora le percezioni della teoria? Sono le cose stesse? Allora la conoscenza è essa stessa pratica, cioè produzione di cose nuove.

Oppure le percezioni sono fantasmi che hanno fuori di sé le cose reali? Anche in tal caso non si riesce a distinguere pratica da teoria, poiché ambedue non producono che percezioni. Le cose restano sempre al di là, inconoscibili.

La distinzione potrebbe esser questa: Nella teoria le percezioni si adattano alle cose, mentre nella pratica le cose si adattano alle percezioni. Che assurdità! In ciascuno dei due casi chi si adatta cessa di essere attività!

Ma per Croce non ci sono cose al di fuori delle percezioni. L'oggetto del percepire è la pratica stessa (Onde la circolarità fra teoria e pratica). In tal caso la distinzione si può mantenere solo se si pensa la teoria come puro soggetto, e la pratica come puro oggetto. Cioè non vera coscienza né l'una né l'altra.

Questa, come del resto anche le altre distinzioni, restano ferme solo finché non ci mettiamo ad esaminare la consistenza. Toccate si sfasciano, come ha messo bene in rilievo Gentile.

Finché si resta sul gradino della coscienza produttiva (il soggetto che fa l'oggetto) non c'è che una distinzione: quella fra il produrre ed il prodotto, come ha fatto Gentile, il quale ha perciò avuto il merito di portare al punto estremo l'elaborazione del concetto di coscienza produttiva.

Perché sul nostro orizzonte sorgano teoria e pratica bisogna procedere oltre. Solo quando avremo visto apparire il soggetto particolare, l'autocoscienza individuale che si è staccata dal flusso originario della coscienza, e non la capisce più, ed è in lotta con essa, solo allora teoria e pratica avranno un senso, poiché saranno il modo con cui l'individuo (che non è una manifestazione del tutto bensì la negazione del tutto, non è "la situazione storica dello spirito universale" (della coscienza), bensì il distacco violento da quello spirito universale), il modo, dico, con cui l'individuo cerca di riunirsi al tutto. Ma così ci si apre tutto un orizzonte di ricerche filosofiche che C. e, aggiungo, Gentile, non sospettano nemmeno.

X

LA NATURA COME COSCIENZA

Pensare la natura come coscienza. Che significa? "L'essere e l'attività non sono altrimenti concepibili se non nel modo in cui conosciamo l'essere nostro che è coscienza"(Fil. d. pr.pag.160.) ma ciò non è senz'altro possibile. Io sono autocoscienza e non semplice coscienza. E riconosco gli altri uomini come autoconoscenze non già per una graziosa concessione, poiché, al contrario, sono essi che resistono al mio naturale impulso a considerarli come oggetti⁵. La psicoanalisi nel suo immaginoso linguaggio dice che tendo a mangiarmeli.

⁵ La psicoanalisi nel suo immaginoso linguaggio dice che tendo a mangiarmeli. (La nota è dell'autore)

Immediatamente io concepisco il mondo tutto e in tutti i suoi particolari, come oggetto (il soggetto sono io) – Onde lo spirito sognante delle origini.

Occorrerebbe determinare il processo con cui io mi riconosco come soggetto e mi separo da quella originaria unità di soggetto e oggetto. In questo punto è da cercare l'origine dell'intelletto, delle distinzioni, delle classificazioni. Ma basti qui averlo accennato.

XI

FILOSOFIA E STORIOGRAFIA.

La filosofia è metodologia della storiografia (cioè formalistica), indifferente al contenuto storico di cui può riempirsi – o è la conoscenza che la storia (la realtà) ha di sé stessa? È conoscenza di categorie storiografiche o di categorie storiche? In questo secondo caso come concepirla senza cadere nella rigidità hegeliana che dopo aver posto questo problema lo ha ucciso?

XII

LA PROVVIDENZA.

“La storia è razionalità, una provvidenza la conduce di certo, ma tale che si attua negli individui, e opera non sopra o fuori di loro, ma in loro (in loro – Ma il da loro di Vico? Quel da è l'evidenza di ragione di cui sotto, che in Croce manca). E quest'affermazione della Provvidenza è anch'essa non già congettura o fede, ma evidenza di ragione. (Ed ecco questa evidenza) Senza codesta intima persuasione chi troverebbe in sé la forza per vivere? Donde trarrebbe la rassegnazione nei dolori, il conforto a resistere e persistere?” (L'evidenza di ragione è un atto di fede, contrariamente all'intenzione).

(maggio 1938)

giugno 1939

A. Spinelli

ALCUNE OSSERVAZIONI A PROPOSITO DE "LA NATURA COME
STORIA SENZA STORIA DA NOI SCRITTA. STORIA E PREISTORIA" DI
CROCE
(CRITICA - 1939 - II - P. 141 SEGG.)¹

La natura se è spirito è storia. Ma la natura è spirito, poiché nulla esiste fuori di questo. Dunque è storia (Geschichte). Ora la storia non può esistere disgiunta dalla storiografia, - l'atto è infatti tale in quanto intrinsecamente connesso colla coscienza [?] dell'atto. Ma dov'è la storiografia (Historia) della natura? Non nelle scienze naturali, perché esse [?] anche se si atteggiavano con un'apparenza di storicità, in realtà sono semplici costruzioni di schemi morti ed astratti. Dov'è dunque la storia della natura, scritta (cioè pensata)? È nella coscienza delle piante, degli animali, dei sassi. Essi la fanno, poiché l'hanno fatta. Noi l'ignoriamo poiché non c'interessa più, e probabilmente non c'interesserà mai più. L'abbiamo dimenticata. A noi basta della natura fare gli "economici" schemi che ci occorrono per la vita pratica. Chi è capace di rifarsi spiritualmente bestia saprà scrivere la storia delle bestie. Ma gli interessi spirituali umani sono ormai tanto superiori a quel livello che ci si può veramente chiedere chi mai possa aver voglia di accingersi a rinarrare tale storia. Lasciamo che se ne occupino le piante, gli animali ed i minerali (nonché certi malati!), ai quali la cosa starà certamente a cuore.

Questo, molto in breve, il concetto che C. [d'ora in poi Croce, ndr] ha della natura e della sua storiografia (cioè della sua conoscenza). In quanto espressione dell'individuale delimitazione che lo studioso Croce pone ai suoi studi, dichiarando che i problemi della conoscenza della natura non lo interessano, è perfettamente corretta, e non gli si può obiettare nulla. Chiedere a lui una storia della natura o di qualche suo periodo equivarrebbe a chiedergli

¹ AS1, autografo, con nome dell'autore e datazione. [originale, trascrizione].

di scrivere la storia del sultanato di Trevancore. Risponderà che se ne occupino i Trevancorini e coloro a cui sta a cuore quello stato indiano.

Tuttavia qui non abbiamo un'empirica autolimitazione del tutto individuale, ma una limitazione posta in termini universali a tutto il pensiero umano. "Noi" (e non già "io") abbiamo dimenticato perché non ci interessa più [la sottolineatura, come le successive, è presente nell'originale, ndr]. La limitazione sembra bensì, nell'espressione letteraria, del tutto empirica, ma semplice constatazione di fatto che può essere pacificamente corretta non appena saltasse fuori un uomo capace di interessarsi alle res gestae naturali. Ma in realtà è un'esclusione categorica poiché nessuna delle sue categorie dello spirito, le quali pretendono di essere il complesso completo di tutte le forme della realtà, può applicarsi alla natura; neanche, come si vedrà, quella della mera volontà.

I barbari possono non interessarci hic et nunc (Croce difatti non se ne interessa). Tuttavia sappiamo che essi agiscono economicamente e moralmente, pensano e poetano. E quando ci occorra (come ad esempio è occorso a Vico) di conoscerli, li riconosciamo nostri fratelli, sangue del nostro sangue. E ciò perché le categorie dello spirito si realizzano bensì per me in un determinato pensiero storico che dà valore universale a questi determinati uomini in queste determinate circostanze. Ma le categorie universalizzano proprio perché non sono un particolare (un particolare degli uomini), ma un universale. Nulla è fuori di esse, né può esservi. Tutto, visto dall'interno deve essere poesia, pensiero, politica, morale. Anche se per me attualmente non lo è - io so che non lo è, semplicemente perché lo guardo dall'esterno e non dall'interno.

È per questo motivo che Croce deve estendere, oltre che ai barbari, anche alla natura tutte le sue forme concettuali. Riprendendo un'antichissima idea, afferma che tutta la natura è animata, tutta è spirito. Ma questa affermazione resta per lui un'estrinseca necessità di logica formale del sistema. Avendo stabilito che lo spirito è tutto, bisogna bene che alloggi la natura in qualche parte del tutto. Compiuto questo atto di coerenza formale non si sente più impegnato a nulla, allo stesso modo che se per caso si urti qualcuno cammin facendo, gli si chiede scusa, nella sua lingua, sicuro di esser compreso e si tira innanzi. Croce si è urtato contro la natura, le ha chiesto scusa, nella sua lingua, sicuro di esser compreso e si tira innanzi. Croce si è urtato contro la natura, le ha chiesto scusa, nella sua lingua, sicuro di esser compreso ed ha tirato innanzi. Ma la logica formale è un semplice meccanismo del pensiero - non già l'effettivo pensiero. Dicendo che la natura è spirito, che cosa si deve effettivamente pensare?

Croce ci assicura senz'altro che la natura pensa, fantastica, geme, gioisce. Egli stesso tuttavia ha dimostrato in altre occasioni che in tal caso si tratta di una fantasia poetica e non di un concetto. Non ha forse distrutto definitivamente il "bello di natura"? Chi può dire seriamente che grandioso e melanconico sia un tramonto sul mare, e non l'intuizione di quel tramonto? – Così, qui non è la natura che geme e gioisce, bensì Croce che sobriamente esprime il suo sentimento panico. Finché si tratta di fantasia poetica si può far fare alla natura questo ed altro. Sono io che l'animo e l'atteggiamento così e così, all'identico modo che Michelangelo fa nascere l'accigliato sguardo del Mosè dal marmo, il quale di per sé né guarda, né è addirittura il Mosè. Nella fantasia chi parla è sempre il poeta, anche quando paia che parli il personaggio. Si ha un moto dello spirito in un senso solo, dall'intuente all'intuito. All'opera d'arte non si chiede nulla. L'animo si acqueta [sic] nella gioia del produrla. Il pensiero si distingue dalla fantasia perché in esso avviene anche il moto contrario. Il pensiero produce anch'esso, ma il suo prodotto non si limita ad essere quale il pensiero lo fa essere, bensì acquista autonomia, e come Dio a Mosè, dice: "io sono colui che è". Nel concetto, veramente pensato, anche quando sembra che parli il filosofo, parla sempre il concetto. Parla, e si giustifica, e dà le ragioni della sua esistenza; non si limita al che è, ma dà il come è, il perché è. Altrimenti si ha una filosofia pseudofilosofica e non un concetto.

Quando Croce fantastica la natura come teoria e prassi, per riuscire a comprenderlo non c'è che da rivivere il sentimento che gli ha dettato quell'immagine.

Ma se intende pensare questa spiritualità della natura, occorre che questo concetto stesso sappia dire: "Ecco: in questo momento sto pensando, sognando, agendo, così e così, in questo determinato modo per questi determinati motivi"- Se riuscissi a pensare effettivamente la natura così, il suo linguaggio non potrebbe essere diverso dal mio. Come si potrebbe non capire quel che si sta pensando? E si potrebbe ammettere senz'altro che molti episodi e molti periodi della natura ci restino incomprensibili perché "dimenticati". Ma non già molti, bensì tutti gli episodi e periodi della natura restano, se sollecitati dalle categorie crociane, muti. Se la natura di Croce mi dice "penso, agisco" – questa sua lingua resta incomprensibile. La prova dell'incomprensibilità è nel non poterle chiedere "come pensi? come agisci?" La risposta sarebbe infatti inevitabilmente quella – dichiarata spuria – delle scienze naturali; altra non ve n'è. La spiritualità della natura, se non è fantasia, resta così un dogma, ma necessità del sistema, non un concetto.

Croce risponde a questa obiezione dicendo che la domanda non è stata fatta sul serio, ma per vana curiosità, e lo spirito risponde solo alle domande

serie, non già ai perditempo. La storia della natura non ci interessa e perciò non la possiamo conoscere. Altrimenti sapremmo come interrogarla e saprebbe risponderci. Il fatto che non conosciamo mai la natura come spirito storicamente operoso, non implicherebbe affatto che esso non sia tale.

Ma è poi vero che la natura non ci interessi? Perché ci dovrebbe interessare come si è formato uno stato, una qualsiasi istituzione della società umana e non, ad esempio, come si sia formata quell'importantissima istituzione che è il corpo umano, o il mondo organico ed inorganico in cui dobbiamo vivere e che è premessa del nostro agire, all'identico titolo delle istituzioni più propriamente umane?

Né vale rispondere che l'unico interessamento per essa è stato sempre di ordine non conoscitivo, ma classificatorio, estrinseco – pratico. In primo luogo si potrebbe ritorcere a Croce l'obiezione che, proprio secondo il suo sistema, il pseudo – concetto presuppone il concetto. Alle scienze classificatorie deve precedere una conoscenza (una storia!) della natura. Gli si potrebbe perciò far osservare che se c'è una scienza astratta della natura deve esserci attualmente, e non solo allo stato potenziale e dimenticato, una scienza concreta della natura stessa.

L'interessamento per la natura sorge bensì da esigenze pratiche, ma non resta affatto confinato nella sfera pratica. Per esso, come per la storia sensu stricto il processo di generazione è identico.

A noi interessa, ad es., conoscere la formazione dello stato italiano per un'esigenza pratica, perché tale conoscenza ci è premessa inevitabile all'azione. Ma la conoscenza vuol determinare *was eigentlich gewesen*, non interviene autocraticamente nel suo oggetto a farlo svolgere, bensì lascia che si svolga, lo rivive, il che significa che lo tratta come un oggetto vivente e non come un morto da anatomizzare. La conoscenza storica è cioè veramente un atto teorico. Pratica ha invece giustamente considerato Croce, ad es. l'operosità del giurista che non rivive la vita dello stato, bensì ne lima gli strumenti perché possano essere ben impiegati. Il suo oggetto non è un oggetto - soggetto, ma puro oggetto, strumento. - Identicamente per la natura. Finché è trattata e considerata come strumento, si resta nella sfera pratica. E tutte le scienze hanno quale più, quale meno, sviluppato questo momento pratico, astrattamente analizzatore, classificatorio. Ma la scienza naturale non si riduce al processo di formazione dei pseudoconcetti. Essa vuol conoscere che cosa è la natura e non semplicemente come possiamo adoperarla. L'interesse per la natura si svolge dunque anch'esso in senso teorico e non esclusivamente pratico.

Se la natura ci interessa, non è solo perché ce ne serviamo come strumento (ciò riguarda la tecnica), ma perché noi stessi siamo natura. Lo sarei anche se fossi solo questo mio corpo, che è già esso stesso un continuo processo di

autoformazione, chimica, vegetativa, animalesca. Ma io non sono solo il mio corpo, bensì sono l'intero universo cosiddetto materiale, e a tutto questo si estende il mio interessamento pratico e teorico, il quale può bensì lasciare nell'ombra ora questo ora quell'aspetto, e riviverne un altro, ma che non trascura nulla completamente e definitivamente.

Mi pare perciò che occorra capovolgere l'affermazione di Croce, e dire che gli uomini hanno sempre pensato la storia della natura, poiché se ne sono sempre interessati. Certo non se ne sono interessati, e non l'hanno perciò pensata dal punto di vista dei sassi o delle rose, o delle scimmie o dei matti, ma da quello degli uomini. Identicamente: se ora pensiamo la storia romana, non la pensiamo dal punto di vista dei Romani, ma dal nostro attuale. La negazione che Croce fa di ogni verosimile possibilità di scrivere la storia della natura si basa, in strana contraddizione con il suo concetto di storia, sul presupposto che in tal caso quel che si chiede sia la storia di un dato settore della natura dal punto di vista dei membri di quel settore. Ciò sarebbe certamente impossibile, ma non meno per la natura che per qualsiasi più spiritualmente elevato episodio di storia umana.

Croce è costretto a negare un'effettiva storiografia o conoscenza che dir si voglia, per lo stesso motivo per cui è stato costretto a porre una potenziale, perché se quella potenziale spiritualità si esplicasse, la finita armonia delle sue categorie dello spirito ne verrebbe malamente scossa. Le forme dello spirito sono forme di attività dello spirito umano. Si riferiscono allo spirito che fa e sa quel che fa, alla coscienza divenuta limpida autocoscienza, e limpidamente determinante i momenti del suo cosciente operare. In altra occasione si potrà esaminare se, anche così determinate, mantengano o perdano la formale rigidità e permanenza eterna che Croce attribuisce loro. Queste forme sono state da Croce sottilmente analizzate, ma non sono state mai studiate nella loro genesi ideale, bensì accettate come un dato di fatto. Lo spirito intiero per Croce è un presupposto – patet incessu. Queste forme dello spirito umano sono ora senz'altro trasformate in forme della realtà, dello spirito in generale. Ciò non è senz'altro legittimo. Comunque una volta operata questa estensione, anche la natura deve rientrare in una di esse, ed è infatti collocata nella sfera della semplice volontà (si sa che la forma economica di Croce ha le braccia molto larghe ed accoglie tutto – dalle scienze naturali ai delitti, dalle brutte poesie agli stati – tutto quel che non riesca ad essere accolto nelle altre tre sfere alquanto più schizzinose).

Ma la natura si trova alquanto a disagio come volontà. Si converte in una misteriosa attività creatrice, fantasticamente antropomorfa, ma concettualmente

priva anche di tutte quelle determinazioni che ha ad esempio il cosmico élan vital di Bergson. L'occhiuta attività economica di Croce, così conscia di se stessa pur nella sua spontaneità, è troppo umana per significare qualcosa quando la si estenda a diventar l'essenza dell'universo. E cosa dire quando la natura non è nemmeno più sola volontà, ma anche addirittura pensiero e fantasia? Quali saranno le poesie e le opere morali della natura? O addirittura i suoi filosofemi? L'impossibilità di dare una soluzione soddisfacente al problema della conoscenza della natura dipende dalla valutazione che si è venuta dando delle scienze naturali, alle quali è stato negato il valore di conoscenza, ed attribuito quello di schematizzazioni di ordine pratico. Il grande valore che ha avuto questa critica delle scienze contro il naturalismo dogmatico, non può nascondere che tuttavia l'ulteriore determinazione da essa fatta dei concetti scientifici come concetti economici (Poincaré) o etichette (Bergson) o pseudoconcetti (Croce), è assai grossolana in quanto pur affermando il momento soggettivo nella scienza, ne fa un momento arbitrario

La teoria dell'economicità delle scienze naturali è difettosa poiché riduce tutto il procedimento scientifico all'astrazione e alla classificazione. Per essa la coscienza ha una conoscenza dell'oggetto la quale precede l'elaborazione scientifica. Questa conoscenza, che è secondo Croce un presupposto delle scienze, viene arbitrariamente spezzettata ed i pezzi vengono raggruppati in classi costruite con intenti esclusivamente pratici (semplificazioni, sussidi mnemonici, comodità di cogliere con un solo colpo d'occhio tratti comuni, ecc.). Questi pseudoconcetti mancano però assolutamente di verità. Per raggiungere la verità occorre formare dalle costruzioni scientifiche a quell'antecedente conoscenza. – Purtroppo però questo ritorno alle posizioni anteriori non approda a nulla, poiché si ha di nuovo innanzi quell'informe "conoscenza" presupposta da cui si può tutt'al più cominciare di nuovo ad estrarre schemi e classificazioni divise da quelle fatte precedentemente. Ci si trova in un vicolo cieco, che resta tale anche se Croce vuole aprirvi una scappatoia valevole, però, solo per le bestie e gli uomini – bestie.

Ma realmente il processo di formazione delle scienze è alquanto più complesso.

In primo luogo bisogna decisamente abbandonare il tacito presupposto dogmatico crociano, secondo cui la realtà come spirito è un dato, sia pure un dato ideale. Che la realtà sia spirito è una conquista che si deve raggiungere. Nemmeno si può dire che sia una conquista fatta dai nostri antenati e passata ormai per noi nel dominio pubblico della cultura. E questa necessità di riconquistare sempre di nuovo un tale concetto non si deve intendere solo nel senso che anche le conquiste fatte dai nostri padri debbano essere ripensate cioè riconquistate perché diventino patrimonio nostro. Si deve intendere nel senso

che in ogni istante il dato da cui si parte non è spirito, ma lo diviene solo quando lo si sia mediato col pensiero posto come tale.

Il punto di partenza è la coscienza, il flusso continuo del soggetto – oggetto. Nulla ancora si sa delle relazioni fra il soggetto e l'oggetto della loro unità e molteplicità. Non c'è altro che il cogito (proprio il cogito cartesiano che non significava per lui il complesso atto del pensare, ma semplicemente "sono cosciente").

Si intenda bene: non dico che il punto di partenza sia il concetto della coscienza, bensì questa mia coscienza di questo variopinto mondo. Il punto di partenza è del tutto accidentale; è dove e quando (ma io non so originariamente né "dove" né "quando") il destino (o comunque altro dir si voglia) mi ha collocato. Il mio punto di partenza non coincide con quello di nessun altro (ma originariamente io non so nemmeno che ci siano altri) poiché nessun altro è come me questa coscienza di questo mondo. Ancora: la mia stessa coscienza non coincide mai nemmeno con se stessa, poiché il nesso soggetto - oggetto non è immobile, ma varia continuamente (e originariamente io non so nemmeno che questo divenire è una necessità, che l'immobilità annichirebbe immediatamente la stessa contrapposizione di soggetto ed oggetto; originariamente per me è così). Questo flusso esterno e sempre particolareggiato della mia coscienza è il dato originario. Ora se e finché su questo flusso si eseguono sezioni, ritagli, raggruppamenti, classificazioni, non se ne esce mai, ed è chiaro che tutte queste operazioni anatomiche non possono apparire altro che arbitri privi di senso.

Il positivismo aveva creduto che la conoscenza non consistesse in altro che in quella serie di operazioni anatomiche, e la successiva critica idealistica ha molto giustamente messo in rilievo che quelle operazioni sono atti d'arbitrio. Tuttavia in tal modo essa è restata sul terreno del positivismo credendo che veramente non si trattasse d'altro che di astrazioni e sezioni.

Da quel flusso tutto contestato di caso, sia dalla parte del soggetto che da quella dell'oggetto, si esce mediante un processo dialettico di negazione. Dal particolare si raggiunge l'universale non per approfondimento analitico del particolare, ma negandolo.

Bisogna dunque tornare ad una fenomenologia dello spirito? Sì, bisogna. Se non si vuol percorrere la genesi ideale dello spirito, non resterà altro che accettarlo come un dato e analizzarlo (Croce), o farvi su del virtuosismo dialettico a vuoto (Gentile), per sforzarsi di farvi rientrare (almeno potenzialmente) tutta la realtà.

La negazione di questa originaria coscienza è insita in questa stessa. Il soggetto della coscienza varia sempre poiché non è altro che il soggetto di questo oggetto e varia al variare di questo. Lo stesso vale per l'oggetto. La diade

è una diade mobile in cui nulla permane. Nulla fuorché la diade stessa. La coscienza proprio per essere coscienza deve abbassare i termini particolari di cui consta a semplici apparenze, manifestazioni di qualcosa che non è più particolare, bensì la negazione del particolare, l'universale, l'essenza di quell'apparenza.

Questa coscienza deve essere cosciente di essere coscienza. Deve, intendo dire, non nel senso di una necessità logico formale, ma di una necessità dialettica dovuto al fatto che la coscienza unifica sempre il soggetto e l'oggetto e perde tuttavia sempre questa unificazione, ed è perciò spinta a liberarsi da questo perpetuo circolo vizioso.

Se quest'autocoscienza mancasse, i due termini non riuscirebbero a restare uniti, ma si dissolverebbero in una puntualità di: questi soggetti di questi oggetti privi di nesso.

Il nesso è l'autocoscienza che fa sì che questi soggetti formino un unico soggetto ed un unico oggetto permanenti nella variazione. Con questo passo si è usciti dalla sfera del particolare, anzi solo ora si è determinata la sfera precedente come particolare². L'autocoscienza non è più un questo, bensì quello che permette di dire: questo. E' l'universale. E non è tuttavia un universale staccato dal questo, bensì è l'universale del questo. La negazione che l'autocoscienza fa della semplice coscienza non è la posizione di un altro oggetto (in tal caso resterebbe semplice coscienza, mentre il processo di cui si parla qui non è un apprendere bensì uno sperimentare, ein Erlebnis), bensì è la negazione della coscienza come dato, e la sua conservazione come posto.

La coscienza come dato era il punto di partenza. Ora è negata come tale ed il punto di partenza è l'universale. Tuttavia l'universale non c'è che incarnato in questo particolare. Solo a questo patto è universale e non un altro particolare. – E' cioè quel che si dice l'universale concreto.³

La conoscenza ha inizio solo a questo punto, quando si è usciti dalla sfera del puro soggettivo, dell'assoluto contingente. L' universale non è, colla precedente negazione, altro che delineato. E' balzato fuori come essenza della particolare coscienza, come *pànton mèn patèr, pànton dè basileùs, πάντων μὲν, πάντων δέ βασιλεύς*, ma è la scienza concreta che mostra, e non solo afferma, la sua paternità e regalità in atto. È per questo motivo che la filosofia (la determinazione concettuale dell'universale) non è altro che il momento metodologico della conoscenza (dico della conoscenza, che in questo punto non è ancora determinata come storiografia). La conoscenza è il processo con cui il

² Questo movimento di superamento della coscienza originaria è da studiare meglio. Qui, prima ancora dell'universale, risiede l'origine dell'individuo. (La nota è dell'autore).

³ Nota: Hegel ha dimostrato che l'inizio della conoscenza è un atto di negazione del particolare. (La nota è dell'autore)

particolare non è più semplicemente negato, ma conservato ed inverato nel concetto.

Ora la conoscenza per questa sua origine, ha sempre necessariamente un duplice aspetto.

La realtà conosciuta da essa, non è una realtà in sé. Essa è sempre per noi. È tale perché la scienza consiste nel nesso dell'universale con il nostro originario particolare. Il cielo e la terra, l'anima ed i sassi sono spiegati in quanto sono cielo, terra, anima e sassi per noi, in quanto ad essi rivolgiamo la nostra attenzione ed il nostro interessamento. Attenzione ed interessamento non sono determinabili a priori. A priori è determinabile solo il distacco dal particolare e la necessità della sua universalizzazione. Se fosse invece a priori determinabile l'interessamento, sarebbe possibile determinare a priori le categorie della realtà che dovrebbero essere eterne ed immutabili (E Croce che ha così ben determinato la filosofia come metodo e non sistema, ha fatto un sistema anziché un metodo; egli che ha affermato che la filosofia è risposta a determinati problemi, ha voluto viceversa dare una chiave a tutti i problemi). L'interesse è determinabile solo storicamente, vale a dire risalendo dall'interessamento o problema nostro attuale a quelli che han fatto sì che esso potesse essere così posto, ed i quali ci occorre perciò conoscere per risolvere questo attuale.

Ora il nostro problema attuale viene a creare nell'originario flusso della coscienza una gerarchia, la necessità di fissare lo sguardo su determinati aspetti, di metterne nell'ombra degli altri. D'onde la necessità delle classificazioni e delle astrazioni. L'intelletto (cioè l'attività classificatrice ed astraente) sembra un ché di estrinseco solo se si considera l'oggetto della conoscenza come un ente in sé. Se l'oggetto è invece (come è) per noi, l'intelletto è un necessario momento del conoscere, è il modo iniziale con cui si vien determinando il conoscere stesso. La formazione delle categorie è opera dell'intelletto, la formazione, dico, di tutte le categorie, tanto di quelle cosiddette empiriche (classi), quanto di quelle cosiddette speculative (forme o categorie *sensu strictu*). Le quali sono in realtà tutte empiriche e speculative insieme.

Empiriche in quanto sorgono da un problema storicamente determinato, empiriche cioè per la loro origine temporale (la categoria "lupo" appare tale a prima vista; la categoria "morale" non sembra tale solo per vecchie tradizioni culturali. Non sarebbe difficile mostrare per esempio l'origine empirica anche di tutte le forme di Croce). Se la conoscenza si arrestasse all'opera dell'intelletto manderebbe certamente ogni carattere speculativo, e si resterebbe nella pura empiria. Ma l'opera dell'intelletto non è che un momento della conoscenza. Sarà l'ulteriore sviluppo che darà alle categorie, a tutte, un valore speculativo.

Colla posizione delle categorie lo spirito si autolimita, cioè afferma concretamente l'universale di questo particolare. Ma grazie a questa affermazione il particolare, in quanto realizzazione dell'universale comincia a muoversi, a divenire causa sui. L'intelletto aveva cominciato col ridurre il particolare a semplice oggetto. Ma grazie proprio al suo intervento universalizzatore gli soffia dentro una scintilla divina per cui esso diviene soggetto – oggetto. La realtà aveva cominciato coll'essere solo per noi, solo fenomeno. Ora:

Essa diviene anche per sé. Il genere "lupo" può sembrare a prima vista una determinazione che non esista altro che nei libri di zoologia. Ma una volta afferrato intellettualmente il momento "lupo" della realtà, questo acquista autonomia, diventa un *ché* di esistente per sé, di *semovente*.

I lupi generano altri lupi e con ciò affermano la loro realtà come causa sui. Le classificazioni dell'intelletto subiscono in questo secondo momento del processo conoscitivo la loro prova del fuoco. Se erano semplici costruzioni arbitrarie non riescono ad esser mai vivificate, non riescono mai a far sì che il loro oggetto abbia una propria legge di esistenza (autonomia). Le classificazioni non hanno cioè in sé la loro giustificazione e la loro verità, ma nel successivo momento conoscitivo. È perciò che continuamente ne vengono scartate e formate di nuove. Esse non sono premesse immobili della completa conoscenza, bensì premesse *semoventi* e modificantisi man mano che essa procede – Ma non sono mai conseguenze, residui schematici, come vorrebbe la critica neoidealistica.

