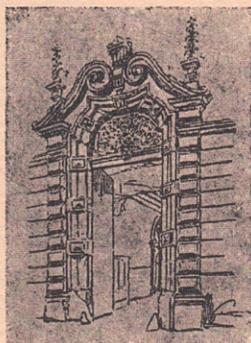


ANNALI
DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

VII

1981/1982



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
NAPOLI

ANNALI DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

VII

ANNALI
DELL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

VII

1981/1982



NELLA SEDE DELL'ISTITUTO
NAPOLI

TUTTI I DIRITTI RISERVATI - ALL RIGHTS RESERVED
PRINTED IN ITALY

SOMMARIO

<i>Francesco Piro</i> , Jus - Justum - Justitia. Etica e diritto nel giovane Leibniz	1
<i>Marcello Mustè</i> , Le fonti del giudizio marxiano sulla Rivoluzione francese nei 'Kreuznacher Hefte'	55
<i>Gennaro Sasso</i> , La « buia incandescenza della fiamma ». Luigi Scaravelli e la questione degli « opposti »	87
<i>Mauro Visentin</i> , Identità e differenza. Le conclusioni della « Critica del capire »	199
<i>Elena Sanesi</i> , Le « Carte Cantoni » all'Istituto Italiano per gli Studi Storici	259
Gli alunni dell'Istituto dal 1981 al 1982	267

FRANCESCO PIRO

JUS - JUSTUM - JUSTITIA
ETICA E DIRITTO NEL GIOVANE LEIBNIZ *

1. *Il diritto come scienza dei casi.*

Il progetto filosofico e scientifico di Gottfried Wilhelm Leibniz viene a definirsi, nei suoi lineamenti essenziali, tra il 1664 e il 1672. Sono questi gli anni degli studi di filosofia, matematica e diritto a Lipsia, Jena e Altdorf, dell'incarico di segretario presso una società alchemica a Norimberga, infine dell'ingresso alla corte dell'elettore di Magonza, il cattolico Johann Philipp von Schöornborn, sotto la protezione del suo ministro, il barone Johann Christian von Boineburg.

A partire dai primi studi logico-metafisici, quali la *Disputatio metaphysica de principio individui* del 1663, o logico-giuridici, quali le dissertazioni *De Conditionibus* del 1665, viene progressivamente emergendo un programma di generale rifondazione delle scienze. Nelle prime due rilevanti opere dello studioso ventenne, la *Dissertatio de Arte Combinatoria* (1666) e la *Nova Methodus descendae docendaeque jurisprudentiae* (1667), vengono determinate le basi categoriali e la procedura euristica (*ars inveniendi*) della

* Le opere di Leibniz usate nel corso del testo sono riportate con le seguenti abbreviazioni: A = *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt 1923 e segg.; DUTENS = *Opera Omnia, nunc primum collecta, in classes distributa, praefationibus et indicibus exornata*, par L. DUTENS, Genève 1768; PG = *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. von C. I. GERHARDT, