



Filosofia Italiana

Recensione a L. Scaravelli, *Critica del capire*

di Enzo Paci

a cura di Massimiliano Biscuso

Premessa

di Massimiliano Biscuso

Nel terzo fascicolo del 1946 della rivista milanese «Costume», l'ultimo uscito del bimestrale di cultura diretto da Edgardo Sogno e Angelo Magliano, che aveva iniziato le pubblicazioni l'anno precedente come quindicinale di politica e cultura, Enzo Paci pubblicò un'ampia recensione alla *Critica del capire* di Luigi Scaravelli¹, opera apparsa già alcuni anni prima, nel novembre del 1941, con data 1942. La recensione, nota agli studiosi di Paci e inclusa nella bibliografia dei suoi scritti², non lo era invece agli studiosi di Scaravelli e, infatti, non risulta presente in alcuna delle bibliografie del filosofo fiorentino.

La *Critica del capire* aveva prodotto, al suo apparire, un'eco assai fioca. Oltre alle brevi segnalazioni di Augusto Guzzo e Gaetano Durante³, l'unica recensione era stata quella dell'amico Carlo Antoni⁴. Paci, che non aveva rivolto alcuna attenzione al pur notevole saggio scaravelliano su Heidegger, né nella celebre inchiesta sull'esistenzialismo del 1943 condotta su «Primato» insieme ad Abbagnano, né in altri scritti della fase «esistenzialistica»⁵, scrisse un'ampia recensione del capolavoro di Scaravelli quasi cinque anni dopo la sua pubblicazione. L'attenzione di Paci nei confronti del libro di Scaravelli sembra essere motivata certamente dal valore intrinseco della *Critica del capire* – «ci troviamo di fronte ad un'opera di eccezionale valore» si legge all'inizio della recensione –, ma soprattutto dal fatto che in quegli anni Paci si mostrava attento agli aspetti “esistenzialistici” dello storicismo crociano, oltre che a quegli sviluppi dell'attualismo almeno «in apparenza più aperti al dialogo con i nuovi fermenti culturali, più disposti a interpretare il “problematicismo” e l’“esistenzialismo” drammaticamente vivi e attuali per le nuove generazioni»⁶. Di qui, soprattutto, l'interesse per la tematica dell'utile o del vitale, interpretati non

¹ E. Paci, Recensione a L. Scaravelli, *Critica del capire*, in «Costume», 1946, 3, pp. 121-127.

² Cfr. A. Civita, *Bibliografia degli scritti di Enzo Paci*, La Nuova Italia, Firenze 1983, p. 11.

³ Cfr. A. Guzzo, *La filosofia oggi*, in «Gazzetta del Popolo», 11 aprile 1942; G. Durante, *Nota a: Luigi Scaravelli, Critica del capire*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXIV, 1943, 1-2, pp. 99-100.

⁴ C. Antoni, Recensione a: Luigi Scaravelli, *Critica del capire*, in «Giornale critico della filosofia italiana», XXIII, 1942, 3-4, pp. 232-234. Sulla composizione della recensione cfr. anche le lettere di Antoni a Scaravelli del 7 e 8 dicembre 1941, del 2, 4, 6, 7 e 10 febbraio 1942, in C. Antoni, *Lettere a Luigi Scaravelli (1940-1956)*, a cura di F. De Luca, in «Il cannocchiale», 2012, 1, pp. 17-24.

⁵ Secondo una ormai consolidata periodizzazione del pensiero di Paci, la fase esistenzialistica va dal 1938 al 1950; cfr. A. Vigorelli, *L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci. Una biografia intellettuale (1929-1950)*, Franco Angeli, Milano, 1987, p. 47. Si tratta ancora della migliore monografia sul primo periodo della ricerca paciana.

⁶ Ivi, p. 118.

come forma bensì come «pura materia, cioè pura esistenzialità», che provocò un lungo dibattito con il vecchio Croce⁷; di qui, anche, l'attenzione prestata ad autori come i meno giovani Carlini⁸ e Spirito⁹, e i più giovani De Martino¹⁰ e, appunto, Scaravelli, i quali ai suoi occhi rappresentavano, in diversa misura e secondo direttrici tra loro profondamente differenti, non solo la crisi dell'idealismo italiano nelle sue due principali versioni, ma anche l'apertura alle istanze più vive del presente.

Infatti, Paci presenta il pensiero di Scaravelli come «un profondo ripensamento» dell'attualismo e come una «critica» dello storicismo crociano. Rispetto al primo, Paci sostiene che «l'atto dello S.» è – ma si sarebbe dovuto dire: dovrebbe essere, se ne fosse giustificabile l'effettiva realtà – «l'unità che è vera opposizione e vera unità, e perciò razionalità, spontaneità, concretezza e libertà», e perciò non è l'atto di Gentile, che invece – Paci non lo ricorda – non riesce a fare della concretezza un effettivo principio, in quanto spontaneità e razionalità sono omogenei opposti contraddittori. Rispetto al secondo, Paci sostiene che Scaravelli critica la concezione del reale come storia «perché il suo [della storia] divenire postula l'eternità di una forma e questa esclude il divenire». Invece, «ciò che lo S. cerca è l'unità sul piano del molteplice, l'eternità sul piano del tempo»; e per dare soluzione al problema, indaga innanzi tutto la struttura dell'identità e poi la questione che a questa è immediatamente connessa, quella della distinzione ossia del giudizio.

La recensione alla *Critica del capire* si sofferma perciò quasi esclusivamente sui due primi capitoli, dedicati appunto a *L'identità* e a *Il giudizio*. Infatti, a Paci interessa mettere in evidenza come l'identità non possa costituirsi nella forma della pura e semplice identità, e la sua analisi imponga di passare alla trattazione del giudizio, quale identificazione dei distinti. Paci si sofferma soprattutto sulla discussione scaravelliana del giudizio in Croce, perché questa gli offre l'occasione di ribadire l'interpretazione dell'utile/vitale crociano quale «materia» e non «forma», ovvero esistenza indistinta e non esistenza trasvalutata dalla forma. Qui il commento alla recensione dovrebbe farsi lungo, perché le sintetiche considerazioni di Paci alle difficili analisi di Scaravelli, che condensano in poche pagine questioni assai ardue, avrebbero bisogno di un ampio

⁷ E. Paci, *Il significato storico dell'esistenzialismo*, in «Studi filosofici», II, 1941, 2, pp. 134-150 (ora in Id., *Esistenzialismo e storicismo*, Mondadori, Milano 1950, pp. 9-31). Croce rispose (Recensione a *Studi filosofici*, a. II, 1941, n. 2, pp. 113-220, in «La Critica», XL, 1942, 1, pp. 48-49), innescando una discussione che si svolse fino agli inizi degli anni Cinquanta (i principali interventi di Paci sono raccolti nel volume su citato). Sulla discussione tra Paci e Croce, cfr. Vigorelli, *L'esistenzialismo positivo di Enzo Paci*, cit., pp. 205-215 e 228-232; e le pagine finali del lungo saggio di G. Sasso, *Croce: l'errore, il male, l'utile*, in Id., *Filosofia e idealismo*, V. *Secondi paralipomeni*, Bibliopolis, Napoli 2007, pp. 115-261: 256-261.

⁸ E. Paci, *Attualità del pensiero di Armando Carlini*, in «Meridiano di Roma», V, 25 agosto 1940, 34, p. 5; il testo non è riportato nella *Bibliografia degli scritti di Enzo Paci*, cit.

⁹ E. Paci, *U. Spirito e la filosofia dell'esistenza*, in «Meridiano di Roma», V, 11 agosto 1940, 34, p. 2. Cfr. anche *Esistenzialismo e storicismo*, cit., pp. 309-312.

¹⁰ E. Paci, *Mito ed esistenza*, in *Il nulla e il problema dell'uomo*, Taylor, Torino 1950, pp. 109-133, spec. pp. 123-133.

esame, per far sì che tutti i nodi siano sciolti e tutti i passaggi nitidamente intesi. Compito che solo uno studio, non una presentazione, può assolvere.

Può essere sufficiente accennare al fatto che Paci dovette avvertire nell'esposizione di Scaravelli non solo la presenza, celata dietro all'utile come forma dello spirito, di un altro significato dell'utile, di un precategoriale «primo moto della volontà»; ma, più radicalmente, una tensione tra le forme, cioè lo spirito, e l'esistenza, ossia la storia. Infatti, Scaravelli aveva sostenuto che il predicato, nell'elaborare il soggetto come rappresentazione, «isola e distingue da lui ciò che non ha il carattere di rappresentazione, cioè il mondo delle passioni nel loro immediato prorompere»; e aveva continuato affermando che questo mondo «ha la sua origine nel sentire», il quale, non essendo soggetto del giudizio ma primo moto della volontà, «non è derivabile da altro ma è originariamente a sé»; concludendo che «questo sentire viene dal predicato riportato a una forma originaria autonoma e perciò distinta»¹¹. E aveva poi giustificato la differenza della concezione del reale come spirito (quella hegeliana) dalla concezione del reale come storia (quella crociana), sostenendo che nella prima il reale è sviluppo di momenti via via più concreti, nella seconda le forme sono sempre ugualmente presenti; con la conseguenza che nella concezione del reale come spirito le opere sono momenti, rappresentazioni «sfocate» e non individui effettivi, come avviene nella concezione del reale come storia. E aveva infine concluso: «l'opera d'arte e l'opera di filosofia [...] nascono dalla vita umana tutta quanta, dall'esistenza», che consiste nel «nesso in cui le forme sono reali» e, perciò, «nelle forme tutte quante»¹². Come se – è stato osservato – le opere, che in quanto tali sono esistenti, non lo fossero se non in virtù dell'esistenza nella quale affondano le radici¹³. Paci commenta: «Lo spirito è unità come connessione dei distinti, è il pensiero di ciò che esiste ed il metodo con cui si riconosce l'esistenza dei valori: è, in generale, metodologia della storia»; mentre la storia è «l'esistenza». Perciò, contrariamente al suo intento, Scaravelli non riesce veramente a distinguere spirito e storia: «Per lo S., l'esistenza è il risultato dell'attività del giudizio, e poiché il giudizio è giudizio di valore, l'esistenza diventa la connessione stessa dei valori e la loro concreta distinzione. Ma questo è lo spirito. Ora, secondo me, lo spirito trasforma sì l'esistenza in valore, ma non si deve identificare, come dice lo stesso S., con l'esistenza. E perché? Perché l'esistere è contrario allo spirito». L'esistenza, in quanto opposta allo spirito, è «non valore, materia, “la vita tutta quanta”, di cui parla lo S., non ancora distinta»¹⁴.

