

Francesco Rossolillo

Senso della storia e azione politica

I. Il senso della storia

a cura di Giovanni Vigo

Società editrice il Mulino

Senso della storia e azione politica

La storia come campo della tensione tra essenza ed esistenza

Obiezioni relativistiche all'idea di progresso storico

La fede nel carattere progressivo della storia è quindi inseparabilmente connessa coll'atteggiamento che costituisce la sola risposta autentica alla precarietà dell'esistenza umana.

Ma una concezione «progressiva» della storia si deve confrontare con un'obiezione radicale, che nega la stessa possibilità di dare un senso al termine «progresso».

L'idea di progresso storico infatti, dicono coloro che avanzano questa obiezione, implica la pensabilità di un parametro, dotato di validità assoluta, al quale l'umanità nella storia tenda ad adeguarsi. Questo parametro deve essere pensato come avente un'esistenza sovrastorica, appunto nella misura in cui deve servire per giudicare la storia.

D'altro canto i valori, e quindi la stessa idea di progresso che su di essi si basa, sono prodotti dall'evoluzione storica e assumono configurazioni diverse a seconda delle epoche e delle culture. Come ho già detto all'inizio di questo scritto, colui che pensa la storia fa parte del proprio oggetto, è *nella* storia, e perciò non potrà servirsi, per giudicarla, che dei parametri e dei valori elaborati dalla cultura della sua epoca e del suo ambiente. Per questa ragione ogni epoca e ogni ambiente produrranno una diversa idea di progresso: il che equivale a dire che il concetto stesso di progresso è relativo, cioè privo di senso.

Le versioni strutturalistiche delle obiezioni relativistiche all'idea di progresso storico

Questa teoria – che peraltro è antica come la storia del pensiero – ha ricevuto le sue formulazioni più moderne per opera

dello storicismo assoluto e della sociologia della conoscenza, ed è divenuta in questi anni moda dilagante grazie allo strutturalismo.

È appunto del caposcuola di quest'ultimo filone di pensiero – Lévy-Strauss – l'idea, che, paradossalmente, passa per essere «progressista» presso tutti coloro che pensano, per loro comodità, che tutte le idee di moda siano di sinistra, che sia illegittimo parlare di società «primitive», perché questo giudizio non è che il risultato dell'applicazione di parametri elaborati dalla cultura occidentale, che quindi sono relativi rispetto ad essa. Ogni cultura ha una sua «struttura», cioè uno schema del tutto originario, che fonda e organizza tutte le manifestazioni del pensiero, della religione, dei costumi e degli stessi valori del gruppo che la esprime. Queste strutture si trovano in un rapporto di reciproca incomunicabilità, e quindi i valori e i risultati dell'attività conoscitiva espressi da due culture diverse non possono essere paragonati tra di loro, perché i giudizi di ogni uomo sono condizionati dalla struttura della *sua* cultura e quindi i criteri sulla base dei quali un qualsiasi osservatore compia una comparazione tra due culture estranee alla sua, o, a maggior ragione, tra la propria e un'altra, non sono mai per definizione assoluti, il che vizia in partenza il suo giudizio¹.

Foucault applica uno schema analogo allo studio diacronico della cultura europea. Egli ritiene di individuare, al di qua dei risultati del sapere delle diverse epoche, l'*episteme*, il reticolo categoriale che ne costituisce la condizione di possibilità, che deter-

