

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

L'essenza dell'uomo

Ambiguità dei valori

Ma che cos'è l'essenza dell'uomo? Anche accettando l'idea dei valori come motori dello sviluppo storico, sembra difficile giungere a questo concetto, perché i valori che muovono lo sviluppo storico sono diversi e appaiono tra di loro contraddittori, tanto spesso vediamo i partigiani dell'indipendenza battersi contro i partigiani della pace, o quelli della uguaglianza contro quelli della libertà, o quelli del diritto contro quelli della giustizia sociale.

Ora, i valori della convivenza sociale presentano tutti un'ambiguità di fondo, che rende estremamente arduo il compito di darne una definizione pienamente soddisfacente. Questa ambiguità genera una moltiplicazione di significati assai rilevante per la nostra analisi. Alla libertà si contrappone la «vera libertà», alla democrazia la «vera democrazia», alla pace la «vera pace».

Un caso tipico di questa ambiguità è esemplificato dalla critica marxista alla «libertà borghese». È indiscutibile infatti che, se la libertà è assenza di coercizione, possibilità di espandere senza costrizioni esterne la propria personalità, essa non può dirsi realizzata fino a che non è realizzata l'uguaglianza economica, perché la miseria costituisce una costrizione tra le più dure: e quindi la libertà si può dire realizzata solo quando si sopprime come libertà, confondendosi con l'uguaglianza. Lo stesso si dica a proposito della critica che molti gruppi fanno oggi del valore della pace sociale. La «vera» pace sociale, essi dicono, si potrà dire realizzata soltanto quando sarà eliminata, nei rapporti sociali, quella fonte di violenza dell'uomo sull'uomo costituita dall'autoritarismo, che opprime la libertà, e dallo sfruttamento economico. Distinguere la violenza attuale – che infrange la pace sociale – da questa violenza legalizzata è arbitrario, perché sempre di violenza si tratta, e la difesa dell'or-

dine in nome della pace sociale è ipocrita. Anche la pace sociale quindi si realizza nella misura in cui si sopprime in quanto tale, identificandosi con i valori della giustizia e della libertà.

Definizione astratta e definizione storica dei valori

È importante notare che queste critiche sono, da un punto di vista formale, vere. Esse consentono di comprendere che qualunque lotta politica progressiva è sempre fatta, almeno virtualmente, in nome di tutti i valori; e che la molteplicità e la contraddittorietà dei valori in nome dei quali gli uomini si sono combattuti e si combattono attualmente tra di loro non è la prova di un politeismo originario, di una insanabile contraddittorietà dell'essenza dell'uomo, ma solo un effetto del carattere parziale della realizzazione di questa stessa essenza nella storia. L'essenza dell'uomo è unica. Diverse sono soltanto le configurazioni della realtà che la alienano da sé stessa.

È questa diversità che si riflette nella diversità dei valori. I valori sono le diverse nostalgie del ricupero dell'interezza dell'uomo a partire dai diversi modi in cui essa è mutilata dalla realtà storica.

Per questo definire singolarmente i valori della convivenza sociale ha un senso soltanto se con la definizione li si inserisce nei contesti storici concreti in cui furono o sono condotte battaglie in loro nome. Volere invece dare di essi una definizione astratta, storica, porta necessariamente ad abolire la loro diversità, a farli apparire come un'unica aspirazione alla realizzazione dell'essenza dell'uomo.

L'attuale diversità dei valori non è quindi, come si è detto, l'espressione di una contraddizione insita nell'essenza dell'uomo, bensì di una contraddizione che esiste tra la sua essenza e la sua esistenza, o tra la sua essenza e la realtà (dove la realtà si identifica con il modo, o con lo stadio, di realizzazione della sua essenza, cioè con la sua esistenza). La storia, in quanto processo di adeguamento dell'esistenza all'essenza dell'uomo, è quindi, per ciò stesso, il lento processo dell'unificazione dei valori.

Questa è la ragione per la quale, essendo noi immersi nella storia, e non al suo termine, è comunque assurdo e catastrofico scambiare la definizione astratta e storica dei valori con la loro definizione concreta. Perciò, ricordare che tutti i valori esprimono la stessa esigenza di ricuperare l'interezza dell'uomo alie-

nato dalla realtà in cui vive è importante per dare un orientamento generale alla propria azione; ma dimenticare che l'essenza dell'uomo si realizza nella storia, quindi che in parte essa si è già realizzata e che l'ulteriore processo della sua realizzazione sarà lento e difficile, conduce all'atteggiamento di cui parla Hegel nel capitolo della *Fenomenologia dello spirito* sulla «legge del cuore e il delirio della presunzione», in cui «...il palpito del cuore per il bene dell'umanità diventa... la convulsione folle della presunzione, la furia della coscienza di salvarsi dalla sua distruzione, proiettando fuori di sé il proprio stravolgimento e sforzandosi di vederlo e di proclamarlo come altro da sé... Perché per essa [la coscienza], il vero è la legge del cuore – qualcosa di puramente opinato che non ha retto, come l'ordine esistente, alla luce del sole, ma anzi si dissolve non appena le si mostra»¹.