¹¹ L. Scaravelli, *Critica del capire*, Sansoni, Firenze 1942, pp. 85-86.

¹² Ivi, p. 92.

¹³ Sulle difficoltà di queste analisi della *Critica del capire* dedicate al pensiero di Croce, in un senso non difforme da quello rapidamente schizzato da Paci ma indipendentemente da questi, si è soffermato analiticamente G. Sasso, *Scaravelli e il giudizio*, in Id., *Filosofia e idealismo*, V. *Secondi paralipomeni*, cit., pp. 663-754: 739-747.

¹⁴ È possibile che Paci, scrivendo queste righe, avesse presente quanto aveva scritto Scaravelli nel capitolo dedicato a *Gli opposti*: «Per vivere occorre ammettere il contraddittorio, dice il Forestiero d'Elea. E il puro contraddittorio è proprio come la vita: non si coglie mai. Cogliere la vita... ma la vita si vive [...]». E, poco dopo: «tolto dalla contraddittorietà

«Io – continua poco dopo Paci – credo che si potrebbe dimostrare che l'esistere, l'utile, non è mai forma, appunto perché non è mai un distinto, ma l'indistinzione della vita. Per questo ho pensato che debba essere considerato come materia, come pura esistenza. Il che non deve spaventare perché la materia sarà poi sempre formata “dallo spirito” e cioè dalla metodologia. Formata, cioè innalzata a valore, ma anche pensata come mera materia, se è vero, come dice lo S., che il giudizio che pensa l'arte, distingue dall'arte la passione, l'utile».

Certamente, Scaravelli si proponeva di dire altro da quello che a Paci sembrava doversi trarre dalle pagine della *Critica del capire*: per il filosofo fiorentino, infatti, il «mondo delle passioni» non avrebbe mai potuto essere esistenza «non ancora distinta», che si oppone allo spirito, perché per opporsi deve appunto distinguersi e determinarsi, cioè darsi una forma. E non è perciò neppure possibile che *prima* si dia la materia indistinta e *poi* la materia formata dallo spirito¹⁵. Altra era invece l'obiezione che in queste pagine della *Critica del capire* Scaravelli muoveva a Croce – ma non è questo il luogo per trattare la questione.

La recensione di Enzo Paci alla *Critica del capire* appare perciò un documento minore, ma non per questo privo di rilievo, della discussione sul vitale e, più in generale, sull'origine della dialetticità del reale, che impegnò alcuni tra i nostri più acuti filosofi nell'ultima fase della parabola dell'idealismo italiano.

ogni sospetto di distinzione, ogni ombra di distinzione, si ha l'indistinto. E basta» (Scaravelli, *Critica del capire*, cit., pp. 194-195 e 197).

¹⁵ Fu questa l'obiezione che Croce mosse a Paci: «Una pura materia, una materia per sé, non è concepibile: meglio considerare, sulla traccia di Aristotele, la materia come non altro che la forma spirituale vista al lume di quella superiore, alla quale la realtà di volta in volta s'innalza; e di conseguenza, interpretare il “peso della materia” come il travaglio del “trapasso” dall'una all'altra forma. D'altra parte, non meno inconcepibile sarebbe una forma prima, indipendente dalle altre e premessa assoluta delle altre, perché la circolarità, che è l'unità dello spirito, esclude la costruzione della vita spirituale a mo' di strati o di dantesche balze di Purgatorio» (Croce, Rec. cit.). Alla quale obiezione Paci rispose: possiamo anche chiamare «il mondo dell'esistenza [...] forma, se così il nostro discorso risulta più chiaro», purché «sia considerato come forma esistenziale e non come forma spirituale e sia considerato perciò come materia delle forme spirituali» (E. Paci, *L'esistenzialismo di Heidegger e lo storicismo* [1942], ora in *Esistenzialismo e storicismo*, cit., pp. 115-146: 136).