¹ Questa teoria ritorna in tutta l'opera di Lévy-Strauss. Essa è comunque esposta in modo particolarmente esplicito nel saggio *Race et histoire*, in *Le racisme devant la science*, Paris, Unesco/Gallimard, 1960. Un autentico studioso di sinistra, Barrington Moore Jr. (*Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Boston, Beacon Press, 2nd Printing 1967, pp. 350-1) critica seccamente questa teoria sedicente «progressista». Il *sati* (cioè la tradizione indiana di bruciare la vedova insieme al cadavere del marito) «rivoltava, egli scrive, molti inglesi. Nel Bengala in generale la vedova “era di solito legata al cadavere, spesso già in decomposizione; degli uomini stavano intorno con pali per spingerla indietro nel caso in cui i legacci si fossero bruciati e la vittima, ustionata e sfigurata, avesse tentato di liberarsi”. Nella grande maggioranza dei casi, quantomeno nel XVIII e XIX secolo, le donne andavano al rogo terrorizzate. Molti conoscono la risposta data da un noto ufficiale inglese degli anni 1840 ai Bramini che sostenevano che il *sati* era un costume nazionale: “Anche la mia nazione ha un costume nazionale. Quando qualcuno brucia vive le donne, noi lo impicchiamo... Che ognuno di noi agisca secondo i suoi costumi nazionali”. «Un costume di questo genere, aggiunge Barrington Moore, potrebbe in verità mettere alla prova anche il più convinto sostenitore dell'uguale valore di tutte le culture» (la traduzione è mia).

mina ciò che gli uomini di un'epoca vedono e ciò che non vedono della realtà, il tipo di ordine secondo il quale essa appare loro organizzata, «indipendentemente da qualsiasi criterio relativo al loro valore razionale o alle loro forme obiettive»².

Althusser tira le ultime conseguenze da questo approccio. Per lui la conoscenza diviene una «pratica teorica» che produce dei risultati come una fabbrica produce dei beni. La verifica della verità o falsità delle asserzioni che costituiscono il risultato dell'attività conoscitiva non può essere fatta paragonandole con la realtà, perché l'«oggetto reale» va distinto rigorosamente dall'«oggetto della conoscenza». «...La *pratica teorica* serve da criterio a sé stessa, contiene in sé dei protocolli definiti di *convalida* della qualità del suo prodotto, cioè i criteri di scientificità dei prodotti della pratica scientifica»³.

Per quanto cervellotica una affermazione del genere possa sembrare, essa è la conseguenza logica dell'approccio storicistico, sociologico e strutturalistico all'attività conoscitiva, e si concreta, di fatto, nella soppressione dell'idea stessa di verità. Il prodotto della «pratica teorica» è degradato a oggetto: e la traccia di questa degradazione può essere colta spesso nelle stesse opere degli strutturalisti, che si presentano non di rado più come raffinati prodotti destinati al consumo dei salotti parigini che come confronti drammatici con il mondo reale di uomini alla ricerca della verità.

Contraddizioni dello strutturalismo

Le affermazioni paradossali di Althusser permettono di comprendere che questo approccio non può essere mantenuto. Nella misura infatti in cui storicismo, sociologia della cultura e strutturalismo si pongono, come in fatto si pongono, come teorie della conoscenza (e della valutazione), essi si privano di qualsiasi criterio per verificare la validità delle loro stesse asserzioni. Queste filosofie sono cioè esse stesse, se i loro schemi sono validi, prodotti di una particolare situazione storico-sociale o di una particolare episteme. Il loro «relazionismo», per usare un'espressione

² Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 13 (la traduzione è mia).

³ Louis Althusser e Etienne Balibar, *Lire le Capital*, Paris, Maspéro, 2^e éd. 1970, p. 71 (la traduzione è mia).

di Mannheim, è il risultato di una particolare prospettiva; lo strutturalismo di Foucault e di Althusser è a sua volta il frutto di un'episteme, destinata ad essere sostituita da altre episteme, che potrebbero benissimo espungere il concetto stesso di episteme con la medesima legittimità con cui Foucault lo introduce.

Di fatto Foucault e Althusser non accettano questa conclusione, e rivendicano alle loro teorie una validità assoluta. Così facendo essi, dopo aver basato tutta la loro costruzione teorica sul pilastro del concetto di struttura o di episteme come condizioni di possibilità della conoscenza, come reticoli categoriali che costituiscono la positività stessa dell'oggetto della conoscenza, arrogano a sé stessi il privilegio sovrumano di accedere direttamente alla cosa in sé.

È così che Foucault si dilunga nella descrizione dell'episteme contemporanea, cioè della sua, senza pensare che, a meno appunto di arrogare a sé stessi un privilegio divino, un'episteme non può mai comprendere sé stessa perché comprendere un'episteme significa distinguere ciò che essa consente da ciò che essa non consente di vedere. Perciò comprendere la propria episteme significa letteralmente *vedere ciò che non si può vedere*, pensare le condizioni di pensabilità del proprio pensiero.

Nello stesso modo Althusser, per poter individuare la differenza tra oggetto reale e oggetto della conoscenza, deve conoscere l'oggetto reale, trasformandolo così in oggetto della conoscenza: col che o cade la distinzione tra i due oggetti o si deve riconoscere ad Althusser la facoltà sovrumana di conoscere ciò che, in base alla sua teoria, non è conoscibile.

Gli insegnamenti da trarre da questa discussione sono chiari. Il tentativo degli strutturalisti di abolire la verità nella storia, e con essa il senso del termine «progresso», sfocia nell'assolutizzazione della loro teoria. Negando alla storia un senso, riducendola a pura materialità, essi si privano della loro inserzione fisica nel mondo, elevano sé stessi, e solo sé stessi, alla dignità di Io trascendentale.

Implicazione reciproca delle idee di progresso e di verità

È opportuno notare a questo punto che la discussione della prospettiva strutturalistica ci consente di individuare un nesso profondo tra l'idea di verità e quella di progresso. Non solo infatti distruggere l'idea di verità, come fanno i teorici di cui si è discusso, implica distruggere l'idea di progresso; ma anche, inversamente,

distruggere l'idea di progresso implica distruggere l'idea di verità, sempre che non si voglia collocare quest'ultima in un mondo delle idee soprasensibile. Infatti è indubbio che le affermazioni della scienza e della filosofia variano storicamente e che non vi è risultato dell'attività conoscitiva degli uomini che sia accettato oggi nella forma che aveva tremila o trecento anni fa. L'unica giustificazione che noi possiamo dare della nostra pretesa di studiare la storia della cultura delle epoche che ci hanno preceduto, per vedere che cosa vi è stato prodotto di valido, consiste nel privilegiare in un certo senso il nostro punto d'osservazione, cioè nel considerare il corso della storia come progressivo, anche se dialetticamente, e la storia della cultura come un processo cumulativo nel quale ogni epoca può partire dai risultati raggiunti da quella che l'ha preceduta per proseguire nel cammino verso la verità.

Questo criterio è l'unico che consenta di mantenere nella storia l'idea di verità. Senza di esso è impossibile stabilire una differenza in termini di valore di verità tra la scienza moderna e l'arte degli aruspici dell'epoca romana. Non esiste cioè alcun criterio che consenta di ordinare il valore conoscitivo di due teorie elaborate in due epoche o in due culture diverse che non sia l'idea a priori del progresso storico.

Infatti – e in questo Foucault ha ragione – la corrispondenza di un'asserzione con l'esperienza non può essere considerata in sé come un criterio sufficiente per decidere del suo valore di verità, perché gli stessi criteri di verifica dell'empiricità di un'asserzione non sono uguali per tutte le culture, ma sono fondati da quelle che Foucault chiamerebbe le episteme delle varie culture, cioè da filosofie inconscie anteriori all'esperienza e che la rendono possibile.

Ciò che invece è vero per tutte le culture è che un'asserzione, per essere considerata vera, deve inserirsi con successo nel contesto della prassi generale, della vita del gruppo che la elabora e la riceve⁴; ma allora non si può negare che le asserzioni degli stregoni del neolitico ricevessero una verifica pragmatica altrettanto convincente quanto quella che ricevono le teorie degli scienziati contemporanei. Ciò che differisce profondamente, nelle diverse culture, è il carattere della prassi, sono i valori rispetto ai quali essa è orientata.

⁴ Considerazioni interessanti sotto questo profilo si trovano in Jean Piaget, *Le mythe de l'origine sensorielle des connaissances scientifiques*, in *Psychologie et épistémologie*, Paris, Denoël, 1970, pp. 84 ss.

Progresso della conoscenza come progresso della moralità

Il problema quindi si sposta. La storia della conoscenza in quanto tale non è in grado di fornire criteri che consentano di dare una definizione di ciò che si può intendere per «progresso», ma rimanda a tutto il sistema di valori che orienta una convivenza nel suo complesso. Il progresso non potrà quindi essere definito in prima istanza come progresso della conoscenza, ma come progresso della moralità⁵.

Forse si può giungere a dire che il progresso della moralità si identifica con il progresso della conoscenza intesa nel suo senso più profondo. Abbiamo visto che il risultato cui perviene in ultima analisi lo strutturalismo, come, prima di lui, lo storicismo assoluto e la sociologia della cultura, è quello di ridurre la storia a oggetto e di trasportare il soggetto fuori dalla storia. Restituire la verità alla storia significa riportare il soggetto nella storia stessa – perché la verità è adeguazione di una rappresentazione soggettiva ad un oggetto – e quindi considerare sé stessi non come la coscienza immateriale che dà un ordine dal di fuori a un caos privo di senso, ma come i continuatori – soggetti e oggetti nello stesso tempo – di un dramma che ha una continuità di senso nella quale

⁵ Questa identificazione vale anche nel contesto specifico della politica. Fino a che vi è ingiustizia nel mondo è necessaria l'ideologia, cioè la mistificazione, per mascherarla e renderla tollerabile. La verità emerge soltanto con il cessare dell'ingiustizia. Secondo Simmel (*Soziologie*, Berlin, Duncker & Humblot, 1908, p. 343), in circostanze primitive, la menzogna (noi diremmo piuttosto la mistificazione, perché si tratta di un travisamento della verità in cui credono anche coloro ai quali esso torna utile) è socialmente necessaria. «Dove il problema è quello di dare al gruppo l'organizzazione, l'ordine, la centralizzazione iniziali, esso è risolto mediante la sottomissione dei più deboli da parte di coloro che sono fisicamente o spiritualmente superiori. La menzogna che si impone, cioè che non viene smascherata, è indubbiamente un mezzo per far valere la superiorità spirituale e per usarla per guidare e per opprimere i più sprovveduti. Essa costituisce un diritto spirituale del più forte, altrettanto brutale, ma spesso altrettanto necessario, quanto quello fisico, sia come fattore di selezione per la promozione dell'intelligenza, sia per consentire a pochi, per i quali altri devono lavorare, di disporre dell'ozio necessario alla produzione di beni culturali superiori, sia per dare una guida alle forze del gruppo. Quanto più questi scopi vengono raggiunti con mezzi che comportano minori effetti collaterali indesiderabili, tanto meno la menzogna è necessaria e tanto più spazio viene lasciato alla coscienza della sua riprovevolezza morale. Questo processo non è ancora affatto concluso» (la traduzione è mia).

non possiamo che tentare di inserirci. Ma la storia, checché ne pensino Althusser e Foucault, è storia dell'uomo: ed è quindi l'uomo che ne è il soggetto e l'oggetto nello stesso tempo. Quindi la storia della ricerca della verità è storia della ricerca, da parte dell'uomo, della *propria* verità, è storia della lotta dell'umanità per adeguarsi a sé stessa. Ma che cos'è questa adeguazione con sé stessi se non la conquista da parte dell'uomo della propria autonomia, il *Selbstseinkönnen* di Heidegger? Che altro è l'avvicinamento alla verità se non l'emergenza della moralità⁶?

