

L'ESISTENZIALISMO E IL PROBLEMA DEL PUNTO DI VISTA NELLA STORIOGRAFIA

«La storia parla di ciò che è esistito, un esistente non può giustificare un altro esistente»¹. Queste parole di Sartre danno una definizione della storia consistente nel ripudio di ciò che è storico e nella convinzione che, non essendo la storia reale, e non essendovi d'altronde altro che ciò che è storico, il nulla debba essere l'ultimo orizzonte dell'esperienza umana e, per così dire, il sostrato sul quale risalta la nauseante insignificanza e superfluità degli oggetti dell'esperienza.

Questa conclusione è possibile grazie a un'esigenza schematizzata e schematizzante dell'assoluto per la quale si indica ogni cosa come relativa in rapporto a un'assolutezza indeterminata che si identifica con un vuoto della mente ricco soltanto della capacità di negare e ripudiare tutto ciò che è determinato; in rapporto cioè al nulla.

Ma la frangia del nulla che si immagina intorno all'esistente non ha realtà propria; essa è solo il prodotto di uno stato estetico nel morire; è un non vedere, piuttosto che un vedere il nulla; è la conseguenza delle vibrazioni psichiche prodotte da uno sforzo intellettuale che non riesce a liberarsi e ad aprirsi alla "concretezza".

Questa esigenza schematizzante e questo fantasma del nulla si originano a loro volta nell'astrazione e nel disorientamento prodotti dalla conservazione di un'affezione violenta, passionale, istintiva per la propria individualità, anzi per il proprio io fisico, in seno ad una giusta intuizione, conscia o inconscia, ed increativa o perché in via di estinzione, o per la sua inizialità, del carattere non immediatamente antropocentrico del reale.

La costante insoddisfazione (che per altro resta sempre uguale a se stessa, estranea al concetto di un qualsiasi miglioramento in quanto si limita a rifiutare e non assimila né supera alcunché), l'appariscente radicalismo, la facilità di un rifiuto meccanico e abituale, che in quanto aprioristico non si sobbarca ad alcuna analisi, rendono questa posizione suggestiva, attraente e apprezzata dagli altri e da sé. In realtà, essa piuttosto che rappresentare il vertice di un pensiero che ha raggiunto una estrema coscienza di sé e della propria impotenza, rappresenta il *bluff*² di una mente che, non ancora iniziata alla propria intimità, o avendo perso il contatto con essa, sfugge allo sforzo di conquistare o riconquistare questo contatto rifugiandosi in una tanto facile e ipocrita quanto dolorosa glorificazione del vuoto mentale, nel porto di una stasi che ha il senso di un conclusione increativa.

Di contro a questa negatività pietrificata bisogna invece affermare il valore della negatività creativa che costituisce il midollo del pensiero stesso³. Essa non determina la vanità del nostro sapere, ma la sua incompletezza; e lo stato interiore al quale dà luogo non è il vuoto, ma la motrice aspirazione alla completezza. E soltanto in essa va ricercata la possibilità di una intuizione incontrollabile non illusoriamente tale, che si identifica poi con la percezione più acuta del negativo creativo. Questa percezione avverte che tra noi e la verità, tra noi e gli altri, resta un diaframma. Ma ciò, lungi dall'essere la ragione della nostra morte, è la ragione della

¹ J. P. Sartre, *La nausea*, Torino 1959, pp. 278.

² Le evoluzioni mentali de *La nausea* di Sartre si svolgono in questo ben delimitabile campo del gratuito. Ciò che è essenziale si affaccia alla mente del protagonista solo verso la fine del romanzo (pp. 275-9) a sancire l'inessenzialità della genesi delle sue radicali affermazioni sul valore della vita e del fare e concepire la storia. Affermazioni che avranno senso circa una certa vita, come documento di essa e come strumento (un medievale viaggio all'inferno) per uscirne. Del resto il valore strumentale e contingente di questa forma del pessimismo esistenzialistico è implicitamente riconosciuto dal Sartre stesso in *L'existentialisme est un humanisme*, Parigi 1958.

nostra vita, tanto più intensa, vissuta, pensata quanto più questa negatività, nello sforzo di esaurirla, ci corrode e affina.

Qui interessa in particolare il fatto che questa negatività riporta la storia ad essere significativa sottraendola a una conclusione che la ripudia e l'isterilisce.

Questa però non è che una delle friabili conclusioni che rendono sterile la storia; ottiene difatti lo stesso risultato chiunque, sfuggito alla prima negatività, crede di giungere in qualche modo al termine del cammino nel quale la seconda lo avvia, lo guida e lo nutre.

Così la formula hegeliana della razionalità della storia si sfalda allorché si prende coscienza che essa è stata possibile perché il processo di razionalizzazione iniziato in Grecia sfociò e si concluse nell'ipertrofizzazione del proprio strumento e nel ripiegamento su di esso preso nella sua astrattezza. L'esigenza "razionale" di sussumere in sé l'irrazionale, per non essere sommersa nel confuso mare dei suoi oggetti, si astrae nella "contentezza" di sé, mentre la sua vita era nel continuo immergersi e riemergere da quel mare. Sicurezza di interpretazione, chiarezza del mondo, possibilità di esercizio della ragione stessa, vengono pagate con la riduzione dell'uomo a una sola delle sue funzioni.

Giacché così appare alla vita che si ripropone, agli inizi del suo riproporsi, la formula della razionalità del reale: limitata, stagnante. Non importa se ad alcuni pensatori è sembrata viva e se per essi ha assunto il valore realizzato di quella sintesi che noi oggi riteniamo non dia. Vuol dire che quel valore non c'era, o che era tanto larvale che è stato possibile perderlo, o semplicemente che si è perso e che ciascuno deve riconquistarlo per sé.

Oggi, disancorati da una verità della quale si sente la realtà meramente verbale e che si è isolata nella sua limitatezza come la ipertrofizzazione di una delle funzioni umane, ci si immerge in una realtà complessa, contraddittoria e inconclusa. Si ritorna al mondo prerazionale, mitico, in cui l'elemento solare era uno accanto a molti altri non meno reali ed in cui il significato complessivo restava insaputo. Oggi è reale tutto ciò che è "emozionante".

Il problema sorge allorché "ogni" emozione propone l'esigenza di chiarirsi nel proprio significato, nel proprio fondamento e nel proprio legame con le altre emozioni.

Questo rifrangersi di un criterio interpretativo nelle mille istanze delle quali, nell'impeto del suo costituirsi, non ha tenuto conto, non avviene solo nel caso, più evidente perché più ripetuto, della formula della razionalità della storia, ma sempre allorché un'emozione più forte abituale e suggestiva tenta di porsi come canone interpretativo di tutta la storia. Alla considerazione critica queste sintesi storiche si dissolvono in una realtà estremamente più complessa, "nuova", mossa dall'assenza di un punto fermo.

Prima di chiarire ciò attraverso la critica di alcune costruzioni particolari, premettiamo una considerazione generale circa la "linearità" o "ciclicità" di tutte le filosofie concluse della storia.

Ogni considerazione della storia ha costruito una vicenda con un inizio, uno svolgimento ed una fine (identica o diversa dall'inizio) coerentemente collegati tra loro⁴. Non deve già questo fatto far sospettare di artificiosità, di

³ Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, Firenze 1960 vol. I, pp. 29-30 e 49.

⁴ La grandezza di J. Burckhardt sta appunto nell'aver fatto l'unico tentativo vasto di una storiografia non cronologica e non metafisica. Il suo tentativo più diretto (oltre *le Meditazioni sulla storia universale*) è costituito dalle postume *Lezioni sulla Storia d'Europa*. La loro frammentarietà stessa esprime la grandezza del disegno: l'altezza della mèta è testimoniata proprio dalle parti lasciate vuote, dai legami non decifrati del grande mosaico.

acquiescenza all'immaginario? Come mai proprio la filosofia della storia, che vuol essere trasfigurazione dei fatti in qualcosa di significativo, è poi sempre rimasta legata e appesantita da qualcosa di così fattuale e detratto dalle forme inferiori della nostra conoscenza come l'immagine di uno svolgimento lineare? Come può la traduzione dello "storico" nel "filosofico" rimanere legata a qualcosa di così "storico" come uno schema temporale?

Tutto ciò trova una spiegazione quando lo si lega alla necessità (che è contingente) di evidenziare un "momento" della storia. Questa ipervalutazione di un momento racchiude ciò che c'è di buono e di cattivo nelle filosofie della storia. Essa rivela la costituente viva, emotiva, antischematica dello schema. Ma d'altra parte implica un'insufficiente apertura, per così dire un appesantimento nella considerazione, il quale poi si traduce nella fattualità dello schema temporale.

La riduzione di tutta la storia a Presente (mèta che sembra irraggiungibile, la cui esigenza giustifica per altro una considerazione "relativistica" della storia) implica la rinuncia alla ipervalutazione di un qualsiasi presente.

Quel che importa non è la disposizione della storia in una linea "coerente", ma che questa linea risulti dalla successione di momenti *reali* cioè non fantastici, non costituiti arbitrariamente. Il risultato sarà però allora probabilmente diverso da una linea: cioè la storia non risulterà più come legame di passato presente e futuro, ma semplicemente come il Presente. La figurazione lineare in genere, lungi dall'essere comprensiva della storia, sarà compresa in essa come momentanea e nebulosa espressione di un contenuto che una comprensione più chiara "dispone" in forma radicalmente diversa e "inconsueta".

Tentiamo ora un'ulteriore precisazione della forma in cui concretamente la storia si offre all'esigenza di concettualizzarla, attraverso la critica di alcune costruzioni particolari.

Prendiamo una delle filosofie della storia più antiche e più permeate da un'intuizione unificante, quella dell'*Eneide* di Virgilio. L'ontologizzazione ivi tentata dell'unità del mondo romano realizzata da Augusto, si esprime tra l'altro nella ricerca di un fondamento ontologico anche per l'integrazione dei Greci in quel mondo. Affinché la conferma metafisica delle unità di questo mondo (cercata, secondo lo stile dell'ontologizzazione mitologica⁵, in una storia precedente di natura divina, fatale) fosse unitaria era necessario che anche i Greci entrassero con un aspetto positivo nella vicenda fondante, essi che avevano distrutto Troia. E' proprio un problema di unità degli opposti che qui si presenta; ed esso viene risolto nel senso che i Greci si inseriscono nell'unità del mondo augusteo come motori della vicenda (il meccanismo è identico: anche qui un negativo-positivizzato, cioè reso amabile alle esigenze di un determinato spettatore, ma astratto dalla sua funzione) che lo ha reso possibile. Vincitori e vinti contribuiscono a una stessa vicenda necessaria⁶. L'unità del mondo augusteo si giustifica come la conferma e l'esplicitazione di un'unità sottintesa di una serie di eventi strettamente legati tra loro che trovano in essa l'epifania del loro significato.

Noi percepiamo in tutto ciò l'entusiasmo di un'epoca, o meglio di alcune figure di essa, per la sua più evidente creazione. Ma anche come appunto quest'entusiasmo deformi il passato; come i vari elementi che costituiscono

⁵ La quale poi in che cosa differisce in generale da quella storica se ambedue consistono in una favola nella cui narrazione si acquista l'illusione del valore assoluto di un fatto esistenziale? Anzi, taluni miti sono meno mitici delle filosofie della storia perché si riferiscono ad una o ad un'altra funzione dell'esistenza mentre le filosofie della storia si riferiscono ad un "momento" nel quale viene focalizzata tutta l'esistenza. Per la conferma di questa spiacevole identità mi rifaccio al significato che E. Cassirer, attribuisce alla parola "mito" nel suo libro *Il mito dello Stato*, Milano 1950 e al significato generale del libro.

⁶ Il che formalmente, come vedremo, è giusto. L'insostenibilità insorge soltanto con la specificazione della vicenda.

questo passato non possano trovare in quell'entusiasmo il loro presente senza rinunciare a se stessi, e siano costretti a farsi "un'altra storia".

Così ognuno si fa la sua storia, cioè il suo mondo amico. E le storie sono tante quanti sono gli uomini,⁷ simili e diverse tra loro a seconda delle alleanze e vicinanze o delle distanze nel tempo e nello spazio o della diversità degli echi raccolti, e insomma per un caos di motivi. Neppure quante siano è possibile determinare a causa della proteiformità delle unità storiche. che impedisce anche di parlare di unità storiche.

Difatti, l'unità storica è un'entità cui si riconosce un valore e una realtà che ne rendono non gratuita e possibile l'interpretazione storica, cioè quell'attività che tende a liberare il vero aspetto dell'oggetto sul quale si esercita.

Ma in base a quale criterio vengono attribuiti valore e realtà a una qualsiasi entità e si afferma che questa è qualcosa di più di un'aggregazione contingente e momentanea alla quale, per una specie di illusione ottica, prestiamo eccessiva attenzione?⁸

Questo criterio non è mai sufficientemente puro perché la costituzione dell'oggetto di cui si fa storia e l'interpretazione di esso siano prive di arbitrarietà.

Lo storico non è mai sufficientemente "libero dalla storia" perché la *visione* che ne ha sia esente dalla deformazione che la passionalità, nelle sue varie forme, vi apporta; e perché la sua *inserzione* nella storia sia sottratta alla gratuità da una coscienza scientifica della vera natura della storia stessa, e quindi di sé come "momento" storico. Il processo quindi di avvicinamento del punto di vista all'oggettività si identifica con il processo di liberazione ed essenzializzazione che lo storico compie in sé e partecipa alla possibilità e impossibilità, soprattutto alla incompletezza, di questo, incompletezza per la quale appunto ogni criterio interpretativo ed ogni argomento storiografico sono costituiti arbitrariamente, e che è riportabile, in ultima analisi, all'impossibilità per l'individuo di essere superiore alla propria storia.

Del resto quest'impossibilità, come pure l'inconsistenza dei criteri e dei soggetti, trova una conferma e forse una spiegazione *formale* nell'aspetto superindividuale della Storia illustrando il quale sarà possibile, dopo la critica di tanti punti di vista "degli altri", mettere meglio in evidenza quello che appare più accettabile; ed insieme di chiarire come anch'esso sia trasceso e relativizzato.

Gli individui sono spinti a determinare qualcosa come giusto. La soggettività di questo qualcosa è spesso evidente nel caso del comportamento quotidiano dei singoli. Tutti sanno che ognuno è portato a farsi le regole un

⁷ E' un'illustrazione di ciò il film giapponese *Rashomon* di A. Kurosawa.

⁸ In questa luce anche le tipologie della storia rivelano il carattere gratuito del loro fondamento. Esse si pongono come un progresso nei confronti delle filosofie della storia perché oppongono al limitato angolo visuale di queste un "panorama", che pretende di essere oggettivo e non determinato dalla parzialità dello storico. Ma in base a quale criterio i vari momenti di questo panorama vengono costituiti? E come assicurare l'oggettività dei legami che vengono indicati tra questi momenti? M. Weber ha chiara coscienza di questa radicale difficoltà che le tipologie incontrano, cfr. "*L'oggettività*" *conoscitiva della scienza sociale e della politica sociale*, in *Il metodo nelle scienze storico-sociali*, Torino 1958. Non così Spengler in fondo alla cui opera vive una ben precisa prospettiva storiografica "teutonica" (P. Viereck, *Dai romantici ad Hitler*, Torino 1948, pp. 21-28) e tanto meno Toynbee la cui costruzione è tanto più artificiosa e meccanica e ricade nell'ambito di quelle storiografie parziali che egli critica, quanto più è assente o volutamente espulsa da essa la coscienza della relatività della sua visione, cfr. *Panorami della storia*, Milano, 1954, vol. I, pp. 30-31: «Sinora la nostra indagine sembra aver messo in rilievo il fatto che il pensiero storico riceve una profonda impronta dalle istituzioni dominanti del transitorio ambiente sociale in cui il pensatore si trova a vivere. Se questa impronta si dimostrasse così profonda e persuasiva da costituire addirittura le categorie a priori della mente dello storico, tale conclusione porrebbe fine alla nostra indagine. Ma noi non ci troviamo di fronte a questa conclusione. Sinora abbiamo semplicemente trovato che nel pensiero storico c'è in primo piano un barbaglio di relatività e non è impossibile che l'accertamento di questo fatto possa dimostrare di essere il primo passo verso l'accertamento di qualche costante ed assoluto oggetto del pensiero storico situato nello sfondo. Perciò il prossimo passo che noi faremo sarà quello di intraprendere la ricerca di un intelligibile campo di studio storico che prescindendo dalle vedute e attività locali e temporanee degli storici».

po' come piacciono a lui e molte volte sentiamo frasi come "non è morale", "non è logico", applicate a contesti la cui moralità e logicità sembrano invece ad altri evidenti e viceversa.

Pure, oltre questi stadi quotidiani, si può pensare di incontrare un criterio più certo e universale, al quale tutti si inchinino, così come, al disopra dei gusti, sembra talvolta possibile distinguere poesia da non poesia.

Questo criterio si fonda nel senso stesso della manchevolezza della nostra interpretazione degli eventi che si presentano alla nostra attenzione. In questo senso, che poi si nutre del negativo creativo, fondiamo le nostre approvazioni e riprovazioni; le une nei confronti di quanto trova in esso motivo di arginare la propria personalità e per esso conserva verso le cose un "classico" distacco e rispetto e di esso permea il proprio comportamento; le riprovazioni, di contro, verso chi, cieco seguace di una fede impetuosa o di una convenzione smorta, conosce gli eccessi e le stonature di un comportamento che la ragione non argina e vivifica "criticando".

Ma non appena attingiamo questo criterio di giudizio e di comportamento di cui siamo più soddisfatti intimamente, ci accorgiamo che, se esso è "giusto e sano", nondimeno non coincide con tutta la realtà; ci accorgiamo che la realtà che la storia copre è complessa, plurivalente, mentre il nostro criterio è univoco, come se nella Storia ci siano più anime e noi non si possa raggiungere, nella migliore delle ipotesi, altro che la sanità di una sola di esse con la quale casualmente coincidiamo. Ogni uomo nella sua cultura, ogni cultura nell'insieme di tutte le culture, sono come attori di un dramma, confinati ad agire una sola parte.

Nelle guerre della storia i partiti in lotta hanno spesso affermato: "Dio è con noi". Con ciò volevano dire di sentire in sé quella gagliardia, che si traduceva in un impeto fisico, data dalla salda credenza di agire per una causa dalla rettitudine confortevole. In realtà ciascuno dei combattenti traeva il suo conforto dal fatto di essere con se stesso in modo ugualmente confortevole, ma qualitativamente diverso da quello dell'avversario. In quanto a dio, alla storia, essa è sempre stata con tutti, ma oltre tutti. Come un risultato metacosciente al quale tutti portano un tributo, ma che non coincide con nessuno.⁹

Il desiderio di ognuno è di essere il suo servo ovvero il suo "attore" prediletto. A volte ciò non accade e la propria partecipazione alla "fortuna del mondo"¹⁰ è impercettibile; non si sa che cosa fare, oppure non si trova il modo di rendere attivo ciò che si pensa si debba fare. Per altri uomini sembra che il vento della storia gonfi le loro vele, ed essi sono pieni di entusiasmo per aver percepito in un istante la forma che il mondo avrebbe assunta e per aver guidato ad essa i loro simili. Ma anche in questi casi la coincidenza tra l'individuo e la Storia è molto meno completa di quanto un'emozione eccitata dai motivi più disparati e minuti e interpretata come generantesi in quella coincidenza, potrebbe far credere. In realtà la Storia è sempre "qualcosa di più" dei singoli punti nei quali è detta coincidere; essa, che fa impallidire sul volto dei suoi figli prediletti la luminosità portatavi dal trionfo e costringe i suoi interpreti alla contraddizione.

Le stesse forme con le quali è detta coincidere sono qualitativamente diverse le une dalle altre.

Per noi è storico, incisivo, degno di essere ascoltato, proprio chi è critico nei confronti degli allettamenti della storia e mantiene tra sé ed essa un margine; anzi identifichiamo in questo margine la fonte della vita, diciamo la *vis* storica proporzionale all'ampiezza di questo margine, al senso della realtà e indichiamo nella "libertà" l'essenza della storia. Ma, ancora una volta, la Storia non è tutta qui.

⁹ Per questo aspetto la Storia somiglia stranamente al guardiano, o ai regni che egli custodisce, di cui scrive F. Kafka in *Il processo*, Torino 1951, pp. 314 ss.

¹⁰ Guicciardini, *Consolatoria*, in *Opere*, Napoli 1953, p. 80.

Ci sono infatti alcune esperienze storiche che ripugnano immediatamente e spontaneamente al nostro senso morale. Nondimeno anch'esse debbono essere assunte nella totalità della storia che è l'indeterminata totalità delle possibilità umane.

Se è possibile determinare in qualche modo l'attività dello storico, essa consiste nello sciogliere i dati nei loro "momenti originari". I momenti sono le emozioni, percepite nella loro attualità, che sottostanno a un'espressione. Questo disincantamento della visione, questa articolazione della visione, questo farsi capaci di percepire la miseria e la grandezza che via via sottostanno alle varie espressioni è appunto l'*istorein*, cioè narrare, indicare, illustrare secondo essenza, percependo le cose nell'attimo della loro concretezza nell'emotività che le pone in essere.

In questo modo il panorama che si offre allo storico non può "consistere" nel senso morale (comunque, in nessun senso morale) perché l'emotività legata a questo non è l'unica emotività generante, ma solo un aspetto della Storia come totalità, indeterminabilmente una, di tutte le possibilità emotive.

Di questa parzialità (cioè immoralità?) delle loro morali, alcuni si accorgono nel momento stesso della vittoria, quando percepiscono che non è lecito pretendere di non contraddirsi e insieme fare dell'angoscia degli altri la causa della propria gioia, celando questa contraddizione dietro l'affermazione che "l'altro ha meritata la sua angoscia".

Se noi invece di guardare la Storia dal punto di vista della moralità e stupirci della Storia, guardassimo la moralità da quel po' di Storia a cui ci siamo potuti aprire, ci stupiremo della moralità e la rigarderemo come il *bluff* con cui gli uomini, a diversi livelli, compiono un'oggettivazione, perfettamente soddisfacente perché inconscia, dei contenuti della loro passionalità.

Nell'uomo vi sono come due istanze: l'una propende verso la determinazione di un criterio valido nella massa dei criteri possibili, l'altra verso la libera identificazione dell'essenza stessa della Storia, che intuisce come incontenibile in una determinazione.

La prima istanza è infondabile teoreticamente e partecipa della gratuità del principio generale di determinazione¹¹ e ciò spiega anche le entità contraddittorie, gli inferni, che costituisce contemporaneamente a sé.

Questo principio cerca il proprio fondamento nell'affermazione del potere assolutamente determinante della ragione.¹²

Il potere della ragione sembra invece essere l'opposto, e cioè *indeterminante*.

Difatti il giudizio (in cui si esplica l'uso della ragione più legittimo anche se privo di assolutezza, anzi legittimo proprio per la coscienza di questa mancanza), consiste nel riportare un soggetto solidificato dall'abitudine alla preoccupazione delle sue connessioni con il tutto; nel far partecipe ogni entità (che tende

¹¹ Aristotele, *Metafisica*, 1005 b ss., ed. Ross.

¹² Questa individuazione (nella presunta assolutezza della ragione) del fondamento che le varie unità cercano a sé, vale anche per le unità "romantiche" che indicano il proprio fondamento in una "intuizione"? Non vale certo per l'intuizione romantica, che ha anzi analogie con l'intuizione della superindividualità della storia che veniamo esponendo. (Herder, *Ancora una filosofia della storia per l'educazione dell'umanità*, Torino 1951. Non per nulla Herder è un critico dell'illuminismo, cioè della ragione; questa tuttavia egli assume nella sua funzione migliore, non cioè per determinare il concetto di storia, che appunto egli non determina, ma come fondamento di un comportamento essenzializzante le strutture della socialità; è questo il miglior esempio che io conosca di coordinazione e di reciproca fondazione di classicismo e romanticismo, v. pp. 70-90; a p. 84 si parla di "temperata luce"). Vale però per le singole determinazioni romantiche (B. Croce, *Storia d'Europa*, Bari 1943, pp. 43 e ss) che vengono, lo si riconosca o no, compiute grazie a un uso astratto, cioè privato della coscienza della propria relatività, della ragione.

come per inerzia ad isolarsi, ad astrarsi¹³) della vivificante ambiguità di sapere e non sapere della quale la ragione stessa partecipa.

La partecipazione della ragione a questa ambiguità fin tanto che la ragione stessa non diviene astratta, sembra dovuta al fatto che la ragione non è tutto; essa è solo il legno sul quale l'uomo può attraversare il tutto conservando, attraverso il giudizio, i legami dell'individualità con il tutto e insieme arginandolo, contenendolo, di modo che l'individualità non ne sia dissolta e sommersa.¹⁴

Dal che risulta che le determinazioni della ragione possono essere accettate come strumenti al servizio di questa conservazione dell'individualità viva, ma non come entità identiche a se stesse.

Del resto, all'interno della stessa esposizione aristotelica, la capacità di determinare attribuita al *nous* si rivela contraddittoria alla natura stessa del *nous* la cui unità esclude le unità delle singole cose¹⁵; senza contare che la quantità immanente della natura del *nous* non copre tutta questa natura¹⁶, per cui il *nous* stesso, nell'attualità della coscienza, non è determinato, ed è quindi impossibilitato a concludere.¹⁷

Procedendo su questa via, la determinazione del *nous* e quindi delle cose si realizza solo per mezzo di una *religio*; della postulazione cioè di un legame tra il pensiero umano e un pensiero divino il cui aspetto è a sua volta postulato. Per cui comprendiamo la stima che la dogmatica cattolica fece del *nous* greco ed insieme l'orgoglio dei pensatori cristiani per aver superato, dotandolo di una conclusione, il pensiero classico.

In realtà il principio di determinazione non si fonda sulla ragione, ma su una volontà antropocentrica, la volontà di estrarre dal "caos" del "mito" un "cosmo", un mondo cioè la cui logica non sia tale da possedere e travolgere l'uomo senza esserne minimamente posseduta.

In genere dunque ogni punto fermo che facciamo nella natura per noi caotica della "divinità"¹⁸ è gratuito e deve essere riguardato come una proliferazione dell'istinto di conservazione del proprio io fisico o di propri contenuti emotivi costituitisi casualmente, cioè inesplicabili alla nostra ragione.

La determinazione di una qualsiasi norma morale, e quindi di un qualsiasi punto di vista, determinazione nella quale abbiamo visto esplicitarsi la prima delle due sopraddette istanze, non ha origine solo dall'istinto antropocentrico. Essa trova anche una sua più radicale origine "positiva" in quello che è l'aspetto più peculiare e più *inesplicabile* dell'individuo uomo, e che si offre al travisamento di quello che, nell'impossibilità di un'indagine psicologica, ho genericamente ed esteriormente indicato come istinto antropocentrico.

¹³ Cfr. C. Michelstaedter, *La persuasione e la retorica*, in *Opere*, Firenze 1958, pp. 5-6. Tutto il libro, anche se in forma un po' troppo tumultuosa, può costituire un'illustrazione di questo concetto.

¹⁴ Da questo punto di vista, per quello che se ne può capire dall'introduzione alla *Fenomenologia dello spirito* cit. pp. 5-8, la critica di Hegel all'indeterminato romantico non è accettabile. Difatti è giusto affermare che non si deve prescindere dallo sforzo del concetto, ma qualcosa rimane sempre fuori dalla realizzazione di questo sforzo; del resto questo qualcosa è la condizione della vita del concetto stesso e quando si pretende che non sia così e che il concetto abbia potuto tutto, non si approda che a formule acritiche.

¹⁵ Aristotele, *op. cit.* 1073 a 3-13, in particolare 1073 a 3-5.

¹⁶ *Op. cit.*, 1072 b 24-6.

¹⁷ Questa critica al principio di determinazione non implica la vanificazione della significatività delle singole entità (W. Jaeger, *Aristotele*, Firenze 1947, p. 523 ss.). Difatti, proprio come vuole Aristotele, il flusso universale si puntualizza via via in ogni entità ed è compito dello storico percepirlo nello "specchio" delle singole entità (San Paolo, *Prima lettera ai Corinzi*, XIII, 12-3, «*videmus nunc per speculum in aenigmate*», che è anche la citazione con la quale Herder conclude l'opera citata, pag. 95). Ma il fatto è che di nessuna entità, non di quelle che egli stesso costituisce, e neppure del *nous*, l'uomo può dire che coincida con la totalità del flusso; né egli può tentare una disposizione piramidale o "gerarchia" delle varie entità, né può raggiungere una conoscenza definitiva di una qualsiasi di esse. Difatti la realtà di ogni entità non è l'entità stessa, ma il flusso vitale che sottostà, e sfuma (insieme alle relazioni reciproche delle varie entità) con lo sfumare, nella nostra conoscenza, delle radici di questo flusso.

¹⁸ L'indeterminatezza primigenia, l'*apeiron*, è il divino già per Anassimandro, contro il quale, e contro le conseguenze "sofistiche" della sua dottrina, si rivolge la *Metafisica* aristotelica.

Solo quella umana tra tutte le individualità non ha una forma naturalmente attuata; mentre le altre individualità sono per natura, nell'*exploit* della loro esistenza, se stesse (e la loro naturalezza si manifesta anche e soprattutto nell'accettazione spontanea e irriflessa di non essere entità identiche a se stesse, ma friabili nelle nuove e provvisorie determinazioni, che l'universo viene via via assumendo), l'uomo è continuamente in bilico tra la propria caduta e la propria naturalezza. Per cui, dovendo imporsi questa naturalezza come un dover essere, è portato a riferire il dover essere a una naturalezza innaturale; cioè, mentre l'oggetto in funzione del quale il dover essere primamente si costituisce è la conquista di una costante disposizione alla risoluzione di sé nel tutto, gli oggetti nei quali il dover essere storicamente si determina, allorché non sono neppure accolti sanamente nella loro provvisorietà, si costituiscono come individualità definitivamente chiuse e permanenti le quali poi si offrono alla ragione come le entità fantastiche nelle contraddizioni e nelle guerre nelle quali sovente essa rimane impigliata.

Un ulteriore suggerimento all'illusione della determinatezza delle cose può forse essere individuato in un'illegittima estensione delle situazioni nelle quali il soggetto si trova nell'esplicazione della funzione inferiore del *guardare*, nella quale non è implicata l'attività del pensiero; quando quest'attività si introduce nel processo della conoscenza, il guardare diventa *vedere* e insieme subentra l'indeterminatezza, conforme alla natura indeterminata dell'attività stessa del pensare.

Dalla coscienza della criticabilità dei tre momenti successivi della volontà di attribuire un valore alle individualità così come sono, della rinuncia all'affermazione della determinatezza del pensiero e della fondazione di questa determinatezza in un'entità trascendente descritta come determinante assolutamente, deriva una visione "areligiosa" e quindi monistico-relativistica dell'insieme, la quale si focalizza in un'attività iniziatesi nel "primo aspetto" delle cose e tesa a tradurle e a tradursi in una sempre maggiore chiarezza verso la sua attualità, senza interpretare mai alcun proprio momento, né un'immagine complessiva di sé, come questa stessa attualità, perché ciò la condurrebbe a un dualismo il quale altro non sarebbe che la conseguenza dello sdoppiamento intellettualistico di una attività nel punto della sua fissione. In questa attività si esplica la seconda delle due istanze sopra delineate.

Questa istanza si precisa meglio come la necessità (alla quale non è dimostrato che corrisponda la possibilità) che l'uomo trova in sé di procedere verso una conoscenza indicata *negativamente* come pura, determinata unicamente da una logica "imparziale" come la Storia; cioè da una logica che non risenta di alcuna abitudine umana inconsciamente contratta, di nessuna stratificazione e deformazione storica, che non sia frenata da alcun impulso passionale, ma che piuttosto sia corrosiva di tutto ciò e liberatrice.

Giungere al fondo di quest'istanza sembra impossibile; ma almeno vi si può tendere nello sforzo di ampliarsi a tutti i momenti animati possibili, dando così luogo ad un relativismo che non è quello "classico" della ragione che "ha e non è avuta", ma tale che, nella inconclusa ed inconcludibile ricerca di una logica che legghi tutti quei momenti, renda la ragione sempre pronta ad "essere avuta" da una sintesi superiore e non questa logica stessa.

Né su questa strada spingono solo le reazioni che la percezione dei vari momenti della storia e la ricerca della loro connessione suscitano in noi, ma anche la dedizione alla sperduta ricerca dell'unità logica dei suggerimenti che la natura dà allorché la ritroviamo fusa alle culture degli uomini con varia intensità ed evidenza e negli

infiniti momenti della sua “storia”. Non la ritroviamo infatti mai nella sua originaria purezza, nella quale la percepiremmo solo alle condizioni alle quali percepiremmo nella sua purezza la storia; e cioè alla condizioni di una libertà assoluta nella quale la nostra essenza cosciente non sia altra dalla loro stessa essenza.

Anche la natura ha un linguaggio, costituito, nella forma più accessibile al profano, da colori, odori, linee, ecc.; ma i significati via via determinati di queste entità espressive e la forma delle entità organiche nelle quali si costituiscono ed appaiono, sono fluttuanti ed incerti, e partecipano della stessa indeterminatezza delle unità storiche e per gli stessi motivi.

Sorgerebbe qui il problema di stabilire con quale strumento debba essere perseguita l’identificazione della logica generale della natura e della Storia. Questo strumento può essere indicato in una ragione, *critica* anzitutto *nei propri confronti* perché arricchita di tutte le altre istanze che si presentano. Ma, appunto, quale è il fondamento di questa criticità della ragione verso se stessa? Esso va senz’altro ricercato in una *intuizione* che, se si vuole, può essere riguardata come il cuore stesso della ragione, ma allora l’aspetto che la ragione assume è indeterminabile a priori.

Prescindendo, nel ricercare il punto di vista storiografico, da questa tensione, da questa dialettica di ragione e intuizione della realtà, intuizione che è critica della ragione stessa, si rischia ad ogni momento di tornare, come Orfeo che per non aver sofferto la propria incertezza perse anche la propria speranza, a quella definizione della storia data da Sartre. Difatti quando l’individuo viene meno alla dolorosa inconclusa dedizione all’indeterminatezza verso la quale la logica delle cose aspiranti al loro vero volto lo spinge, e si ferma in un luogo intermedio, ben presto il succo che ivi aveva trovato si esaurisce ed egli si trova ridotto alla sua nuda esistenza, in mezzo a cose che gli sono estranee, perché da esse e da lui si è ritirata, lasciandoli in secco, la marea di quel senso che egli non aveva sostenuto di seguire o potuto percepire, troppo legato alla sua particolare individualità difesa da una ragione via via sempre più astratta.

La determinazione teoretica del criterio storiografico sarebbe quindi nella direzione indicata da questo impulso a trasformare ogni sintesi storica in una sintesi superiore, così come la Storia è superiore ad ogni determinazione storica; a meno che riconoscendo l’impossibilità di questo assunto non ci si accenti in un umanesimo vitalizzato dalla consapevolezza della propria relatività¹⁹ o in un concetto convenzionale riconosciuto per tale o meno.

¹⁹ M. Weber, *op. cit.*, pp. 135-136 e *La scienza come professione*, in *Il lavoro intellettuale come professione*, Torino 1948, p. 77.