Se, quindi, *al limite*, i valori si fondono nell'essenza dell'uomo, *oggi* essi sono ancora diversi e contraddittori, perché la *realtà* è diversa e contraddittoria. Il contributo che gli uomini di oggi possono dare al processo di manifestazione dell'essenza dell'uomo consiste nel tentare di individuare quelle tra le contraddizioni della realtà che *oggi* si possono superare – e nel lottare per superarle – anche se con la mente volta al fine ultimo della coincidenza tra essenza e esistenza. Per farlo essi devono tenere ben ferma la coscienza della contraddittorietà dei valori e saper *scegliere* – anche a prezzo di lacerazioni – perché quella che alla fine della storia sarà *fusione* tra i valori, nel pieno del dramma della storia stessa non è che *confusione* tra i valori, evasione verginale dalla realtà, se interpretata passivamente, sinistra isteria nichilista, se interpretata attivamente².

Definizione, in prima approssimazione, dell'essenza dell'uomo come moralità

Abbiamo già anticipato con questo che l'essenza dell'uomo, almeno in prima approssimazione, coincide con la moralità, con

¹ *Phänomenologie des Geistes*, pp. 271-72 dell'edizione Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952 (la traduzione è mia).

² Notevole interesse a questo proposito presentano le riflessioni di Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*, Bologna, Il Mulino, 3^a ed., 1969, soprattutto alle pp. 47 ss.

la vita etica. A questo atteggiamento corrisponde, nella sfera sociale, una forma di convivenza che possiamo chiamare «comunità»³. La comunità è appunto lo stadio dello sviluppo della vita in società in cui gli uomini si considerano reciprocamente come fini e non come mezzi, perfettamente autonomi nella loro obbedienza al comando morale: essa corrisponde al «regno dei fini» di Kant. La comunità è quindi lo stadio in cui si realizza la fusione dei valori nella pratica della moralità come accade – anche se imperfettamente – nella sua pallida prefigurazione realizzatasi nella storia: la famiglia, dove il rispetto reciproco rende assurda la considerazione dei rapporti tra i suoi membri in termini di libertà, di democrazia o di giustizia sociale.

Insufficienza della definizione precedente

Ma se vogliamo portare il ragionamento all'estremo del rigore, non possiamo fermarci a questo punto. La moralità infatti non è ancora il superamento della contraddizione tra essenza e esistenza che costituisce il motore del progresso storico; la sua realizzazione implica pur sempre una tensione tra l'essenza – tra quello che Kant chiama il sostrato sovrasensibile dell'umanità – e ciò che vi è in essa di *natura*, tra la ragione e l'istinto – anche se l'idea della realizzazione della moralità implica che questa contraddizione sia ogni volta risolta dalla ragione. Per questo la moralità non è un atteggiamento che potremmo dire chiuso in sé stesso, che trova in sé il proprio fondamento e la propria giustificazione. La realizzazione della moralità – in quanto tensione – non può coincidere con la realizzazione finale dell'essenza dell'uomo perché la contraddizione in cui la moralità consiste implica – in quanto contraddizione – un concetto che la superi, che quindi realizzi effettivamente la coincidenza tra essenza e esistenza.

L'essenza dell'uomo è la felicità

Kant aveva sentito profondamente questa esigenza e l'aveva espressa in una pagina immortale della *Critica della ragion pratica*.

³ Cfr. a questo proposito Mario Albertini, *L'«utopie» d'Olivetti*, in «Le Fédéraliste», VII (1965), n. 2.

«Che la virtù, egli scrive⁴, (come dignità di essere felice), sia la condizione ultima di tutto ciò che possa sembrarci desiderabile, e quindi anche della nostra aspirazione alla felicità, e pertanto sia il bene *più alto*, lo si è già dimostrato nell'analitica. Ma con questo essa non è ancora il bene intero e compiuto, come oggetto della facoltà volitiva (*Begehrungsvermögen*) di esseri finiti e razionali; poiché, per esserlo, è necessaria anche *la felicità*, e ciò non solo agli occhi interessati della persona che pone sé stessa come fine, ma anche agli occhi di una ragione disinteressata che considera quella [la felicità] come scopo in sé nel mondo. Infatti sentire il bisogno della felicità, esserne anche degno, ma non esserne partecipe non è compatibile con la perfezione del volere di un essere razionale, che insieme ne avesse tutto il potere – se pensiamo un tale essere anche solo a titolo di esperimento».

Questa idea è ripresa nella parte finale della *Critica del giudizio*. «La legge morale, scrive Kant⁵, come formale condizione razionale dell'uso della nostra libertà, ci obbliga per sé sola, senza dipendere da alcuno scopo, come condizione materiale; ma essa ci prescrive anche, e a priori, un fine ultimo, per il quale ci impone di lottare: e questo è il sommo bene possibile nel mondo attraverso la libertà.

La condizione soggettiva sotto la quale l'uomo (e secondo tutti i nostri concetti anche qualunque essere finito razionale) si può porre, nell'osservanza della legge, un fine ultimo, è la felicità. Di conseguenza il sommo bene fisico possibile nel mondo e, per quanto ci riguarda, da perseguire come fine ultimo, è la felicità, sotto la condizione obiettiva della coincidenza dell'uomo con la legge della moralità, come dignità di essere felice».

La realizzazione dell'essenza dell'uomo coincide quindi con la realizzazione della felicità dell'uomo. Se essere morale significa rendersi degno della felicità, la moralità è impensabile senza l'idea della felicità. Ed è proprio questo nesso inscindibile che rende problematica l'idea di progresso storico inteso come realizzazione della pura moralità, senza riferimento all'idea della felicità. In questa prospettiva l'essenza dell'uomo non sarebbe più uno dei due termini della contraddizione che muove la storia, ma la con-

⁴ *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werke*, cit., vol. IV, p. 238 (la traduzione è mia).

⁵ *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke*, cit., vol. V, pp. 576-7 (la traduzione è mia).

traddizione stessa, e la realizzazione dell'essenza dell'uomo non sarebbe più il superamento della contraddizione ma la sua posizione in termini non più oggettivati ma perfettamente autocoscienti.

Ora la realizzazione della contraddizione come compimento dell'essenza dell'uomo è impensabile, perché la contraddizione ha un senso nella dialettica della realtà e del pensiero in quanto principio del movimento: mentre la contraddizione statica è il puro assurdo, è il principio della catastrofe.

La realizzazione dell'essenza come realizzazione dell'infinità compiuta

Schiller riprende in termini diversi questo tema della filosofia kantiana. Egli vede la realizzazione dell'umanità compiuta come compiuta manifestazione dell'*istinto del gioco* (*Spieltrieb*)⁶ – lo stesso che è responsabile del bello nell'arte. «L'uomo, scrive Schiller, gioca soltanto quando è uomo nel pieno significato della parola, ed è interamente uomo soltanto quando gioca»⁷. Nel gioco, inteso in questo senso, si superano «sia la costrizione materiale delle leggi di natura che la costrizione spirituale delle leggi morali... e dall'unità di entrambe le necessità»⁸ sorge «la vera libertà»⁸. Altrove Schiller parla dello stadio finale dello sviluppo dell'umanità, come di «una situazione di innocenza, cioè di armonia e di pace con sé stessi e con il mondo esterno»⁹.

Sono diversi modi per parlare della felicità kantiana, che non può essere definita se non come la coincidenza dell'essenza e dell'esistenza, la conciliazione tra natura e moralità, tra ragione e sensi, dovere e inclinazione¹⁰: cioè come il definitivo superamento della contraddizione che muove il dramma della storia dell'umanità.

Ma questa libertà di Schiller, raggiunta grazie alla fusione della necessità della natura e di quella della legge morale, ci pone

⁶ *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, cit., p. 102.

⁷ *Ibidem*, p. 107 (la traduzione è mia).

⁸ *Ibidem*, p. 107 (la traduzione è mia).

⁹ *Über naive und sentimentalische Dichtung*, nella raccolta citata a p. 193 (la traduzione è mia).

¹⁰ *Über Anmut und Würde*, nella raccolta citata a p. 44.

di fronte ad una difficoltà in quanto si identifica con il superamento di qualsiasi determinazione. La moralità nella storia infatti – in quanto si contrappone alla natura – assume di volta in volta un contenuto, che è dato dalle determinazioni della natura alla quale si oppone. Ma queste determinazioni si sopprimono con la soppressione dell'opposizione tra moralità e natura. Per Schiller¹¹ «La condizione dello spirito umano *prima* di qualsiasi determinazione che gli viene data attraverso le impressioni dei sensi, è una determinabilità senza limiti. L'infinito dello spazio e del tempo gli è affidato per il suo libero uso e poiché, per ipotesi, in questo vasto regno del possibile nulla è posto, e quindi anche nulla è escluso, si può chiamare questa situazione di indeterminatezza una *infinità vuota*, che comunque non deve essere scambiata con un vuoto infinito». Ora, la libertà dell'uomo alla fine della storia (come unione di natura e moralità) è il ritorno a questo stadio iniziale sotto la forma non più dell'indeterminatezza (*Bestimmungslosigkeit*) ma della libertà da determinazioni (*Bestimmungsfreiheit*) perché ogni determinazione è un limite, un ostacolo alla piena manifestazione della libertà. L'essenza dell'uomo quindi si manifesta nella storia determinandosi, ma si realizza alla sua fine superando tutte le sue determinazioni, non più come infinità vuota, ma come infinità compiuta (*erfüllte Unendlichkeit*).

Carattere formale dell'idea di essenza dell'uomo. Sua «indicibilità»

Ma la differenza tra infinità vuota e infinità compiuta, considerate non in quanto limite iniziale e finale della storia, ma in sé stesse, è impossibile da percepire, tanto che l'esperienza della prima funge nel mondo da rappresentazione ideale della seconda, come mette in luce ancora Schiller in un bel passo in cui parla del sentimento che ci ispirano i bambini.