Introduzione dell'idea di essenza dell'uomo

La storia è quindi il processo nel corso del quale l'umanità tende ad adeguarsi alla propria verità, a quella che chiamerò es-

⁶ Può avere interesse notare che a conseguenze analoghe a quelle tratte nel testo – anche se, nella fattispecie, non portate fino all'identificazione tra progresso della conoscenza e progresso della moralità – giunge anche – partendo da un approccio rigorosamente empiristico – Charles S. Peirce. «...Che cosa intendiamo per reale?», egli si chiede (*Some Consequences of Four Incapacities*, in «Journal of Speculative Philosophy», vol. 2 (1868), ora riprodotto in *Selected Writings*, New York, Dover Publications, 1958, p. 69). «Si tratta di un'idea che dobbiamo aver avuto per la prima volta quando abbiamo scoperto che c'è un ir-reale, un'illusione; cioè quando ci siamo corretti per la prima volta. Ora, la distinzione resa logicamente necessaria da questo fatto era quella tra un *ens* relativo a private determinazioni interne, alle negazioni che attengono all'idiosincrasia, e un *ens* che conservi la sua validità nel lungo andare. Il reale quindi è quello al quale, prima o poi, giungeranno finalmente l'informazione e il ragionamento, e che quindi è indipendente dai miei e dai vostri capricci. Così la vera e propria origine dell'idea di realtà mostra che questa idea implica essenzialmente la nozione di una COMUNITÀ [in maiuscolo nel testo], senza limiti definiti e capace di un definito aumento di conoscenza. Quindi quelle due serie conoscitive – quella reale e quella ir-reale – consistono in quello che in un tempo sufficientemente futuro la comunità continuerà sempre a riaffermare, e in quelle che, nelle stesse condizioni, saranno ad un certo momento negate. Ora, una proposizione la cui falsità non può mai essere scoperta, e la cui erroneità quindi è assolutamente inconoscibile, non contiene, sulla base del nostro principio, assolutamente alcun errore. Di conseguenza ciò che è pensato in queste cognizioni è il reale, come esso è realmente. Non vi è nulla quindi che ci impedisca di conoscere le cose esteriori come esse sono realmente, ed è estremamente probabile che le conosciamo in innumerevoli casi, anche se non possiamo mai essere assolutamente certi di farlo in alcun caso particolare».

Estremamente interessanti, anche se espresse di passaggio e in una forma un po' vaga, sono le conclusioni che Peirce trae da questa linea di ragionamento a

senza dell'uomo, portandola da pura virtualità alla totale estrinsecazione delle sue determinazioni.

Quella di essenza dell'uomo, se si accetta quanto ho detto finora, è un'idea necessaria perché soltanto la sua introduzione può salvare l'idea di progresso dalle obiezioni relativistiche (che peraltro, come abbiamo visto, si confutano da sé) evitando in pari tempo di introdurre, per misurare il progresso della storia, dei parametri extrastorici, e quindi definibili soltanto sulla base di una scelta arbitraria e dogmatica. L'idea di essenza dell'uomo infatti, definita come un complesso di virtualità che esistono nell'uomo fin dall'inizio, si manifestano progressivamente nella storia e si realizzano compiutamente nel momento ideale della sua fine, salva sia l'assolutezza dei valori – che ne sono le prefigurazioni e quindi perdono qualsiasi connotazione relativistica – sia la loro immanenza, evitando così di fondarli su di un atto di fede o su di una scelta arbitraria. La storia diviene così il processo in cui, in termini hegeliani, l'uomo diviene ciò che è⁷.

Il senso della storia come tensione tra essenza ed esistenza. Critica delle concezioni strutturalistica ed esistenzialistica della natura dell'uomo nella storia

Questo modo di concepire il progresso storico implica necessariamente una particolare concezione della natura dell'uomo nella storia.