Recensione a L. Scaravelli, *Critica del capire*

di Enzo Paci

Diciamo subito che ci troviamo di fronte ad un'opera di eccezionale valore che, se sarà letta e studiata, avrà un'importanza notevole per la nostra cultura filosofica. Un'opera nella quale la meditazione è la raggiunta attuazione della spontaneità della ricerca nella severa forma della ragione.

«Per capire – scrive lo S. a conclusione del suo lavoro – è necessario compiere quella purificazione dei propri concetti e principi che Kant richiede a chi si avvicina al suo pensiero... ché solo a questa condizione saremo in grado di capire il nuovo significato di ogni nuova parola». Ci auguriamo di essere capaci di non sfuggire alla liberatrice «aporia» e di capire quindi il libro dello S. che è difficile ma chiaro. Esso ci ripresenta tutte le antinomie dell'uno e del molteplice, tanto che spesso durante la lettura si ripensa al *Parmenide* platonico. Antinomie che sono anche le antinomie tra tradizione e rivoluzione del pensiero, tra passato e futuro, tra la ricerca analitica che deve rimanere coerente a se stessa, alla propria forma eterna ed insieme cogliere i propri elementi, le verità che pone in luce ed il proprio movimento, il suo andare al di là di ogni forma, il suo divenire. Antinomie tra l'analisi e la sintesi del loro reciproco implicarsi. Poiché la filosofia, la verità, deve essere insieme spontaneità, razionalità e concretezza. Insieme? Cosa vuol dire? Si pone allora il problema della distinzione che è unità ed è, anche, contrarietà e contraddizione. In un profondo ripensamento del concetto dell'atto, che non è più, com'è naturale, l'atto del Gentile, ma l'atto dello S., questi crede di poter vedere in esso l'unità che è vera opposizione e vera unità, e perciò razionalità, spontaneità, concretezza e libertà. Ma anche la concezione del reale come attività pura e storia viene criticata perché il suo divenire postula l'eternità di una forma e questa esclude il divenire. La forma è lo stesso continuare, la pura formalità del divenire? «Il *continua* in cui dovrebbe consistere l'essenza formale della realtà, sta solo ad indicare che al processo non mancherà mai questa possibilità di ulteriori manifestazioni, cioè la sua materia, ma non giustifica né fonda la possibilità vera e formale di se stesso come processo formalmente concreto».

È questa «l'eterna problematicità» della filosofia, due concetti contraddittorii poiché «l'eternità» è distinta e insieme opposta alla «problematicità». Ma perché quei due concetti non divengano un solo assoluto, altrettanto assoluto dell'essere di Parmenide, noi siamo costretti a muoverci in essi, in una risposta che pur sappiamo finita e limitata. Ciò che lo S. cerca è l'unità sul piano del molteplice, l'eternità sul piano del tempo. Posto così il problema non si risolve, anche se è il problema dell'uomo, della costituzione stessa dell'uomo come verità. Io rispondo nel tempo e so di rispondere nel tempo, pur conservando, ciò che dico, se parlo razionalmente, la forma della verità e cioè dell'eternità. Giacché la forma della verità è questa: la verità è trascendente al tempo ma può solo essere applicata nei limiti del tempo. In quanto tale la verità si pone come concezione teoretica poiché altro non è se non il trascendentale di Kant. La vera opposizione, quella su cui si forma la sola possibile unità, la sintesi trascendentale, è opposizione tra esistenza e razionalità, tra tempo e verità. Opposizione che è anche unità perché inserendo nell'eternità il tempo e viceversa, fa sì che l'opposizione diventi distinzione senza per questo escludere la possibilità del contraddittorio e cioè dell'errore. Certo tutti questi problemi vanno ricondotti al problema base, al significato ed alla forma del principio stesso di identità. E, come si sa, questo trova la sua prima chiara formulazione in Aristotele.

Lo S. nota che Aristotele si muove in un circolo vizioso in quanto, affermando che il principio di identità è la base imprescindibile della ragione e volendolo dimostrare con la ragione, che è tale in quanto segue il principio di identità, è costretto ad accettarlo come principio indimostrabile ed immediatamente evidente nella sua elementare puntualità. Per Hegel invece l'identità contiene implicita in sé la propria ragione e con ciò la sua differenza dal nulla: perciò è identità dinamica e dialettica. L'identità in sé concepita, ancor prima di essere nella riflessione – ma in realtà in questa lo è sempre – ha in sé la distinzione e perciò è l'unità che ovunque si muove ed anima l'intimità del logos. L'identità non è qui un *quid* elementare che solo ci è dato dall'analisi – come per Aristotele – ma è un principio attivo, un principio sintetico. Aristotele la concepisce come l'unica forma logica che può dare un senso al discorso. Chi la può negare? Eppure esistono i suoi negatori: coloro che pronunciano o vogliono pronunciare discorsi sbagliati. Che cosa quei negatori rappresentano da un punto di vista logico e metafisico? Già Platone rispose nel *Sofista* a questa domanda dicendo che logicamente la negazione del principio di identità è l'errore e metafisicamente è il non essere. Poiché, come ricorda giustamente lo S., dietro al sofista c'è il non essere. Ma che cos'è il non essere? Platone sostiene che non può non essere «qualcosa» se si vuol spiegare l'errore e quindi la verità, il nulla stesso e quindi l'essere. Anche in Aristotele il non essere diventa «qualcosa» come nota lo S., e mi sembra in ciò di essere completamente d'accordo con lui: «il non essere diventa la materia allo stato di caos». Il sofista presuppone la materia, la

materia non ancora sussunta nella forma: il non essere che è «qualcosa», io direi, in quanto è la pura e semplice materialità dell'esistere. L'identità, nota molto giustamente lo S., è invece nella forma: non nel principio elementare e analitico ma nel *resultato* finale della logica e della metafisica di Aristotele. È vero, ma se è così Aristotele non è più tanto lontano da Hegel come può sembrare e come crede lo stesso Hegel: anche per Hegel infatti – non certo inconsapevolmente ma consapevolmente – l'assolutezza dell'idea non è un principio ma un risultato: il muoversi verso il risultato è infatti la concretezza. Così per Aristotele l'essere concreto non è nel sinolo: nella congiunzione poi della materia e della forma nel sinolo c'è anche la congiunzione del caos della materia e dell'identità. La materia cioè contiene «in potenza» «l'atto» della identità che sarà perciò, preso a sé, risultato, così come a sé la materia è nulla. L'identità in questo senso in Aristotele come in Hegel è dialettica: in quanto nulla e risultato sono i veri opposti, il nulla può essere concepito come qualcosa e cioè l'avente in sé, in potenza, il risultato, ed il risultato è il fine potenziale, cioè l'atto, che in seno al divenire è assenza, ma, proprio per questo, muove il divenire: l'atto che ha senso dunque proprio perché la materia è opposta, come tale, alla forma.

È logico, dunque, che la pura e semplice identità non esista. «Dopo il cammino percorso per rendersi conto di cosa possa essere l'elementare, la pura identità»... «si è condotti a considerare che essa non si trova mai pura e sola, ma è perduta prima ancora che si sia potuta scorgere».

Eppure, conferma Kant, non si può fare a meno dell'identità. Come altrimenti cogliere l'unità dei fenomeni? Certo per Kant l'identità è un criterio logico della verità, non qualcosa di oggettivo: non è, in tal senso, nulla di positivo, ma è, almeno, la *conditio sine qua non* della verità. Ciò che qui si presenta in Kant è il dissidio tra la verità e «l'altro» dalla verità, dissidio che costituisce, come nota bene lo S., il tema fondamentale del mondo romantico. D'accordo, e quel dissidio era per il romanticismo antinomia tra materia e forma, tra natura e logos, tra sentimento e ragione, tra esistenza e spirito, Kant tuttavia lo eredita da Leibniz dove, come dimostra lo S., esso si pone come antinomia tra il principio di identità e il principio di ragion sufficiente. In Kant l'esistenza del mondo oggettivo come qualcosa di non illogico, la concatenazione logica del pensare, deve essere garantita dalle categorie, dalla stessa sintesi a priori come attività sintetica del principio di identità. Il pensiero, come sintesi, attua il principio di identità che è «un semplice principio logico che astrae da ogni contenuto la conoscenza». Come può, in quanto tale, il pensiero, che è pura forma, giustificare il mondo logico dei fenomeni? Che cos'è che fa sì che la pura possibilità logica del pensiero si trasformi in concreta esistenza? La «analitica» ha un bel descrivere la possibilità logica del mondo dei fenomeni pensato dalla ragione, ma finché la «dialettica», e cioè la stessa ragione, non ha dimostrato la sua esistenza, il mondo dei fenomeni sarà sempre un puro e semplice possibile. Il compito di dimostrare la concreta esistenza del fenomeno spetta alla

ragione: l'intelletto non può interessarsene. Il pensiero, dice Kant, deve conoscere tutto il possibile e poi nel possibile determinare che cosa è o non è esistente. La conoscenza di tutto il possibile, puramente formale e indipendente dai sensi, quindi puramente *a priori*, deve, in se stessa, determinare ciò che è la concretezza dell'esistenza, determinare ciò che dà concretezza all'esistenza, scoprire nell'ultimo della pura e *trascendente* formalità del conoscere possibile ciò che del possibile deve essere *immanente* e cioè esistenza. In quanto tale, cioè in quanto determinante, la totalità di tutto il possibile logico è la condizione *trascendentale* dell'esistenza dei fenomeni. L'esistenza è una limitazione della possibilità logica. La differenza tra verità logica ed esistenza – S. dice addirittura tra noumeno e fenomeno – è quindi, al di là della differenza puramente descrittiva dell'analitica, fondata sulla distinzione della *totalità* del possibile, sempre troppo sovrabbondante, e la *particolarità* del fenomeno che sembra potersi cogliere solo perdendo il rapporto con la totalità. «Perso questo rapporto, il mondo prodotto dalla sintesi non ha in sé alcun valore assoluto, valore che avrebbe solo se potesse rimaner connesso con il tutto». Il mondo pensato e – ma il vocabolo è in senso assoluto sbagliato – *creato* dalla sintesi è semplice possibilità del caso. In tal modo la ragione di Kant farebbe soltanto vedere che il mondo non ha senso: è puro caos sul quale risplende, lontana, la pura perfezione della totalità del pensiero.

Ma in Kant stesso la ragione è dialettica e muove in se stessa la propria identità e la propria distinzione. Come in Hegel e come, mi sembra, in Aristotele. E credo che un approfondito esame del vero carattere del trascendentale ci porterebbe a vedere quest'ultimo come principio che in sé si distingue e in sé si unifica. S. ci spiega il passaggio di questo principio – che è necessario secondo noi che resti un principio metodologico anche se suscettibile di trasposizioni metafisiche – al concetto dello spirito. Lo spirito che è appunto l'atto dell'unità e della distinzione e cioè il giudizio. Giudizio è sintesi di soggetto e di predicato. Che cos'è che li media? La pura logica qui non è sufficiente: è necessaria la rappresentazione, l'immaginazione che è, insieme forma concreta del sensibile e del pensiero, fenomeno e idea (nel senso platonico di *visione*). L'immaginazione, la visione, dovrebbe colmare la distanza tra l'intuizione e il concetto. Nell'immaginazione Kant cerca di vedere l'identità dei distinti: è questa la teoria dello «schematismo» trascendentale. Nell'immagine deve prodursi la congiunzione dell'esistente e del possibile che dovrebbe essere garantita anche dall'*Io penso*, il quale, con la sua unità, garantisce dall'alto, per così dire, l'identità del giudizio. Il giudizio però, come chiarisce Hegel, non è solo identità, ma anche identificazione del non identico. Da ciò la dialettica dell'idea e la dialettica dello spirito. Lo spirito a sua volta corre il rischio di essere pura possibilità, pura tautologia logica, e di lasciare l'esistente come qualcosa di estraneo al di fuori di sé. Perciò si ripropone allo spirito come tale il problema di distinguere in sé il soggetto dal predicato, l'esistenza dalla pura forma logica. Da che cosa dedurre

questa distinzione? Non certo da qualcosa che è al di fuori dello spirito. Bisogna quindi trovarla nello stesso spirito? Ma può lo spirito, in generale, pensare una distinzione in se stesso? Per Cartesio è distinto proprio ciò che è concepibile come tale: A è distinto da B se è pensabile senza B. Ma così la concepibilità di A esclude quella di B che non sarà più uguale ad A che è concepibile, ma sarà inconcepibile e perciò fuori dal pensiero, nell'esistenza della *res extensa*. Il mondo dovrà dunque proprio essere creato direttamente dall'Io? O il mondo è già interno al pensiero dell'Io, il suo svolgersi come natura? Sono questi i limiti estremi di Fichte e di Schelling, ma sono posizioni razionalmente indimostrabili e Fichte, per quanto lo riguarda, lo confessa. La creazione è un mito e irrazionalità – così intesa. Perciò Hegel porrà nel seno dello spirito la logica, pensata «come origine dello spirito, come sua vita intrauterina». L'Io non è natura, volontà, esistenza. Tutte le distinzioni dovranno dunque per Hegel diventare forme del logos, forme nelle quali il logos si dialettizza, si pone come divenire, come sintesi dell'essere e del nulla e, quindi, dell'identità e dell'esistenza. Ma il divenire, il passaggio dall'essere al nulla, o è pura possibilità logica e allora in concreto non si verifica e si è lasciata scappare l'esistenza, o è esistenza nella sua caoticità e nel suo inquieto mai non essere se stessa e allora non è più logos. Così la logica rimanda a qualcosa d'altro e cioè alla coscienza che sa di essere sé nel costruire il logos e quindi all'autocoscienza. All'autocoscienza è demandato il compito di spiegare se stessa nel suo costruirsi, quindi fin dal suo primo movimento nel logos, fin dal primo suo «porsi» come divenire. [Questa autocoscienza e spirito: «e della di»¹⁶ è lo spirito assoluto che è, essenzialmente, autoprocesso. Esso è qualcosa di più del logos, della coscienza, dell'autocoscienza, e nel suo essere qualcosa di più dell'autocoscienza, deve riassumere tutti gli altri momenti – nel suo essere distinto dall'autocoscienza risiede, prima di tutto, la possibilità di spiegare tutto il movimento di se stesso e l'identità, quindi, dell'esistere e del pensiero. Questa *identità* dunque è affidata alla *distinzione* tra autocoscienza e spirito. Ma Hegel finisce nell'identità dell'idea con se stessa, identità dogmatica che annulla tutto il processo affidato alla distinzione tra autocoscienza e spirito: «e della distinzione si ha solo l'esigenza, ma non risulta fondata la sua effettiva forma concreta». Il giudizio stesso non sarà dunque possibile?

Che cosa è accaduto del giudizio in Croce? Qui il soggetto non è più qualcosa di passivo, di passionale, di naturalistico, ma l'attiva intuizione estetica, il soggetto estetico, la vera e concreta

¹⁶ Vi è un evidente errore nel testo, non emendato in bozze: l'espressione posta tra parentesi quadre non dà senso e si interrompe; essa torna alcune righe dopo. Paci sta esponendo la critica che Scaravelli muove a Hegel; il passo cui Paci si riferisce è presumibilmente il seguente: «L'autocoscienza, rendendo ragione di sé e della distinzione originaria, dovrà render ragione e determinare il significato di quella contraddittorietà che il Logo non ha potuto fondare. E facendo questo, riuscirà a giustificare, insieme, quella distinzione fra coscienza e autocoscienza in cui risiede il valore dell'unità dell'assoluto come spirito. Lo spirito assoluto è quell'unità la cui costituzione consiste nella attività che prende eternamente coscienza del proprio formarsi; che ha cioè come contenuto una attività formale, una funzione» (Scaravelli, *Critica del capire*, cit., p. 64).

individualità, l'opera d'arte che rende possibile la storia e il pensiero della storia, la sussunzione di questa sotto il predicato che è logicità, filosofia, pensiero della storia e cioè metodologia della storia. Il soggetto è fantasia, arte, sogno – non esistenza: la sua esistenza è indifferente. L'individuo è l'arte. Oppure diventerà l'universalità della morale, non più come individuo né, in fondo, come persona, ma come volontà cosmica nella quale la persona si perde e che minaccia perciò di porsi come «forza espansiva a tipo emanatistico», né da questo si salva, insiste lo S., per il fatto che viene pensata come volontà razionale e per il fatto che ha sotto di sé la particolarità delle passioni, l'utile. Infatti l'individuo, il vero individuo, non è per Croce nell'utile, ma nell'arte: ogni opera d'arte sta a sé, inconfondibile; e questo è «l'individuo». Direi di no. L'individuo è quello che praticamente fa l'opera, non l'opera. Ed il fare l'opera è un'attività pratica, utilitaria, suscettibile di diventare moralità se il fare ha un carattere universale, ed in questo caso la morale non è la volontà ma la forma universale, la legge (nel senso di Kant) che la volontà deve seguire per diventare moralità.

Comunque si può concedere che per Croce «l'arte sia la condizione teoretica per la realtà dell'individualità e la garanzia di quella reale novità in cui consiste la possibilità che il reale sia storia». Ma non si deve dimenticare che l'individualità è non solo individualità estetica – in tal senso è la «forma» che è sì originale ma oggettiva e cioè «catarsi» – ma anche utilità e quindi azione.

Il predicato che pensa il soggetto, continua lo S., l'arte, è in Croce il concetto come giudizio in quanto è predicato che contiene in sé il soggetto. Giudizio quello crociano, molto diverso da quello di Kant – per quanto mi sembra non da dimenticare che l'arte, e cioè l'immagine assunta nel giudizio, vada ricondotta alla teoria dello schematismo trascendentale – e che ha il compito di isolare dal soggetto, dall'arte, ciò che non è rappresentazione, ciò che non è arte, e cioè il sentire, il mondo dell'utile, distinto dal mondo dell'arte. Così il giudizio, pensando l'arte, distingue, e cioè pensa, anche l'utile. Il giudizio è quindi distinzione e la distinzione è la forma della realtà. E, secondo lo S., il giudizio, distinguendo, dà esistenza ai valori. Lo spirito è unità come connessione dei distinti, è il pensiero di ciò che esiste ed il metodo con cui si riconosce l'esistenza dei valori: è, in generale, metodologia della storia. Dove la metodologia è lo spirito che nella sua identità si distingue e distinguendosi comprende la storia, cioè l'esistenza. Per questo lo S. sostiene che non bisogna confondere spirito con storia e cioè la metodologia con l'esistenza. Ma l'esistere in quanto riconosciuto e pensato dallo spirito non è più storia e diventa valore. Eppure i valori «nascono dalla vita tutta quanta e cioè dall'esistenza».

Per lo S., l'esistenza è il risultato dell'attività del giudizio, e poiché il giudizio è giudizio di valore, l'esistenza diventa la connessione stessa dei valori e la loro concreta distinzione. Ma

questo è lo spirito. Ora, secondo me, lo spirito trasforma sì l'esistenza in valore, ma non si deve identificare, come dice lo stesso S., con l'esistenza. E perché? Perché l'esistere è contrario allo spirito. Come pensarlo senza renderlo oggetto di una categoria e perciò senza renderlo valore? Nell'atto in cui il pensiero pensa l'esistere pensa il soggetto come arte e l'esistere come non arte. Pensa quindi un distinto e, negativamente, cioè senza renderlo valore, un contrario: l'esistere. Pensando poi l'arte come distinto la distingue, appunto, dal pensiero. La non arte è un valore? Evidentemente no. In quanto il pensiero pensa poi l'arte come distinto che tale non può essere se non c'è anche il contrario, questo contrario assume due caratteri: è, come contrario, l'utile, il sentimento, che diventa la forma dell'arte ed è, anche, il contraddittorio, il non bello, il rettorico, il non distinto che essendo, come materia, la materia stessa dello spirito, può essere anche il contraddittorio e quindi l'errore e l'immorale. Se io non perdo questo nesso e non comincio a parlare di un prima e di un dopo che distruggano la circolarità e se cioè non riduco la circolarità ad un meccanismo, mi accorgo allora di due cose: che essa è un metodo e che perciò non ha un carattere metafisico e che è, insieme, analisi e sintesi.

Dunque «l'altro» che lo spirito *a sé* oppone e *in sé* distingue, è la esistenza che, in quanto è opposizione è non valore, materia, «la vita tutta quanta», di cui parla lo S., non ancora distinta; in quanto distinzione è il distinguersi dello spirito nelle sue forme e si trasforma, perciò, nei distinti valori. Io credo che si potrebbe dimostrare che l'esistere, l'utile, non è mai forma, appunto perché non è mai un distinto, ma l'indistinzione della vita. Per questo ho pensato che debba essere considerato come materia, come pura esistenza. Il che non deve spaventare perché la materia sarà poi sempre formata «dallo spirito» e cioè dalla metodologia. Formata, cioè innalzata a valore, ma anche pensata come mera materia, se è vero, come dice lo S., che il giudizio che pensa l'arte, distingue dall'arte la passione, l'utile. Che, com'è chiaro, è qui pensato in modo negativo, come il contrario che, nell'arte, è il «contraddittorio» e nel pensiero sarà ancora il «contraddittorio» come errore.

Cos'è qui che viene pensato come contrario e che il pensiero pensa senza attribuirgli l'essere della forma? Cos'è questo contrario sempre suscettibile di diventar contraddittorio e di far sì che la parola – come nel *Fedro* platonico – diventi rettorica e il ragionamento errore? Ma proprio quel non essere che Platone nel *Sofista* voleva che fosse qualcosa senza farlo diventare essere. Proprio quel momento negativo che si fa strada nell'identità di Aristotele e di Hegel, momento negativo che non è né il nulla né l'idea. E la libertà? Non è certo né nell'esistenza né nella forma. Se è nella prima non è moralità, se nella seconda non è più libertà, perché se coincide con la pura legge l'azione non è che parvenza. Ora la libertà non è nella volontà né nella legge. Ma è la trasposizione della volontà sul piano della legge – e in questa trasposizione si pone il problema

del contraddittorio come male – il che è possibile solo se la volontà contiene in sé «in potenza» la legge. Il contrario è «in potenza» il distinto e perciò, in quanto è tale solo in potenza, può essere anche il contraddittorio. In altre parole la volontà vuole potenzialmente proprio la legge: volendola solo potenzialmente può anche volerla e non volerla e cioè contraddirsi nel peccato. Accolto come metodo il rapporto esistenza-forme-filosofia, mi sembra che in esso, assunto nello schema materia-forma, si possano muovere le antinomie degli opposti, dei distinti e dei contraddittorii. Né mi sembra che il passaggio tra materia e forma abbia un carattere dogmatico: in realtà deve essere assunto come un metodo. Credo che l'approfondimento di questa posizione potrebbe dar luce anche al problema della persona, che non è né l'individuo né la legge, ma qualcosa di «medio» che fa ripensare al trascendentale di Kant.

Queste mie osservazioni, limitate dal tempo e dalle mie possibilità, non vogliono far dimenticare che ciò che si muove nel libro di S. è il puro problema, il concreto problema del capire. Esse rappresentano una possibilità di movimento nel capire e spero che vengano considerate come tali.

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.filosofia-italiana.net

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Filosofia-italiana.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.filosofia-italiana.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.filosofia-italiana.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.filosofia-italiana.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@filosofia-italiana.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.