«...il sentimento del quale io parlo..., egli scrive¹², è tale piuttosto da umiliare che da esaltare il nostro amor proprio; e se in esso viene in considerazione una superiorità, essa non è dalla nostra

¹¹ *Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, cit., p. 114 (la traduzione è mia).

¹² *Über naive und sentimentalische Dichtung*, cit., pp. 152-3 (la traduzione è mia).

parte. Noi ci commuoviamo non perché guardiamo al bambino dall'alto della nostra forza e della nostra perfezione, ma perché, dalla *limitatezza* della nostra condizione, che è inseparabile dalla *determinazione* che abbiamo raggiunto, guardiamo all'infinita *determinabilità* del bambino e alla sua pura innocenza; e il nostro sentimento, in questa circostanza, è troppo visibilmente tinto di una certa nostalgia perché questa sua fonte possa essere misconosciuta. Nel bambino è rappresentata la *disposizione* e la *vocazione*, in noi il *compimento*, che rimane sempre infinitamente indietro rispetto a quelle. Il bambino è per noi quindi una rappresentazione dell'ideale, non certo di quello realizzato, ma di quello posto; non è quindi affatto l'immagine della sua incapacità a provvedere a sé stesso e dei suoi limiti che ci commuove, ma al contrario l'immagine della sua pura e libera forza, della sua integrità, della sua infinità. Per l'uomo morale e sensibile il bambino diventa perciò un oggetto santo, cioè un oggetto che, con la grandezza di un'idea, annulla ogni grandezza dell'esperienza e che riceve di nuovo, nel giudizio della ragione, ciò che può perdere nel giudizio dell'intelletto».

Ora, questa conclusione ci pone di fronte ad una scelta radicale. Se infatti la pienezza dell'essere equivale al superamento di qualsiasi determinazione – che in quanto tale è limitazione –, se l'espressione di *tutte* le determinazioni dell'essere equivale alla loro soppressione, l'essere dell'uomo si identifica con la negazione assoluta, con il nulla di Heidegger.

Hegel lo aveva capito perfettamente. Per lui «il puro essere e il puro nulla sono la stessa cosa. La verità non è né l'essere né il nulla, ma il fatto che l'essere non già passi, ma sia passato nel nulla, e il nulla nell'essere»¹³. Hegel quindi rinuncia all'essere in nome del divenire, tanto che la conclusione della sua filosofia è la coscienza di sé del divenire.

Ma si tratta di una conclusione che non risponde alla nostra domanda sul senso della storia. Lo aveva visto già Kant: «... senza l'uomo, egli scrive¹⁴, l'intera creazione sarebbe un deserto, senza utilità e senza scopo. Ma non è la sua facoltà conoscitiva (la ragione teorica) in rapporto alla quale tutto ciò che esiste nel mondo riceve prima di tutto il suo valore, nel senso che vi sia

¹³ *Wissenschaft der Logik*, consultato nell'edizione Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1963, vol. I, p. 67 (la traduzione è mia).

¹⁴ *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke*, cit., vol. V, p. 567 (la traduzione è mia).

qualcuno che possa *osservare* il mondo. Poiché, se questa osservazione del mondo non gli presentasse altro che cose senza scopo ultimo, l'esistenza del mondo non potrebbe derivare, dal fatto che esso viene conosciuto, alcun valore; e bisogna pertanto presupporre un fine ultimo del mondo in rapporto al quale l'osservazione del mondo abbia a sua volta uno scopo».

Habermas¹⁵ del resto nota, a mio avviso con molta lucidità, che la filosofia di Hegel non assegna un compimento, nemmeno come concetto limite, alla storia. Il sapere assoluto si compie solo per superarsi nell'immediatezza della natura. L'idea non è il superamento della contraddizione, ma «ha in sé stessa... la più rigida delle opposizioni», e per questo essa viene a sua volta superata dall'immediatezza della vita in un circolo senza fine. Si può quindi giungere a dire che per la stessa filosofia di Hegel il concetto di senso della storia diventa problematico proprio perché il sapere assoluto supera soltanto le contraddizioni della ragione teorica ma non la propria opposizione alla totalità della natura. Esso quindi deve a sua volta essere soppresso dall'atto mediante il quale questa contraddizione viene superata.

Se quindi vogliamo mantenere ferma l'esigenza di costruire il concetto di essenza dell'uomo in modo che la storia conservi un senso, non dobbiamo concepirlo come un risultato dell'autodispiegamento delle determinazioni della ragione teorica, né nel modo della coscienza né in quello dell'autocoscienza, ma come il compimento dell'umanità nell'interesse delle sue facoltà e dei suoi bisogni. Questo è del resto il senso dell'opposizione di Feuerbach e Marx a Hegel.

Ma a questo punto si ripropone l'antinomia costituita dalla indistinguibilità tra essere e nulla e il pericolo di essere costretti a identificare la realizzazione dell'essenza dell'uomo con la realizzazione del nulla. Si deve cioè prendere atto che l'idea di essenza dell'uomo come infinità compiuta ci mette ancora di fronte ad una contraddizione. Questa contraddizione si presenta del resto in altre forme anche nella definizione dell'essenza dell'uomo come felicità. Essa è già percepibile a livello psicologico perché, come ho tentato di mettere in luce in uno scritto precedente¹⁶, la

¹⁵ Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuwied und Berlin, Luchterhand, 2. Auflage 1967, pp. 115 ss.

¹⁶ Cfr. il mio *La pensée de Marcuse sur les rapports entre psychanalyse et politique*, in «Le Fédéraliste», XI (1969), n. 1.

rappresentazione della felicità è dialetticamente connessa con quella della infelicità, in quanto nella costituzione stessa della felicità umana entrano il ricordo della privazione che l'ha preceduta e la previsione della sua fine. Essa quindi è tale in quanto è fragile e transitoria, il che rende inimmaginabile uno stato di felicità che sia posto come sicuro e permanente. L'idea del paradiso è inseparabile dalla sensazione della noia.

La stessa contraddizione diventa esplicita se si analizza l'idea di felicità come unione di moralità e natura. La felicità perfetta sarebbe pensabile se si concepisse la realtà, in termini hegeliani, esclusivamente come manifestazione dello spirito. In questo caso la realizzazione della felicità coinciderebbe con la realizzazione della moralità nei rapporti tra gli uomini. Poiché la natura, cioè tutto ciò che si oppone alla moralità, non sarebbe che il prodotto dell'alienazione, dell'oggettivazione dello spirito, la soppressione di questa alienazione, attraverso il raggiungimento della piena autonomia da parte di tutti gli uomini, equivarrebbe al superamento della differenza tra moralità e natura, e quindi alla realizzazione della felicità.

Ma esiste un evento della natura che non può essere appropriato dallo spirito, e che Hegel, Feuerbach e Marx non hanno voluto vedere nel loro tentativo di trasportare Dio nella storia, o addirittura di identificarlo con l'uomo: la morte dell'uomo, che sanziona definitivamente l'inconciliabilità terrena tra natura e moralità, il dominio in ultima istanza della natura sulla ragione. Natura e moralità rimangono quindi, nel mondo fenomenico, due termini irriducibilmente contraddittori.

Potrebbe sembrare, a questo punto, che ci ritroviamo di fronte alla stessa difficoltà che ci aveva impedito di identificare l'essenza dell'uomo con la moralità. Questa difficoltà però è soltanto apparente. Infatti, nel caso della moralità, la contraddizione è *nella cosa*, perché la moralità in quanto tale è tensione; mentre nel caso della felicità la contraddizione è tra la cosa e la rappresentazione della cosa: la felicità *in sé* è cioè superamento della contraddizione, ma *noi* non siamo in grado di darle un contenuto che non sia contraddittorio.

Per comprendere questa distinzione, bisogna ricordare che la felicità *in sé* è un'idea della ragion pratica. La contraddizione quindi esiste tra la felicità come idea della ragion pratica e gli strumenti concettuali con i quali la ragione teorica tenta di darle

un contenuto. Ne consegue che l'idea di essenza dell'uomo è – nel mondo fenomenico – puramente *formale*, la pura esigenza del superamento di una contraddizione, e quindi, per quanto riguarda il suo contenuto, «indicibile», come l'essere di Feuerbach¹⁷.

L'unione di natura e moralità, la realizzazione dell'infinità compiuta, non si può quindi concepire come posta nella storia, ma al di là della storia. Oltre questo punto non si può andare se non si vuole correre il rischio di sconfinare dalla filosofia nella teologia. Rimane però da analizzare il modo in cui il carattere – metafisico e formale – dell'idea dell'essenza dell'uomo realizzata si riflette nella realtà storica.

Identificazione tra motivazione morale e motivazione religiosa

La prima considerazione da fare riguarda l'identificazione, nella storia, tra motivazione morale e motivazione religiosa – quando queste due espressioni siano prese nel loro senso filosofico. Questa identificazione era stata messa in luce con particolare chiarezza da Kant nella *Religione nei confini della pura ragione* ed espressa con grande forza da Benjamin Constant. Per Constant, chiedersi perché l'uomo è religioso «è chiedersi la ragione della sua struttura fisica e di ciò che costituisce il suo modo di esistere»¹⁸.

«Noi proviamo, egli continua, un desiderio confuso di qualcosa di migliore di ciò che conosciamo: il sentimento religioso ci presenta qualcosa di migliore. Noi siamo importunati dai limiti che ci stringono e ci infastidiscono: il sentimento religioso ci annuncia un'epoca in cui andremo al di là di questi limiti; noi siamo stanchi di queste agitazioni della vita che, senza mai calmarsi, si assomigliano tanto da rendere insieme inevitabile la sazietà e impossibile il riposo: il sentimento religioso ci dà l'idea di un riposo ineffabile che non conosce la sazietà. In una parola, il sentimento religioso è la risposta a quel grido dell'anima che è impossibile ridurre al silenzio, a quello slancio verso l'ignoto, verso l'infinito

¹⁷ Ludwig Feuerbach, *Grundlinien der Philosophie der Zukunft*, consultato nell'edizione Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a.M., 1967, p. 79 e passim.

¹⁸ Benjamin Constant, *De la religion*, consultato nella raccolta *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1957, p. 1410 (la traduzione è mia).

che è impossibile giungere a domare interamente quali che siano le distrazioni di cui ci si circonda o l'abilità con cui ci si stordisca o ci si corrompa»¹⁹.

La grazia e la bellezza come prefigurazioni dell'essenza realizzata. Contraddittorietà delle filosofie della contingenza

La seconda considerazione riguarda la prefigurazione simbolica nella storia della realizzazione dell'essenza metafisica dell'uomo: le esperienze della grazia e della bellezza. La grazia (*Anmut*), per Schiller²⁰, come qualità che è insieme dell'anima e del corpo, è la realizzazione nella vita individuale dell'ideale della umanità perfetta, mossa dallo *Spieltrieb*. Essa si contrappone alla dignità (*Würde*) che è l'espressione estetica del conflitto doloroso tra natura e moralità nella storia. La qualità dell'uomo cosciente, immerso nelle contraddizioni della storia, è la dignità, che esprime la tensione tra l'infinità dell'essenza dell'uomo e la limitatezza delle sue determinazioni concrete; e la grazia è in un certo senso un'apparizione storicamente prematura, simbolica piuttosto che reale, nella misura in cui, nella storia, gli imperativi della moralità e la natura obiettivamente non coincidono, e la loro coincidenza a livello dell'individuo non può essere che il risultato di un compromesso, di un rilassamento del rigore del comando morale, di un adeguamento della moralità alla natura.

Ma ciò non toglie che, in quanto simbolo, la grazia sia la presenza concreta, nel mondo, dell'ideale. Essa rende rappresentabile, anche se in termini allusivi, l'idea dell'essenza dell'uomo realizzata, senza la quale la dignità cesserebbe di essere tale per divenire durezza d'animo.

La grazia del resto è, nella vita, ciò che la bellezza è nella natura e nell'arte: finalità della natura o di una sua rappresentazione senza la conoscenza del fine. Un'*idea estetica* è per Kant²¹ «quella rappresentazione della fantasia che offre molta materia per il pensiero, senza che però un pensiero, cioè un concetto determinato, le possa essere adeguato, che quindi nessun linguaggio può co-

¹⁹ *Ibidem*, p. 1514 (la traduzione è mia).

²⁰ *Über Anmut und Würde*, cit., p. 50.

²¹ *Kritik der Urteilskraft*, in *Werke*, cit., vol. V, pp. 413-4 (la traduzione è mia).

gliere perfettamente e rendere comprensibile». Il sentimento del bello è la percezione della natura o di una sua rappresentazione come espressione del (come in accordo con) l'*indicibile* dell'essenza dell'uomo.

Queste manifestazioni simboliche dell'essenza dell'uomo realizzata nel mondo sono essenziali perché mostrano che il sostrato soprasensibile dell'umanità – oltre che alla fine della storia – è presente anche nella storia, dove è bensì soffocato e mutilato, ma ciononostante penetra irresistibilmente, attraverso la grazia e la bellezza, alla superficie della storia stessa. La grazia e la bellezza sono una confutazione di tutte le filosofie della contingenza: esse testimoniano, nella sfera del sentimento, che l'uomo non potrebbe acquistare la consapevolezza della contingenza della propria esistenza se non avesse insieme quella dell'assolutezza della propria vocazione, perché la contingenza senza l'idea dell'assoluto diverrebbe assoluta essa stessa e quindi non sarebbe pensabile come contingenza²².

Funzione di criterio regolativo dell'«indicibilità» dell'essenza

Ma, oltre a tutto ciò, l'«indicibilità» dell'essenza dell'uomo, l'impossibilità di rappresentarla e di definirla in termini che non

²² Cfr. a questo proposito la *Anmerkung* al par. 60 della *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Zusammenfassung*, di Hegel, dove si legge tra l'altro: «Le cose naturali sono limitate, e sono soltanto cose naturali, nella misura in cui esse non fanno nulla del loro limite generale, nella misura in cui il loro essere determinate è un limite solo per noi, non per esse. Qualcosa è sentita come limite, come mancanza, in quanto si è in pari tempo al di là di essa. Le cose viventi hanno, rispetto a quelle senza vita, il privilegio del dolore. Per esse una singola determinazione è sentita come negativa perché esse hanno in loro, in quanto viventi, la generalità della vita, che è al di là di ciò che è singolo, si conservano ancora nel negativo di sé stesse e sentono questa contraddizione come esistente in loro. Questa contraddizione è soltanto in esse, in quanto nello stesso soggetto si trovano sia la generalità del suo sentimento vitale che la singolarità, negativa rispetto a quello. Un limite, una insufficienza della conoscenza sono determinati in quanto limite e insufficienza soltanto attraverso il paragone con l'idea presente del generale, di qualcosa di totale e di compiuto. È per questo soltanto insipienza non vedere che proprio la designazione di qualcosa come finito o limitato contiene la prova della presenza reale dell'infinito, dell'illimitato, che la conoscenza del limite può aver luogo soltanto in quanto l'illimitato è presente nella coscienza» (trad. mia). V. anche, nello stesso senso, la *Anmerkung* al par. 359.