A questo punto possiamo comprendere quale sia stato uno dei più importanti significati di questa critica. L'abbiamo già vista come autodissoluzione delle posizioni positivistiche. Ma c'è anche un altro aspetto più strettamente scientifico. Essa è nata dal seno stesso delle scienze, man mano che queste si erano rese conto che dovevano essere spezzate certe sistemazioni. Le nuove che si son venute formando facevano apparire quelle vecchie come prive di verità, come semplicemente "economiche". E finché la distruzione delle vecchie ha prevalso sulla costruzione delle nuove si è creduto di poter generalizzare quest'osservazione. Ma le nuove che si sono dovute venir facendo non si son potute più considerare come schemi comodi. Vi si è riconosciuto bensì un momento di economicità, ma c'è sempre lo sforzo di concepirle come concetti, come essenza della realtà e non solo pseudoconcetti.

Nelle nuove sistemazioni scientifiche si è però riconosciuto che in questa realtà c'è come momento intrinseco e perciò ineliminabile la coscienza dello scienziato. Ciò è divenuto già quasi un pregiudizio!

La variazione delle categorie scientifiche con cui si viene studiando la realtà non può essere adoperata come strumento contro di esse. Potrebbe

esserlo solo se si dimenticasse, ripeto, che esse si applicano non alla realtà in sé, ma alla realtà per noi, la quale esse mirano a concepire come realtà autonoma di cui noi facciamo parte (Si noti il processo: della realtà che è in noi brutta ed informe, alla realtà in cui noi siamo, divenuta cioè spirito). La loro variazione è connessa collo sviluppo e col modificarsi dei nostri problemi, per cui i criteri adoperati finora divengono insufficienti ed il metodo va cambiato. Facciamo un'analogia colla storiografia che sembra volersi contrapporre alle scienze e pretendere di essere essa sola la vera conoscenza. L'interpretazione pragmatista della storia ci risulta oggi come inadeguata alla sua comprensione, benché lo sia stata per il passato. Così anche le classificazioni della zoologia non sono mai state solo una comodità mnemonica, ma la fissazione di una determinazione concettuale (cioè per noi e per sé). Il genere "lupo" non esiste solo nella zoologia, ma è un'unità reale (poiché i lupi nascono da lupi e generano altri lupi). E se si dirà che il lupo reale non ha quella fissità astratta del lupo zoologico, è da ribattere che non ha la fissità astratta del lupo dell'antica zoologia, la quale non sapeva che gli animali si evolvessero e fossero una realtà dinamica e non statica. Non si è cioè contrapposto il vero lupo al lupo dell'astrazione, ma il nuovo concetto del lupo al vecchio. Allo stesso modo sono stati criticati nella storiografia dell'umanità gli schemi, o concetti storiografici del saggio legislatore, del piano provvidenziale di salvezza ecc. – Ed ancora, se si dicesse che pur rinnovando il concetto di lupo si perde di vista che esiste solo questo e quel lupo, occorrerà rispondere che quel che ci interessa non è conoscere questo o quel lupo, ma quell'unità della realtà che è il lupo, allo stesso modo che ci interesserà ad esempio conoscere la storia della guerra mondiale e non quella dei singoli soldati in grigio – verde, o grigio – ferro, o _____ che l'hanno combattuta. La storia di questo lupo o di questa famigliola di lupi – ciò veramente interesserà normalmente solo quel lupo e non gli uomini, salvo casi eccezionali di speciale amore di qualche licofilo; - ma la storia del lupo è da credere che interessi più noi che non i lupi stessi, dato che essi non han fatto su tale argomento le ricerche che vi han fatto gli uomini.

Restituite alle classificazioni scientifiche (a tutte le classificazioni) questo valore di avviamento alla conoscenza piena, risulta che le scienze naturali debbano riprendere il loro posto di scienze, cioè di conoscenza. Conoscenza del mondo in quanto spazio, tempo, materia, animale ecc. (Ma d'onde potreste fantasticare che noi non siamo anche, e non ci interessiamo perciò anche del nostro esser spazio, tempo, materia, ecc.?). E non c'è bisogno di animar la realtà quando non lo è. La spiritualità del mondo materiale non è in fantastiche gioie e sofferenze delle pietre, bensì nel suo nesso colla nostra coscienza. Il mondo

della materia è forma elementarissima della coscienza, pura estensione ed intensità (moto). In ciò è la sua essenza.

Il nostro mondo naturale è come lo veniamo pensando. Le cose stanno così perché è il nostro mondo. Ma pure, esso, poiché lo pensiamo come tale, è, e non semplicemente appare. È il complesso delle forme elementarissime dello spirito, e, poiché siamo noi a vederlo, partendo da noi, non possiamo non vederlo concretamente culminante nello spirito umano. Si potrà obiettare che lo spirito umano non può senza presunzione considerarsi il non plus ultra dello spirito. Giusto! Se bisher ist das Bewusstsein genommen, non si fermerà certo qui. Ma il punto superiore all'umanità attuale è un'ansia, una ricerca creativa, che si realizzerà nei millenni, non un oggetto di conoscenza. La conoscenza non può non partire dal punto attualmente raggiunto e culminare nel nuovo punto raggiunto. E perciò anche la concezione della cosiddetta natura varia. Altro è il mondo naturale per un cane, ed altro per l'uomo, altro per il selvaggio, e altro per l'Europeo del XX secolo. Ma non si dia per carità, al cane il privilegio di conoscere la natura meglio dell'uomo! Egli la vede da un punto estremamente basso!

Le categorie secondo cui si affronta la conoscenza della realtà non sono, come abbiamo visto, determinabili aprioristicamente. Per conoscerle ed enumerarle non c'è che da studiarle storicamente. Il loro sviluppo ed il loro reciproco nesso (sempre mobile, modificantesi, spingentesi nei più svariati sensi) indica il grado di complessità raggiunto dallo spirito, indica in qual misura esso è divenuto realmente autocosciente, in qual misura non si lascia più semplicemente vivere, ma vive attivamente, vive colla coscienza di vivere.

La differenza fra le cosiddette scienze naturali e la storiografia non è dunque nell'esser le prime semplici schematizzazioni e l'altra conoscenza concreta. Le schematizzazioni intellettuali sono premesse delle une e dell'altra. Non è nemmeno nel concepir le prime la realtà come statica e la seconda come dinamica. Chi dice questo ha presente alla mente le antiche scienze naturali, non le attuali in cui tutto quel che vi è di statico, di immutabile viene via via eliminato, in cui lo stesso spazio non può più esser pensato che intimamente connesso col tempo nella coscienza dello sperimentatore. Il divenire è il ritmo di tutte le scienze sia naturali che storiche.

E tuttavia non si possono parificare senz'altro le scienze naturali alla storiografia. La loro differenza va ricercata, mi pare, in ciò.

Il carattere antropocentrico della conoscenza fa sì che in tutte le forme della realtà noi vediamo un momento della piena realizzazione dell'umanità e

del suo svolgimento. Ciò perché il principio della conoscenza siamo noi e non la realtà in sé. Una scienza angelica sarebbe angelocentrica, ma noi non possiamo che farne una umana. Le forme della realtà sono pertanto viste come momenti della nostra _____ coscienza.

Ora nella conoscenza, come si è visto, vi sono, inscindibili, due momenti: quello intellettuale, cioè della fissazione delle categorie, e quello che chiamerò razionale, della vivificazione del particolare nelle categorie. È questo secondo momento che trasforma le categorie da semplici schemi per noi in schemi per la realtà.

In termini di logica si può considerare scienza (scienza naturale) la fissazione delle categorie, e storiografia la loro vivificazione.

La differenza fra quelle che si chiamano comunemente scienze naturali e quella che si chiama comunemente storiografia, è pertanto una differenza di gradi. Fra le une e l'altra non c'è che una differenza di maggiore o minore complessità dell'oggetto della conoscenza. Il mondo in quanto materia è infinitamente più semplice del mondo animale, e questo del mondo morale.

Nel primo c'è la coscienza che si realizza come moto, nel secondo la coscienza che si realizza come forza vitale fornita di finalità interna inconscia, nel terzo come conscia finalità universale.

Il progresso della coscienza filosofica deve rendersi man mano conto come le forme più elementari sono da una parte matrici delle più complesse, e dall'altra residuo impoverito da cui si son venute staccando le forme più ricche.⁴

Ma non si deve immettere arbitrariamente nelle forme più semplici le più complesse come fa Croce, quando vuol fare della natura un che di animato.

Nella fisica ad esempio non si tratta di animare lo spazio. Il momento soggettivo non è in esso, bensì nella coscienza che lo forma. La realtà non è lo spazio in sé, ma la coscienza dello spazio. Così pure la fisica moderna si è resa conto che il suo oggetto non è la materia, ma il nesso sperimentatore – materia. Nel principio di indeterminazione, oltre che nella teoria della relatività, essa ha dovuto fissarlo ormai come assioma addirittura. – E così via.

Solo nella matematica la coscienza ha di fronte a sé la pura negazione di sé, pure categorie inerti. Perciò la matematica in quanto scienza pura non è vera conoscenza, bensì solo premessa alle concrete scienze che son tutte intelletto potenziandosi in ragione, sintesi di "scienza" e storiografia.

Nelle altre scienze, fuori della matematica, si ha una realizzazione della coscienza nel suo oggetto. L'oggetto non è inerte, ma è già atto, onde la

⁴ Da considerare più da vicino le osservazioni in proposito di Bergson sullo slancio vitale nel mondo animato.

necessità di ascoltare. Esempio: la materia non è composta di elementi (elettroni, positroni, ecc.), ma li compone entro sé, in modo che gli elementi variano di significato a seconda del complesso in cui si sono inquadrati. Cosa significa ciò se non che la materia è già attuosità e non semplice oggetto? (Ripeto che la materia non è però la moralità o l'estetica o altro di simile! Questa è violenza che noi le facciamo).

Questa considerazione è qui appena accennata e merita di essere maggiormente sviluppata.

Per farlo però bisognerebbe uscire dai limiti qui posti, che consistevano nell'esame della consistenza logica della teoria dei pseudo-concetti, per affrontare un altro problema: se il pensiero si realizza in un pensato inerte, od in un pensato semovente, e perché.

(giugno 1939)

ottobre 1939

A. Spinelli

DIALOGO SUL SIGNIFICATO DEI SISTEMI¹

Nota preliminare

Le pagine seguenti hanno un'origine del tutto occasionale. Una conversazione casuale e nemmeno condotta a termine, mi ha indotto a stendere per iscritto, a scopo di chiarificazione, il pensiero del mio interlocutore. Rileggendo le prime pagine ad un amico, mi sono accorto che esse avevano involontariamente preso la forma di dialogo, e come tale l'ho allora proseguito.

La forma dialogica ha il pregio di essere più aderente al processo stesso del pensiero che non fa mai monologhi, ma dialoghi con sé stesso [qui c'è una nota dell'autore non comprensibile]. Ha il difetto apparente di accennare a molte più cose che non ne spieghi. Ma sarebbe assurdo voler spiegare tutto; come del resto risulterà dalle stesse pagine seguenti. Il processo del dialogo, come quello del pensiero, è tale che ritorna sempre su sé stesso. Non pone una premessa per tirarne all'infinito le illazioni, bensì pone un concetto e ci ritorna sempre sopra, ogni volta modificandolo, ma dando però sempre tutto il concetto. Ciò produce inevitabilmente ripetizioni. Una penna abile potrà non renderle noiose. Forse io non ci sarò riuscito. Ma non mi ero proposto di scrivere una cosa divertente.

Le posizioni mentali del mio interlocutore, benché mi sembrassero insostenibili non mi risuonavano tuttavia come indifferenti, o "interessanti" come si dice gentilmente di cose che non ci toccano, bensì venivano incontro a vari miei propri pensieri. Esse mi hanno aiutato a chiarirli a me stesso. E questo è stato in fondo il motivo per cui ho scritto quanto segue.

CESARE – Il sistema ha la pretesa di essere una chiave che dia la risposta a tutti i problemi che ci si pongono attualmente o che possono porci. Pretende di fornire un concetto od un complesso di concetti costituenti l'essenza della realtà, e sotto cui sia possibile sussumere tutti i particolari oggetti della nostra

¹ AS1, pp. 1-34, autografo con datazione, nome dell'autore e numerazione di pagine [originale, trascrizione da completare], ottobre 1939.

mente in un'infinita serie di giudizi. Il compito della filosofia consisterebbe allora nel fare l'elenco di quei concetti o categorie. A ciò si riduce e si è in sostanza ridotta sempre fin'ora tutta la filosofia.

Ma il sistema è un'illusione, e per di più un'illusione sterile di risultati. È un'arbitraria generalizzazione di un'esperienza particolare. Generalizzazione quanto al contenuto del sistema, poiché il contenuto è sempre circoscritto ai problemi che hanno dato da fare al singolo filosofo, il quale non si è accorto che ne esisteva una gran quantità di altri esulanti dal suo sistema. Generalizzazione, poi, ancor più gravemente arbitraria, quanto alla forma stessa di sistema, poiché il bisogno di completezza in esso manifestantesi non corrisponde a nulla di reale, bensì solo ad un nostro bisogno di tranquillità, di sicurezza, perché vogliamo sentirci il terreno saldo sotto i piedi e fugar le tenebre intorno a noi.

In realtà la saldezza è relativa e provvisoria, e la luce non va oltre una certa sfera.

Questo bisogno, una volta che ci si sia resi conto che esso corrisponde esclusivamente ad una nostra paura, si può fare a meno di soddisfarlo. Il bambino che ha paura di entrare in una camera buia vorrà sentire nella sua mano la garanzia della mano materna. Riconosciuto che la paura ha un'origine puramente fantastica, ci entrerà tranquillamente, aiutandosi col testo per ritrovare gli oggetti che cerca.

Riconosciuto il carattere fittizio di qualsiasi sistema, di qualsiasi elenco di verità ultime, di categorie, non ci resta già da appigliarci ad un'ennesima ricerca di un nuovo sistema, bensì dobbiamo occuparci solo delle particolari sistemazioni che a volta a volta possono interessarci, e da cui speriamo di trarre un utile. Nel far ciò, ricordiamo però sempre: 1) che le sistemazioni non ci danno risposta a tutti i problemi, bensì solo a quelli che le han fatte sorgere; 2) che il valore di una sistemazione non si deve misurare con un'insussistente criterio di verità, bensì solo con il criterio dell'utilità. Non sistemiamo quel che per i più svariati motivi ci è utile sistemare, in vista di ottenere risultati che per qualsiasi motivo ci debbono essere utili. Di una sistemazione non si può dare una giustificazione a priori. Darla, equivale a far sì che essa abbia in sé la sua ragion d'essere, sia autosufficiente, sia cioè un vero e proprio sistema. Ogni sistemazione è in fondo un rischio, un tentativo del sistematore. Se dà frutti è giustificata da questi. È stata utile. Se non se ne trae alcun frutto è stata inutile. In qualsiasi caso non è stata mai autosufficiente, hortus clausus, e non è stata mai né vera, né falsa, a meno che, con Goethe, non intendiamo che was frueht... ist, allein ist wahr.

Infine: un sistema non può tollerare accanto a sé nessun altro sistema; o deve negarlo, considerarlo erroneo, o deve riassorbirlo in sé considerandolo solo come un momento, necessariamente astratto, di sé stesso. – Una

sistemazione invece ammette accanto a sé un'infinità di altre sistemazioni estranee, e magari anche contraddittorie, del resto, solo per chi si ostini a guardare cogli occhiali del sistematico, in realtà semplicemente diverse.

La vita del pensiero, una volta liberatasi dall'opprimente incubo del sistema, diventa molto libera e snodata, e, soprattutto, feconda. Senza pregiudizi di sorta può rivolgersi a qualsiasi cosa. Senza timori può abbattere qualsiasi idolo, ogni volta che si renda conto che esso è, o, è diventato un idolo sterile di invenzioni o di scoperte.

Questa posizione è certo una rinuncia, la rinuncia al sogno del completo, ma se ben si riflette è una rinuncia ad un fantasma, ad un incubo, poiché i sistemi sono sempre stati solo un incubo, un'oppressione della pullulante vita dello spirito e non una liberazione.

SAVERIO – In tal modo si è dato un addio definitivo a tutti i sistemi. Noterò di passaggio che la polemica contro il sistema è stata condotta in Italia proprio da Croce, che con inconscia contraddizione è stato poi il creatore di un rigidissimo sistema. Ma non si è dato addio all'attività sistematrice dello spirito. In che consiste? O, ciò che significa lo stesso: Quale è il suo valore?

CESARE – Ma io ho ora il diritto di rifiutare di prendere in esame questa domanda. Abbiamo per l'appunto visto che non ci sono che singole sistemazioni. L'unica risposta potrebbe perciò esser questa: io mi occupo di questa o quella singola effettiva sistemazione, e non già dell'attività sistematrice.

SAVERIO – Una tale risposta potrebbe darla solo chi fosse completamente al di fuori della polemica antisistemica sopra abbozzata. Per costui quella domanda sarebbe cinese, e veramente non si degnerebbe di rispondere. Ma al dovere di affrontarla e di risolverla non si può più sfuggire quando si è iniziata quella polemica. Facendola ci si è infatti messi già fuori del particolare lavoro di questa sistemazione e si è espresso un giudizio sul significato delle sistemazioni. Nella polemica stessa si sta rispondendo a quella domanda, e non è più lecito fermarsi a mezza strada nella risposta, poiché ciò vorrebbe dire contentarsi di fronte a sé stesso di un concetto monco.

CESARE – Ma io me ne contento.

SAVERIO – Se anche tu te ne contentassi non potresti contestare in altri l'esigenza di una maggior precisione. Ma credo che neanche tu te ne contenti. Non per nulla torni così accanitamente su questo problema. Se te ne contentassi

la discussione potrebbe finir qui. Se continua gli è che senti che c'è ancora qualcosa, quale che sia, da mettere in luce.

Abbiamo dunque visto che per qualsiasi particolare sistemazione si può respingere come inconsistente la domanda circa la sua verità (verità qui significa l'autogiustificazione che la sistemazione stessa dovrebbe contenere). Giustamente si è pretesa una giustificazione per le opere che ne fluiscono, poiché unicamente in vista di queste quella sistemazione è stata costruita. In ciò consisteva appunto il criterio di utilità.

La domanda che ci si è presentata ora: Che cos'è la sistemazione? Non ha nessun fine apparente di utilità. Domanda inutile dunque! Non si può nemmeno dire, poiché ci si è imposta con necessità. Le sistemazioni erano al di fuori del criterio del vero e del falso. Questa domanda è a sua volta al di là del criterio dell'utile e dell'inutile. [Il margine destro del manoscritto contiene delle note dell'Autore che, però, risultano illeggibili].

CESARE – Insisto sul criterio dell'utilità anche in questo caso. A me non importa ricercare che cosa sia la sistemazione, il suo dolore. Ci potrà essere un mondo in cui essa non serva a nulla. Ma qui, nel nostro mondo essa ha dato frutti, e che frutti! Per questo mi ci attengo senza inutilmente indagarne il valore

SAVERIO – Appellandoci ai frutti non più a questo a quel frutto, ma ai frutti nel loro complesso, al progresso, per dirla con una sola parola, si è di nuovo ricaduti in un termine nuovo che non è più un che di particolare, come erano tutti gli elementi costituenti le singole sistemazioni. Il progresso potrebbe essere una gran cosa, o potrebbe essere una vana ombra. Non abbiamo fatto un passo avanti. Finché non si sia compreso che cosa è il progresso, non si sa un bel nulla circa il valore dello strumento che l'ha generato. Ci troviamo insomma in un paese del tutto nuovo. Dal mondo dei particolari da cui non si usciva in tutte le singole sistemazioni (poiché anche le eventuali e necessarie generalizzazioni non erano altro che particolari) ci troviamo improvvisamente riportati nel mondo dell'universale, del fondamento ultimo, dell'essenza o come altro dir si voglia, di quella massa di particolari. [al margine destro nota illeg.]

CESARE- Universale- particolare! Com'è forte il complesso del circolo chiuso, e come è difficile liberarsene sul serio e non solamente a parole! Siamo ricaduti completamente nel mondo dei sistemi da cui credevamo di esserci staccati definitivamente. Non basta aver fatto rinuncia alla completezza colla ragione. La ragione è una semplice espositrice di impulsi psichici molto più profondi. Se non si sradica lì il desiderio della completezza, la ragione avrà sempre dei sillogismi pronti per farlo rispuntare or qua or là. Bisogna sapere

rinunziare sentimentalmente, non sentire più quel bisogno. In tal modo solamente si ucciderà il demone della filosofia.

SAVERIO- E veramente sotto un aspetto demoniaco ti appare la filosofia, e contro di essa ti dibatti come contro un nemico personale, che occorre distruggere per ottenere la propria libertà.

CESARE – Veramente ho dovuto far così. A lungo sono stato irretito nella filosofia idealistica italiana, particolarmente in quella di Croce. Tutto il lavoro del pensiero consisteva nel defluire sempre meglio le categorie dello spirito, nel determinare se erano 3 o 4 o più o meno, se erano queste o quelle, se si collegavano secondo la dialettica dei contrari o dei distinti, se e come tutto era spirito, e via dicendo. Si trattava di una vera e propria scolastica. Il pensiero si gingillava nel vuoto. – Poi mi sono accorto che quella formalistica lasciava fuori di sé una quantità di cose interessanti, le ignorava semplicemente. La ragione filosofica non cavava mai nemmeno un ragno dal buco. Nel mondo c'erano più cose di quante la filosofia ne sospettasse. Bisognava darsi ad uno studio particolare, poiché solo lo studio particolare serve a qualche cosa. Prima facevo solo dei gran gesti inutili nel vuoto. Questo era la filosofia! Ed a quell'affannarsi senza costrutto vorresti ricondurmi, dimostrandomi che è necessario? No, grazie. Non è necessario, ed io son veramente felice di essermene liberato. E del resto non è forse sempre stato così? L'umanità ha fatto dei passi avanti solo quando si è liberato dalle scolastiche. Vedi l'esempio di Galilei, di Kant. Oggi una nuova scolastica ci opprime. Chi si sente felice ci resti, ma è una sterile felicità.

SAVERIO – Uno psicanalista dedurrebbe dalla stessa eloquente passione con cui ti accanisci contro la filosofia, quanto strettamente ne sia stato prigioniero e quanto lo sia tuttora. Non ci si accanisce tanto contro un nemico, che non si teme più – Pure la psicoanalisi stessa dovrebbe averti insegnato che il semplice refoulement non è un superamento dell'impulso che si espelle così violentemente. Esso anzi continua ad operare ugualmente, anche nell'attuale negazione. E questa contorta riapparizione è in generale una malattia. Tu sei malato di filosofobia, e ciò perché sei affetto di una fondamentale filosofia.

Per liberarsi veramente da questa tortura credo che bisogna proprio seguire la via indicata dalla psicoanalisi: ripresentare innanzi alla propria coscienza il proprio processo spirituale, rendendosi conto di ogni sua fase e della sua genesi. In tal modo si uscirà forse fuori del tutto da questo dilemma che ora sembra invalicabile sistema e antisistema.

CESARE – Non sono affatto malato di filosofilia. In fondo posso anche ammettere di fare anch'io filosofia quando mi occupo dei miei problemi di fisica teocratica, e che questo vale tanto quanto occuparsi di estetica. Solo che non svolgo il mio lavoro colla prosopopea dei filosofi che credono di far fondo all'universo, mentre anch'essi si occupano solo di un particolare problema. Perché il loro lavoro dovrebbe valere più del mio? Come vedi non si tratta di malattia; anzi sono molto tranquillo e sereno, e per l'alterigia filosofica non ho che un sogghigno ironico.

Non comprendo perciò a che cosa potrebbe condurre questo riesame che vuoi fare del processo di liberazione dallo spirito di sistema. Dalle conversazioni che con molti ho avuto occasione di fare sono indotto a sospettare che vuoi surrettiziamente reintrodurre ancora una volta tutto il bagaglio filosofico. Comunque fa pure, e starò a vedere cosa ne salta fuori.

SAVERIO – Esaminiamo, in primo luogo, quale sia la posizione di chi pensa, di fronte al sistema filosofico che egli pensa. Quale che sia questo sistema mi pare che si possa senz'altro dire che il pensatore si trova rispetto ad esso nell'identica posizione dell'architetto di fronte ad un edificio. L'edificio non è l'architetto, è un'altra cosa. E l'architetto dispone di una certa quantità di strumenti – materiali e mentali – che adopera per eseguire la costruzione. Abbiamo dunque tre cose differenti l'una dall'altra: l'architetto, gli strumenti, l'edificio.

CESARE – Suppongo che ti renderai conto che agli strumenti non si possono fare obiezioni di principio. Tutti gli strumenti sono buoni, purché mediante essi l'edificio venga fuori. E lo stesso edificio è fatto a qualche scopo, deve cioè avere un'utilità, magari un'utilità di generatore di godimento artistico, ma ha pur sempre un fine. Non è fine a sé stesso.

SAVERIO – A questo appunto volevo giungere. Nella filosofia abbiamo il pensatore, gli strumenti del pensiero, ed il sistema. Sono tre enti distinti. Il pensatore fatta la creazione può sparire, non è più necessario ricorrere a lui. Non ha avuto altra funzione che quella di demiurgo. Gli strumenti di pensiero sono stati necessari per creare il sistema. (In Croce, per esemplificare, gli strumenti sono stati la polemica antipositivista). Creato il sistema anch'essi diventano inutili. Per curiosità archeologica si potrà ricercare in che modo è stato costruito quel sistema. Ma si tratta davvero di semplice curiosità. Le pietre delle piramidi si reggono in modo da costruire le piramidi stesse indipendentemente dai ponti, dagli organi e dalle spalle di schiavi mediante cui le piramidi sono state costruite. Gli strumenti del pensatore non costituiscono

altro che una provvisoria dialettica (nel senso platonico di questo termine) per giungere all'edificazione del sistema. Questo poi è fatto in modo che le singole sue parti sono connesse fra di loro da un legame logico, cioè da un legame tale che dall'una parte si deve passare all'altra, e poi alla terza, e così via, finché si ritorna alla prima, che è ciò che ad esempio Croce chiama storia ideale. Questa logica è diversa dalla dialettica di cui sopra. Questa procedeva da un bisogno di sistema ad una realizzazione di sistema. L'altra procede da un momento all'altro di un sistema dato.

Quali strumenti deve adoperare il pensatore? Evidentemente qualsiasi strumento che gli sia utile per realizzare il suo bisogno. Si tratta di strumenti, e non si può da loro esigere altro valore che non sia strumentale. Il pensatore geniale adopererà strumenti che il suo genio stesso gli farà inventare. Il pensatore fesso maneggerà inabilmente gli strumenti più fini ed ingegnosi. [note illeg. al margine]

CESARE – Benissimo. Questo appunto sostengo io. Ed il sistema stesso è pur stato costruito a qualche scopo. Anch'esso ha un valore strumentale. Croce, ad esempio, offre appunto il suo sistema come "strumento di lavoro".

SAVERIO – La costruzione del sistema è certo fatta per uno scopo. In generale mi pare si debba rispondere che l'impulso alla creazione del sistema filosofico sia dovuto a questo: Di tutto quel che c'è nella nostra conoscenza nulla presenta stabilità. Guardiamo una cosa e si disfa. Il pieno diventa vuoto, il vuoto pieno, il buono cattivo ed il cattivo buono, il bello brutto ed il brutto bello. Tutto scorre e si altera. Eppure dietro questa perpetua alterazione tendiamo a trovare qualcosa di stabile e da cui l'alterazione procede. [nota illeg. al margine sinistro]

CESARE – Non potrebbe essere una ricerca vana, di un che di inesistente?

SAVERIO – Potrebbe esserlo. Noi non lo cerchiamo già perché gli oggetti ci facciano in qualche modo intendere che c'è, che anzi, per quanto sta in loro, ci fanno intendere che non c'è. Lo cerchiamo perché non possiamo farne a meno perché non siamo semplice fluire di sensazioni. In tal caso non ci porremmo davvero nessun problema – fluiremmo. Noi siamo però riflessione sul flusso. Ci chiediamo: che cos'è questo fluire? Il "che cos'è" degrada il fluire ad apparenza. La coscienza non è altro che questo problema. È questa posizione problematica che rende veramente fluire il fluire. Solo in quanto c'è un'esigenza di non-alterazione ci si può render conto del fluire. D'altra parte anche la semplice non-alterazione non farebbe sorgere alcun problema, alcuna coscienza. La coscienza

è impossibile sia come solo stare che come solo fluire. Lo stare equivale da solo, al solo fluire. L'uno rinvia all'altro. Non ha importanza per noi, ora, che la ricerca della permanenza possa forse esser vana. È una ricerca che facciamo per il semplice fatto di esser coscienza, di pensare.

Il "che cos'è questo fluire" abbassa il fluire ad apparenza di altro ed innalza la risposta a concetto dell'altro, del permanente substrato di quell'apparenza, il quale non è perciò più fluire ed apparenza, bensì essenza di quell'apparenza. – Questo concetto è il sistema. [Anche questa parte del manoscritto presenta costantemente delle note a margine di difficile lettura].

CESARE – Questo bisogno di cercare il saldo dietro al mobile non è una qualità originaria della coscienza, è un complesso psichico che ha un'empirica origine rintracciabile con adeguati strumenti (psicoanalitici). [note illeg.]

SAVERIO – No. Non è un complesso, una qualità che la coscienza ha e che potrebbe non avere. Questo bisogno è la coscienza stessa. Quando parli di qualità o di complessi della psiche (qui uguale a coscienza), parli sempre di un ché di davventizio ad essa, e non di ciò che essa è. Potrai non essere soddisfatto di quel che ti ho detto esser la coscienza, e cercare di determinarla diversamente, ma se vorrai farlo terrai presente che dovrai eliminare completamente dall'esposizione i complessi e qualsiasi altra qualità avventizia, poiché il problema della determinazione sorgerà solo dopo averli eliminati.

CESARE – Per ora continua pure il tuo ragionamento, poiché esso stesso finirà, a quel che mi pare di intravedere, col dar ragione a me.

SAVERIO – Anch'io lo penso. Il sistema è dunque l'esposizione del permanente nel fluire. Appunto perché si tratta di un permanente esso si regge con una logica tale che porta da membro a membro e non fa mai circolo chiuso. – Elaborato il sistema si può credere di avere infine trovato la chiave del fluire, o, ciò che è qui identico, dell'universo. Un senso di soddisfazione pervade infine il filosofo. Ha risposto alla domanda: "che cos'è il fluire". Può ormai abbandonare la dialettica che l'ha portato alla costruzione del sistema e chiudersi lì, per rifinire e perfezionare il palazzo.

C'è anche il lavoro di applicazione, ma questo in fondo si riduce ad un passatempo, poiché si sa a priori che l'applicazione riuscirà. Si darà, mediante le applicazioni, uno sguardo al mondo per poi intonare:

Der Anblick gilt den Engeln Stärke
Und alle deine hohen Werke
Sind herrlich nie am ersten Tage.