proposito della natura dell'uomo (*What Pragmatism is, The Monist*, vol. 15, April 1905, ora riprodotto in *Selected Writings*, cit., p. 191): «È di importanza fondamentale convincersi e ricordarsi di due cose. La prima è che una persona non è un individuo in senso assoluto. I suoi pensieri sono ciò che egli “dice a sé stesso”, cioè dice a quell'altro sé stesso che nasce appunto nel corso del tempo. Quando uno ragiona, è quel sé stesso critico che uno tenta di persuadere; e qualunque pensiero è un segno, ed ha per lo più la natura del linguaggio. La seconda cosa da ricordare è che l'ambiente sociale dell'uomo (sia che si intenda questa espressione in un senso lato, sia che la si intenda in un senso stretto) è una specie di persona, anche se di debole coesione, di livello superiore, da certi punti di vista, alla persona di un organismo individuale. Solo queste due cose possono rendervi possibile – ma solo in un senso astratto e pickwickiano – distinguere tra verità assoluta e ciò di cui non dubitate» (la traduzione è mia).

⁷ Cfr. a questo proposito il mio *Quelques considérations sur le concept de sens de l'histoire*, in «Le Fédéraliste», X (1968), n. 1.

Il senso, sia della vita individuale come della storia, presuppone un rapporto dialettico tra due elementi. Non vi è senso se non nel rapporto tra un significante e un significato. Per questo il problema del senso della storia può essere posto soltanto se l'uomo è concepito come un essere diviso in essenza ed esistenza, e se il processo storico è visto come il dramma prodotto dalla tensione di questi due poli. Qualunque concezione monistica della natura umana svuota di contenuto il problema di una ricerca del senso della storia.

Si considerino, a titolo d'esempio, il caso, appena visto, dello strutturalismo e quello dell'esistenzialismo.

Per lo strutturalismo l'essenza e l'esistenza dell'uomo si identificano nella struttura, che non è se non la pietrificazione dell'essenza, posta come realizzata sin dall'inizio. Ed ho già tentato di dimostrare che, proprio a causa dell'eliminazione di qualsiasi tensione dialettica interna al processo storico, il senso non è concepito dagli strutturalisti come immanente alla storia stessa, ma viene *dato* a quest'ultima dall'Io trascendentale del teorico che la studia.

Per l'esistenzialismo, d'altra parte, che pure apparentemente si pone in diametrale contrasto con lo strutturalismo, essenza ed esistenza si identificano nella libertà, intesa non già come lievitazione dell'esistenza prodotta dall'attrazione esercitata su di essa dall'essenza, ma come pura e semplice soppressione dell'essenza, come vertigine della coscienza di fronte all'abisso dell'arbitrio assoluto.

Anche la concezione esistenzialistica distrugge ogni possibilità di considerare la storia come dotata di senso; e lo si vede, in taluni passi della sua opera, persino in un pensatore profondo come Merleau-Ponty quando, trascinato appunto dalla componente esistenzialistica del suo pensiero, egli tende a privilegiare l'esistenza dell'uomo – intesa appunto come libertà negativa – a scapito dell'essenza. È così che egli può affermare che «il senso storico è immanente all'avvenimento... e fragile come lui»⁸ o che «l'avvenimento assume il valore di una genesi della ragione»⁹.

Anche in questo caso parlare di senso è illegittimo perché se l'avvenimento non è il dramma del confronto tra l'esistenza e l'es-

⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Eloge de la philosophie*, in *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1953 e 1960, p. 60 (la traduzione è mia).

⁹ *Ibidem*, p. 60 (la traduzione è mia).

senza, ma soltanto una convulsione arbitraria dell'esistenza, ogni attimo ha in sé tutto il suo senso, cioè non ne ha nessuno perché non manifesta una tensione tra un significante e un significato, ma è puro significante, così come l'avvenimento storico degli strutturalisti diviene puro significato. In entrambi i casi, in ultima analisi, la storia viene ridotta a cosa, perché se da un lato il significato privo di significante si abolisce in quanto significato, è il fatto bruto privato della coscienza che gli dà un senso, un posto nel contesto della storia, dall'altro il significante privo di significato si abolisce in quanto significante, si riduce alla sua materialità, a fatto bruto esso stesso. L'avvenimento storico di Merleau-Ponty, anziché essere fragile, acquista lo spessore e la solidità della materia inerte, che riposa in sé stessa, senza tensioni e senza contraddizioni.

Perché la storia abbia un senso, occorre che l'avvenimento porti in sé il segno della propria insufficienza, la traccia di un *décalage* tra l'essenza e l'esistenza, tra il significante e il significato. Il suo senso è dato dalla tensione dell'esistenza verso l'essenza. L'avvenimento non è fragile, ma incompleto; non è una *genesi* della ragione, ma una *manifestazione* – incompleta – della ragione, cioè dell'essenza dell'uomo.

Per Merleau-Ponty «io non posso mai essere sicuro di comprendere il mio passato meglio di quanto esso non si comprendesse da sé quando l'ho vissuto, né posso far tacere la sua protesta»¹⁰. Ciò non può essere vero per la storia, sotto pena di sacrificarne il senso. Questa concezione infatti deriva da un privilegio accordato al presente vissuto, che avrebbe in sé tutto il suo senso e si identificherebbe con la sua essenza o, per gli esistenzialisti, con la sua totale mancanza di un'essenza.

«È venendo al presente, scrive ancora Merleau-Ponty, che un momento del tempo acquista l'individualità incancellabile, l'«una volta per tutte», che gli permetteranno in seguito di traversare il tempo e ci daranno l'illusione dell'eternità. Nessuna delle dimensioni del tempo può essere dedotta dalle altre. Ma il presente (in senso lato, con i suoi orizzonti di passato e di avvenire originari) ha tuttavia un privilegio perché è la zona in cui essere e coscienza coincidono»¹¹.

¹⁰ *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 398 (la traduzione è mia).

¹¹ *Ibidem*, pp. 484-5 (la traduzione è mia).

Questa concezione del senso, dicevo, equivale alla sua distruzione perché il senso, in quanto tensione, non si può esaurire nel presente, ma, come indica chiaramente il suo significato di *direzione*, è il legame che unisce il passato all'avvenire, un messaggio lanciato dal passato verso l'avvenire e dall'avvenire verso il passato. Il presente ha un senso solo in quanto non esiste come presente, solo in quanto si risolve nella tensione del passato verso il futuro, cioè dell'esistenza – come insieme delle determinazioni realizzate dell'essenza – verso l'essenza come totalità virtuale. La coscienza e l'essere possono coincidere nel presente solo per chi – in fondo – nega la coscienza degradandola a sottoprodotto dell'essere, come Mannheim e gli strutturalisti, o per chi – come fa, anche se inconsciamente, Merleau-Ponty – degrada l'essere a prodotto della coscienza, l'essenza a puro fantasma dell'esistenza. In realtà essi non coincidono, ed è questa mancanza di coincidenza che fonda il tempo, costituisce la storia.

Il presente, come esperienza conchiusa in sé stessa, non esiste. O forse esiste soltanto in quei momenti della vita individuale – i momenti di *grazia* – che anticipano – nella sfera del sentimento – quella piena coincidenza di essenza ed esistenza, di essere e coscienza che configura l'idea della ragione dello stadio finale dello sviluppo storico: i momenti dell'amore e del godimento estetico.

Sono i momenti in cui lo spirito riposa in sé stesso. Ma la storia non conosce questi momenti perché, se all'individuo è dato, in fuggevoli istanti, elevarsi al livello della sua essenza, ciò non è dato all'umanità intera. Perciò il senso di un avvenimento non è dato dalla sua «individualità incancellabile», intesa in un significato comprensivo delle sue mistificazioni, delle sue componenti casuali, di quanto vi è in esso di erroneo; ma soltanto da ciò che esso ha saputo esprimere dell'essenza dell'uomo. Ed è solo in questo modo che esso acquista una vera individualità, perché l'errore, la mistificazione e il caso hanno sempre una causa esterna, appartengono alla sfera del particolare: mentre individuale è soltanto ciò che riflette in sé l'universale, che prefigura l'essenza dell'uomo in quanto si determina da sé.