siano formali, non impedisce che essa sia essenziale come criterio regolativo per guidare l'azione degli uomini nella storia. Essa consente di definire il progresso storico come graduale avvicinamento tra la necessità naturale e la necessità morale, come progressiva conciliazione tra natura e moralità. E questa progressiva conciliazione coincide con il progressivo superamento delle determinazioni della natura dell'uomo in quanto è la loro limitatezza, il loro carattere particolare, che genera il conflitto con l'infinità dell'ideale morale, che rende impossibile per la moralità di divenire naturale e per la natura di divenire morale.

Questa prospettiva quindi, anche se non consente di definire il fine ultimo dell'azione umana in termini che non siano formali, può servire da guida per definire alcuni obiettivi intermedi. Può permettere, per esempio, di comprendere che l'azione politica che voglia orientarsi secondo il criterio regolativo della realizzazione dell'essenza dell'uomo deve necessariamente porsi come obiettivo per il quale lottare concretamente – nella misura in cui esso sia storicamente maturo – o al quale quantomeno ispirare le proprie motivazioni, quello dell'abolizione delle determinazioni che riguardano la società in quanto tale e che, dividendo la società stessa in compartimenti aventi funzioni, potere, ricchezza e dignità diverse, mutilano la personalità dell'individuo in quanto membro di un gruppo sociale. Parlo in particolare della divisione della società in classi e del mondo in nazioni sovrane. Una volta realizzato questo obiettivo, non cesserà certo la dialettica della storia e gli uomini non cesseranno di essere determinati dal proprio corpo, dai propri rapporti con gli altri, dalla natura inanimata e dalle proprie scelte passate, ma saranno liberi dai condizionamenti e dalle mutilazioni costituiti dal fatto di essere membri di una parte della società anziché della società nel suo complesso, come comunità cosmopolitica di uomini uguali.

Nello stesso tempo, la natura formale, di criterio regolativo, del concetto che definisce l'essenza dell'uomo realizzata ci illumina su un altro aspetto del compito dell'uomo morale nella storia. Essa ci consente di comprendere che qualunque lotta per la soppressione di una determinazione della natura umana ha come proprio risultato la creazione di un'altra determinazione anche se più elevata, cioè che una determinazione si toglie soltanto creando un'altra determinazione. Ciò significa che ogni lotta politica deve avere un obiettivo determinato – che in quanto

tale sarà sempre per definizione limitato e contraddittorio. Chi atteggia sé stesso a portatore della negazione assoluta per ciò stesso non vuole *nulla*, e quindi è *assolutamente conservatore* perché è impossibile abolire una determinazione del presente senza affermare una determinazione del futuro.

Rapporti tra l'Eros e l'essenza dell'uomo

Infine le conclusioni che abbiamo raggiunto ci consentono forse di gettare qualche luce sulla teoria freudiana dell'Eros come essa è espressa in *Das Unbehagen in der Kultur*. Freud, come è noto, attribuisce all'Eros due caratteri contraddittori: da un lato esso riveste un carattere puramente sessuale, istintivo nell'accezione corrente del termine e quindi cieco, egoista, asociale; dall'altro esso riceve la caratterizzazione meno definita di impulso, innato negli uomini, verso la «concentrazione della materia organica in unità sempre più grandi», verso la «produzione e la conservazione di unità sempre più vaste»²³.

L'identità del nome dato da Freud a questi due impulsi indica che egli era andato vicino a cogliere un fenomeno reale, anche se la sua formulazione si prestava, e ha dato luogo infatti, a grossolani fraintendimenti.

Abbiamo visto che la storia è mossa dalla contraddizione tra l'esistenza dell'uomo, limitato dalle sue determinazioni, e l'infinità della sua essenza, che è libertà da ogni determinazione. La presenza dell'essenza alla coscienza individuale si manifesta nella forma dell'angoscia di fronte alla limitatezza della propria esistenza, della nostalgia di un'irraggiungibile integrità. Ora, come abbiamo visto, la più radicale delle determinazioni, che rende impensabile, nel mondo fenomenico, l'identificazione dell'umanità con la propria essenza è la divisione del genere immortale in individui mortali. Per questo il modo più radicale in cui si manifesta, nell'individuo, la contraddizione tra essenza e esistenza è il bisogno inappagabile di uscire da sé stesso, di liberarsi dalla determinazione della propria stessa individualità, di identificarsi con il genere – o piuttosto con la sua essenza indeterminata.

²³ Sigmund Freud, *Das Unbehagen in der Kultur*, consultato nell'edizione Fischer Bücherei, Frankfurt a.M. und Hamburg, 1962, p. 40.

Ora è evidente che la sfera del sesso viene profondamente investita da questa nostalgia perché il sesso, creando la più intima unione possibile tra due individui in un rapporto che provoca una profonda commozione dei sentimenti, costituisce il catalizzatore naturale che fa emergere con la massima forza nell'individuo l'esigenza di uscire da sé stesso e di identificarsi con il genere nella persona di un altro²⁴.

Ma dire questo non significa identificare l'Eros con l'essenza dell'uomo e la realizzazione dell'essenza dell'uomo con l'umanità libidica di Marcuse²⁵. Significa soltanto che l'essenza dell'uomo investe l'Eros, elevandolo da bruto istinto della generazione a fonte di significati, così come investe tutti gli altri aspetti naturali del comportamento umano. Ed è proprio questo fatto che ha condotto alle mistificazioni più grossolane, a scambiare il sesso per il motore della storia: poiché il sesso ha in comune con tutti gli aspetti della vita il fatto di essere portatore della nostalgia dell'essenza, molti hanno scambiato il veicolo per il contenuto e ne hanno concluso che il sesso è la radice reale di tutti i comportamenti umani.

Si noti che la mia concezione non implica l'ammissione della presenza nell'uomo di due sfere separate, il corpo e l'anima, la pura animalità e il puro spirito. Mi sembrano ineccepibili i risultati cui è giunto Merleau-Ponty²⁶, che ha mostrato come nessun comportamento dell'uomo è privo di una materialità e come, in-

²⁴ Hegel ha visto perfettamente questo aspetto (cfr. *Enzyklopädie*, cit., par. 369): «...il genere (*Gattung*) è anche essenzialmente relazione affermativa dell'individualità (*Einzelheit*) con sé stessa in esso: cosicché essa, mentre, in quanto esclusiva, è un individuo contro un altro individuo, insieme si continua in questo altro e percepisce (*empfindet*) sé stessa in lui. Questo rapporto è processo, che incomincia con il bisogno, in quanto l'individuo come singolo è inadeguato al genere immanente e, nello stesso tempo, è la sua relazione identica con sé stesso in una unità; così esso ha il sentimento di questa mancanza. Il genere in lui è perciò, in quanto tensione contro l'inadeguatezza della sua realtà singola, l'impulso a raggiungere nell'altro del suo genere il sentimento di sé stesso, a raggiungere l'integrità attraverso l'unione con lui, a fondersi, attraverso questa mediazione, con il genere e a portarlo ad esistenza – l'accoppiamento (*Begattung*)» (trad. mia).

²⁵ Cfr. per esempio Herbert Marcuse, *Psychoanalyse und Politik*, Frankfurt a.M., Europäische Verlagsanstalt, 1968.

²⁶ Soprattutto in *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 e in *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 4^e éd., 1960.

sieme, tutti i comportamenti dell'uomo, a cominciare dai riflessi condizionati e dalla stessa percezione, esprimono una direzione intenzionale e hanno in sé un senso, che non vi è sovrapposto, *a posteriori*, da una ragione, come istanza indipendente, che ne abbia il monopolio.

Ma essa implica che ogni comportamento umano esprime – in forme talora coscienti e talora inconsapevoli – la bipolarità radicale tra la determinatezza della realtà esistente – che è quella che condiziona la diversità dei vari comportamenti dell'uomo, uno dei quali è il comportamento sessuale – e l'infinità dell'ideale, nel quale tutti i comportamenti si fondono nell'unità indicibile dell'infinità compiuta.

Quello che è presente e uguale in tutti i comportamenti è questo secondo polo, mentre il sesso in quanto comportamento specifico non è che una delle infinite determinazioni del primo: questa consapevolezza è essenziale per evitare di confondere il sesso con la morale e le proprie turbe sentimentali con il dramma dell'uomo nella storia.

Le nostre conclusioni consentono anche di dare un'interpretazione forse nuova della teoria freudiana della duplicità della struttura istintuale dell'uomo, che si articola nelle due spinte contraddittorie dell'Eros, o istinto di vita, e dell'istinto di morte, o istinto di distruzione. Alla luce delle nostre considerazioni sull'essenza dell'uomo, l'istinto di vita e l'istinto di morte si unificano nell'unica spinta costituita dalla nostalgia dell'essenza, perché l'essenza dell'uomo, interpretata con le categorie della ragione teoretica, cioè con le categorie che consentono la comprensione del mondo fenomenico, è insieme la pienezza dell'essere e il nulla; e quindi la nostalgia dell'essenza, come essa si manifesta negli uomini reali, analizzata nella sua forma non mediata di pura esigenza, è insieme aspirazione all'allargamento della sfera della vita e aspirazione alla distruzione; e ogni atto che la esprime è, rispetto allo stato di cose esistente, *Aufhebung*, cioè soppressione di una determinazione dell'esistenza e creazione di un'altra determinazione.