Quel che ormai importerà veramente sarà solo un lavoro formalistico. Non è più invenzione, passaggio da non sapere a sapere, bensì solo mettere in luce aspetti che erano stati prima lasciati all'ombra, ma che erano già senz'altro impliciti nel sistema stesso o eseguire piccole correzioni di dettaglio, sfuggite nel primo fervore della costruzione. E se il filosofo originale almeno nel costruire ha risposto o tentato di rispondere ad un'ansia reale, e non solo ad un desiderio di ordine formale, il discepolo (o il filosofo stesso divenuto discepolo di sé) non ha altro problema che questo ordine formale poiché è arrivato nel palazzo non col suo sudore (colla sua dialettica) bensì solo perché condottovi per mano dal padrone di casa (o da un suo (?) il discepolo si aggira in questo cerchio e gioca con passaggi logici per vedere se o che il macchinario funziona bene.

Questo lavoro da angeli che si aggirano lieti nel creato è alla lunga un lavoro molto noioso.

Der Philosoph, der tritt herein
und beweist Euch, es müßt so sein:
Das Erst' wär so, das Zweite so;
und darum das Dritt', und Vierte so;
und wenn das Erst' und Zweite nicht wär;
das Dritt' und Viert' wär nimmermehr.
Das preisen die Schüler allerorten,
sind aber keine Weber geworden.

CESARE – E' proprio quel che sostengo.

SAVERIO – Se vogliamo sfuggire davvero a questa misera morte del topo, mi pare che dobbiamo chiederci perché avvenga questo. Se non ce lo chiediamo, se ci limitiamo a constatare che avviene così, e magari a constatarlo per esserci noi stessi a lungo aggirati in quelle vuote sale, ed averne sentito una profonda nausea scorgendo che non vi è in esse traccia alcuna di vita, concreta, che non vi si riesce a soddisfare le mille domande che la vita ci pone, che non si soddisfa nemmeno, in mancanza di queste, l'energia del pensiero che non ama indugiare

perpetuamente sul già noto, smontando e rimontando l'orologeria del sistema, bensì cerca il nuovo se, dico, ci limitiamo a constatare ciò ed a trarne la conclusione che non essendoci porte d'uscita bisogna buttarsi dalla finestra, faremo certo un bel salto di liberazione, ma ci accadrà forse di non esserci liberati veramente, poiché in realtà il sistema non è fuori di noi, come il palazzo, ma è entro il nostro stesso pensiero, e non è tanto facile allora buttarsi fuori da qualche finestra, ma ce lo trasporteremo ancora appresso. [note illeg.].

CESARE – Come?

SAVERIO – Così: ci siamo accorti che il sistema, una volta fatto, non risponde alle domande che gli vengono poste, bensì solo a quelle che esso stesso si pone, che cioè pretende di essere universale (universale qui significa appunto tale che risponde a tutte le domande), ma che in realtà non lo è.

Ci diremo allora che tanto vale rinunciare a costruire un sistema che abbia quella pretesa, e ci limiteremo a costruirne di più modesti con una porta arbitraria che ci permetta di entrarvi e di uscirne, quando si voglia, senza acrobazie, o fuor di metafora, che² ³sian basati su definizioni arbitrarie e della cui arbitrarietà siamo pienamente consci. Con essi pretenderemo di raggiungere solo qualche particolare fine.

CESARE – Questo appunto dico che bisogna fare.

SAVERIO – Ma intanto ci resterà sempre una sorta di cattiva coscienza⁴. Sappiamo ormai che questo sistema (poniamo quello crociano), o questi enne sistemi a noi noti hanno quel difetto di pseudo-universalità, ma non già se non ve ne sia un altro ignoto a noi, e forse ancora a tutti, il quale non l'abbia, e sia invece veramente universale. Scrolleremo le spalle e dichiareremo di non volerne occupare? Ma si tratta di uno spettro di cui non riusciamo a liberarci. Ogni particolare sistema a tariffa ridotta (o sistemazione che dir si voglia) che veniamo costruendo, proprio perché si presenta colla dichiarazione di non voler essere universale, dichiara in sostanza: io non sono, non voglio essere quello che tu in fondo in fondo ti aspetteresti da me. Ogni sistemazione (poiché a questo abbiamo ridotto i precedenti pomposi sistemi), ha la diabolica tentazione di convertirsi in Sistema; è, se non una simia Dei, certo una simia Systematos, a cui dobbiamo continuamente intimare di abbassare la cresta, come bisognava richiamare Pangloss (l'eterno Pangloss che è in ciascuno di noi) a lavorare il

² I commenti a lato sono dell'autore.

³ Mi limito a questo.

⁴ No davvero

giardino. Quante volte, ad esempio, ti ho sentito interromperti nell'espone una definizione fisica, dicendo, senza che nessuno te lo chiedesse: "questa definizione è molto utile, non dico dal punto di vista filosofico, che importerebbe poco, ma per la scienza. Ahi! Chi ti aveva fatto intravedere lo spettro della filosofia? Era nel viso della stessa amata definizione scientifica che ti erano all'improvviso balenati innanzi alcuni tratti che ti avevano fatto riconoscere l'abborrita definizione filosofica, e tu l'hai dovuta ammonire, fare lo scongiuro di rito:

Incubus! Incubus!

Triff hervor und mach den Schluss!

Ogni particolare sistemazione non sorge infatti da un'esigenza diversa da quella da cui sorge il Sistema dal bisogno cioè di dare consistenza all'apparentemente inconsistente. E finché fissiamo un punto ideale che arbitrariamente dichiariamo fermo, mentre ben sappiamo che non lo è, la furia sistematica ci preme e ci⁵ punge ancor sempre, poiché l'arbitrio non soddisfa la coscienza la quale cerca un punto che sia fermo sul serio, che noi dobbiamo necessariamente ritenere fermo. La sistemazione arbitraria fa parte essa stessa del fluire e la coscienza è invece il bisogno di determinare l'al di là del fluire⁶. Siamo divenuti scettici circa la possibilità di raggiungerlo? Non importa. Il pungolo esiste sempre ugualmente, e crea uno stato di permanente insoddisfazione.

Chi, come sembra essere il tuo caso, ha fatto le prime armi del pensiero esclusivamente nell'ambito del formalismo sistematico, può in un primo momento esser felice di essersi liberato da quella prigionia. Nel tempo che vi aveva rimasto aveva affinato i suoi strumenti di ragionamento, ed ora sarà ansioso di impiegarli in cose più vive. Ho scoperto che l'importante non è il sistema costruito, ma è sempre convinto che bisogna costruire sistemi, che il pensiero non abbia proprio altro da fare. Ha nel sangue il formalismo logico. Si getterà in questo e in quell'argomento, quaerens quem devoret, voglio dire dilettrandosi a costruire...sistemi, sia pure a tariffa ridotta. Tutti gli argomenti saranno in fondo per lui indifferenti. Anche occupandosi oggi di teoria della relatività pensa che ad un certo momento potrà piantare in asso questo argomento e rivolgendosi ad un altro. L'assenza di "prosopopea", la "leggerezza" è in fondo dovuta al fatto che non c'è nessun serio legame coll'argomento. Questo non è che una dilettevole occasione per aguzzare l'ingegno, quell'ingegno tutto formalistico e perciò indifferente alla sostanza.

⁵ A me no.

⁶ Questa definizione non mi soddisfa.

Eppure questo non soddisfa. Eliminando il Sistema filosofico si è creato un vuoto che chiede di essere riempito. E lo si riempie infatti col concetto di utile, di fecondo che è quel che resta quando si è ridotto tutto al grado di strumenti. Ma i concetti di utile, di fecondo non sono né utili né fecondi, non hanno valore strumentale. Cosa sono se non i punti fermi che la coscienza cercava, i quali danno un senso al tutto il brulichio dello spirito? E tuttavia se da una parte questo concetto centrale attira la nostra attenzione, ci si impone in modo assoluto, poiché occupa proprio questo posto centrale di motore primo di ogni cosa, d'altra parte abbiamo paura di fissarlo, poiché sentiamo che ricadremo nel circolo vizioso della creazione di un sistema filosofico. Quando avrò ben bene definito questo concetto avrò questo bel risultato: che ogni particolare ricerca mi si sarà svalutata. Quello avrà spiegato tutto ed insieme avrà ucciso tutto, poiché solo nelle ricerche particolari è la vita, mentre lì è solo vuoto formalismo concettuale.

Siamo in una strana situazione. Il concetto di utile mi è necessario per orientar tutto secondo esso, e d'altra parte non posso avvicinarmi a definirlo, poiché ciò renderebbe tutto il resto inutile. La liberazione tanto vantata si è convertita in un tormento. Desideriamo ed insieme aborriamo dal ricercare il principio di tutte le cose. Potresti dire come Catullo:

Odi et amo. Quare id faciam fortasse requiris
Nescio, sed fieri sentio et excrucior.

Ma in realtà ora il perché lo sappiamo consiste nel fatto che non c'eravamo liberati veramente dallo spirito del sistema. Avevamo scrollato di dosso bensì questo determinato sistema filosofico, ma eravamo rimasti sempre sul terreno della ricerca e della elaborazione del sistema. [note illeg. a margine].

CESARE- Non capisco bene cosa intendi dire. Spiegati meglio.

SAVERIO- Non cercavamo forse anche noi e come i malfamati filosofi i punti fermi nel fluire, le forme o categorie, o atomi di pensiero, come ti sei una volta espresso, i quali ci dicono quale sia il significato del fluire, quale sia l'essenza dell'apparenza?

CESARE- Con pretese diverse da quelle dei filosofi. Tuttavia sì, anche noi, come i filosofi cercavamo questo⁷.

⁷ Qui Cesare fa la figura degli interlocutori di Socrate nei dialoghi platonici. Troppo...

SAVERIO- Le pretese diverse non importano ormai più, perché abbiamo visto che questa ricerca dell'essenza ha in sé la tendenza a giungere alla determinazione dell'essenza ultima, a passar cioè dalle sistemazioni provvisorie ed incomplete al sistema definitivo e completo.

Prima di procedere oltre vorrei notare, anche a costo di ripetermi, che siamo ormai arrivati a questo punto:

L'attività sistematrice (coronantesi nel Sistema filosofico) è una necessità della coscienza. Non può esser determinata come qualità avventizia (cioè con metodi di indagine di analisi psicologica, la quale esamina appunto che cosa ha e non che cosa è la coscienza), e perciò è ineliminabile; 2) Se questa attività ci fa incappare in contraddizioni, come sembra essere il caso ora, la spiegazione di nuovo non può esser cercata con metodi più o meno psicoanalitici poiché si tratta di contraddizioni sorte per una via che non ha nulla, assolutamente nulla a che fare coi processi psicologici. È, si può dire, il pensiero in lotta con sé stesso, e non già il pensiero in lotta contro le propria abitudini avventizie. Una via d'uscita si troverà o non si troverà. Ma, se si troverà, ciò dovrà accadere solo per via di pensiero; 3) E tuttavia non sulla via del ragionamento analitico, della logica formale. Questa valeva, come si è visto, solo nel determinare il nesso fra le varie parti di un sistema bello e costituito. Di fronte alle contraddizioni non sa che optare per questo o quel termine. E se ci troveremo invece di fronte ad una contraddizione tale che l'un termine di essa non solo nega, ma anche afferma l'altro⁸, essa sarà muta ed impotente. Non ti sembra che sia così? [note illeg.]

CESARE- Sì. Dovrebbe essere così.

SAVERIO- Di fronte ad una contraddizione di tal genere ci siamo in realtà già trovati. La coscienza è, come abbiam visto una vivente contraddizione. È, solo in quanto è sforzo di fermare quel che non può esser fermato. E la soluzione non era nell'optare fra il "se laisser vivre" ed il sillogizzare in una catena di concetti immobili, bensì nello stabilire un nesso fra i due termini inconciliabili, tale che dai punti fermi derivi il flusso⁹. La coscienza nega e pone insieme la variazione nell'essenza e questa in quella.

Ma questa soluzione ci mette tuttavia di nuovo in una strana situazione. La sistemazione tende infatti a diventar sistema, a chiudersi in sé, a diventare onnicomprensiva ed autosufficiente, e finché non è tale non ci dà requie. Tuttavia man mano che diventa tale si lascia sfuggire il concreto fluire e diventa

⁸ Sono osservazioni che non capisco.

⁹ Troppo astruso per me.

formale ingranaggio di concetti astratti, si inaridisce. In modo che fatto un sistema bisogna buttarlo via e farne un altro...all'infinito. La storia del pensiero umano è tutta punteggiata di infinite serie di sistemi, approssimativamente catalogabili, che son quasi tante pelli che il pensiero ha dovuto di tanto in tanto cambiare. I sistemi apparivano bensì volta a volta definitivi e completi, semplici sistemazioni. Concernevano infatti solo alcuni gruppi più o meno estesi, ma sempre ben delimitati di esperienze della coscienza e davano di queste l'essenza. La limitatezza delle esperienze si traduceva perciò nella limitatezza dell'essenza stessa. In quanto essi si chiudevano in sé non davano risposta a tutte le possibili esperienze che non avevano contribuito a formarle. Se più o meno a lungo si può riuscire a farvele entrare, è perché di queste nuove esperienze si coglieranno sempre più solo gli aspetti vecchi e già noti al sistematore, e non quelli nuovi. Fioriscono sempre coll'apparizione di completamente ribelli, onde la necessità di nuovi sistemi.

Tu hai notato, e credi di aver così fatto una grande conquista, che il sistema si degrada a semplice sistemazione. Devi però rilevare che c'è anche il movimento opposto: la sistemazione si potenzia a sistema filosofico.

Abbiamo chiamato coscienza il contrasto vivente della riflessione sul fluire. A questa fase superiore in cui abbiamo determinato i punti fermi del fluire e questi tuttavia ci sfuggono a loro volta, possiamo dare, con i vecchi filosofi tedeschi, il nome di intelletto. L'intelletto è la categorizzazione, la formazione di sistemi. Anch'esso è una contraddizione vivente.

Ed anche qui non è detto che, perché contraddizione si possa eliminarlo. Anzi perché contraddizione bisogna viverlo. L'eliminazione significherebbe ricadere allo stadio della semplice coscienza, ma questa, in quanto riflessione sul fluire delle sensazioni rigenera necessariamente le posizioni dell'intelletto. [nota illeg.]

CESARE- Non c'è altra via per sfuggire alle contraddizioni dell'intelletto, fuorché rituffarsi di tanto in tanto nella spontaneità della vita o ritornare, come tu dici, al puro stadio della coscienza per risalire poi nell'arida erta del lavoro intellettuale.

SAVERIO- Una specie di fatica di Sisifo, poiché pare che non ci sia vi d'uscita. Ognuno ha la sua pena, e se si volesse definire la tua la si chiamerebbe il dolore di essere puro intelletto, il desiderio ed insieme la disperazione di poter mai essere altro che intelletto. Ti affanni a degradarne¹⁰ i frutti, a mostrarli provvisori, arbitrari, non veri, meri strumenti, e tuttavia a questo lavoro di

¹⁰ Non è degradarlo.

determinazione di concetti astratti ti senti legato come ad una catena infrangibile.

CESARE- Ma insomma, poiché dici che è una posizione necessaria, anche tu dovresti ammettere che non è possibile liberarsene. O è possibile? E come? [nota illeg.]

SAVERIO- Prima di esaminare questa questione, vorrei prendere un esempio che, penso, ci aiuterà ad indicarci il modo di sbrigarci da questa disperata situazione.

Ogni società umana per vivere ha bisogno di una certa organizzazione. Mentre la si sta creando sembra che essa debba soddisfare tutti i bisogni della società stessa. Proprio a questo scopo la si va infatti cercando. E tuttavia, sempre, la società stessa non riesce a vivere nell'organizzazione creata¹¹. Se la sente pesare addosso come un impaccio vieppiù soffocante. E da una, due, mille parti comincia il lavoro di modificazione, correzione ed infine distruzione. Ma ciò mai, come sognano gli anarchici, per eliminare qualsiasi organizzazione, bensì per sostituirla l'una all'altra. Una perpetua irrequietudine ci agita. Irrequietudine utile, perché ci impedisce di imputridire nella stasi? E perché mai l'inerzia dovrebbe essere un male? O forse inutile, perché ci fa passare di illusione in illusione? E perché mai questo folle volo dietro ad un fantasma dovrebbe essere un male? In realtà quell'irrequietudine non è né utile, né inutile, è al di là del bene e del male, è una necessità, è la vita stessa. E non la si è compresa quando si sono ben bene analizzati tutti i bisogni¹², quando si sono, come si dice volgarmente, studiate le cause di un dato processo storico. Come nemmeno la si è compresa quando si sono ben bene analizzate le forme di organizzazione a cui in un determinato periodo la società mirava, quando si sono cioè studiati i cosiddetti ideali operanti in un dato processo storico.

Compresa la si è solo quando la si è concepita come effettivo autonomo processo di cui i bisogni e gli ideali sono semplici momenti, benché necessari. Il centro motore, ed insieme tutto il movimento, è l'attività politica e non i bisogni, né la legge o le costituzioni. Ma l'attività politica non è un terzo elemento che si aggiunge a quei due, è bensì l'esistenza stessa di quei due. Se prendiamo i bisogni, vediamo che essi aspirano ad organizzarsi. Se prendiamo l'organizzazione vediamo che essa aspira a lasciare i bisogni esplicitarsi. L'una richiama gli altri. Ma anche li respinge poiché i bisogni spezzano l'organizzazione, e questa soffoca i bisogni. La soluzione è nell'attività politica

¹¹ Perché la società non è qualcosa di storico. La costituzione di una società è come il vestito di un bambino, che deve essere adattato, a mano a mano che cresce.

¹² Non capisco.

che realizza gli uni e l'altra e altera gli uni e l'altra. Ordine e disordine insieme. E non si può nemmeno chiamare arbitraria l'attività, riconcendola da capo come un terzo che attinga dilettantesco a questi o a quei bisogni e costruisca questa o quella organizzazione. Di arbitrario non ha che le parole ed i gesti, la propaganda che adopera questo o quel linguaggio, l'appellarsi a questo o a quel sentimento, ma non la sostanza. Arbitrari sono gli strumenti, ed unico criterio per adoperarli è la loro efficacia ma non i bisogni e l'organizzazione che ne sono i momenti costituenti, la sostanza, essa stessa. Non ti sembra? [note illeg.]

CESARE- Sì. È così¹³.

SAVERIO- Ma proviamoci a concepire l'attività politica non come l'abbiamo or ora descritta, cioè come autonomo processo, bensì come effettivo terzo termine che ha di fronte a sé i bisogni attendenti da essa una soddisfazione, e lavora a costruire un'organizzazione la quale a sua volta è l'altro da essa, un fine non raggiunto, ma da raggiungere un giorno, ed una volta per tutte. Non dovremmo forse giudicare in tal caso quell'attività con criteri dell'utile, in modo tale, cioè, che l'organizzazione raggiunta, se buona, cioè se soddisfacente molti ed importanti bisogni, sarà la giustificazione di quell'attività, se soddisfacente invece pochi o quanti bisogni, ne sarà la condanna?

CESARE- .E' chiaro che dovremo giudicarla così.

SAVERIO- Ma poiché non ci sarebbe nessuna organizzazione, per quanto possa pretenderlo, che soddisfi tutti i bisogni, l'attività politica non dovrebbe essere considerata come uno strumento atto a dare solo soluzioni parziali, e non, come potrebbe vantarsi, soluzioni fatali e definitive?

CESARE- Sì.

SAVERIO- Ma abbiamo visto ormai che l'attività politica non è l'estrinseca mediatrice fra i bisogni e l'organizzazione, bensì è il processo stesso di organizzazione dei bisogni, e che il criterio di utilità, il quale era valevole finché consideravamo i tre momenti astratti¹⁴, non ci dice più nulla ora che sappiamo che nessuno di essi esiste come mezzo per raggiungere l'altro. L'organizzazione

¹³ Beato lui.

¹⁴ Non mi va.

dei bisogni non è fine ad altro, bensì fine a sé stesso. Non stanno così le cose in politica?

CESARE- Sì, mi sembra che stiano proprio così¹⁵.

SAVERIO- Torniamo allora al nostro problema. Avevamo detto che nella filosofia avevamo: il pensatore, gli strumenti del pensiero, il sistema, come tre enti distinti e separabili gli uni dagli altri. Le cose si erano presentate così: il pensatore per raccapezzarsi nel caos delle sensazioni deve costruirsi un sistema, e a questo scopo adopera certi strumenti. Il caos delle sensazioni era, per così dire, il dato primordiale. Il bisogno di ordine è un bisogno del tutto soggettivo del pensatore che perciò può arbitrariamente porsi ad ordinare questa o quella regione del caos. Gli strumenti hanno solo un'utilità derivata dall'utilità del sistema che servono a creare. Il sistema stesso vale solo per la soddisfazione che esso dà a quel soggettivo ed arbitrariamente determinantesi bisogno del pensatore. Non erano questi e così disposti termini in cui ci si presentava il nostro problema?

CESARE- Sì, erano questi.

SAVERIO- E sembrava così naturale che si presentassero così! Invece ancor qui ci è accaduto un cattivo scherzo, ed ora ci appaiono come presentati sotto una falsa luce, come termini distinti ed indipendenti, mentre in realtà non lo sono. Infatti: Non avevamo visto che il fluire della coscienza implica necessariamente i punti fermi, le sistemazioni?

CESARE- Sì.

SAVERIO- Dunque non si tratta di un estrinseco intervento di un terzo (il pensatore). Il pensatore non è altro che questo autosistemarsi del flusso di sensazioni, essenzializzarsi dell'apparenza.

CESARE- Pare.

SAVERIO- Anche qui cade allora il criterio dell'utilità. O meglio si riduce ad un criterio di ordine secondario. Potrà ad esempio essere più utile postulare nella teoria fisica la velocità costante della luce, anziché il corpo rigido che ci era stato tramandato dalla fisica precedente. Le cose ci si rappresentano più

¹⁵ Beatissimo.

semplici e più maneggevoli, elimineremo forse qualche inciampo. Potrà insomma esserci utile togliersi delle abitudini. Qui il criterio di utilità è senz'altro valido. Ma la teoria fisica non è né utile né inutile, non è fatta ad uno scopo estrinseco, poiché è il processo di organizzazione dell'esperienza fisica, cioè una necessità della coscienza.

E l'arbitrarietà, che in fondo coincide coll'utilità, poiché se una cosa è solo utile o inutile possiamo sempre sceglierla o lasciarla cadere a seconda che ci troviamo di fronte a qualcos'altro ancor più o ancor meno utile – anche l'arbitrarietà, dico, si riduce a quella medesima ristretta sfera in cui è valido il criterio dell'utilità.

CESARE- E qual è allora, se non quello dell'utile, il criterio che regge codesto processo? Forse quello della verità?

SAVERIO- Cos'è questo criterio della verità?

CESARE- Qui ti volevo. Il criterio della verità è n assurdo. Vero sarebbe, se fosse mai raggiungibile, il complesso dei concetti del Sistema filosofico, ultimo, completo, definitivo. Ma esso è irraggiungibile. D'altronde anche se fosse raggiungibile un giorno, finché non lo possediamo non sappiamo cosa sia il vero e non possiamo però adoperarlo come criterio per ricercare esso stesso¹⁶.

SAVERIO- E' proprio così.

CESARE- Dunque rinunciando al criterio del vero e a quello dell'utile, a cui io di necessità mi ero appigliato, resti ancor più nell'incertezza di quanto rimproveri me di esserci.

SAVERIO- Riflettiamo meglio, se non sia possibile uscire dal ginepraio in cui ci siamo cacciati. Perché quel Sistema ultimo e definitivo lo chiameremmo, se fosse mai reperibile, vero?

CESARE- Perché in tal caso dovremmo dichiarare che quel che esso afferma, è E', senz'altro. Non che solo appaia noi di essere. In tal caso potrebbe forse essere semplice velo di Maia. È, così necessità. Noi saremmo costretti a riconoscerlo. [nota illeg.]

¹⁶ Lo stesso è detto in un dialogo platonico, non mi ricordo più in quale.

SAVERIO- Sicché il criterio della verità, se mai esistesse, sarebbe il criterio dell'esistenza necessaria?

CESARE- Sì¹⁷.

SAVERIO- Ma è allora evidente che un criterio di tal sorta non si può applicare ai frutti dell'intelletto presi a sé, i quali hanno tutt'al più una perfetta coerenza interna, che è cosa tutta formale e non ha a che fare coll' "è".

CESARE- Dunque siamo d'accordo.

SAVERIO- No. Da quel che abbiamo detto risulta che vana è la verità dell'essenza data una volta per tutte. Necessaria, tale che è senz'altro, vera, come possiamo ormai dire è la ricerca stessa.

Anzi non si tratta di una ricerca, cioè di scoprire qualcosa che già c'è, perché l'essenza non è un prius da scoprire, bensì è posta, creata dallo spirito stesso. La verità è dunque l'attività stessa della coscienza¹⁸. Siamo a lungo andati in cerca di un punto fermo fuori di noi, e ci è risultato che noi stessi siamo il punto fermo. Flusso e sistema, caos e cosmo sono i momenti sostitutivi della coscienza, e non qualcosa che si trova di fronte ad essa.

Questo punto fermo non è, come l'essenza che ricercavamo prima, qualcosa in cui dobbiamo acquietarci, poiché è l'inquietudine stessa. Non ci svaluta tutto il particolare poiché vive di esso. Non ci permette di adagiarsi in un sistema poiché crea e distrugge i sistemi. E non è un sistema – come del resto non è stata mai un sistema qualsiasi filosofia vive. Ha tutt'al più avuto dei sistemi.

Ora la filosofia è qui, e non nella logica formale del sistema. Dando addosso alla filosofia, in realtà inseguivi un fantasma. [nota illeg.]

CESARE- Voglio ammettere che sia come tu dici. Resta la mia obiezione di principio: A che serve tutto ciò? La conclusione a cui siamo giunti è ben questa: che la verità è il lavoro, il particolare lavoro di sistemazione, scientifica, politica, o come altro la si voglia ulteriormente determinare. Tanto vale lavorare, come Candide senz'altro nel proprio particolare giardino.

SAVERIO- Infatti la filosofia non è una cosa utile, tale cioè che serva ad un altro scopo. Non si filosofa per piacere, bensì per necessità. Il semplice lavorare

¹⁷ Bravo!

¹⁸ Pasticcioni, accidenti ai filosofi.

o sistemare ci fa sentire la contraddittorietà dei termini contro cui ci muoviamo, come un fato che pesa su di noi, che colpisce di nullità ogni nostro lavoro, ce lo fa apparire arbitrario, insulso, utile finché vuoi, ma fundamentalmente inutile, che colloca, per adoperare la bella immagine di Barth, tra parentesi tutto il nostro particolare lavoro e ci mette innanzi il segno meno. Bisogna superare questa contraddizione, e l'unica maniera di superarla è, come abbiam visto, non ignorarla, bensì comprendere che essa è il lievito del nostro stesso operare.

Si filosofa¹⁹ per comprendere il senso della vita. E noi non possiamo rinunciare a comprendere, la rinuncia stessa essendo già un tentativo di comprendere, tentativo però insoddisfacente.

Tutte le particolari sistemazioni (fra cui rientrano ormai anche gli elenchi di categorie filosofiche) derivano il loro valore dal filosofare²⁰. Come tali bisogna comprenderle storicamente, e come tali bisogna procedere volta a volta nel determinarle, sapendo cioè che la verità, l'acquetamento non è in esse, nel circolo chiuso, o solo apparentemente chiuso o aperto, bensì nel centro motore anzi semovente²¹ nella inquietudine stessa.

Ed un'ultima osservazione vorrei fare: La filosofia non può stabilire a priori a che lavoro ci si debba dedicare. Interrogata in questo senso è muta, inutile, se vuoi. Essa è la risposta ad un'altra domanda: Qual è il senso del lavoro che sto facendo? Filosofando, cioè riflettendo sul senso del lavoro, questo stesso si verrà bensì modificando, diventando più serio, più profondo²². Ma se io sono fundamentalmente indifferente a qualsiasi lavoro, se cioè lavoro per passatempo, per curiosità, se la mia vita è leggera come una piuma al vento, non sarà certo la filosofia a darle consistenza. La mia filosofia sarà anzi una filosofia della curiosità, della piuma vagante. La filosofia non dà soluzione a qualsiasi problema le venga posto, non è un oracolo aperto indifferentemente a chiunque, non è una macina in cui si metta grano e da cui esca farina – è la vita stessa che riflette su di sé – Questo è il significato profondo dell'affermazione di Kant, secondo cui non si può insegnare a filosofare. È un'osservazione, questa, quasi banale per chi alla filosofia si è avvicinato partendo dai problemi della vita; ma, certo, deve essere invece una laboriosa conquista per chi è stato studente di filosofia, ha cioè avuto occasione di montare e smontare sistemi quando ancora nessun problema serio della vita lo portava a filosofare.

Perciò vedi che quella che chiamavi prosopopea dei filosofi, quando era una cosa schietta e non la mutria professorale, era in realtà ben altro che un residuo di dimenticati complessi psicanalitici, bensì era semplicemente il senso

¹⁹ Linguaggio poetico.

²⁰ Allora qualsiasi sistemazione, anche le più stupide, le più assurde, han lo stesso valore.

²¹ Semovente.

²² Non credo.

di serietà, che può, anzi deve esserci, anche quando si faccian risuonare toni sbarazzini. E la vantata leggerezza, quando non è un tentativo di filosofare, e perciò niente affatto leggera, come è il caso tuo, quando è invece vera leggerezza, è cosa di cui il leggero stesso non si rende conto, e che agli occhi di chi non è leggero appare non davvero sotto una bella luce, bensì come il sale insipido del Vangelo, che può esser buttato via e calpestato.

CESARE- A questo punto ci darebbero molte cose da osservare, ma ora siamo stanchi e possiamo rinviarle ad altra occasione.

(ottobre 1939)

ottobre 1939

A. Spinelli

LEGGENDO “LA TEOLOGIA DELLA CRISI” ESPOSTA DA STRAUCH
(Doxa editrice – Roma – 1928), tradotta da Miegge¹.

Quando l’uomo è giunto all’idea dell’onnipotente forza che tutto regge e trascina, due vie gli si aprono. O far parte a sé, o sottomettersi ad essa.

La prima soluzione, cercata dai Greci col loro ideale stoico o epicureo o scettico della saggezza consistente nell’inattività, è stata data nel modo più rigoroso e profondo dal buddismo. Il buddismo riconosce che quella forza è incontrastabile, sovrastante infinitamente le forze dell’uomo, ma si rifiuta di sottomettersi, e, coerentemente vede la liberazione nell’annientamento, e non già nel banale annientamento fisico, ma nell’annientamento della propria volontà di vivere. Il buddista non sente il bisogno di elaborare l’idea di quella forza onnipotente. Può essere costituita dagli dei, o dal complesso delle forze naturali. Gli basta constatarla e tutta la sua attenzione è poi rivolta a negarle il suo assenso, a sottrarvisi, ad aspirare al nulla, al nirvana. Questo distacco è la virtù superiore, mentre per chi segue l’altra via sarà il peccato supremo.

La seconda soluzione, che è quella delle religioni semitiche o di origine semitica, è rivolta nel senso di potenziare ed elaborare sempre più l’idea di quella forza, determinandola come Dio, cioè come forza spirituale contrappoentesi a tutto il creato (il derivato). Tutto si fa risalire a Dio. L’uomo perde ogni autonomia, deve eliminare la testa ed adorare. Fra l’uomo e Dio l’abisso è invalicabile da parte dell’uomo, che aspira a Dio poiché questo lo ha creato, ma che non può raggiungerlo perché il creatore è antitetico al creato. Universale quello, questo particolare. L’uomo è staccato da Dio e la creatura staccata dal creatore è in istato di peccato. L’uomo aspira a Dio, ma, peccatore

¹ AS1, pp. 1-5, autografo con datazione, nome dell’autore e numerazione di pagine [originale, trascrizione].

come è, non può raggiungerlo. Quest'unità non può essere stabilità che per atto spontaneo ed unilaterale di Dio. Se perciò si ristabilisce è per grazia di Dio e non per opera dell'uomo.

L'antica religione ebraica (da non confondere colla moderna essenzialmente legalistica, perché ha perduto il fermento messianico (cristiano) travasatosi nella religione sorta da essa) si compendia in questa sottomissione e attesa.

E l'attesa ha avuto la sua coronazione nell'apparizione e nel sacrificio del Cristo. Dio ha fatto la grazia. Ha fatto uomo il suo figlio (cioè sé stesso, la sua essenza, il suo logos), che in tal modo si è caricato del peccato umano e ne ha redento col suo sacrificio sulla croce l'umanità.

Il mistero di Cristo, poiché veramente si tratta di un misterioso atto di volontà benefica da parte di Dio, è bensì il coronamento dell'antitesi fra uomo e Dio, fra creatura e creatore, fra particolare ed universale, ma è anche il superamento di quella stessa antitesi. Con Cristo è gettato il ponte fra Dio e l'uomo, ed il cristianesimo la formula anche esplicitamente nell'idea dello spirito santo.

Cristo senza lo spirito santo non dà ancora l'idea completa del Cristianesimo. Si tratterebbe solo di una nuova forma di sacrificio di Dio già molte volte ideato dalla coscienza religiosa dell'uomo, eppure realizzato sempre incompletamente, perché, compendiandosi tutto il mistero nel sacrificio del Dio, si otteneva solo una propiziazione momentanea, transitoria e costretta perciò a ripetersi periodicamente nella sua materialità. Lo spirito santo che si è calato negli apostoli e che vive nella chiesa è il mistero dell'attuale unione di Dio e dell'uomo in Cristo.

San Paolo (almeno il San Paolo dei protestanti) rappresenta perciò del cristianesimo un solo momento. È il cristianesimo ancora nascente² dal precedente stato di attesa e di contrizione e pieno tutto e pieno tutto e solo di gratitudine e di umiltà per l'agognata ma immeritata liberazione. San Paolo adora ancor più prostrato a terra dell'Ebreo, perché ha ricevuto da Dio di più. L'altro attende ancora.

Lutero, Calvino, Barth ripetono questo motivo, acuendolo ancor più, pretendendo quasi di ridurre ad esso tutto il cristianesimo. Il momento dello spirito santo, il momento cioè in cui l'uomo si rialza dalla polvere non sentendosi ormai più altro da Dio, ma identificato a Dio³, è da loro, e specialmente da Barth, trascurato.

² Dico nascente in senso logico e non semplicemente storico. Onde l'eterna ripetizione di questo momento religioso cristiano.

³ V. ad es. il sentimento di fierezza e di libertà del cristiano che si trova espresso in Meister Eckhart.

Il cristianesimo di Barth è dunque un cristianesimo essenzialmente impoverito. L'ebraismo, espellendo dal suo seno il messianesimo si è inaridito nel legalismo, nella rassegnata esecuzione del minuzioso comandamento di Dio. Il cristianesimo, espellendo dal suo seno il legame fra uomo e Dio, si impoverisce in un'accolta di mistici frementi di fede, fra la speranza e la disperazione.

Ma il cristianesimo non è mai stato in realtà questa pura intensità di attesa della grazia, bensì anche certezza del possesso stesso.

Lo sviluppo del cristianesimo in cattolicesimo è la prima forma in cui si è venuto realizzando l'opera dello spirito santo, cioè la certezza dell'unione attuale fra Dio e l'uomo. Forma che ossifica quest'unione nella chiesa, nei riti, nella gerarchia, in modo corpulento, direbbe Vico. La sua stessa materialità (che è però anche, entro questi limiti, completezza) uccide lo spirito genuino cristiano. Il protestantesimo è un ritorno del cristianesimo su sé stesso. Esso ha da capo riposto, ormai in modo più interiore, il problema dei rapporti fra Dio e uomo. L'avvenuta esperienza cattolica, contro cui si ribella, non gli permette però di ricostruire la chiesa ed i riti e la gerarchia (quel che ne resta nel protestantesimo è residuo cattolico, non sua originale creazione), poiché ha trasportato tutta la λειτουργία nell'intimità dell'animo umano. Il protestante può restare cristiano (cioè legato al mito di Cristo) solo a patto di restare pura intensità, tensione senza estensione.

Ché quando cerca di dare estensione alla sua tensione religiosa, quando cioè passa ad essere l'operoso ed attivo strumento di Dio⁴ (e deve passarci, poiché deve ben vivere in questo mondo), quando non basta più credere nella grazia di Dio, ma, ormai libero in essa, esplicitarla in operosità; allora il protestantesimo che era stato inizialmente una reazione al dilagare della cultura moderna, è destinato a dissolversi in questa (cosa che non accadrà invece mai per il cattolicesimo). Il pensiero moderno europeo infatti, al di fuori della chiesa ed avendo spogliato il pensiero cristiano dell'immanenza dell'universale nel particolare della mitologia cristiana, cerca di vivere quest'immanente sintesi sapendo bene che non è un'unità esistente una volta per tutte, ma tale che si deve realizzare in ogni momento, e ottenibile perciò solo colla continua lotta (motivo perciò identico a quello protestante) ma cosciente anche che questa sintesi non resta sempre solo allo stato potenziale, bensì si realizza anche sempre ad ogni istante, e che questa è la vita, l'unica vita, la quale è perciò divina e non satanica nel suo complesso, essendo satanico solo un momento di essa.

⁴ Il calvinismo ha infatti riabilitato le opere, non più certo viste alla maniera cattolica come mezzo per ottenere la grazia, ma come prova della grazia ottenuta, come potenza di Dio esplicitantesi nel mondo. Barth è in questo senso molto più luterano che calvinista.

Guardando da questo punto l' "agonia" protestante di Barth, non si può certo non restare reverenti dinnanzi ad un così poderoso sforzo spirituale, ma non si può nemmeno non sentire quanto angusto sia il suo pensiero religioso, rispetto allo stesso completo pensiero cristiano.

P.S._ Pare, secondo Miegge, che Barth stesso sia stato successivamente indotto a cercare "rapporti col mondo più concreti del puro rapporto di opposizione", e che "è assunta come base della rivelazione la dottrina trinitaria intesa esplicitamente nel senso di un correttivo alla pura trascendenza".

(ottobre 1939)

marzo -novembre 1939

A. Spinelli

“OSSERVAZIONI CIRCA L’ESAURIRSI DELLA FILOSOFIA
CONTEMPORANEA ITALIANA”¹,

- ~ Osservazioni circa l'esaurirsi
- ~ della filosofia contemporanea italiana

Il pensiero filosofico italiano ha avuto nell'ultimo quarantennio una fortissima impronta storicista. Di più: ha messo al centro delle sue ricerche la storia, ha concepito tutta quanta la realtà come processo, cioè come storia, ha identificato nella storia la stessa filosofia, riducendola a metodologia della storia. Processo, evoluzione, storia, erano concetti preesistenti ad esso. Il suo merito precipuo è consistito nell'averli affermati colla massima energia. Il secolo XIX era stato nel suo complesso il secolo dello storicismo; ma il concetto del divenire era stato più una aspirazione che un saldo possesso. Per l'idealismo tedesco della prima metà dell'800 la storia era stata la manifestazione fenomenica di un ordine logico ideale extrastorico; per il positivismo della seconda metà di quel secolo il divenire era stato un meccanico prodotto di leggi naturalistiche che prendevano il posto della ragione hegeliana. In ambo i casi perciò la storia era pur sempre un ché di determinato e non un'attività originaria. Al di là di essa sussisteva una metastoria, comunque questa si venisse poi concettualmente determinando. Non ci si poteva pertanto acquietare nella conoscenza storica, bensì questa non poteva essere che un trampolino per passare alla conoscenza della vera causa o della vera ragione.

¹ AS1, pp. 1-8 numerate, originale, con nome dell'autore e datazione. La trascrizione si deve al dott. Franco Montani.

Coi filosofi italiani del secolo XX la storia diventa invece essa stessa *causa sui*. Le sue ragioni, le sue cause non son più da ricercare dietro di essa, ma in essa stessa. Gli uomini non sono zimbello di un al di là (teologico o materialista -poco importa) ma i creatori della loro stessa vita. Non semplici creatori di cose oggettive (istituzioni, macchine ecc.), ma addirittura creatori di se stessi. La realtà è un processo di autoctisi (Gentile). La conoscenza storica è in conseguenza nulla di più e nulla di meno del processo di autoconoscenza della realtà. E' perciò tutta la conoscenza. Conoscere significa determinare ciò che lo spirito ha pensato, voluto, fatto. E non determinare in modo estrinseco, come uno spettatore che osservi dal di fuori uno spettacolo e cerchi di indovinare le cause [o i fini], ma determinare intrinsecamente mettendosi dal punto di vista della attività creatrice, dello spirito energetico che viene creando, e con ciò determinando, la realtà, cioè se stesso.

Questo concetto non è peculiare dei pensatori italiani. E' anzi stato il concetto intorno a cui si sono venuti affaticando i principali filosofi di questo secolo. Ma forse da nessun altro, come da loro, è stato formulato con altrettanta precisione, sobrietà e assenza di residui di concezioni sorpassate.

Ora questa filosofia sembra volgere al tramonto. Non che ad essa se ne contrapponga un'altra che la superi realmente. I tentativi di affermazioni teoriche antistoriciste non sono state che manifestazioni di malcontento senza alcun contenuto serio. Quando si vuol filosofare si ricasca, senza volerlo, o magari volendo il contrario, in proposizioni crociane o gentiliane. In realtà più che di nuove idee si tratta di crescente indifferenza per quei filosofemi. Il languire dell'interessamento per essi si manifesta anche nell'irrigidimento del pensiero di quei filosofi in scuole. Sembra a prima vista una cosa strana che tanto Croce quanto Gentile, i quali avevano beffato nella maniera più aspra l'idea stessa delle scuole filosofiche, abbiano ambedue finito per considerarsi come due capi-scuola, impegnati a difendere i loro principi, e gelosi sorveglianti dei loro discepoli, che non sgarrino e non facciano sconcie contaminazioni. Ed è da osservare che i discepoli sono in generale ben disciplinati. Non vi è nulla di più stucchevole della lettura degli scritti e scrittarelli di costoro. Hanno imparato dai loro maestri a non parlare senza aver raccolto una soda informazione intorno all'oggetto di cui trattano, e perciò qualche utile si ritrae pur sempre dalla loro lettura.

Ma, a parte ciò, il loro compito si riduce² a limare i concetti avuti, ad applicarli a qualche umano comportamento più o meno con successo, a mostrarsi tutti lieti dell'esecuzione, e infine a polemizzare fra di loro beffando gli uni !; l'atto puro, e gli altri la filosofia delle quattro parole. Persino nello stile non sanno emanciparsi.

La calda contenutezza di Croce si converte nei discepoli in unzione liberalistica (favorita dalla condizione di ecclesia pressa in cui si sentono); la sentimentale espansività di Gentile diventa verboso atto di fede nella ecclesia fino a tempi recenti ancora triumphans.

L'irrigidimento scolastico non è che un indice del raggiunto limite dell'elaborazione concettuale, cioè dell'inaridirsi della vena schiettamente filosofica. L'idealismo storicista italiano va morendo lentamente di inedia. Continuano, non so in che misura perché da qui è quasi impossibile seguirle, le applicazioni dei suoi principi in nuovi campi, ma è tutto lì.

L'esame dei termini in cui la filosofia dei due corifei si è venuta cristallizzando in un'aporia che nessuna delle due scuole riesce a superare, può servirci per scoprire l'intima ragione di questo esaurimento, che agli occhi loro, e particolarmente di Croce più vigile osservatore delle altre correnti di pensiero, sembra una ricaduta allegorica nella barbarie filosofica, mentre in realtà è dovuto ad un'intrinseca incapacità del loro pensiero a comprendere la nuova vita.

Da decenni l'Italia risuona delle parole: storia e storiografia. Tutto dev'essere pensato in termini storiografici, tutto si riduce a storia. Le concezioni storiografiche precedenti o comunque diverse sono guardate con una certa altezzosa commiserazione. Mai sembra si sia raggiunta una così perfetta comprensione della storia, una tale finezza nel valutarne le peculiarità, una tale rinuncia ad imporle nostri arbitrari schemi. Lo spirito è il motore di tutto, anzi di se stesso nel tutto. Gentile ha anche messo in circolazione il termine tecnico filosofico: autoctisi. Ma più corrente, perché più ricco di risonanze sentimentali, è il termine di libertà. La storia è l'esplicarsi della libertà. Tutta, in ogni suo momento, la storia è attività autodeterminantesi, e non vi sono epoche di libertà o di non-libertà. Quest'ultima non può concretizzarsi in un'epoca, ma esiste come momento dialettico negativo, inattuale. La libertà, o attività autonoma, o attività tout court, poiché un'attività non autonoma sarebbe solo apparentemente libertà, ci porta senz'altro nella sfera dell'universale che si realizza nel concreto avvenimento storico.

² Per i crociani v. per es. gli scritti dei fratelli Treves, di Gerbi (?) ecc: per i gentiliani Spirito, Volpicelli ecc. (nota inserita a lato dello scritto).

Al di fuori della sintesi fra universale e particolare, l'universale assume l'aspetto di una forza che determina dal di fuori. Ma fuori della sintesi l'universale è astratto, semplice nostra determinazione intellettualistica. Fuori della sintesi anche il particolare assume l'aspetto del semplice determinato o predestinato, o, con apparente contraddizione, ma con sostanziale identità, di casuale. - Ma l'attività è necessariamente sintesi di universale e di particolare. Nel concreto l'un momento toglie all'altro la sua astrattezza e fa sì che si abbia autoctisi, libertà, e non emanazionismo o meccanismo.

Questo compendiato in poche parole, il fondamento filosofico dato attualmente alla storiografia, e, a quanto sembra, il più saldo che sia possibile darle.

Tuttavia, passato il fervore della gran scoperta, un senso di progressivo fastidio ci invade. Quando ci siamo resi conto che nello spirito rientra tutta la storia, vediamo anche che tutte le differenze storiche finiscono col ridursi ad una differenza di questo o quello, di più o meno. Se tutta la storia è spiritualizzata, si ha inaspettatamente, dopo aver condotto una gran battaglia campale contro il cronachismo, che essa è anche tutta cronachizzata, riducendosi all'infinita serie dei momenti nei quali lo spirito si è realizzato, e ettivamente all'infinita serie di monografie storiche.

L'impossibilità di dare un rilievo al particolare storico partendo dal semplice concetto dell'attività appare ad esempio in modo molto evidente nell'opera storica di Gentile. Costui, che ha coerentemente ridotto tutta la filosofia alla definizione del concetto di attività, ha in tal modo creato un meccanismo logico che macina tutto colla stessa indifferenza. Faccia la storia di un filosofo, o di un movimento politico, o di una scienza, monotonamente mostra che in tale storia quel che ³importa è l'atto. Che poi l'atto si sia realizzato in questi o quei filosofemi o ideali politici o altro, è cosa che bisogna accettare come fatto e non atto, cioè in sostanza a titolo di cronaca, magari minuziosissima, ma che non ha importanza essenziale.

Il difetto di questa concezione, espresso in termini logici, consiste nel fatto che il/ concetto di spirito, o libertà, o atto, è bensi definito come universale concreto, cioè in modo tale da fare intendere che bisogna, dopo averlo definito, metterlo in atto nella sintesi col particolare; ma, proprio perché tale, è adoperato poi come universale astratto, come categoria che sussume ogni particolare divenire storico, senza che essa stessa si alteri o arricchisca ulteriormente. ~

Il formalismo filosofico ha il suo limite invalicabile nella definizione delle categorie, o se si vuole più coerentemente con Gentile dell'unica categoria. Esso consiste nella ricerca dell'a priori, mediante l'eliminazione dialettica del dato sperimentale. La filosofia contemporanea italiana in ambedue i suoi corifei è essenzialmente formalista. Ha bensì profondamente subito l'influenza di Hegel, ma ha rielaborato i concetti che attingeva da lui in modo kantiano. La filosofia si riduce ad una "Critica della ragione", ad una sempre più precisa determinazione dell'io penso, che già per Kant era il fondamento di tutte le altre categorie, e perciò la vera fondamentale categoria. E' più coerentemente idealista di Kant, è cioè già fichtiana, ma il suo problema è sempre questo: determinare la forma della realtà, l'a priori costituente la chiave di tutto. Trovata la chiave, la realtà non contiene più misteri. Di fatto non ci cureremo di andare a frugare troppi ripostigli, ma avendo la chiave li possediamo virtualmente tutti. I nostri attuali interessi ci indurranno a sollevare questo o quel lembo, e quanto più grandi saranno gli interessi tanto più esteso sarà il campo che effettivamente sussumeremo, per intenderlo, sotto il concetto di spirito, cioè che ci rappresenteremo storiograficamente.

E' stata, si può dire, una gran fortuna che l'attività filosofica di Croce sia stata fin dagli inizi, accompagnata, aiutata, e poi contrastata e combattuta da quella di Gentile. Croce si era fermato a mezza strada, e se malcontenti delle categorie fornite da lui, si poteva esser tentati di mettersi a cercarne altre. Gentile ha risparmiato tutte queste variazioni sullo stesso tema. Ha mostrato in modo irrefutabile che tutte si riducono ad una sola, all'atto. Ciò fa passar la voglia, a chi l'abbia, di cercar altre lungo questa strada. Gentile ha mostrato l'incoerenza filosofica di Croce; Croce ha mostrato a sua volta il vuoto formalismo della coerentissima filosofia di Gentile.

Questi due pensatori, fundamentalmente così simili malgrado, o forse proprio grazie alla reciproca avversione che si è venuta sviluppando fra loro, hanno talmente monopolizzato in Italia il campo della filosofia, che a molti è sembrato non esserci altra via di scampo fuorché quella di buttare a mare la filosofia, e non pensarci più; che tanto da quelle tracce non è possibile allontanarci, e si sa dove conducono.

Non mi sembra che questa indifferenza filosofica sia la via migliore. In tal modo non si fa altro che andar cercando a tentoni una via nuova, si sfonderanno spessissimo porte aperte, ci trascineremo appresso acriticamente molte idee di quella filosofia a cui si son dispettosamente volte le spalle.

Meglio sarà ripensare più profondamente a tutti questi problemi, affrontando ad occhi aperti le incertezze del cammino nuovo, anziché temerle, e chiudere gli occhi per non voler più vedere.

La filosofia italiana ha alzato e tenuto alto lo stendardo dell'antiintellettualismo. Croce ha rinserrato l'intelletto (Verstand) nell'ambito della elaborazione e sistemazione dei pseudo-concetti; Gentile nell'ambito del pensiero pensato. Per ambedue si tratta di una scoria del pensiero, più o meno necessaria, ma pur sempre scoria, che compare quando cessa l'attuosità del pensiero stesso. .

L'intelletto è quella posizione mentale in cui noi giudichiamo, cioè riportiamo la pluralità all'unità, il vario all'invariabile, l'apparenza all'essenza, il particolare all'universale. Analizzando l'intelletto troviamo che i suoi elementi costitutivi sono: il particolare (i dati della nostra coscienza), l'universale (l'unità che regge i dati molteplici), il giudizio (das Urteil, la sintesi del particolare e dell'universale), e l'attività giudicatrice (die Urteilskraft, il cogito). Questi quattro momenti si presentano a prima vista come quattro elementi esistenti a se, ma ad un più approfondito esame risultano strettamente connessi gli uni agli altri. E' ormai nota ed arcinota la logica interna che stabilisce quella connessione. Il particolare sembra essere esso l'elemento originario, fondamentale, ciò che è senz'altro [(empirismo)]. Tuttavia di esso in sé e per sé, senza una sua originaria connessione con noi, non si può dir nulla, nemmeno che esiste. Il suo stesso esistere implica dunque il cogito. Ma per pensare il particolare dobbiamo unificarlo nell'universale, dobbiamo farlo soggetto di un giudizio di cui l'universale, l'unità, è il predicato. Il particolare cessa così di essere il dato originario, e questo posto sembra essere occupato dall'universale, a cui tutti i particolari si riconducono, e da cui tutti fluiscono (idealismo platonico). Ma l'universale conquista il primato per perderlo immediatamente. Esso non può infatti esistere in se, bensì solo nel particolare, nel giudizio, o sintesi dell'universale e del particolare (aristotelismo). L'originario non è dunque né il particolare, né l'universale, bensì la sintesi. Ed il giudizio asceso al trono abdica a sua volta, poiché esso stesso esiste non in se, ma nell'attività giudicatrice (spiritualismo).

L'atto dell' "Io penso" è dunque il principio fondamentale da cui discende tutto, in cui tutto vive e che vive in tutto.

Si è presa l'abitudine di chiamare intelletto solo il pensiero che non ha ancora tratto quest'ultima conclusione, e ci si ritiene pertanto autorizzati a considerarsi antiintellettualisti, una volta che la si sia tratta. Ma non ci si è resi conto che con quest'ultimo passo si è effettivamente proceduto sempre sulla via dell'intellettualismo, cioè dell'unificazione del molteplice. Restava da unificare l'attività giudicatrice ed il giudizio e lo si è unificato. L'intelletto dopo aver unificato tutto il mondo che ha dinanzi a se, si riflette su se stesso e unifica sé con quell'universo.

La prova che non si sia usciti dall'ambito dell'intelletto (cioè della ricerca dell'uno), è nel fatto che il concetto di spirito, è, pur così determinato, un concetto del tutto formale, e che è perciò da farne uso nei nuovi giudizi da dare, che saranno ormai (conformemente al raggiunto concetto dello spirito come atto) giudizi storici, ma pur sempre giudizi, unificazione del particolare storico del concetto di Spirito.

Lo spiritualismo ha portato all'estremo il lavoro dell'intelletto. Oltre questa non sono ormai più possibili altre unificazioni. A questa filosofia non faremo il rimprovero del buon senso, il quale constata che questa teoria dell'atto puro è così omnicomprensiva da non servire più a nulla, e preferisce perciò attenersi a teorie meno coerenti, ma tali che forniscano un certo numero di categorie o caselle in cui allegare il molteplice. Bisogna dire: tanto peggio per il buon senso, e riconoscere che lo spiritualismo assoluto sorge appunto dalla constatata inconsistenza di quelle caselle.

Il problema che ora ci si pone, e che quella filosofia nemmeno sospetta, non consiste già nella sterile polemica sul numero, sulla qualità e sul funzionamento di quelle caselle, cioè nell'analisi più o meno speculativa dell'intelletto, ma [nel ricercare la] genesi dell'intelletto stesso, cioè in una ricerca fenomenologica.

(marzo-novembre 1939)

novembre 1939

SEGUITO AD "ALCUNE OSSERVAZIONI A PROPOSITO DELLA
NATURA COME STORIA ECCETERA¹

1) Mi è stato chiesto: "Non ti sembra che fra la filosofia e tutte le altre scienze ci sia questa differenza: che per tutte le scienze conoscere il proprio oggetto significa poterlo riprodurre, o in termini più generali, poter disporre dei suoi elementi costitutivi in modo da stabilire come ulteriormente si svolgerà, mentre per la filosofia questo "conoscere" non ha luogo? – In altri termini: Per le scienze ogni volta che ci si imbatte in un qualcosa che bisogna ricomprendere sotto il termine di "vita" bisogna dire che la scienza non conosce ancora quell'oggetto. Parlare di un oggetto vivente equivale ad un *ignoramus*. Il progresso della scienza consiste nel sostituire la morte alla vita, il meccanismo alla finalità.

Risponderei così: Questo "conoscere" che si dice aver luogo per le scienze e non per la filosofia, è in sostanza il processo di determinazione delle categorie o dell'essenza (Vedi "Dialogo" ed "Alcune osservazioni sulla storia della natura"). La determinazione del permanente, dell'immobile, è evidentemente una determinazione di morte e non di vita. L'intelletto procede effettivamente in questa via, e se per conoscenza si vuole intendere il lavoro dell'intelletto, si deve riconoscere la giustezza della domanda fatta.

Aggiungerei di più: non c'è campo della coscienza né teorico, né pratico in cui l'intelletto non faccia valere la sua legge, e non porti l'immobilità, la morte.

¹ AS1, pp. 1-5 non numerate, autografo con data, senza nome dell'autore [originale, trascrizione].

La legislazione è nel campo dell'attività politica e morale l'esatto corrispondente della determinazione delle leggi fisiche.²

L'intelletto trasforma le cose in modo che noi abbiamo una forma ideale che ci dà senz'altro il processo di variazione dell'oggetto sussunto sotto di essa. Per il concetto intellettuale non c'è novità, creazione, bensì da queste premesse discendono queste conseguenze, e perciò le conseguenze sono senz'altro implicite nelle premesse e non vi può essere fra di esse contraddizione. Penso che svolgendo questo concetto è qui il punto in cui si deve trovare la spiegazione del processo di quantificazione, e che questo deve essere la forma ultima cui può giungere l'intelletto. Il numero è la pura forma.

Ma non ho ora intenzione di occuparmi di questo argomento.

Mi interessa invece qui fissare qualche altro punto.

Nelle filosofie vitalistiche moderne l'intelletto (e perciò le scienze naturali) è considerato come qualcosa di spurio, che deforma la realtà vera, per raggiungerla quale bisogna far getto di tutte le costruzioni intellettuali. Solo così è possibile con una mistica immediatezza sentir parlare la realtà, la vita, a cui l'intelletto sostituisce non dico una pallida immagina, ma senz'altro il suo contrario, la morte. La beffa contro le deformazioni intellettualistiche è continua e si svolge in mille modi, su mille campi. Superato però il momento polemico antipositivista, essa finisce col diventare un'abbastanza vuota esortazione all'immediatezza, ad una immediatezza da cui bisogna invece continuamente uscire. L'intelletto è appunto il processo di superamento dell'immediatezza, è il processo mediante cui ci si contrappone all'oggetto e di questo si determina l'apparenza e l'assenza.

L'attività dell'intelletto eliminata, resta l'informe lasciarsi vivere che sembra infinitamente ricco, ma in realtà è poverissimo, poiché su nulla possiamo far presa in alcun modo. Si può avere un senso panico o dionisiaco, ma non azione, non pensiero coerente, fluire e non formarsi. – Lungo questa linea è possibile una vita istintiva la quale consiste appunto in un irriflesso aderire al proprio oggetto.

La vita umana è più complessa. Essa si distacca dalla vita animale proprio per il suo distaccarsi dall'oggetto, per il suo delimitarlo. In ciò consiste l'attività dell'intelletto. Parlarne male è stupido poiché solo grazie ad essa noi fissiamo la realtà e ci diamo la possibilità di operare su di essa in modo sempre più ampio e sempre più profondo. L'intelletto è il nostro scheletro, senza cui non cammineremmo. Senza il suo lavoro non ci sarebbe distinzione fra sonno e

² Nota – per intendere questo e quel che segue occorre abbandonare decisamente la distinzione teoria e pratica.

Tutto è sempre teoria e pratica e questa distinzione ora compare, ora scompare, ora riappare sempre differentemente atteggiata.

veglia, fra fantasticare ed operare. L'intelletto riduce tutto a strumenti, cioè distingue tutto da noi e ce lo pone innanzi irrigidito, privo di vita interna, mezzo a nostra disposizione, meccanismo. Ma senza strumenti non si lavora.

2) Ciò che distingue la civiltà europea dal rinascimento fino ad oggi è la progressiva metodica subordinazione di tutto all'intelletto. Le altre civiltà non coltivano intellettualmente che ristrettissimi campi. La civiltà europea non si arresta dinnanzi a nessuno. E la nostalgia ad una civiltà non meccanizzata (cioè non intellettualizzata) è il più reazionario sogno che si possa sognare.

La critica al positivismo, all'illuminismo è pienamente valida come critica alla riduzione di tutta l'attività spirituale all'intelletto, ma se da essa la funzione dell'intelletto non esce giustificata, bensì è degradata ad impoveritrice della vita umana, bisogna dire che quella critica ha fallito il bersaglio.

Il limite dell'intelletto non può esser rintracciato altro che dopo averne riconosciuto nella fenomenologia dello spirito il valore indiscutibile.

Abbiamo visto che esso consiste nella strumentalizzazione della realtà. I fini a cui possono essere adoperati questi strumenti sono fuori del suo campo. È assolutamente incapace di dire alcunché di serio intorno ad essi. L'intelletto è un servo, è eteronomo, rinvia ad altro. Se le scienze sono puro intelletto, bisogna dire che le scienze rinviano ad altro. Quest'altro è la filosofia, o la religione. C'è da meravigliarsi, come fa il mio interlocutore, se ci troviamo ora in un campo completamente diverso? Ora non si tratta più di trovare gli strumenti, ma di determinare a che servono. La filosofia non ha perciò più nemmeno quel lineare sviluppo delle scienze che accumulano strumenti su strumenti e nelle quali tutta la discussione verte sul sapere se questo strumento è più utile di quello. La filosofia è la determinazione degli scopi della vita, e non degli strumenti della vita, non degli scopi intermedi (che son sempre ancora strumenti ad altri scopi), ma proprio di questi ultimi.

Perciò una filosofia non ne sviluppa ulteriormente un'altra, bensì si sviluppa accanto ad altre un'altra, perché pone un altro scopo, e non uno svolgimento dello scopo di prima.

La filosofia, o, come mi piace più di dire, la ragione è allora qualcosa di assolutamente altro rispetto all'intelletto? Risponderei così: Se l'intelletto, cioè la schematizzazione dell'universo procedesse sempre e completamente senza intoppi, sì, la ragione sarebbe qualcosa di trascendente assolutamente l'intelletto. Questo rinvierebbe ad altro, ma quest'altro sarebbe raggiungibile solo con un mistico salto oltre le barriere infrangibili dell'intelletto. Mi spiego meglio. L'intelletto riduce tutto a meccanismo, cioè ad una forma tale che qualsiasi momento della realtà ha la sua ragione d'essere in altro, e così via all'infinito. Nel suo ambito non regna che la causalità (e non ci importa qui che la si debba volta a volta considerare in modo differente – la polemica attuale dei

fisici contro il principio di causalità è semplicemente la sostituzione di una forma di causalità con un'altra). I positivisti potevano credere che questo fosse il ritmo di una realtà a sé stante. Noi sappiamo ora che esso consiste solo nel darci una serie di strumenti: se vuoi raggiungere quell'effetto devi impiegare questa causa. – Supponiamo che nel nostro lavoro intellettuale noi non troviamo nulla che si ribelli, che sempre tutto si pieghi a divenire fra le nostre mani strumento. Tutta la realtà avrebbe allora un puro valore strumentale, servirebbe ad altro. Fra essa e l'altro non ci sarebbe ponte di passaggio. – I fini a cui adoperare quegli strumenti sarebbero estranei ad essi. Li porremmo noi dal di fuori. Il fine è il tutto che non è la semplice somma delle parti, bensì il tutto che esiste nelle parti stesse, e per cui le parti esistono. Il fine è la vita, mentre l'intelletto tende a porre le parti a sé, la morte. La somma di parti è composta dalle parti stesse e non le compone.

Il fine trascenderebbe dunque in modo assoluto il mondo dell'intelletto.

Come si introducono allora i fini che son pure ciò per cui il nostro lavoro ha senso, poiché il lavoro è un'attività finalistica? Li poniamo noi, ma donde li attingiamo? Non c'è, a quanto sembra che una via. Al di là del mondo (qui identificato al mondo intellettuale). La dimostrazione di Dio che porta dall'imperfetto (dal mero strumentale) al perfetto (al fine), non è uno scherzo, bensì è un passo necessario per completare la posizione dell'intelletto in cui non possiamo acquetarci³. L'intelletto caccia via, dovunque penetri, la religione, ma solo per porne in modo potenziato l'esigenza. La conclusione teologica di Cartesio non è un compromesso con la religione dominante, bensì una necessità del suo modo di pensare intellettualistico. Se vi fosse arrivato solo in grazia di considerazioni della sua morale provvisoria, ciò significherebbe che senza volerlo giunse alla conclusione a cui noi stessi che non abbiamo più le sue preoccupazioni, dobbiamo necessariamente giungere.

3) Ma solo nella matematica abbiamo un oggetto che non si ribella, che non fa resistenza, cioè un oggetto in cui c'è sempre solo quello che noi vi mettiamo. Se la realtà fosse pura realtà matematica quel che ho detto or ora avrebbe pieno rigore. Gli è che nella matematica l'intelletto ha a che fare solo con sé stesso, è pura costruzione. Osserviamo un teorema matematico. Ogni passaggio è legato in modo ferreo al passaggio precedente ed a quella seguente. Nessuna scienza raggiunge la perfezione dimostrazione matematica. Se guardiamo però meglio vediamo che ogni passaggio è un arbitrario passo fatto dall'intelletto che sceglie, fra infiniti possibili passi, questo determinato perché questo gli occorre per raggiungere quella dimostrazione.

³ Che le prova dell'esistenza di Dio non siano teoremi matematici ma processi dialettici dello spirito è stato dimostrato in modo perfetto da Hegel.

Non c'è una necessità che imponga di fare queste o quelle operazioni. La perfetta coerenza formale matematica è compensata da una assoluta incoerenza sostanziale. Il teorema da dimostrare, il problema da risolvere tace completamente circa la via della dimostrazione o della soluzione. È l'intelletto che mette una pietra sopra l'altra e fa l'edificio. La matematica ha una certa quantità di dati originari (le pietre). Ma la connessione fra quei dati è estrinseca opera dell'intelletto. Perciò l'oggetto matematico non offre resistenza di sorta, fuorché quella della coerenza formale. Soddisfatta questa, non c'è altro da fare.

In tutte le altre scienze si può avere un edificio formalmente perfetto e tuttavia falso, a cui non corrisponde nulla.

(novembre 1939)

dicembre 1939

Appendice

OSSERVAZIONI A PROPOSITO DI UN SAGGIO SULL' "INGANNO DELLE PAROLE"⁴

Severo a Commodo

Ci sono cose di cui non si parla volentieri. Non sono solo, né tanto quelle di cui si vergogna perché sappiamo che son porcheriole o grosse porcherie. Queste anzi, quando le guardiamo da una certa distanza possiamo raccontarle, compiendo un lieve sforzo cinico.

Quelle di cui proprio non si parla volentieri sono quei sentimenti che per noi sono stati profondissimi, ma che si sono svolti su una trama così delicata, così apparentemente banale per tutti, fuorché per noi; che siamo quasi sicuri di spreparli parlandone, in quanto l'ascoltatore ci farà su un grugno beffardo.

La vergogna di parlarne è identica alla cura con cui, ad esempio, parlando della persona che si ama, non si dice mai il suo nome, poiché quel nome che ha per noi risonanze emotive che temiamo siano percepite e derise dall'ascoltatore.

Se ti decidi a parlare di queste cose, è difficile trovare il tono giusto. Il modo più facile è parlarne con un pizzico di ironia (come fa ad es. Huscley), poiché questo dà l'impressione che chi ne parla sia egli stesso indifferente. In questo saggio mi piace che tu abbia invece adottato la (...?) di parlarne con tono serio e semplice, anzi addirittura dimesso. (Ho notato certe sostituzioni di frasi più pedestri a frasi più rimbombanti come ad es.: "ed è questo appunto che rende così felice la nostra unione,,- sostituita da: "ed è questa appunto la base della nostra unione,,). Il tono dimesso è anch'esso un equivalente dell'ironia, un distaccarsi dall'immediatezza del sentimento. Ma ha il vantaggio di fartelo vedere senza inutili veli e deformazioni. Perciò mi piace.

Succo dell'episodio: l'aver appreso che non bisogna credere alle parole, che queste debbono essere tradotte.

⁴ AS1, pp. 1-4 numerate, autografo, senza nome, con datazione.

Il tema è complicato poiché significa molte cose differenti. In questo abbozzo si possono notare i seguenti significati:

1) La comunione di sentimenti con un altro non si raggiunge per mezzo della parola, ma al di là, anzi al di qua di essa. Perché?

Perché colla parola cerco di liberarmi da qualcosa, che mi tortura. La parola è sempre qualcosa che ho strappato da me e lanciato fuori. Chi mi vuole aiutare nella mia pena non stia allo sportello per prendere ed apprezzare la merce, più o meno ben fatta, mi venga se può nell'interno dell'officina, dove le parole non ci sono ancora. Capirà allora quel che non dico, perché non so o non oso dire, ma che è ciò che più mi sta a cuore. E costui mi aiuterà certamente anche tacendo, anche con un solo cenno, a dirle.

Questo inganno delle parole pone l'esigenza di andar oltre quel che uno dice, verso quelle che non riesce a dire e che è in genere più importante, che è comunque il motivo profondo; anche se forse inconscio, del suo dire. Ciò vale per il semplice episodio personale, e per il grande uomo di cui leggi un'opera.- Se avessi sottomano Spaventa ti citerei alcune sue righe in cui egli nota che ogni pensatore è in realtà due pensatori: uno che ha fatto il sistema, e l'altro che è più profondo del primo, e che non sa egli stesso con precisione ancora quel che vuol dire, la portata profonda dei suoi pensieri. Il primo conclude un passato. Il secondo è teso verso il futuro, cioè verso di noi. Un buon lettore deve andare sulle tracce del secondo e non del primo.

2) Il secondo inganno della parola, se si (...?..) Così, ha un significato diverso. Non si tratta più di rimuovere un ostacolo all'amorosa comprensione. Si tratta di capire che cos'è la parola. Questo problema è certamente connesso col primo, ma non vi si esaurisce. Il primo è spiegato a fondo dell'episodio narrato nel saggio, e si compendia nel consiglio di tacere e comprendere. Nel secondo non abbiamo più a che fare con l'altro, ma con noi stessi. Non si tratta più di andare oltre le parole, ma di capire che cosa sono e perché sono.

A noi italiani, che abbiamo ascoltato Croce, si presenta subito la parola-canto. Sarà bene metterla da parte, perché la parola di cui vogliamo qui intendere la genesi non è l'obiettivazione delle mie passioni nella fantasia, ma altro.

È la parola comune, che presuppone: io, le cose oggettive (il mondo, il non-io, la realtà) e la parola stessa, cioè il segno con cui in un modo o nell'altro io possiedo le cose.

Qui comincia il problema della descrizione fenomenologia della parola, e qui si arresta il saggio.

Che via seguire per descrivere?

Non si può assolutamente- a quel che mi sembra- seguire la via indicata nel primo caso: (taci e comprendi). Non si descriverà nulla, si farà un eloquente invito al mistico silenzio, al sapere immediato che ci fa giungere al cuore delle cose (siano queste cose io, gli altri, il cosmo, Dio, o che so altro).

La via non dovrebbe nemmeno consistere nella descrizione di come siamo fatti (aggiungendo ad esempio all'uomo-poeta, all'uomo logico, all'uomo religioso ecc., l'uomo parlante). Non si può procedere lungo la via della analisi, (filosofica, psicologica, o comunque voglia meglio qualificarsi), finché si siano raggiunte alcune categorie o "atomi di pensiero,, per noi- provvisoriamente fondamentali.

Si dovrebbe drammatizzare (non superficialmente, ma con serietà e profondità). Cioè una volta che ci si trovi in una posizione dello spirito (qui ad esempio nell'atteggiamento della parola), abbandonarsi ad esso e muoversi con esso, secondo le sue esigenze, scoprendo quali siano le sue vittorie o le sue sconfitte, le sue assurdità le sue contraddizioni.

Ciò va fatto senza astio. Tutta la filosofia positivista non ha capito nulla dell'intelletto, perché lo ha voluto demolire anziché comprenderne il dramma. Ha creduto che la vita dello spirito fosse al di fuori di esso, mentre è in realtà in esso stesso.

Le posizioni dell'animo umano bisogna saperle percorrere senza indugiare in esse più del necessario. Ora l'accanirsi contro i suoi limiti è un indugiare più del necessario, è il sentirli senza averli ancora compresi. Li si crede invalicabili, e perciò si pensa che la liberazione sarà solo data da un ritorno mistico al preintelletto. Così facendo non si riuscirà a comprendere forza e debolezza dell'intelletto (o, nel nostro caso, della parola). Se ne vedrà solo la debolezza, mentre c'è anche la forza.

Se si ha paura di abbandonarsi alla vera descrizione, si farà solo una descrizione polemica, non si assisterà alla polemica dell'individuo parlante, ma polemizzeremo noi contro esso.

Tu sei dominato ora dalla scoperta che l'individuo è il male, e più si afferma e più è egoista, diabolico. Ora dici di essere divenuto più indulgente verso di esso. Ma questa è semplice saggezza figlia del tempo che smussa tutte le asperità. Ti sei rassegnato a portare con te questo bubbone, ma l'ideale sarebbe liberarsene, fare la marcia indietro narrata nell'episodio d'amore, e vivere senza. Vivere cioè misticamente.

Se la descrizione dell'esperienza della parola sarà invece fatta con un abbandono fiducioso del pensiero in questo semovente concetto, tutti i momenti del dramma assumeranno un altro aspetto, ed anzi solo allora si avrà un dramma e non un processo all'individuo e alla parola.

Se avessi avuto questa fiducia, avresti continuato col tono dell'inizio e non saresti saltando su col rettorico squillo: virilità, vuol dire, cari amici, se non lo avete capito, vuol dire... ecc.

(dicembre 1939)

“I MEZZI DELLA REALIZZAZIONE STORICA”¹

a) L’individualità

La prima domanda da farsi può esser solo questa: Che mezzi adopera la storia?...

Questa indagine circa i mezzi con cui la libertà diventa un mondo, ci introduce nel fenomeno stesso della storia. Se la libertà come tale è anzitutto il concetto intorno, i mezzi sono invece l’aspetto esterno, che perciò si manifesta nella storia quale ci si presenta immediatamente agli occhi. A primo sguardo la storia ci mostra le azioni degli uomini i quali partono dai loro bisogni, dalle loro passioni, dai loro interessi, dalle rappresentazioni e dai fini che elaborano in conformità di quegli interessi, dai loro caratteri e talenti; ed anzi in questo spettacolo dell’attività, solo questi bisogni, passioni, interessi ecc. appaiono come molle operanti. Gli individui da una parte vogliono sì scopi più generali, un bene, ma lo vogliono in modo che questo bene stesso è di specie limitata; ad esempio nobile amor patrio, ma magari per un paese che sta in un insignificante rapporto col mondo e col fine universale del mondo, o amore per la propria famiglia, i propri amici – in una parola: rettitudine. Insomma, tutte le virtù, si svolgono in quest’ambito; in essa possiamo, sì veder realizzata la determinazione razionale di questi soggetti stessi e delle sfere della loro operosità; ma si tratta di singoli individui, che stanno in un piccolo rapporto colla massa umana (e noi dobbiamo rapportarli come singoli con tutti gli altri individui); e del pari il campo di esistenza delle loro virtù è relativamente poco esteso. D’altra parte, inoltre, l’elemento più poderoso è dato dalle passioni, dai fini dell’interesse particolare, dalla soddisfazione dell’egoismo; la forza di queste passioni consiste nel non rispettare nessuno dei limiti che il diritto e la moralità vogliono loro imporre, e nel fatto che la forza naturale della passione è vicina in modo più immediato all’uomo che non l’artificiosa e lunga educazione all’ordine e alla moderazione, al diritto e alla moralità.

¹ AS1, pp. 1-13 [su 7 fogli] non numerate, autografo senza il nome dell’autore, senza data.

Se consideriamo questo spettacolo delle passioni e contempliamo nella storia le conseguenze della loro violenza, della stupidità che si accompagna non solo ad esse, ma anche, ed anzi specialmente alle buone intenzioni, ai retti scopi, se guardiamo i danni, il male, il tramonto dei più fiorenti imperi prodotti dallo spirito umano, se guardiamo gli individui colla più profonda compassione per i loro dolori senza nome, possiamo terminare solo con un lamento per questa generale transitorietà ed anzi, essendo queste rovine non solo opere della natura, ma della volontà umana, con un lamento morale, collo sdegno del buon spirito, se ne abbiamo, verso un tale spettacolo. Senza esagerazioni rettoriche, esponendo solo esattamente le disgrazie subite da quel che vi era di più magnifico nelle formazioni di popoli e di stati, come pure nelle virtù e nell'innocenza privata, si può fare di quegli eventi il quadro più tremendo e trasportare con il sentimento nella più profonda e disperata tristezza, cui non fa da contrappeso alcun risultato riconciliatore. Magari troviamo un ristoro ed una scappatoia da quella tristezza, pensando: così è stato, un destino, non ci si può far nulla. E per la noia che quella luttuosa riflessione può darci, torniamo al nostro senso della vita, ai nostri presenti scopi ed interessi, i quali richiedono la nostra operosità e non un lutto pel passato, - torniamo anche all'egoismo, che se ne sta sulla riva più quieta, e di lì si gode tranquillo e sicuro il lontano panorama della confusa massa di rovine. Ma anche considerando la storia come un banco da macellaio su cui vengon sacrificate la felicità dei popoli, la saggezza degli stati e la virtù degli individui, sorge tuttavia ugualmente pel pensiero la domanda a chi, a qual fine ultimo vengan fatti questi terribili sacrifici.....

La prima cosa che notiamo è che quel che abbiamo chiamato principio, fine ultimo, determinazione, o la natura, il concetto dello spirito in sé, è solo qualcosa di universale, di astratto. Il principio, il fondamento, la legge è un universale un che di interno, che come tale, per vero che anche sia, non è completamente reale. Fini, principi ecc. son dapprima nei nostri pensieri, nella nostra interna intenzione, o anche nei libri, ma non ancora nella realtà; cioè quel che in sé è primo, è una possibilità, una facoltà, ma non è ancora passato dalla sua interiorità all'esistenza. Perché diventi realtà deve aggiungersi un secondo momento, quello della messa in opera, della realizzazione, il cui principio è la volontà, l'attività degli uomini nel mondo. È solo mediante questa attività che quei concetti, quelle determinazioni esistenti solo in sé, vengon realizzati, effettuati.

Le leggi, i principi non vivono, non valgono semplicemente mediante se stessi.

L'attività che li mette in opera e li fa esistere è il bisogno e l'impulso dell'uomo, i suoi affetti e le sue passioni. Per realizzare qualcosa, me ne deve

importare; dev'essermi vicino, occorre che io, mediante la sua esecuzione sia soddisfatto, - deve essere mio interesse. "Interesse" significa "essere in mezzo"; un per cui debba agire, deve in qualche modo essere anche il mio fine; debbo in esso soddisfare insieme il mio fine, quantunque il fine per cui sono operoso abbia ancora molti altri lati che non mi riguardano per nulla. Questo è l'infinito diritto del soggetto, il secondo momento essenziale della libertà, cioè che il soggetto trovi in un'attività, in un lavoro, soddisfatto sé stesso; e se gli uomini debbono interessarsi per qualcosa, occorre che possano esserci in modo attivo, cioè in un interesse esigono il loro proprio interesse, vogliono avere in esso sé stessi, e trovarsi il senso di sé. Occorre qui evitare un malinteso: si biasima a ragione un individuo dicendo in senso cattivo che egli è in generale interessato, - cioè che ricerca solo il suo vantaggio privato, cioè isola questo vantaggio privato, pensa solo alla sua causa, senza aver comprensione per il fine universale in occasione del quale egli cerca il suo, ed in parte anche promuove questo impoverendo, danneggiando e sacrificando il primo. Ma chi è operoso per una causa, non è solo in generale interessato, ma è interessato ad essa - e la lingua esprime giustamente questa differenza. Nulla dunque accade, nulla è eseguito senza che gli individui che vi agiscono soddisfino anche sé stessi; - sé stessi: essi sono dei particolari, cioè hanno bisogni, impulsi, - interessi, in generale, speciali, loro propri, quantunque in comune con altri - cioè identici a quelli di altri. Fra questi interessi c'è non solo quello del proprio bisogno e della propria volontà, ma anche quello delle proprie vedute, della propria convinzione, o per lo meno delle proprie opinioni: e ciò quando si è risvegliato il bisogno del ragionare, dell'intelletto, della ragione. Allora gli uomini esigono anche, per essere operosi per una causa, che questa sia da loro approvata, che essi ci aderiscano colla loro opinione e convinzione circa la bontà della causa, il suo diritto, la sua utilità, il suo vantaggio ecc. Questo è in particolare un momento essenziale della nostra epoca in cui gli uomini sono poco più attirati a qualcosa dalla confidenza e dall'autorità, ma vogliono partecipare colla loro attività ad una causa col loro proprio intelletto, con una indipendente convinzione ed opinione -

Nella storia mondiale abbiamo a che fare colla Idea, come si manifesta nell'elemento della volontà umana, della libertà umana, così che la volontà diventa la base astratta della libertà, ma il prodotto diventa l'intera esistenza etica di un popolo. Il primo principio dell'Idea in questa forma è, come si è detto, quest'idea stessa, astratta, - l'altro è la passione umana; insieme costituiscono la trama ed il filo del tappeto della storia mondiale. L'idea come tale è la realtà; le passioni sono il braccio che essa allunga. Questi sono i due estremi; il termine medio che li allega, ed in cui ambedue concorrono è la libertà etica. Considerate obbiettivamente, l'Idea e la particolare individualità stanno

nella grande antitesi di necessità e libertà. È la lotta dell'uomo contro il destino; ma noi prendiamo la necessità non come quella interiore del destino, ma come quella della idea divina, e la domanda che si pone è: come si unisce quest'alta idea con la libertà umana? La volontà del singolo è libera se egli può in un modo astratto, assoluto, in sé e per sé porre quel che vuole. Come può allora l'universale, il razionale, in generale, essere determinante nella storia? In tutti i particolari questa contraddizione non può essere qui spiegata. Si pensi però a quanto segue.

La fiamma consuma l'aria, ed è nutrita dal legno. L'aria è l'unica condizione per la crescita degli alberi; il legno perciò facendo consumare l'aria del fuoco, lotta contro sé stesso e contro la propria fonte; e tuttavia continua ad esserci ossigeno nell'aria e gli alberi non cessano di verdeggiare. Così anche, se uno vuol costruire una casa, ciò sta nel mio arbitrio; gli elementi però debbono tutti aiutarlo a questo scopo. E tuttavia la casa è lì per proteggere gli uomini contro gli elementi.

Questi vengono dunque qui adoperati contro sé stessi; ma con ciò non è distrutta la universale legge naturale. La costruzione di una casa è dapprima un fine interno, una intenzione. Di fronte ad essa stanno, come mezzi, i particolari elementi, come materiale il ferro, il legno, le pietre. Gli elementi sono impiegati per elaborare questo materiale: fuoco per fondere il ferro, aria per alimentare il fuoco, acqua per mettere in movimento le ruote, segare il legno, ecc. Il risultato è che l'aria, che ha aiutato, e tenuta indietro dalla casa, e così pure i torrenti d'acqua della pioggia, e il flagello del fuoco, nella misura in cui la casa è incombustibile. Le pietre e le travi ubbidiscono alla gravità, tendono verso il basso, eppure con esse sono elevate alle pareti. Così gli elementi vengono usati in modo conforme alla loro natura e cooperano ad un prodotto che pone loro limiti. In modo simile le passioni soddisfano sé stesse, realizzano sé ed i loro scopi a seconda della loro determinazione naturale e producono l'edificio della società umana, nel quale hanno procurato al diritto, all'ordine la forza contro sé stesse.

Nella vita quotidiana vediamo che è un diritto che ci dà sicurezza: e questo diritto si dà da sé, è un modo sostanziale di agire da parte degli uomini, il quale è spesso diretto contro i loro particolari fini e scopi. Nel singolo caso gli uomini affermano i loro particolari fini contro il diritto universale; agiscono liberamente. Ma la sostanza universale, il diritto, non ne è turbato. Così è anche nell'ordine mondiale; qui le passioni sono l'uno degli ingredienti ed il razionale è l'altro. Le passioni sono l'elemento attivo. Non sono affatto sempre contrapposte all'eticità, ma realizzano l'universale. Per quel che concerne il momento morale delle passioni, esse aspirano certamente al proprio interesse, ed appaiono così da una parte come cattive ed egoiste. Tuttavia l'elemento

attivo è sempre individuale: nell'azione io sono; è il mio scopo che io cerco di adempiere. Questo scopo può però essere uno scopo buono, anche uno universale. L'interesse può essere del tutto particolare; ma non ne segue ancora che esso sia contrario all'universale. L'universale deve entrare nella realtà mediante il particolare.

La passione è considerata come qualcosa che non è giusta, che, più o meno è cattiva: l'uomo non deve avere passioni. Passione non è del resto propriamente la parola esatta per ciò che voglio esprimere qui. Intendo, cioè, qui in generale l'attività dell'uomo sorgente da interessi particolari, scopi speciali, o, se si vuole, intenzioni egoistiche; ed anzi un'attività tale che pone in questi scopi tutta l'energia del suo volere e del suo carattere, e sacrifica loro altre cose che possono anche essere degli scopi, e piuttosto sacrifica loro tutte le altre cose. Questo contenuto particolare è a tal punto una cosa sola colla volontà dell'uomo da costituirne l'intera determinatezza, e da essere inscindibili da lui. Solo così egli è quel che è. L'individuo è infatti qualcosa che è lì, non è l'uomo in generale (che non esiste), ma un determinato uomo. Il carattere esprime anch'esso questa determinatezza della volontà e dell'intelligenza. Ma il carattere comprende in sé in generale tutte le particolarità, il modo di comportarsi nei rapporti privati, ecc, e non è questa determinatezza in quanto operante ed agente. Dirò perciò passione, ed intenderò con ciò la particolare determinatezza del carattere, in quanto questa determinatezza del volere non hanno solo un contenuto privato, ma sono quel che sospinge ed opera atti universali. Delle intenzioni, come intimità impotenti e fantasticate (?), colle quali i caratteri deboli si affannano e partoriscono topi, qui non si parla.

Noi diciamo dunque che in generale nulla è stato fondato senza l'interesse di coloro la cui attività fu cooperante; e perché chiamiamo un interesse passione, quando l'intera individualità, rimuovendo tutti i molti altri interessi e scopi _____ hanno [illeggibile] e si possono avere [Idem] fibre del mio volere, concentra in questo scopo tutti i suoi bisogni e le sue forze, dobbiamo dire in generale che nulla di grande è stato eseguito nel mondo senza passione. La passione è il lato soggettivo, e perciò formale dell'energia del volere e dell'attività – restando ancora indeterminato il contenuto o lo scopo. Lo stesso valga per l'esigenza dell'esser convinto, del voler veder le cose coi propri occhi, della coscienza morale. Quel che allora importa subito dopo è il contenuto che la mia convinzione ha, lo scopo che la passione ha, se cioè l'uno o l'altro è di [Idem] natura. Ma viceversa, se questo contenuto o scopo è tale, occorre affinché entri in esistenza, sia reale, il momento della realtà soggettiva, in cui è ricompreso tutto ciò: bisogno, impulso, passione, come pure il veder le cose coi propri occhi, la propria posizione, la propria convinzione.

Da questo chiarimento nel secondo momento essenziale della realtà storica di uno scopo generale vien fuori, se ci rivolgiamo di passaggio allo stato, che, sotto questo aspetto, uno stato è ben fondato e forte in sé stesso quando l'interesse privato dei cittadini è unito al mio scopo universale, l'uno trova nell'altro la sua soddisfazione e realizzazione, - proposizione, questa. [La trascrizione non è stata completata per incomprendibilità del testo]

novembre 1939 / gennaio 1940

NOTE¹

1. Determinare il processo cui l'io (individuale) si stacca dalla primordiale comunione cosmica.
2. Conseguenze del distacco: Io ed il mondo. Sua conquista, gli altri io nel mondo. Impotenza dell'io e suo isolamento. Aspirazione a restaurare la comunione.
3. Le vie della restaurazione – Indeducibili, ma solo suscettibili di esser vissute. Non eterne, ma tutte esaurienti.

Il problema comune della filosofia consiste nel mostrare l'immanenza dell'universale nel particolare. E si è giunti alla conclusione che l'individuo nella sua operosità è l'universale concreto, incarnato. Questa è la religione odierna degli uomini colti. Vivere in unità con Dio (e collo Spirito come si dice oggi), e riflettere su quest'unità per attingervi forza. La filosofia, o, con maggior precisione la conoscenza consiste tutta in quel riflettere. La riflessione rende coscienti di ciò che già si è anche prima della riflessione stessa, di ciò che si sarebbe anche senza quella riflessione, cioè riflettendo in tutt'altro modo.

Eppure l'esperienza comune ci parla un linguaggio del tutto diverso. In essa il protagonista non è l'io, che ricomprende tutto e da cui tutto sorge, ma sono io a cui tutto è fuori, e che mi sforzo di appropriarmi di qualcosa. L'esperienza ci parla del dramma dell'individuo, e non della teofania dell'io.

Sarà possibile occuparsi di questo dramma? Si risponderà che l'individuo è la realizzazione dell'io universale, e che perciò si è sempre nell'ambito della teofania. Sarà. Ma come e perché il dramma si trasforma in teofania? Dovremmo rinunciare a mettere fin dal principio la soluzione nel problema. E forse troveremo una soluzione differente.

In altri termini: Si dirà che io posso sì pretendere di parlar solo di questo io, ma in realtà la parola mi tradisce e dicendo questo lo universalizzo, e indico

¹ AS1, pp 1-25, numerate, autografo con datazione, senza nome.

tutti i “questi”. Als ein Allgemeines sprechen wir. das Sinnliche aus, was wir sagen, ist: Dieses, d.h. das allgemeine Diese, oder: es ist, d.h. das Sein überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese, oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus, oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewissheit meinen, (Hegel - Fenom., p. 82).

Ma forse il dramma è qui: che noi intendiamo una cosa e ne diciamo un'altra. Si è voluto fare attenzione esclusivamente a quel che diciamo, cioè all'universalizzazione. Tuttavia non diremmo nulla se non intendessimo dire qualcosa. Rivolgiamo dunque la nostra attenzione alla fonte del dire, a quel che intendiamo.

Fin da ragazzi, da bimbi – forse fin da prima ancora di nascere si inizia in noi il processo di formazione dell'individuo (= personalità = io). Da una primordiale comunione panica², si stacca l'individuo. Non affrettiamoci a dire che l'individuo, l'io è il tutto. L'individuo non è il tutto, è anzi la negazione di tutto. Il suo formarsi consiste nel separare: io e tutto il resto. Tutto il resto non è l'io, l'io non è tutto il resto. La negazione è però una semplice separazione. Il tutto esiste al di là di me. Io lo subisco, sono il paziente, il sofferente. Esso mi inghiottirebbe senz'altro se io non mantenessi costantemente la divisione. In che modo mantenerla! La mantengo agendo, affermando me stesso, lottando, essendo non solo paziente, ma anche agente.

Invece di subire il tutto, miro a far sì che il tutto subisca me. L'individuo è despota nella sua più profonda essenza.

Ora il non-io contro cui tende ad esercitarsi questa tirannide non sta prono ai piedi dell'individuo, non ne è posseduto. Esso è anzi l'ignoto, l'assolutamente al di là dell'io. Non l'assolutamente estraneo (in tal caso non avrei la possibilità di occuparmene), che anzi il non-io ha origine comune a quella dell'io. È la comunione primitiva, che io pongo come non-io. Ma è assolutamente al di là dell'io – è il non-io. Altro di me, e tuttavia indissolubilmente legato a me, cioè contro di me.

Se fosse solo altro da me, non avrei da occuparmene, lo ignorerei semplicemente. Se fosse solo indissolubilmente legato non avrei ugualmente da occuparmene. Non si può nemmeno dire che lo conoscerei, ma nemmeno che l'ignorerei; sarei esso semplicemente. Ignorare, il vero assoluto ignorare, significa essere altro, ed io sarei invece lo stesso (= la comunione originaria). Conoscere³ significa invece trasformare l'altro in me stesso, significa

² Determinarla meglio. Ma non si può cominciare da essa, che sarebbe un inizio dogmatico.

³ Differenza fra conoscere e sapere (Conoscere è dunque anche pratico, anzi essenzialmente pratica e non teoria = contemplazione).

appropriarsi, è il gesto con cui dico che questo non è altro da me, ma fa parte di me.

Io mi creo così nel mondo che è un mondo al di là di me, cioè un mondo in sé, un secondo mondo che è il mio. Il mondo in sé è l'ignoto, il progressivo conoscerlo consiste nel trasformarlo in mio, tale che io possa maneggiarlo a mio piacimento.

In che consiste questa trasformazione o appropriazione? (Rivolgere qui il tema del fluire e del fissare. L'io deve fissare l'essenza (le categorie) per poter esistere. Si tratta di una continua fuga dal riassorbimento).

Così il mondo posseduto ci si sdoppia in due aspetti l'essenza ed il reale. Ma l'essenza esiste come categoria, cioè come modo con cui io ap-prendo. È il gesto. Il reale io lo possiedo nell'effettivo atto con cui me ne approprio. Il gesto, che è invece io stesso, lo possiedo mediante la riflessione con cui lo indico, e lo esprimo (parola).

Ma la categoria non ci appare come categoria che in seguito alla riflessione sul gesto. Nel gesto stesso ci appare come il punto fermo nella realtà, come essenza obbiettiva della realtà, e noi lo possediamo tuttavia non allo stesso titolo della realtà, come concreto prendere, ma come idea, pensato, e lo si possiede esprimendolo nella parola. La convinzione del selvaggio di possedere un oggetto mediante la parola non è diversa, nella sua corpulenza, dalla convinzione dell'uomo civile di possedere una realtà nel sistema filosofico, cioè nella parola che ne compendia l'essenza.

Ma nel sistema filosofico in realtà non possiedo altro che me stesso. Non l'essenza obbiettiva della realtà (che è cosa senza senso), ma la forma di me stesso. L'apprendere è dunque un giudizio, la sussunzione del reale nella categoria. Intendiamo bene: un giudizio effettivo, cioè un atto, un lavoro, mediante cui ci si appropria di un po' di mondo, e non un giudizio flatus vocis.

Chiameremo intelletto quest'attività giudicatrice, intendendolo nel più ampio senso dell'autoaffermazione dell'io il quale realizza il suo mondo. Sarà bene metter definitivamente da parte la questione se si tratti di teoria o di pratica. Abbiamo infatti qui contemplazione del mondo fatto da noi, cioè teoria e pratica insieme.⁴

L'esperienza dell'intelletto – ha vari aspetti, o momenti. La sua descrizione non coincide colla sua storica manifestazione. In questa infatti sono presenti sempre tutti i momenti, e si può sviluppare in un primo momento non già il

⁴ O anche: abbiamo qui un fare ad occhi aperti, cioè contemplante, teorico.

momento più semplice, ma il più complesso⁵. Io partirò invece dal momento più semplice, poiché esso, anche se non ancora del tutto sviluppato è però implicito in tutti gli altri che non possono perciò essere intesi se non si è studiato prima quello.

L'intelletto (= l'io empirico), nell'atto di distinguersi dalla comunione originaria ha bisogno ha bisogno di fissar questa, di irrigidirla, farla assolutamente altro da sé e ferma di fronte a sé. Determinazione del permanente, dell'essenza. Ciò in cui tutto accade e si svolge e che non accade e non si svolge esso stesso è l'estensione, la pura assoluta negazione del fluire che è intensità. L'intelletto matematico è quello che determina l'estensione. Nella sua opera è bensì sempre spronato dall'esperienza, cioè dalla vita completa dell'io, ma procede sempre mettendosi fuori dall'esperienza e determinando forme o essenze pure da qualsiasi esperienza. Spazio, tempo, numero, in una parola sola la pura quantità e le relazioni di quantità sono l'edifizio che viene costruendo l'intelletto. Meritano in modo preminente il nome di categorie, poiché sono i predicati primi che l'intelletto predicherà in tutti i suoi giudizi. Tutto si deve ridurre a formule matematiche, non perché tutto sia in sé fondamentalmente matematico, ma perché tutto apprendiamo in forma matematica, in forma di estensione, di quantità.

L'essenza è il numero. L'intelletto matematico non è – si noti bene – l'intelletto che riflette su di sé e determina le forme della realtà come forme che esso stesso impone alla realtà. Ciò risulterà poi. In quanto matematico esso non ha operato nessuna riflessione su se stesso, è tutto rivolto verso il di fuori, è puro occhio intuente. Nelle categorie della quantità non riconosce affatto sé stesso. Esse sono infatti l'essenza del non-io, e non già l'essenza dell'io. E sono l'essenza in quanto sono l'immobile assoluto che è quel che io vo cercando per differenziarmi da esso e per essere io.

L'edifizio matematico lo costruisco tutto io. Non v'è in esso particella sia pure minima che non vi abbia messa io⁶. Nella matematica non c'è nulla che si muova da sé che generi per intima necessità l'altro. Prendiamo un qualsiasi teorema matematico. Faccio un disegno (o scrivo una formula); poi opero questo passaggio. Lo opero io, scegliendolo fra mille altri possibili passaggi. Il disegno e la formula non richiedono, non impongono questo passaggio; né questo, né nessun'altro; se ne stanno immobili rappresentando una relazione di quantità e null'altro. Infiniti passaggi posso compiere, ma io compio proprio

⁵ Es. - è certo che si conosce l'esistenza di altri uomini prima della matematica e della fisica. E tuttavia gli altri uomini possono essere conosciuti solo in quanto abbiamo altri corpi, cioè presupponendo la fisica e la matematica.

⁶ Invece un altro uomo si muove da sé, e non per virtù mia. (La nota è dell'autore)

quelli che servono per dimostrare il tal teorema. L'oggetto matematico non ha una coerenza propria con cui faccia resistenza all'intelletto. Abbiamo visto che ha la sola coerenza che l'intelletto vi mette. Da questo triangolo rettangolo può venir fuori il teorema di Pitagora, ma colla stessa indifferenza potrebbe venir fuori il teorema del lato che è sempre minore della somma degli altri due⁷.

Quest'asserzione può sembrare strana a chi è abituato a pensare la matematica come la più coerente e rigorosa delle scienze. Ed infatti lo è. Se ogni passaggio matematico è chiuso in sé e non ne chiama un altro, il quale altro è solo imposto da noi, si ha tuttavia d'altra parte che una volta compiuto l'altro passaggio, questo discende in maniera coerentissima, irrefutabile dal primo. Qualsiasi altra necessità si possa constatare nel mondo e nella vita, sembra un ridicolo arbitrio di fronte a questa necessità matematica. Sembra il contrario di quel che si è detto prima, ed invece è la stessa cosa. La coerenza della matematica c'è perché l'intelletto matematico per l'appunto l'ha fatta lui così. È la coerenza dell'immobilità. Cioè non c'è necessità intrinseca di fare un qualsiasi passaggio ma ogni passaggio fatto è esso stesso immobilità, necessità. Il mondo matematico è quale l'intelletto lo fa, e l'intelletto lo fa rigido immobile, pura estensione, in cui ogni termine è indifferente all'altro termine eppure legato ad esso con un ferreo legame, che però non è legame perché nessun termine si muove, nessun termine ha una tensione che gli faccia far resistenza al legame e lo renda perciò effettivo legame⁸.

PASSAGGIO DALLA MATEMATICA ALLA FISICA

L'io non incontra nella matematica resistenza di sorta. Esso non ha infatti a che fare col non io, ma solo coll'idea del non io. In esso c'è solo quel che esso stesso vi mette. Gli atti (?) matematici non sono altro che la forma in cui l'io accoglierà tutto il non-io, ma sono pura forma, o momento con cui mi approprio del reale.

C'è dunque un secondo momento nell'attività intellettuale in cui eseguo effettivamente l'appropriazione, cioè do forma all'informe non io, lo sussumo nelle categorie della quantità. Il non-io quantificato è il regno della fisica.

La fisica moderna quantifica tutto in modo coerente, dichiara di conoscere il suo oggetto quando lo ha ridotto senza residui a puri rapporti di quantità, ad

⁷ Ed il teorema è anch'esso indifferente e muto circa la sua propria dimostrazione. (La nota è dell'autore).

⁸ La matematica esistita più o meno embrionale – Il suo sviluppo correlativo allo sviluppo, di individuazione dell'io – intelletto. (La nota è dell'autore)

una matematica applicata. La fisica antica ricercava invece, come è noto, le sostanze fondamentali di cui era composta la realtà. Ma la fisica antica se era un lavoro dell'intelletto, era tuttavia un lavoro che ricercava la via senza averla trovata, che impiegava categorie prese da altre sfere, e che falliamo in questa. Sostanza, finalismi interiori ecc. implicano un qualcosa che esiste di fronte a noi, chiuso in sé, e non sottomesso, né sottomettibile. Il lavoro della fisica consiste invece proprio nell'appropriarsi, nel sottomettere, e ciò è possibile solo prendendo l'oggetto non in quanto è cosa in sé, intensità, ma in quanto è passiva quantità. In tal caso, ed in tal caso solamente noi lo possiamo maneggiare, poiché la quantità non ha misteri, la possediamo per intero, avendola tutta cercata noi.

La fisica riduce tutto a matematica, ma non è matematica; tutt'al più è matematica applicata.

Non è matematica perché non ha a che fare colla semplice forma del non-io, ma col non io stesso, che si presenta all'io nella sua brutale immediatezza di un dato, che non si sa che cosa sia, ma che tuttavia è. Si presenta a me, mi appare, ma col suo apparire rinvia ad altro che è dietro di lui e che è l'ignoto. Sembra che di fronte ad esso si debba tacere, lo si debba attentamente ascoltare per comprenderlo. Sembra, ma le cose stanno in realtà diversamente. Ascoltarlo, esser passivo di fronte ad esso significa qui scomparire noi ed esso d'un colpo, rituffarsi nella comunione panica. Se lo teniamo dinnanzi a noi, dobbiamo non ascoltarlo, ma farci ascoltare, trattarlo come un problema matematico non risolto, sottoporlo alla nostra aprioristica determinazione quantitativa. È per questo che la fisica ci appare con questo stesso duplice aspetto: da una parte non si fa in essa il benché minimo passo avanti senza il sussidio dell'esperienza, senza cioè la presa di contatto col non io, e dall'altra ogni spiegazione è un teorema matematico di cui l'esperienza non è che una applicazione pratica. Da una parte i grandi progressi della fisica appaiono dovuti a nuove esperienze che costringono a creare nuove teorie, dall'altra queste esperienze appaiono incentivi del tutto accidentali che hanno indotto a rifletter meglio sulle categorie quantitative che impiegavamo, a determinarne meglio i nessi matematici che non erano stati bene elaborati, ma che erano impliciti dal momento che erano stati posti⁹.

La fisica matematica sarebbe una stranissima ed inverosimile cosa se essa fosse il complesso delle leggi del reale. Non si capirebbe affatto perché il reale debba esser matematico, perché noi ci siamo messi a tirarne fuori proprio gli aspetti matematici, perché con tanta fiducia da ogni esperienza fisica ci

⁹ Occorrerebbe esaminare l'affermazione secondo cui tutte le costanti fisiche si riducono ad unità di unione. Sarebbe la radicale risoluzione della fisica nell'attività quantificatrice dell'intelletto. Ora non sapere ancora_____ [La nota è dell'autore].

aspettiamo di trarne una formula matematica che la spieghi, e perché prima o dopo realmente riusciamo ad individuarla.

Il mistero e l'inverosimiglianza cessano d'un colpo se ci rendiamo conto che noi troviamo sempre una formula matematica, perché apprendiamo il reale sempre sottoforma quantitativa. Il mistero diventa una tautologia.

La fisica è la creazione del mio mondo dal mondo in sé, di cui si è parlato più su (pag. 2 retro). Ho così un mondo trasparente il cui funzionamento mi è noto e che posso adoperare a mia guisa. (E difatti l'adopero e costituisco quella che si dice la civiltà meccanica, che è sviluppatissima da noi, ma che più o meno embrionale è dovunque ci siano individui).

D'altra parte questo mio mondo fisico (la realtà) è dichiaratamente un mondo mio, esistente solo fin dove io l'ho costruito e perdentesi poi nell'ignoto. Le tenebre dell'ignoto lo circondano da tutte le parti, cioè l'edificio della realtà (o della fisica) non è mai completo. L'ignoto può essere ricacciato sempre più indietro; l'orizzonte del nostro mondo può essere sempre più allargato, ma esso termina sempre ad un certo punto dando luogo alle tenebre, e se si vuole d'un lancio abbracciare tutte quelle tenebre cadiamo nelle strane antinomie della ragione individuate da Kant. Gli strumenti che ci servivano così bene nella costruzione del nostro mondo falliscono miseramente non appena si vuole convertire il nostro mondo in tutto il mondo. Non c'è che da gettare i tentacoli delle esperienze, delle osservazioni, delle ipotesi, per ampliare il nostro edificio rinunciando a completarlo.

Avevamo all'inizio del nostro esame l'io che era un semplice punto e non ricomprendeva nulla in sé. Subito al di là di quel punto cominciava l'ignoto, che era la realtà, ma di cui non si sapeva nulla.- Ora l'io si è venuto appropriando di una parte di quella misteriosa realtà che minacciava sempre di inghiottirlo, e l'ha trasformata in una realtà armoniosa e salda ed ubbidiente. Ha esercitato, e con successo, il suo dispotismo, ed è ormai non più solo un punto, ma una sfera sempre allargantesi. Ma nulla sostanzialmente è cambiato. La sfera è essa stessa tuffata nelle tenebre, come prima quel punto (che del resto era un punto solo idealmente, mentre in realtà si poneva fin dall'inizio già come sfera espandentesi – L'io è infatti negazione dell'estensione nel senso che è intensità di espansione, e non nel senso di punto = negazione statica dello spazio).

Mi ero lanciato in una disperata lotta contro il non-io – Ero costretto a condurre questa guerra, poiché solo grazie ad essa potevo vivere, affermarmi come distinto, come esistente e non ricadere nella confusione col tutto cioè nella mente. Ma per quanto mi gonfi (?) "l'univers me comprend et m'englantif comme un point" Ed ancora: questo mio mondo, anche entro i limiti sopra indicati non ha consistenza.

Ed ancora: questo mio mondo, anche entro i limiti sopra indicati non ha consistenza. È il mio, non allo stesso titolo di quello matematico che è tutto costruito da me, bensì è mio nel senso che è il mondo con cui io apprendo il mondo in sé. Le tenebre non sono solo all'orizzonte, ma anche entro orizzonte, in ogni singolo punto della mia sfera, che risulta così essere trasparente in modo fittizio, non ad una luce che venga a me dalle cose, bensì solo a quella che io getto sulle cose, che mi fa veder cioè solo quel che io stesso metto.

L'attività dell'io finisce per apparire come una rabbiosa insensatezza.

Io, chissà come e chissà perché, mi stacco dal tutto, e fo parte a me. E così mi trovo in uno stato di infelicità, di sofferenza, poiché non posso far parte a me che a patto di entrare in lotta col tutto da cui mi sono stancato e che ho contrapposto a me come Realtà, cioè sforzandomi di ristabilire l'unità originaria che ho rotta. Perché l'ho rotta? Non lo so. Infatti non l'ho propriamente rotta io, ma si è rotta ed io sono il risultato di questa rottura. E perché voglio ricostruirla? Non c'è perché. La voglio ricostruire perché sono io, e voglio continuare ad essere io. Insomma voglio perché voglio e basta. Ora essere io significa appunto entrare in lotta contro la realtà ignota e soggiogarla, trasformarla in realtà nota a me, comprenderla. Questo modo dispotico è l'unico modo che mi si presenta mediante cui posso essere io, l'affermazione di me stesso.

La comunione da cui son sorto, mi attira, mi richiama a sé. Ed io la fuggo lasciandola alle spalle, ma sperando di ritrovarla dinnanzi a me. Fuggo quella dietro poiché in essa io mi perderei, aspiro a questa innanzi in cui il tutto vivrà in armonia con me. Poiché io voglio essere io¹⁰.

Ma in questa corsa, come abbiám visto non raggiungo quello a cui aspiro. Per quanto grande la sfera del mio mondo, per quanto mi sembri salda, essa è un punto minacciato di inghiottimento. E debbo continuare nella corsa ormai non più per raggiungere la rinnovata comunione, ché anzi mi son reso conto che non la raggiungerò, ma solo per sfuggire la morte che è alle mie spalle.

La morte non è in realtà alle mie spalle. La comunione originaria non è né vita né morte.

Vita è l'autoaffermazione dell'io, e morte è il suo contrario, l'autodistruzione dell'io.

Ora se io fuggo la morte, contemporaneamente ne sono affascinato, ed attratto poiché essa è liberazione dalla mia pena, dal mio inutile ed egoistico soffrire ed aspirare. E più vivo, più mi appare la futilità della vita, più desidero

¹⁰ La rabbiosa volontà o paura di vivere dell'io (Colorni). (La nota è dell'autore).

mollare tutto, il mio tutto che non è niente, e ritornare nel vero tutto originario in cui io non sono, morire.

N.B. Questo fascino della morte, questo desiderio di ritorno indietro nel corso della vita, questa brama dell'indifferenziato è stato studiato dalla psicoanalisi. – informarsene meglio, poiché è un filare di ricerca importantissimo. C'è anche chi si lascia così morire – Ma chi ci interessa non è chi muore bensì chi continua a vivere, pur segnato sulla fronte dal desiderio e dalla paura insieme della morte.

Il dramma dell'individuo cambia ormai scena. Non c'è più l'io gioiosamente lanciato alla conquista del mondo, ma l'io nella più profonda miseria e disgusto per il suo vano affannarsi. Al suo lamento di dolore nulla risponde nel suo mondo, che è tutto inerte ed immobile, poiché tale egli lo ha fatto al di là della sua variopinta e cangiante fluidità.

Egli non ha conquistato la Realtà, ma di essa solo l'apparenza. Il Tutto resta intatto nella sua misteriosa possanza. Io me ne sono staccato, ma gli sono in realtà legato e ne dipendo in tutto e per tutto. Non lo conosco e non riuscirò mai a conoscerlo. È tutto ed insieme è nulla, poiché ogni qualcosa è un qualcosa del mio mondo e non di quel Tutto.

Io non sono che un'ombra che giuoca con ombre. Giunto a questo punto due vie mi si aprono dinnanzi, buddista o religiosa (semito-cristiana). V. "Leggendo la teologia della crisi" e "Seguito ad alcune osservazioni eccet.

L'esperienza religiosa consiste nel tentativo di uscire dalla individuale solitudine, di ristabilire la comunione col tutto. Ma il tutto non è più quel che abbiamo lasciato alle spalle, le feconde tenebre da cui siamo sorti. Quelle tenebre le abbiamo già affrontate e le andiamo soggiogando nel modo e col risultato già detto. Col risultato cioè di possedere un mondo nostro ma apparente ed incompleto.

Il tutto ormai ci si presenta come l'al di là del nostro mondo, la vera realtà che è sopra l'apparente nostra realtà, e che è assolutamente refrattaria al nostro intelletto.

E l'intelletto affronta questo nuovo problema che lo deve portare ad un potenziamento di sé in sé stesso.

È sempre l'intelletto a lavorare. Noi lo riconosciamo dall'esigenza che lo muove. Dall'esigenza di trovare un punto fermo, assoluto su cui io possa saldamente poggiare. Il mondo fisico è risultato non essere quel fermo sostegno, che anzi è esso che poggia tutto su me, ed esiste solo per me.

Il punto fermo assoluto deve esistere per sé, essere cioè esso stesso io. Eppure non un io particolare, ma l'io universale – Dio. L'io che ha fatto il mondo (il vero e non il fenomenico) e me in esso, e che poiché l'ha fatto lo

conosce. Nell'aspirazione a Dio tendiamo a superare il mistero del mondo in sé dell'intelletto fisico.

Ma l'intelletto religioso può solo porre l'esigenza di Dio per riconoscere che poi non può raggiungerlo. Raggiungerlo significa infatti rinunciare alla nostra attività che crea sempre un mondo fittizio, per lasciar parlare ed operare Dio. Finora l'intelletto ha voluto salvare la vita sua e l'ha perduta; ora deve perderla per salvarla.

L'esperienza religiosa è la prima in cui l'io può cessare di essere pura attività, e può, anzi deve farsi passivo per accogliere la parola di Dio, per ascoltare ed amare (= far valere l'altro). Far valere l'altro poiché l'altro vale più di me, e farlo con fiducia perché egli è la salda rocca in cui potrò infine posare tranquillo. [note ill. al margine.]

I momenti religiosi sono 1) la miseria dell'intelletto; 2) lo slancio mistico verso Dio; 3) la rivelazione della parola di Dio.

Il primo punto è stato esaminato.

Il secondo consiste nell'obblinarsi per poter raggiungere la possibilità di ascoltar l'altro. Lo slancio mistico è l'opera catartica mediante cui ci si rende conto che l'impossibilità di aver contatto con Dio è dovuta al bramoso darsi da fare dell'io che non fa valere in ogni istante altro che sé stesso. È perciò una riduzione al silenzio piena di desiderio appassionato di sentir risuonare infine la parola arcana del supremo Altro.

Ed infine l'altro si fa sentire, ed è la parola di Dio, la quale dunque non si raggiunge mai se non ci si è umiliati nel silenzio e nell'attesa.

Dio è l'altro. Nell'esperienza religiosa si ha il primo superamento vero delle posizioni dell'intelletto. Questo aveva di fronte a sé oggetti muti e passivi su cui esso operava. La stessa esperienza fisica non era un "ascoltare la natura", bensì un formare la natura, ed anzi un formarla inerte, puro oggetto.

Dio è invece un oggetto della nostra mente che si muove e si afferma. Appare perché io la chiamo, ma non posso poi far di lui quel che voglio, ridurlo a mio strumento. Non è un'apparenza, ma è realtà, anzi l'unica vera realtà, un fenomeno, ma per sé, e seguente perciò non la mia ma la sua volontà.

La mia volontà, in quanto mia si annulla di fronte a lui, e quando, ascoltata la sua parola, si riprende, non è più la pura mia volontà, ma è strumento della sua. [note illeg.]

Dio nell'esperienza religiosa è l'altro esistente per sé. Ma di fatto si resta sempre nell'ambito dell'esperienza dell'io. Io appaio a me ormai come una creatura di Dio. In realtà è Dio ad essere una creatura mia. Io che sono l'ansia insoddisfatta

del raggiungimento di un punto fermo, proietto e realizzo in un mondo ideale questo punto. Ciò che appare come esperienza di Dio è in realtà mia esperienza religiosa.

Dio – l'assoluto non è altro che la comunione originaria che avevo dietro le mie spalle e che ora proietto davanti a me trasformandola a mia immagine, e conservandole tuttavia l'onnicomprensività e la forza creativa universale che essa ha ed io vorrei avere ma non ho. Ma siccome nella proiezione ho di fatto proiettato l'immagine mia, sia pure universalizzata, Dio è intelligenza e non è il semplice pullulare della comunione originaria. La comunione (qui = la natura) diventa così il male che mi tira in basso mi allontana da Dio. Onde: ascetismo, cioè pratica per uccidere in sé il male.

Dio ha fatto l'uomo a sua immagine, dice il religioso – Chi studia l'esperienza religiosa deve capovolgere l'osservazione: l'uomo ha fatto Dio a sua immagine. L'uomo si costruisce il suo mondo (imperfetto ed apparente). Dunque Dio deve essere il creatore del mondo (perfetto e reale).

15 dicembre

La filosofia è il processo di riduzione di Dio all'io, o, ciò (?) che è lo stesso, il processo di universalizzazione dell'io. [note illeg.]

La morale è allora l'imperativo categorico che ne discende, e che impone all'io di agire in modo da rispettare il Dio (o l'universale) che è nell'io.

Tutto questo cielo di esperienze che deve essere meglio coordinato e completato è il cielo delle esperienze dell'io individuale (?) al di fuori del quale non c'è che il non-io. Io sono stato in continua, permanente lotta contro di esso. Io sono esistito solo come processo di negazione del non-io. L'ho avuto dinnanzi a me come ignoto e l'ho negato sostituendolo col mio mondo fenomenico. Mi è risorto come la cosa in sé che è dietro al fenomeno come Dio e l'ho di nuovo negato nell'idea dello Spirito.

Se non ci fosse per me altra possibilità di esperienza fuor che questa, non ci sarebbe che da percorrere e ripercorrere questa strada, ed ogni volta si giungerebbe allo stesso risultato: Io nato (?) chi sa come e chi sa dove sono l'incarnazione dello Spirito della realtà vera. In ciò è la mia dignità, la mia libertà.

La grande esperienza diversa da questa dell'io isolato è la presenza di altri individui.

Il filosofo suddetto te li negherà senz'altro (v. Gentile), dichiarando che essi sono una determinazione empirica dello Spirito, e che se io prendo contatto con essi e mi immedesimo con essi, faccio tutt'uno con loro. Lo spirito è uno.

Ma per comprendere questa nuova esperienza occorre uscire dalle strettoie dell'intelletto.

L'intelletto è, come si è visto, il processo di unificazione dell'io. Nella sua esperienza non ci sarà mai un altro che possa sussistere come altro. Sarà dissolto ed incorporato.

L'intelletto è despota e non ammette un altro autonomo. Ma se gli accadesse che l'altro gli facesse resistenza? Incontrando resistenza ci si renderà conto dei limiti dell'intelletto e si compierà una esperienza diversa da quella vista sinora, nella quale io riconoscevo solo quel che estraevo da me stesso (matematica, mondo fisico, Dio, concetto imperativo categorico. Ora dovrò riconoscere l'altro. (Hegel – a torto ridotto a panlogista (?) – ha riconosciuto che la conoscenza di altri individui è un processo di accostamento ad altri, un processo empirico in cui io mi determino come autocoscienza accanto ad altre autocoscienze, e non una deduzione intellettuale – rivedere meglio nella fenomenologia passaggi (?) relativi)

19 dicembre

La fisica, la matematica, la religione ecc. sono esperienze non originarie, ma derivate.

Prima c'è il contatto con altri ed il concepir tutto come altri (animiamo) la fantasia corpulenta di Vico.

Gli altri si lascian da parte e vengon fuori quelle esperienze.

Non lasciandoli da parte vien fuori l'amore, la politica, l'umanesimo come vita.

20 dicembre

Più correttamente, mi sembra, l'esperienza complessiva dovrebbe tener conto di ciò: l'io ha due sorte di esperienze: l'una è quella empirica, cioè quella del contatto con altri, l'altra è quella a priori, cioè quella dell'affermazione di sé.

Esse sono strettamente connesse, in quanto lo sviluppo dell'una è relativo all'altra e modifica l'altra. Sorgono contemporaneamente (l'esperienza con altri ci fa divenire autocoscienza). E tuttavia non sono parallele bensì in un complicato reciproco rapporto.

Si potrebbe svolgere ciascun ciclo di esperienze per conto suo ignorando l'altro, come si è fatto nelle prime pagine di queste note per l'esperienza aprioristica.

Ma dovrebbe esser poi corretto tener sempre d'occhio la connessione, poiché religione, filosofia, fisica e forse anche matematica hanno valori differenti a seconda dell'esperienza empirica (o storica) in cui si inquadrano.

In che modo condurre lo studio dell'esperienza totale? Aprioristicamente non si può perché v'è in essa un elemento essenziale che non è apriori, l'elemento storico, la nostra esperienza con altri.

Lo si dovrebbe fare da un punto di vista storico esaminando come man mano si entra nell'intreccio della convivenza con altri, e correlativamente si costituisce il proprio io, cioè si costituisce l'elemento a priori.

Non è possibile fare una descrizione analitica, o definitoria della vita dello spirito. In tal modo si resta sempre sulla vecchia via della determinazione delle forme dello spirito e poco importa che esse sian dedotte in modo diverso¹¹. Si fa un'analisi a priori, si resta nell'ambito della filosofia dell'intelletto.

Non è possibile nemmeno dimenticare sé stesso e darsi tutto all'altro. In tal modo si dimentica sempre che pure in questo atto di dedizione ci sono io che mi dedico. Credo di essermi dato e non fo in realtà al tronche appropriarmi, senza mai rivolgere uno sguardo al modo di appropriazione, cioè a me stesso. Non c'è nessuno così egoista, così incapace di comprendere gli altri, così odioso, infine, come l'altruista perfetto, che si appiccica agli altri e crede di esser tutto per loro, mentre in realtà li infastidisce solamente perché non dà loro altro che il suo più arbitrario se stesso.

Occorre procedere diversamente: partire dalla propria attuale esperienza, nella quale c'è io e non io, io ed altri, passato presente e futuro ecc. e lasciarla sfasciare e ricostruirsi. In essa lasciare anche perdere il proprio io, che se è qualcosa che vale si ritroverà alla fine, e se non si ritrova, vuol dire che valeva poco. Comunque lasciarlo che si modifichi ed atteggi con le più svariate_____

Ora la mia attuale esperienza mi dà come momento fondamentale un processo di appropriazione da parte dell'io. Io sono il centro del mondo, la forma di tutto. Qui comincia la filosofia (Gentile pensa invece che qui termini).

Finché io vivo, non sorge per me nessun problema. Mangio, bevo, dormo, veglio, genero, uccido, amo, odio, voglio, penso, canto, e quanti altri atti si vuole andare specificando.

Il processo vitale che è tutto sodo e compatto finché non ci si riflette su, diventa invece incerto e malsicuro non appena si operi questa riflessione. La riflessione non è altro che l'atto con cui io mi stacco dalla mia vita fluente e mi metto da

¹¹ V. gli appunti critici su Croce.

parte, a guardarla. Staccandomi tutto diventa malsicuro ed io assieme a quel tutto. La riflessione è il generatore del male.

Essa non è però un atto originario. Originario è il vivere in cui l'io aderisce alla vita vissuta. [nota illeg.] Non si può nemmeno dire necessario nel senso che il vivere della coscienza implichi il sorgere dell'io. Le bestie vivono senza riflettere, senza operare quel distacco. In ciò consiste l'istinto, così misterioso se lo si pensa identico fondamentalmente all'intelletto e così poco misterioso invece se ci si rende conto che è prima dell'intelletto.

La riflessione segna la perdita irrimediabile della vita istintiva.

L'uomo si stacca dagli animali perché riflette, e nella misura in cui riflette. Tutto il resto viene da questa frattura iniziale nell'immediatezza della vita.

È adesso che quel che ci accade è temuto o sperato. Prima era subito ed affrontato istintivamente. Onde la necessità che ora v'è di soggiogare le forze temute o operate.

La riflessione non ha bisogno di essere subito al suo apparire radicale. La rivoluzione da essa generata è enorme anche quando concerne solo qualche aspetto della vita, lasciando tutti gli altri nella spontaneità e compattezza naturale.

La radicale esecuzione del lavoro dell'intelletto (= riflessione) è cosa recentissima e solo di una piccola parte della popolazione umana. Ma la riflessione è una malattia contagiosa.

Aggiungiamo ancora quel che è stato¹² prodotto della riflessione può finire (mediante il processo psicologico dell'abitudine) per ricadere nella sfera dell'immediatezza della vita naturale.

L'abitudine ritrasforma parti dell'io in immediatezza – solo che quest'immediatezza è necessaria oramai poiché l'io è un meccanizzatore di tutto quel che tocca.

Ciò spiega perché pensieri stati vivi, quando sono appresi istintivamente diventano morti ed _____ essere coltissimo privo di personalità (zio), cioè istintivo segnale del clan cui appartiene (ad esempio del clan dei professori).

[nota illeg.]

La riflessione con cui l'uomo intelligente spezza i concetti tramandati è processo di formazione dell'io altrettanto quanto la riflessione con cui il bambino si stacca dalla comunione vitale colla madre e coll'ambiente.

¹² Indica dove il 90% della vita sociale è istitutivo e tradizionale. Così pure nei popoli primitivi in generale l'io è appena glissato.(?) Così pure nei bambini. (La nota è dell'autore).

La formazione dell'io fa sorgere i problemi dei rapporti cogli altri io (= cogli altri centri di riflessione), dei rapporti col non-io, dell'origine e della fine dell'io (cioè di quel che c'era prima e ci sarà dopo l'io).

25 dicembre

La semplice coscienza è il vivere il processo di assimilazione dell'altro. Il vivere è quel che si dice finalità interna. [nota a margine illeg.]. L'io della coscienza è il semplice soggetto. Si comporta come centro di appropriazione, come coordinatore dell'oggetto, ma non dice "io sono", cioè non distingue l'io dal "sono".

L'autocoscienza è invece il sorgere dell'io.

2 gennaio 1940.

Quando ci si trova di fronte ad un concetto, sembra che per comprenderlo bisogna sottoporlo ad una verifica circa la sua coerenza logica, così come si farebbe di fronte ad un teorema matematico. Questo non ha altra alternativa fuorché quella di essere vero o falso, a seconda che tutti i passaggi siano compiuti con correttezza logica o che ve ne siano di spuri.

Così sembra che un pensiero si debba accettare o rifiutare.

Assurdo – Un concetto non è un ente fisso ed immoto che si presti alla logica formale, è una posizione mentale. Esaminarlo significa accettarlo, muoverci dentro e muoverlo. Questo movimento sarà la realizzazione del concetto ed insieme la sua distruzione poiché verranno fuori contraddizioni che ne indicheranno i limiti.

Il filosofo deve stare di fronte al concetto nello stesso stato in cui è l'artista di fronte all'opera che va creando. Deve abbandonarsi e non intervenire autocraticamente. Nella poesia senti una stonatura quando l'artista sforza intenzionalmente la sua creatura a dire cose che non escono dalla bocca della creatura stessa ma del creatore. Così il concetto che non sia un qualcosa di dinamico che abbia in sé la sua norma di svolgimento, bensì sia una macchina, più o meno ingegnosamente complicata ma comunque costruita dal pensatore, e che si muova perciò solo per intervento di costui, è un pensiero che potrà dall'intelletto esser considerato vero o falso, ma che per la ragione è falso senz'altro.

Esempio: Il pensiero di Platone è per l'intelletto evidentemente falso (V. ad es Huxley che si rammarica per aver Platone colla sua arte messo in circolazione per tanti secoli assurdità così evidenti). La ragione comprende invece la verità di Platone, la quale consiste nell'essere coerentemente conclusa e coerente in sé stessa, che anzi non lo è, bensì nell'essere una posizione mentale che si svolge

con una sua intima coerenza e che non si conclude in sé soddisfatta ma va spezzata.

(novembre 1939 / gennaio 1940)

gennaio 1940
A. Spinelli

IV - IL CONTATTO NELLA NOTTE

1 - Lettera di _____ (A.S.) (E.C.)¹

I meccanismi psichici, le abitudini sono lo scheletro su cui si solleva la nostra vita psichica. L'insieme di tutti i meccanismi costituisce quel che si dice il carattere. Carattere non è perciò solo il complesso degli abiti cosiddetti morali, ma di tutti. Il complesso di Edipo, o qualsiasi altra idiosincrasia razziale, nazionale, di censo, o individuale sono meccanismi psichici, abitudini, fanno parte del carattere.

Gli abiti costituiscono la forza dell'individuo, perché sono il mezzo con cui esso si costruisce una impalcatura dura, e si libera così di tutta una serie di atti riducendoli a gesti e reazioni meccaniche, che vanno da sé. Se ad ogni istante si dovessero rimettere in ballo tutti i nostri atteggiamenti verso tutto l'universo, si sarebbe sempre all'inizio, ad una fase di vita sognante, torbida, sempre aggrovigliantesi ed inciampante in sé stessa.

Ma gli abiti sono anche una prigione per l'individuo. Sorgono infatti non come un bel piedistallo su cui possa comodamente librarsi la statua dell'anima, non spirano armonia e perfezione in ogni loro aspetto. Sorgono dal bisogno di difesa contro il tumultuare della vita, e sorgono perciò spesso molto irragionevolmente, in quanto rassodandosi fino al punto di divenire idiosincrasie (abitudini di cui non ci ricordiamo nemmeno più perché sian nate), costituiscono per lo più un impedimento ad una attività più sciolta. Diveniamo così spessissimo prigionieri della nostra fortezza.

Lo studio degli abiti, consci ed inconsci, è perciò importantissimo. È la nostra anatomia psichica; lo studio della nostra forza e della nostra debolezza. Debolezza del resto che può essere corretta, poiché proprio studiando la genesi degli abiti si acquista la possibilità di non esserne più prigionieri! Il carattere è

¹ AS1, pp. 1-8, numerate, autografo, con sigle, con datazione.

uno scheletro. Se lo scheletro è interno siamo vertebrati e le abitudini sono una forza, che non ci impedisce di prender contatto mediante la morbida pelle, con le cose che ci circondano. Se lo scheletro è esterno siamo crostacei e le abitudini sono la nostra debolezza, in quanto ci precludono il contatto morbido. L'ideale non sarebbe di trasformare l'uomo crostaceo in uomo mollusco, bensì in uomo vertebrato – e possibilmente non pachiderma.

Quel che ti proponi e che rimproveri agli idealisti di non aver mai fatto, è per l'appunto lo studio di questi meccanismi psichici. Studiandoli per mettere a nudo la carne sensibile.

Lo scopo è giungere al contatto con altri, al sapere immediato, che è oltre quella crosta.

Ora tutto questo armamentario di meccanismi è il prodotto dell'intelletto. Quegli ____ sistemi psichici, scoperti dalla psicanalisi fino ai più complessi sistemi scientifici, filosofici, etici, tutto è opera dell'intelletto. Di tutto ciò vorresti segnare i limiti per poter veramente conoscere l'altro. L'altro di cui vai in cerca è un'altra persona, uomo o donna...

Che cosa si cerca nell'altro? Anch'esso è un individuo come me, forte del suo scheletro e debole entro la sua crosta. Quel che dell'altro si coglie non è il carattere, non l'aspetto intellettuale. Anzi, il carattere è proprio quel che si vuol mettere da parte. Il carattere ci ____ l'uno dall'altro, Quel che si cerca sta dietro la forza negatrice, distinguitrice dell'intelletto. È il contatto nella notte... la "divina alterità" di Lawrence, o la vita sostanziale di Hegel.

Questo sapere immediato non a torto lo si è individuato nell'amore, senza il quale si è un κύμβalon αλαλάξον. (Kýmbalon alàlazon).

L'amore è la comunione panica. Anche S. Paolo quando levo l'inno all'amore è dionisiaco e panteista. E Lawrence ha ragione di dire che nell'amore tutti hanno la assoluta "convincione che il sangue e la carne siano più saggi dell'intelletto"².

Il contatto nella notte è la cancellazione della fredda individualità, cioè della distinzione. Tu dici: "Voglio scoprire l'altro, quel che è differente da me, mentre finora si è ricercato solo quel che è uguale a me. Ma nota che l'altro è altro solo in grazia dell'individualità. Eliminandola si ha un senso di comunione panica e non il senso dell'alterità. L'alterità è durante la tensione mistica, e non nella realizzata unione mistica. In questa l'io ed il tu sono lasciati dietro le nostre spalle.

² Ho messo Lawrence accanto a S. Paolo ____ dell'accostamento. Mi accorgerò che l'accostamento non è ____ paradossale. Anche S. Paolo ama profondamente la ____ e la vuole ____ . Ed anche Lawrence opera nella ____ della carne. Anche se davvero si può solo ____ il corpo e col corpo.

L'amore è sempre teso verso persone concrete in carne ed ossa, e non per caso infatti il cristianesimo, che ha messo l'ἀγάπη al centro della sua religiosità, dà un così largo e fondamentale posto nella sua misterologia alla carne. (Dio ha dovuto diventare Gesù per amare ed essere amato. I morti dovranno risorgere, e via dicendo). – L'amore, dunque, si rivolge sempre verso un individuo. Ma quel che si raggiunge non è l'individuo, bensì la comune sostanza che è dietro tutti gli individui. Sullo sfondo della dottrina dell'amore c'è sempre il panteismo, il senso panico. Per restare ancora a S. Paolo vediamo che la realizzazione dell'amore coincide per lui con la realizzazione del panteismo, nell'eliminazione dell'attuale contatto fra Dio ed "il mondo". Allora Dio sarà tutto in tutto.

Tu diffidi di questa conclusione. Pensi che finora si è fatto un misticismo religioso avente per oggetto Dio, mentre ora ci vorrebbe un misticismo ateo, avente per oggetto l'uomo. Rifletti però che il primo misticismo non mira a Dio, anzi è panteista, e che questo tuo nuovo misticismo non si ferma all'individuo, ma cerca sotto di esso, e non può trovare altro che il misterioso dio Pan. Tanto l'idea di Dio che l'individuo sono frutto dell'intelletto, di Mefistofele. Dietro a Mefisto ci sono le Madri, il contatto nella notte. Amore è identico a senso panico.

Il sapere immediato o amore non si insegna, per la contraddizione che nol consente. Si può con l'allegoria, con rappresentazioni artistiche, con parole suggestive, evocarlo se dorme, ma si riesce a fare intenderlo solo a chi lo ha. Così come non si può spiegare ad un eunuco l'amplesso.

Si può dare espressione al proprio senso di avere lasciando che chi ha orecchie per ascoltare ascolti, ma non insegnarlo. Insegnare significa infatti distinguere, analizzare, sillogizzare, cioè mettere in opera l'intelletto. Ma l'intelletto in che modo può muovere alla determinazione di quel che è l'amore! Cercherà di individuare i meccanismi psichici, le abitudini, di rendersi conto come siano sorte, a qual fine l'individuo consciamente o inconsciamente le adopera, e dappertutto trovando distinzione, mediazione, solidità, arriverà alla suprema abnegazione di sé stesso.

L'amore non è tutto questo, anzi è l'altro di tutto questo. Sbarazzatevi di tutte queste impalcature, e se al di sotto di esse c'è qualcosa che palpita, se non sarete come sepolcri imbiancati, scoprirete cos'è l'amore³.

Amore ed intelletto sarebbero allora le due forme fondamentali del nostro essere. Mediante l'intelletto ci separiamo dalla sostanza originale da cui siamo sorti e cerchiamo di sottomettere ___ di noi. Mediante l'amore ci

³ Ogni volta che si pone accanto all'intelletto un ___ immediato ___ l'intelletto diventa catartico. (il resto della nota risulta illeg.).

ricongiungiamo ad essa. L'intelletto dirige l'altro verso di me e lo annega in me. L'amore dirige me verso l'altro e annega me nell'altro.

Aut-aut. Con sentimenti a volta a volta diversi il tema di questa alternativa dello spirito umano è stato meditato o cantato mille volte.

Oltre Lawrence, ricordo come mi viene in mente ora Leopardi e Jacobi, che ___ dal freddo intelletto di Spinoza e si richiamava al sapere immediato che è ___ contesto d'amore.

Ma è pur vero che non c'è che questa alternativa, che p si è in sede di intelletto o in sede di amore? – Ahi! Intelletto ed amore ci si stanno surrettiziamente cambiando in due categorie. – E non potrebbe essere differentemente, finché lasciamo parlare la ___ teilende Kraft dell'intelletto, il quale sempre determinerà e fisserà statiche categorie. L'intelletto giungerà a tanta abnegazione da riconoscere la superiorità dell'amore, ma, pur facendolo, gli ha soffiato in viso il suo freddo abito di analizzatore che determina questo e quello, limita ed inaridisce in categorie.

È questa in sostanza la via che ti proponi di battere nel tuo saggio sull'inganno delle parole. Il grande inganno è l'intelletto, la luce che non permette di sentire le tenebre profonde e possenti che attraverso le parole solo tralucono (o meglio transtenebrano). Mosso dall'esperienza che ti ha mostrato quanto radicalmente diverso dall'intelletto sia l'amore, ti accingi a comunicare ad altri la scoperta.

Credo però che bisogna rendersi conto con chiarezza che non si può battere né la via dell'inno all'amore, né quella della categorizzazione intellettuale, poiché la prima è solo l'immediata espressione del sapere immediato, e la seconda è la estrinseca anatomia dello stesso sapere immediato, un elenco di giudizi, che ti dicono che questo è quello e questo non è quello, ma non dicono mai nulla intorno a questo e a quello. Il lavoro intellettuale è un processo di mediazioni che presuppone sempre un che di immediato, un dato su cui quelle si svolgono...

La via da percorrere deve essere quello in cui l'immediato generi da sé ed in sé le proprie mediazioni e distinzioni. L'oggetto della nostra indagine deve essere un concetto vivo e non un concetto morto che noi anatomizziamo.

Se percorriamo questa via ci troviamo però al di là della distinzione fra intelletto ed amore. Non abbiamo più un aut-aut, non più categorie statiche. – La vita sostanziale o divina alterità non è più un sospirato punto d'arrivo in cui ci si liberi dalla prigionia dell'intelletto, bensì è il punto di partenza da cui sorge l'opera differenziatrice e individualizzatrice dell'intelletto. La quale presa astrattamente in sé è il contrario statico dell'amore, ma in realtà è il mezzo mediante cui l'amore mistico diventa amore razionale, cioè amore che non si affoga più nella divina alterità, ma sa convivere con altri individui dai quali ha

appreso il senso, che non consiste solo nella tenebra, bensì nella tenebra che si sforza di farsi luce.

Quel che vuoi raggiungere, cioè la comprensione dell'individuo è irraggiungibile mediante la mistica via della rinuncia all'intelletto, poiché quel che si raggiunge non è l'individuo, ma la nuda sostanza che è al di sotto degli individui tutti. È invece raggiungibile solo se questa sostanza si è trasformata (dico si è e non è stata trasformata dal nostro intelletto) in io, è cioè passata attraverso le spine dell'intelletto.

Se da questo punto di vista si riesamina il problema delle parole, si vedrà ad esempio che al capitolo dell'inganno dovrà seguire quello del disinganno, poiché la parola è un inganno (e un mezzo di riparazione) quando è parola intellettuale, quando è giudizio, ma è il disinganno quando trasforma il giudizio in esposizione, ___ della genesi.

Disinganno: cioè presupponente l'inganno, le distinzioni, i punti fermi, senza i quali la descrizione non può mai cominciare, ma che la descrizione stessa deve abbassare a momenti di sé. Ciò è del resto implicito nella esigenza che poni di non già eliminare la parola, bensì tradurla, di avere cioè ancora la parola, la quale non è più tuttavia la stessa di prima.

Altro esempio: il ragionamento è intellettualmente un mezzo per conquistare le altre menti. Dopo averlo così determinato sei naturalmente costretto a condannarlo per violenza e frode. Ma chi, fuorché in sede matematica, si convince in base a ragionamenti? Che io sappia, nessuno. Convincersi significa stabilire una certa comunione preragionativa, che sola permette di intendere il senso del ragionamento. Questo è allora da considerarsi inutile, dato che a presa su chi è già fundamentalmente convinto? Ma da questo momento il ragionamento non è più un mezzo per far violenza e convincere della bontà del proprio metodo, bensì è ora divenuto il mezzo con cui quella convinzione si manifesta, mostra di esistere affettivamente. Non è allora più qualcosa di superfluo, bensì è la convinzione originaria che diviene o si sforza di divenire cosciente di sé stessa, uscire dalla propria immediatezza. Questo è il ragionamento visto non più nel suo aspetto immediato di strumento pedagogico, bensì tradotto, cioè inteso per quel che vuole realmente essere.

Se di un pensatore prendi il sistema ti accorgi dopo un certo tempo che senza eccezione voleva dire altro da quel che ha detto. Il sistema appariva un inganno! L'altro non detto è la convinzione originaria. Ma se riusciamo a prender contatto con questa, il pensatore ci appare subito vivo, vicino a noi. Intenderemo quel che ha voluto dire, e lo aiuteremo, anche dopo secoli, a dire quel che non ha saputo dire.

Le esemplificazioni potrebbero continuare nei più svariati casi. Ma voglio limitarmi a trarre una conclusione metodologica.

Dividere la nostra vita in due facoltà distinte è più facile, più comodo, apparentemente più paradossale, ma effettivamente più banale che non intenderla nella sua unità. Non nella sua unità primordiale di sostanza o tenebra che dir si voglia, ma di unità che si disperde nelle facoltà distinte e le abbassa poi a momenti di sé, ritrovandosi rinnovata e trasformata.

Questa via è più difficile, perché esige che ci si abbandoni, nella fiducia che ci si ritroverà, comunque trasformati. In genere invece l'uomo teme di abbandonarsi perché teme di perdersi. E quando delimita la sfera in cui abbandonarsi accanto alla sfera in cui ci si deve controllare e frenare, anche in tal caso teme ancora di perdersi. Il contatto colla notte o colle Madri sarà sempre un breve tuffo inebriante dal quale si risalirà sempre e presto al gelido ma sicuro Mefistofele, che ci ha dato la chiave per raggiungerlo, ma che non ci ha accompagnato.

Anche questo metodo di abbandonarsi nella fiducia di ritrovarsi può diventare, se sacrificato a regola intellettuale, un'ancora gettata per timore di perdersi. Il timore è così grande che si ricorre a tutto per conservar sé stessi, anche al consiglio di non conservarsi. Ma c'è di ___ che questo consiglio se lo si intende così lo si predicherà ma non lo si applicherà. Ci si potrà illudere di risparmiarsi (dal fare senza fare di Lao-tze), dato che si sa che ci si ritroverà. Ma poiché nessuno sa a priori come si ritroverà, nessuno può rinunciare a quell'esperienza ed illudersi di sapere che cosa troverà all'altra sponda.

Ora io non ho ancora ben capito se questa proprio sia la via che tu chiami dell'amore o dell'auscultazione, e che a me piace invece più chiamare, con Hegel, della ragione, per distinguerla da quella mistica del sapere immediato, che è semplicemente antitetica a quella intellettuale della determinazione delle categorie e dei giudizi.

Nota – Non so se ti rendi conto che ti si ripresentano problemi analoghi a quelli che si sono presentati a Schelling e a Hegel dopo Fichte: intendere non più lo schema dello spirito, ma la sua genesi, la sua esperienza: Jacobi ha voluto abbandonare di esso la via dell'intelletto e gettarsi in quella del sapere immediato. Schelling ha voluto che l'intelletto percorresse tutto il cammino fino ad autodistruggersi nell'assoluto "in cui tutte le vacche son nere". Hegel ha voluto, con notevole coraggio, anche se non sempre con coerenza, che lo spirito si abbandonasse per ritrovarsi. –

Già da parecchio tempo mi sono accorto che la filosofia italiana ha con Croce e Gentile ripercorso ___ non già la via di Hegel, come pretende, ma quella di Fichte⁴. Nessuna meraviglia che oggi ci si pongano problemi, non dico

⁴ La semplificazione in senso kantiano di Hegel era già stata avviata da ___.

identici (se non altro non c'è più il pesante fardello teologico e logico dei tedeschi) a quelle di Schelling e di Hegel. Oggi ci è possibile studiare Hegel senza aver più il bisogno di dover diventare hegeliani. Studiarlo come un amico e non come un maestro.

(gennaio 1940)

ottobre 1941

DIALOGO SUL DISTACCO E SULLA MORTE (1)

Diese Rede ist niemand gesagt, denn
der sie schon sein nennt als eigenes
Leben, oder sie wenigstens besitzt
als Sehnsucht seines Herzens
Meister Eckhardt

SEVERO. – Io non chiedo di riuscire, per quanto bisogno ne possa avere. Accetto di essere respinto, di fallire, di essere buttato via come un limone spremuto. Così, come accetto di morire, per quanto bisogno di vivere io abbia.

COMMODO. – Questo non mi va assolutamente. E non riesco nemmeno ad apprezzare un tale atteggiamento sprezzante. Una volta avrei certamente ammirato la forza di chi sa dire: “aut sim ut sum, aut non sim”. Ora non mi sembra nemmeno più forza. È una prova di debolezza questo non saper essere diverso da quel che si è. “Accettatemi come sono” è il tuo motto. Non ti accorgi di quanto profondamente sei affetto da quel farisaico moralismo che pur beffeggi ad ogni occasione? Ben altro deve essere invece l’atteggiamento del forte. Egli non accetta di essere respinto, ha bisogno di riuscire, di essere eletto, lo vuole effettivamente. Perciò non mette condizioni per parte sua all’elezione, ma sta attento ad afferrarla sotto qualunque forma gli si possa presentare. Non ha l’orecchio aperto ad un solo richiamo, ma a qualunque voce possa risuonare.

(1) Questo dialogo ha avuto effettivamente luogo, in un ambiente quanto mai inconsueto. La prima parte è stata redatta dall’interlocutore chiamato Severo, la seconda da Commodo. Ciò spiega la diversa accentuazione che assumono le varie tesi, nel corso della discussione: e spiega pure alcuni accenni personali, che non abbiamo creduto di togliere. [Nota originale, il testo è interamente dattiloscritto]

Costui solo si è liberato da ogni debolezza, da ogni vanità che lo costringerebbero a marciare in una determinata direzione, sol perché questa piace a lui, mentre forse la direzione necessaria è un'altra.

Guarda lo scienziato – il miglior modello del genere che ti posso presentare -. Egli non accetta di fallire. Ciò a cui ha rinunciato, che la scoperta scientifica debba essere per forza come lui l'ha prestabilita. Rinuncia a saper preventivamente cosa scoprirà. Rinuncia a tutto, fuorché a una cosa: riuscire a scoprire. E solo se si è completamente distaccato dai feticci della scienza già fatta, scopre effettivamente. Così è in qualsiasi campo. L'essenziale non è voler questo o quello. Questo o quello ci "saran dati". L'essenziale è essere fra gli eletti, o, in parole più povere, contribuire a fare il questo o quello che andrà fatto. Non c'è allora alcun pericolo di esser mai respinti e condannati. Sempre, sicuramente, a qualcosa si riuscirà.

SEVERO. - Riuscire, essere eletto è proprio così imprescindibilmente importante?

COMMODO. – Non so sia importante o meno non mi interessano questi giudizi di valore. Essere eletto, nel modo che dico io, è sinonimo di vivere, e qualunque possa essere l'importanza del vivere, è un fatto che viviamo. La tua dichiarazione di indifferenza verso la morte è un'ostentazione. Sta il fatto che non ti suicidi, ma continui a vivere, cioè a riuscire in qualche cosa, sia pure radicalmente differente da quel che superbamente, ma stupidamente, avresti voluto riuscire a fare.

SEVERO. – Come predicatore non vai male, poiché chiudi la bocca all'avversario in modo perentorio. Faust poteva, alle obiezioni di Mefistofele, rispondere arrogantemente: "Allein ich will". Ma si trattava di rettorica contro rettorica. Ora, ad un così netto invito alla sobrietà, ogni risposta impetuosa, di quelle che vengon fuori irresistibilmente nel calore della discussione, sembrerebbe ridicola ed artefatta allo stesso che la pronunziasse. Le parole mi si gelano sulle labbra, e mi limiterò perciò a dirti che i tuoi ragionamenti sono abbastanza ragionevoli, ma che mostri di non avere nemmeno il più lontano sentore di che si tratti veramente qui.

COMMODO. – Spiegati meglio allora. Ma io non credo che si possa trattar di altro, fuorché di quel che ho detto. Ora ti imbarcherai in una serie di considerazioni aventi come unico fine di celare il poco piacevole rispetto di te che io ho messo a nudo.

SEVERO. – Cercherò di farti capire, se mi riesce. Non ti aspetterai, spero, che ti esponga un ragionamento filato, giunto in fondo al quale dovrai essere costretto a dare il tuo assentimento. Tenterò d'indicarti in che modo guardo io le cose. Per far ciò mi occorrerà prima descriverti come le guardi tu, affinché possa renderti conto che il guardarle diversamente non è senza altro un guardarle in modo incompleto e falso a paragone del perfetto e giusto modo tuo. E vorrei che mi credessi, se ti dico che facendo io, non intendo fare con te, come fai invece tu con me, il predicatore: non intendo allontanarti dalla falsa strada e metterti sulla retta. Ti accetto come sei. Vorrei stabilito.

Questa rinuncia, questo distacco, questa professione di povertà è così la fonte della ricchezza. Non chiedendo più nulla si ha tutto, poiché qualsiasi cosa avvenga è un dono gratuito e non il frutto di un aspro lavoro. Non essendoti indurito nel lavoro, quando infine possiedi non corri il rischio di essere capace di godere solo l'arido piacere della vittoria raggiunta ma sai mollemente assaporare la cosa posseduta. Sperimentando una tale felicità è naturalissimo che tu vada predicando a tutti il semplicissimo metodo necessario per raggiungerla. Il mio amico cinese la chiama canaglieria d'antico stampo, e fa la stessa predica.

COMMODO. – Hai descritto abbastanza bene. E che cosa hai da obiettare a questo metodo?

SEVERO. – Nulla, assolutamente nulla. Io stesso sono un seguace di questo atteggiamento di distacco, per tutto quel che riguarda la brama di avere.

COMMODO. – Tempo fa ti avrei creduto di più. Ora invece vedo bene che in fondo sei assolutamente refrattario ad esso. Sei ferocemente a ciò che vuoi avere.

SEVERO. – Convinciti, se puoi, che è possibile un'altra forma di distacco, non solo del desiderio di avere dal modo di avere e dagli oggetti da avere; ma addirittura dal desiderio stesso di avere, dal cercare.

COMMODO. – Questa mi pare grossa. Rinunziare a cercare significa accettare la rinuncia alla vita stessa.

SEVERO. – È ben quello che dico.

COMMODO. – A che ti serve allora questo fratesco distacco? Io non ci vedo come punto di approdo che il perfetto rincitrullimento.

SEVERO. – Nel Hauberberg di Thomans Mann c'è uno strano personaggio, alquanto ridicolo, a cui mi sono sentito sgradevolmente affine. È quel grosso ospite della montagna incantata che compare nella seconda metà del libro, amante della Russa, e che finisce per avvelenarsi. Non riusciva ad esprimere un periodo completo. Le sue osservazioni erano banali e smozzicate. Ma era come una misteriosa fonte di calore per coloro che gli stavano intorno. Era come un masso su cui ci si potesse tranquillamente appoggiare. Non per quello che faceva (non fa nulla, come neanche fa nulla nella montagna incantata). Semplicemente fra tutta quella gente ansiosa di avere, era l'unico che dava, ed in ciò era il mistero della sua influenza. Costui, di cui non ricordo il nome, puoi prenderlo come rappresentazione artistica dell'atteggiamento del donatore nella sua più grossolana animalità.

Ora, vedi, la problematica del dare è molto differente da quella dell'avere, benché ci sia una certa armonica corrispondenza. Il problema della grazia, nell'avere, consiste nell'essere pronto ad accogliere quel che viene, nel non voler prescrivere quel che si prenderà. Nel dare, occorre invece essere pronto, dare senza prescrivere quel che si darà. Ma come nel primo caso da tutto c'è distacco fuorché dall'avere, così in questo secondo caso da tutto può esserci distacco fuorché dal dare.

L'uomo che vuole avere si sente originariamente povero, e progressivamente arricchisce. Può avere la grazia di scoprire in sé inaspettatamente nuove ricchezze, ma non può seriamente credere di essersele accumulate con un paziente lavoro di acquisizione. Quel che acquista potrà servire o non servire a fecondarlo, ma egli non lo sa. Perciò l'acquistare è esercitato non con il fine supremo ma con distacco.

Chi vuole avere può incontrare la morte e anche rassegnarsi, ma essa gli apparirà sempre come un insensato arresto nella sua evoluzione. Sente di avere un certo diritto all'immortalità. Chi vuole dare vede che darà finché avrà, e perciò accetta la morte come naturale quando si vada esaurendo la vena del dare. Non è un atto di rassegnazione e di rinuncia, poiché non ha il bisogno nell'immortalità, cioè nel continuare a dare in perpetuità. I grandi acquirenti, come Goethe hanno desiderato l'immortalità anche se non ci credevano. I grandi donatori come Paolo, hanno invocato la morte anche se non ci credevano.

Chi vuole avere, se ha saputo rompere le proprie catene, come hai fatto tu, non riesce più a capire cosa voglia dire non riuscire. Egli avrà comunque sempre, poiché è dal di fuori che gli viene la ricchezza, e fuori ce n'è sempre in abbondanza. Chi vuol dare, sa invece sempre che non può dare altro che quel che ha e comprende perciò ed accetta la possibilità di essere respinto. Ed in ciò

non v'è amarezza, se ha la virtù del distacco, poiché nel dare non c'era merito suo: quel che dà non è stato veramente acquistato da lui.

COMMODO. – Eppure anche chi abbia questo modo di essere felici dovrebbe, se non fosse tanto amante di sé stesso, esser disposto a __. Non hai tu stesso ammesso che devi essere pronto a dare, ma non prescriverai quel che darai?

SEVERO. – Sì, devi essere disposto ad accettare che la ricchezza che vuoi dare aumenti, scemi, o si modifichi, o cessi. Questa ricchezza non è altro che l'insieme dei rapporti cogli altri; rapporti che gli si presentano come un complesso di problemi di altri, cui egli vuol dare una soluzione. (Questo è in parole sobrie, quel che in altra occasione ho chiamato senso panico della vita; è infatti un riversare sé stessi in un'opera non curandosi di sé). Deve perciò sapere ascoltare gli altri. Se non ne fosse capace, quella ricchezza non esisterebbe, ma sarebbe una sua illusione. Ma ascoltarli non significa accettare quel che dicono e chiedono: ascoltarli significa cercar di capire di che hanno bisogno, che è cosa che capirà, se lo capirà, chi dà e non chi riceve.

COMMODO. – Abbasso la modestia!

SEVERO. – Ma le cose stanno così voglia o non voglia la modestia. Abbiamo ben visto che chi riceve non sa veramente che cosa debba ricevere, e, se è saggio, deve saper ricevere quello che gli viene dato. In chi dà, l'atteggiamento di auscultazione deve perciò ad un certo momento cedere sempre il passo a quello del farsi ascoltare; che è, se vuoi, dal punto di vista del temperamento acquirente, un impoverimento; in che è per l'appunto il dare, l'andar verso la morte.

Farsi ascoltare non significa presentarsi con orgoglio morale, dire: "Accettatemi, come sono", ma significa dire "fate così" (e saperlo far fare). Dir ciò è sempre un rischio, perché ci si mette in un combattimento di cui l'esito non è prestabilito. Chi dà, non dà sempre la vittoria, può fare la rovina.

COMMODO. – Che razza di stupido mondo pazzo! E tuttavia, poiché in questa stupida danza non ci si può più mettere da parte, ammetto che si danzi. Ma senza impegno, ed occupandosi seriamente invece d'altro. La sfera della felicità è nell'atteggiamento del ricevere, e non in quello del donare.

Provati del resto a guardare più a fondo nella psicologia del donatore. È capace che finirai per trovarci qualcosa di anormale. Ciò a cui si aspira è ciò che non si possiede; e se osserviamo che il puro donare è __ altri un centro intorno a cui muoversi in armonioso ritmo, è da sospettare assai che egli stesso sia sfornito di

quella armonia e di quella capacità di spontanea dedizione: e che voglia perciò crearla agli altri, perché solo in un ritmo creato da lui stesso riesce ad armonizzarsi, e la sua segreta speranza è proprio quella di poter infine abbandonarsi.

Anche il donatore è perciò, checché pretenda in contrario un acquirettore mancato, però. Dove se ne va a finire allora tutta la ricchezza di cui si vantava? Mi pare che finisca per risultare infinitamente più povero dell'acquirettore e se è desideroso di celare a sé e agli altri questa sua irrimediabile povertà.

SEVERO. – Ciò ha molto meno importanza di quel che tu creda, o ex-malato; risanato e divenuto modello di tutte le vie della salute. Sani o no si è rispetto ad un certo modo di vivere, e non in via assoluta. E l'aspirazione ad essere sani, la fobia per la malattia è un'esigenza importante solo per l'acquirettore che desidera avere gli organi del gusto rettamente funzionanti per poter meglio assaporare.

Il ricevitore è un microcosmo, è lui il centro di armonizzazione dei doni che riceve ed è naturale che gli sembri anormale il donatore. Costui non è un microcosmo; una monade; è parte del cosmo, e la sua opera è diretta verso di esso per arricchirla. Ora ciò non si può operare senza sentirsi amorosamente legato, senza un senso fondamentale di comunione col tutto. Occorre essere sensibile all'armonia del tutto, e non alla propria. Indifferenza verso quest'ultima è lo stesso che l'indifferenza verso ciò che chiami malattia.

7 –

(redatta da E. C. a M...)

COMMODO. – Nei tuoi discorsi torna spesso il tema della morte; e va molto spesso insieme col tema della paura. Ti compiaci di non aver paura; di non tremare. Accetti tranquillamente di morire, così come accetti di diventare inutile. Credo che questa sia per te la suprema saggezza. "Bisogna esser pronti a tutti i distacchi. Io credo di poter dire con tranquillità di essere pronto di non temere, né tremare".

Perché mi costringi a dire in tutte le lettere quello che penso, ma che preferivo tacere: che tutto ciò è bello, ed è una delle cose più belle che abbia visto da che sono capace di pensare?

SEVERO. – Io costringerti? Mi fai fare una bella parte! Mi pare.

COMMODO. – È appunto questo il tuo modo di costringermi. Mi pare che sia ora di finirla con questo ritornello di me come predicatore, come dispensatore della vera virtù e dell'elisir per essere felici. Io sono uno che, fatta per conto suo e a sue spese un'osservazione psicologica, ne ha fatto propaganda per un certo tempo. Da parecchio però ho cessato di farla. E in particolare, da parecchio mi sto occupando di capire come sei fatto tu, essendomi accorto che sei fatto diversamente, ma in modo per lo meno altrettanto umano. Da parecchio tempo il modello di virtù, fra noi due, sei tu e non io. E non me ne lamento; anzi ne sono contento, poiché questo è l'argomento di cui ora si tratta.

SEVERO. – Vedi però che sei sempre il medesimo? Cerchi di capire come sono fatto io, per acquistare, per arricchirti, come un avaro che accumula tesori. Non sarai mai capace di una vera prodigalità.

COMMODO. – Questa è un'altra faccenda. Io sono fatto a modo mio. Se io sia capace di cambiarmi, e se sia bene che lo tenti, è una questione a parte. Dico solo che è ridicolo che mi accusi continuamente di non lasciarti esistere.

SEVERO. – È un'accusa che faccio a scopo polemico. Mi è comodo contrapporli a me, per capire meglio come sono fatto io.

COMMODO. – E io vorrei toglierti appunto questo strumento polemico. Cercatene un altro. Puoi benissimo contrapporre i nostri due modi di essere, senza farmi continuamente questa insulsa accusa.

SEVERO. – Bè, torniamo a bomba. Dicevi, sulla paura di morire?

COMMODO. – Dicevo che tutto finisce e si accentra lì, per tutti noi, sia per te, sia per me. Tu non temi la morte; anzi, hai trovato un sistema di vita un atteggiamento spirituale di cui questa serenità di fronte all'annientamento è la naturale conseguenza, ma il tono di compiacenza e di trionfo col quale annunzi la tua conquista, mi fa sospettare che si tratti appunto di una conquista; che l'indifferenza raggiunta abbia un suo lungo e doloroso passato fatto di incubi e di terrori. Io penso che tu sia stato uno di quei bambini da cui l'"aver paura" era considerato come la suprema vergogna, come la cosa che a nessun costo sarebbe confessata; e il "non aver paura" come il massimo ideale della perfezione e della virilità. Mi è spesso occorso di notare che molti dei tuoi atteggiamenti sono dettati dalla preoccupazione di non mostrare timore. Che meraviglia che tu poi come culmine e coronamento di un modo di essere che ti sembra giusto e desiderabile, l'essere pronti a morire?

SEVERO. – Mi fai rabbia, con le tue pose da psicanalista. Queste versioni sono troppo facili per essere giuste. Io sarei, insomma, secondo te, rinato dalla paura; e questo spiegherebbe tutto il mio modo di essere. Mi pare però che la tua diagnosi sia troppo generica, e che si potrebbe adattare a qualsiasi atteggiamento. Per questo, mi tocca poco. Che la paura di morire sia un sentimento primordiale e originario nell'uomo, è probabilmente vero; che quindi si possa trovare una certa dose di questo sentimento come componente di qualsiasi reazione affettiva o spirituale, non è da meravigliarsi. Ma appunto. Perciò è fallace ed equivoco ricorrere a questo sentimento per spiegare un particolare e determinato modo di essere. Voglio dire che se la tua diagnosi è giusta per me, lo è per chiunque altro; per te, per esempio.

COMMODO. – Ma sì, ma sì, anche per me. È il diverso modo di reagire a questa paura, che mi interessa. A me seccherebbe, obbiettivamente, di morire, perché ci sono ancora parecchie cose che mi piacerebbe di fare. E al pensiero di non esserci più non faccio quasi mai mente locale: per cui non so come reagirei se fossi confrontato con la prospettiva della fine. Ma ti so dire una cosa: avevo un amico scienziato, che aveva fatto una scoperta scientifica. Mi raccontava che, nel periodo in cui la sua idea si stava concretando, e sentiva di aver toccato con mano una nuova verità, aveva avuto settimane di vera ebbrezza nelle quali era dominato dal pensiero: "Adesso posso morire". La sua fantasia era andata così in là, che aveva detto alla moglie: "Se dovessi morire, la mia scoperta è contenuta in questo quaderno". E gli sembrava con questo di aver vinto la morte. Ebbene, io mi sento affine a quel mio amico: e nel confrontare quell'atteggiamento col tuo, mi rendo conto di che cosa significhi il mio arrabattarmi intorno alla scienza, e il mio desiderio di aver figli, e tante altre cose di me. Sono tutte una lotta contro la morte, contro l'insopportabilità del pensiero di "non esserci". Sono la frenetica costruzione di surrogati di me, di cose che esistano indipendentemente da me, ma che siano mi e mi sopravvivano. Solo questi surrogati sono per me capaci di allentare quella tensione e di rendermi il pensiero di morire sopportabile e amico.

Dico questo, perché non è contenuto nella analisi che tu fai di me. È vero che io ho sempre messo in luce, nelle nostre discussioni, l'aspetto del "ricevere". Ma è quello, in fin dei conti, il mio atteggiamento essenziale. Per lo meno altrettanto essenziale è, per me, il vincere la morte mediante il "fare". Non "dare", né "ricevere", ma "fare". Questo è un mio imprescindibile bisogno, senza aver soddisfatto il quale, non potrei avere la calma per tranquillamente ricevere. E per "fare", intendo creare qualche cosa che sia da sé, e che sia però nello stesso tempo un prolungamento di me che mi appartenga, in cui mi riconosca, ma che

non abbia bisogno della mia presenza per continuare ad esistere. Perciò mi sono trovato tante volte in disaccordo con te riguardo al problema dell' "essere" o del "fare". Per voi uomini d'azione, benché sembri un paradosso, l' "essere" è tutto. Quello che vi importa è il "come", il "da chi" la cosa è stata fatta. Ciò che vi interessa è su cui polarizzate la vostra attenzione, è il processo durante il quale la cosa vien fatta, e durante il quale si fa sentire la vostra azione.

Una volta compiuta, la cosa per voi non ha più alcun interesse. Per me, una volta compiuta, la cosa ha il supremo interesse di esserci, di esistere, o — allora io posso morire tranquillamente; o meglio, posso vivere senza la paura di morire.

Non so se m'intendi; e se intendi, una buona volta, che non pretendo affatto che il mio sia il modo migliore. Anzi, riconosco senz'altro che è forse più malato, quello in cui la malattia viene aggirata, ma non superata. Il tuo metodo prende le cose più di petto ed è, in certo senso, più coraggioso. Tu parli di un "distacco dal desiderio di avere", e riconosci che questo distacco significa "accettare la rinuncia alla vita stessa". Ebbene, io ti dico che questo distacco, questa rinuncia, non è altro che un farla in barba alla morte. Conosci il metodo dell'uomo che, per pudore, si denuda, o di quello che, per timore che il suo segreto si venga a risapere, lo divulga lui per primo? Il procedimento psicologico è sempre il medesimo: la cosa paventata, quando sia liberamente voluta e procurata spontaneamente, perde tutta la sua temibilità. Così è per la morte. Io cerco di sfuggire ad essa col crearmi un sostituto della mia vita personale, qualche cosa che viva in vece mia, e nel quale io possa illudermi di continuare a vivere. Tu vuoi sfuggire non alla morte, ma alla paura di essa col volerla preventivamente, col procurartela artificialmente da solo, annullando te medesimo, considerandoti un frammento del cosmo, vivendo di una vita generale, universale, di cui il tuo singolo io non sia che una insignificante contingenza. Il tutto, il cosmo (o, più modestamente, la società) non può morire. Se tu riesci ad immedesimarti con esso, ad entrare come parte integrante nella sua pulsazione vitale, neppure tu morirai qualunque cosa accada alla tua persona, o meglio, tu sarai già morto, in quanto persona singola, fin dal momento in cui ti sarai tuffato in quella comunione panica. Da quel momento, nulla ti potrà più accadere di grave, di temibile. La tua morte personale non ti apparirà diversa da quella di chiunque altro. E allora potrai affermare con orgoglio: "Non tremo; sono pronto a qualsiasi distacco".

Che le cose stiano così, è dimostrato proprio da quest'ultima frase, che in un certo senso, ti tradisce. È dimostrato dal carattere mistico (nel senso migliore) del tuo atteggiamento. Non per nulla ti riferisci a Paolo e a Eckehardt. Chi vuole questo distacco, questa immedesimazione nel tutto, non è un'unica unione passiva, capace di vivere solo in funzione di altri; è anzi una forte personalità,

che in questa comunione riserba a sé una parte importante, che vuole immedesimarsi negli altri solo per capirli meglio di quanto essi non capiscano sé stessi, per guidarli là dove essi, senza averne coscienza, sono destinati ad andare. Questo dimenticarti di te medesimo è il tuo vero modo di farti valere, di potenziare la tua forza e le tue capacità. Non nego, e lo ripeto, che ciò sia bello. E che sia nato da una malattia, non ha nessuna importanza. Ogni nostro atteggiamento morale o spirituale è, in qualche modo, nato da una malattia; e un uomo sano, in questo senso, sarebbe l'essere più amorfo e insulso che si possa immaginare. Ho voluto analizzare queste cose, perché mi par bello rendersene conto; non perché ritenga che si debbano mutare.

ULPIA. (N. M.) – Parola d'onore, mi fare ridere. Ecco due galantuomini, tutti dominati dalla paura di morire, e che s'ingegnano di far finta che la morte non ci sia. Uno suda e si affanna a costruire qualche cosa che gli permetta di dire: "___ omnis moriar"; l'altro si crea un atteggiamento morale, una personalità, il cui sugo consiste nella soddisfazione di non tremare.

E non ci sarebbe una terza soluzione: di tenersela, la paura? Di non costruirsi soprastrutture fittizie, ma di guardare in faccia alla realtà come è: e questa realtà si chiama morte, chiamarla col suo nome; e la morte è brutta e tremenda e paurosa, temerla alla buon'ora, senza infingimenti e sofisticazioni. Io, per conto mio, il terrore della morte lo conosco da un pezzo, e posso dire che di esso è intessuta tutta la mia infanzia; anzi tutta la mia vita. Ma non ho mai pensato a liberarmene, a negarlo, a superarlo, a nascondere. Ce l'ho e lo tengo; o, in qualche modo, me lo sono fatto mio. Lo conosco, oramai, è un vecchio compagno delle mie giornate tristi, e delle notti. A sentir voi, tenere di averlo vinto e debellato, e poi discutere come state facendo oggi, fate veramente un po' schifo; e mi par quasi di essere più oltraggiosa di voi, ma almeno, concedetemelo, più sincera.

COMMODO. – Certamente. E soprattutto più sana. Voi donne, quando siete veramente donne e non isteriche moraliste, siete più sane e più semplici di noi. Per questo ci fate bene spiritualmente, e se vogliamo salvarci, dobbiamo ricercare a voi. Per noi, essere semplici è la cosa più complicata che ci sia. Ma proprio questa vostra semplicità è salute. Questo vostro acquietarvi alle cose come le ricevete, questo non combattere, non ribellarvi, non "superare", proprio questo forse è il segreto per cui la maggior parte dei frutti della civiltà è dovuta agli uomini. Perché la civiltà, e la cultura, e l'intelligenza, e l'attività, e la morale, e tutto insomma, è frutto di scontentezza, e di paura e ___ e senso di colpa che si vuol nascondere o superare. Non c'è bisogno della psicanalisi per riconoscerlo: o un filosofo oggi di moda, pone al centro dell'essere il "Hingeworfensein zum Tode". È il fatto che dobbiamo morire che dà un senso

concreto e finito alla nostra attività, che si permette di misurare il tempo, e di spenderlo come un tesoro non illimitato; che ci fa muovere, agire, riempire di qualche cosa questo periodo che abbiamo a disposizione, creare valori, guardare con desiderio al futuro. Nella tua accettazione della paura come di un atto costituzionale, ineluttabilmente legato alla tua vita, c'è sicuramente qualche cosa di molto sano e equilibrato, e coraggioso anche. Ma permetti a noi due di restare attaccati alle nostre malattie: sono così belle e divertenti, e ci riempiono in modo così appassionato la testa!

MODESTO. (M. R. D.) – Vi ho ascoltato finora con una certa meraviglia. Io non sono abituato a queste introspezioni; e non so neppure se siano veramente fruttifere. Quello che m'interessa è il concreto dei problemi. E qui mi trovo di fronte a due atteggiamenti fondamentali: il "dare" o il ricevere". (Ora non voglio giudicare quale dei due sia più sano o più malato; né voglio dare una valutazione morale di essi. So che ambedue sono giustificati, ciascuno nella sua sfera; che ambedue possono condurre a ottimi risultati. Ma per il campo che a me interessa, che è quello dell'azione pratica, so che uno di essi, quello di Severo, è l'unico che abbia un senso e che rappresenti un valore. Non che io disprezzi l'altro, ma l'altro è appunto un atteggiamento da scienziato, o meglio da epicureo dello spirito, occupato del proprio perfezionamento, e il cui interesse per l'azione è dovuto in fondo a un semplice snobismo intellettuale; è un individualistico ed egoistico (oppure moralistico) bisogno di non essere estraneo a nulla, a un avaro e meschino "nihil humani a me alienum puto". Ciò che ti spinge, o Commodo, all'azione, non è un vero interesse per l'azione stesa, un affetto, un bisogno profondo e sincero di partecipare alla vita degli altri. È piuttosto un senso del dovere, un bisogno di non aver niente da rimproverarti, di essere in pace con la tua coscienza, presentabile di fronte a qualsiasi istanza giudicante; oppure la preoccupazione di conoscere tutto, di aver tutto provato, di fare ogni esperienza che ti arricchisca lo spirito ed allarghi la mente. Ora questi, in fin dei conti, sono tuoi fatti personali. A nessuno, fuor che a te stesso, importa se tu andrai o non in paradiso e salverai la tua anima; nessuno si occupa se i tuoi godimenti spirituali siano di un grado più o meno perfetto. Ma ti so dire che quando ci si avvicina all'azione e alla comunione con gli altri uomini, con uno spirito così preoccupato di sé medesimo, l'azione ne può risultare solo stentata e paralitica, e priva di quella ampiezza e generosità, e di quel disinteresse per il suo medesimo successo, che solo può condurre ad un successo solido e vasto. Perciò, lo spettacolo di un uomo come Severo, per cui l'azione non è un dovere né un espediente, ma un bisogno, una passione, diciamo pure una malattia; di un uomo che deve lottare contro se stesso non per spingersi all'azione, ma per ritrarsene; che in tale azione è talmente

immedesimato, da dimenticarsi di se medesimo e quasi dei fini dell'azione stessa, per vivere tutto in quella comunione e auscultazione attiva dei suoi simili; uno spettacolo di questo genere, devo dire, mi commuove e mi esalta; e mi fa pensare che qui e non altrove, e non negli stentati e intellettualistici moralismi, sia da ricercare la vita più vera e profonda. Sarà una malattia, se volete; ma è una malattia che porta immensi frutti di salute.

COMMODO. – Non dici se non ciò che penso anch'io e il mio apprezzamento per l'atteggiamento di Severo non è retorico, ma profondamente sentito. Sarà forse perché conosco troppo bene me stesso, ma il fatto è che oggi l'atteggiamento di interesse per l'azione è, in qualche modo, fittizio e secondario, dovuto più a un ragionamento che a un istinto. Ma da tale riconoscimento non ricavo alcun senso di umiliazione, né alcuna conclusione di dovermi cambiare, e cercare di essere diverso da quello che sono. Son fatto di questa pasta; e con qualsiasi pasta, quando si sappia manipolare, si possono fare ottime focacce.

Con ciò il problema è liquidato. È chiaro che l'atteggiamento del "dare" è l'unico concepibile per un uomo d'azione, e l'unico che possa rendere — l'azione stessa. È chiaro che l'atteggiamento del "ricevere" è caratteristico dell'uomo di pensiero, per cui l'azione è un semplice strumento accessorio. È chiaro anche che tu, Severo, sei l'uomo del "dare", e io quello del "ricevere". Ma io non sono ancora contento. Sento il bisogno di aggiungere che proprio in quanto uomo del "ricevere" posso forse dire a voi, uomini del "dare", qualche cosa che potrebbe servirvi, se la voleste ascoltare. Non che io voglia sostituirmi a voi. Ma mi piacerebbe starvi vicino, per essere sicuro che voi non finiate per ascoltare soltanto voi stessi. Voi siete quella gente che, con attenzione, con acume, con disinteresse, vi preoccupate di chiarire che cosa bisogna fare. È questo il primo compito che vi si propone alla vostra opera di comunione col mondo e di interpretazione dei suoi sogni, una volta deciso quale sia la cosa da farsi, vi sembra assolutamente evidente chi la deve portare a compimento, siete voi stessi. Se così non fosse, la vostra stessa comunione col mondo, il vostro "dare" si ridurrebbe a nulla. Ora, posso essere pienamente d'accordo con voi sulla cosa da farsi; ma sono evidentemente molto meno legato al fatto che gli autori di essa dobbiate essere proprio voi. Vi ho detto che sono l'uomo del ricevere, ma anche l'uomo che ha un supremo interesse a che le cose "esistano" di per sé. Da quale procedimento psicologico derivi questo interesse, abbiamo visto. Ma mi pare che, di fronte a voi, esso possa esprimere in qualche modo la parola della generalità degli uomini, cui interessa essenzialmente che le cose vengano fatte, e per cui il problema "da chi" ha molto meno valore che per voi.

SEVERO e MODESTO. – Ma non capisci che il “da chi” è tutto? Che se la cosa è fatta da altri, non è più la stessa cosa?

COMMODO. – Lo capisco, lo capisco. Ma insomma, voglio dire che il vostro interesse troppo appassionato e personale, vi spinge a prepararvi troppo a fare le cose, e troppo poco a che le cose vengano fatte. Io invece, proprio perché il mio interesse è più tiepido e riflesso, non mi fermo tanto col pensiero all’azione del creare un determinato stato di fatto, quanto allo stato di fatto stesso; sono tanto conscio della difficoltà, che sono pronto ad accettare che venga a crearsi per l’opera e col concorso di gente che non sia voi. È, lo riconosco, un atteggiamento più da spettatore che da attore; ma gli attori recitano, alla fine, per gli spettatori; e non è inutile che ascoltino anche, a volte, la loro opinione.

(ottobre 1941)

LETTERA ALLE SORELLE DA VENTOTENE, 2 AGOSTO '42¹,

Ventotene, 2-8-1942

Carissime sorelle,
eccomi rientrato con fulminea rapidità nella vita normale del confinato. “Leggo, faccio quattro ore al giorno di lavoro per dettare le due traduzioni (?)... porto ogni mattina vari barili d’acqua poiché è tornato il mio turno di acquaiolo, chiacchiero un poco, ho ripreso la direzione dei conigli e dei polli, scuotendo il capo per le perdite causatemi dalla moria estiva dei coniglietti, preparando la lettiera alle due prossime coniglie madri e risolvendo in mezz’ora il problema che non era stato risolto in 15 giorni, di fare un ricovero per pulcini, faccio una breve nuotata cercando di imparare a battere i piedi e di correggere il difetto che Fiorella mi ha fatto notare nel movimento della testa; dormo, ammazzo le cimici, ascolto una piccola anima sentimentale che mi dice di aver ricevuto da Gigliola il compito di fare, quand’è malinconico, mezz’ora di ginnastica violenta (ahimè! ahimè! Dove sono andati a finire i nostri così eleganti, beffardi, benevoli aggettivi: leggera ma impegnativa? Ha ricordato le 95 parole superflue ed ha dimenticato le 5 importanti!). Insomma tutto è tornato come prima, compresa l’ora e la posizione in cui io sto scrivendo questa lettera (ho solo più petrolio per una quindicina di sere. Ricordatevi che se trovate un litro di petrolio mi riuscirà più gradito persino della cioccolata). In più c’è quel che non si vede. Il ricordo delle due settimane trascorse con voi, il ricordo delle nostre chiacchierate, in cui la serietà si mescolava nei modi e nei momenti più impensati colla più sfrenata allegria in qualsiasi ora del giorno o della notte, il ricordo di tutte le persone che venivano evocate insieme quasi per fare partecipare anch’esse al nostro individuale convito. E come di dovere, mi ricordo di aver dimenticato di assicurarmi se avete preso gli occhiali, che comunque non ritrovo ora (non ritrovo più nemmeno quella sottile matita che era così utile) di aver dimenticato di scrivere una dedica sui due libri che vi ho regalato, e in particolare su quello di Durer per Gigliola e che andava accompagnato da un segno che indicasse che era un dono per suo venticinquesimo compleanno, di aver dimenticato di

¹ AS 142, pp. 1-4 non numerate, autografo incompleto, con data, senza firma.

svolgervi meglio qualche idea che mi passava per il capo. Ma ad una di queste non rinunzio di farlo qui, poiché l'averla affrontata mi riempie di gioia e ci sto ancora pensando intorno. Ne debbo parlare a voi, poiché voi siete libere, e si tratta di una delle mie evasioni dalla angusta umanità confinaria, della disinteressata scoperta di un aspetto interessante i viventi di oggi. A chi diavolo andare a dire: Vieni, guarda come son fatti gli uomini oggi, almeno gli uomini più interessanti? A chi andarlo a dire senza il timore di sentirmi rispondere: "Ehm. Ma noi siamo fatti diversi, siamo fatti colì". Si tratta di alcune considerazioni sulla religiosità delle élites intellettuali del secolo XX. È interessante occuparsene poiché anche se si tratta di cosa che concerne poche migliaia, o forse poche centinaia di persone, concerne tuttavia quelle che dan la loro impronta allo spirito dei milioni di altre.

Gli uomini della fine del secolo XIX, cioè di prima del 1914, poiché questa è la data in cui veramente finisce quel secolo, avevano elaborato la religiosità dell'impulso alla comunione panica. Comunque si chiamasse la divinità: Evoluzione creatrice, Mito, Guerra, Pace, Dio, Rivoluzione, Razza, Superuomo ecc ecc poiché l'elenco potrebbe essere prolungato, il tratto comune era sempre nell'orientamento degli animi, secondo cui la perfezione era raggiungibile solo coll'evasione dalla nota, sicura vita quotidiana e col dissolvere la propria personalità nel comune slancio, il quale era gravido delle più misteriose forze creatrici. Anche chi si presentava come critico di questo irrazionalismo, come ad esempio Croce, non criticava in realtà che alcune varianti che gli riuscivano antipatiche, ma in realtà era tutto intriso della stessa religiosità in cui l'umanità, placida nella sua lenta evoluzione, si levava al di sopra di tutto intonando il Veni, Spiritus Creator, che la rapisse nel suo turbine e la portasse verso non importa quale meta, ma certo più in alto, poiché quella guida era la sorgente di ogni bene. Se mi capita ancora talvolta di leggere qualcosa di costoro, trovo ancora in me una corda che vibra all'unisono comprendendo. Ma mi vien sempre voglia di dir loro paternamente, mefistofelicamente (che è forse lo stesso): Tacete, ingenui fanciulli. Voi non sapevate cosa invocavate. Se l'aveste saputo ne avreste inorridito, poiché non si trattava della breve parentesi di ebbrezza dionisiaca che doveva solo servire a concludere la monotonia della vita quotidiana, o ad abbellirla senza troppo turbarla. Si trattava di un'intera epoca, dura, tempestosa - di un vero Giudizio universale come direbbero i miei amici studenti biblici - che avrebbe sconvolto tutti i vostri sentimenti, le vostre idee, le vostre abitudini, la vostra sicurezza, la vostra possibilità di fare le più semplici e brevi previsioni.

Lo Spiritus creator è venuto, dal 1914 ad oggi e chissà ancora per quanto tempo. È tutta la nostra storia, da quella data ad oggi. Tutta, non questo o quello da scegliersi a seconda delle proprie simpatie. E, naturalmente, molti

sognando quella religiosità panica, non l' hanno riconosciuto. Lo aspettano sempre, come gli Ebrei hanno aspettato la venuta del Cristo anche dopo che era venuta, poiché non se ne erano accorti. Lo aspettano perché pensano che esso non possa certamente presentarsi altrimenti che col nome e coll' abito che loro stessi gli avevano preventivamente assegnato. In fondo erano dei falsi religiosi che predicavan, sì, ma non desideravano realmente perdersi nello spirito creatore, ma stavano paurosamente attenti a salvare i loro pancini, le loro ideuzze, le loro passioncelle. Ancor oggi ce n'è molte di queste persone, o dio mio, come sono insopportabili questi uomini che non sanno morire e solo rinsecchirsi sempre più! Quanto infinitamente più pregevoli quelli che han risposto senza riserve, veramente senza volontà di conservarsi gli encomi, e si son fatti strumenti di questa o quella manifestazione dello Spirito che era stato invocato, senza dirgli: Ma tu non hai una faccia diversa da quella che io avevo sognato, e rassomigli più al diavolo che al Dio. Quanto più pregevoli! E tuttavia quanto poco pregevoli! Anime infelici puerili, povere, che godono della loro semplicità e vorrebbero puerilmente ridurre tutto alla loro povertà. È a questa elementarissima umanità che induce la comunione dionisiaca, se veramente afferra gli animi, dico veramente, cioè in modo da non lasciar più presa, e non, come immagino i letterati, in modo da sollevare a brevi estasi, dopo le quali tutto torna come prima.

(Ventotene, 2-8-1942)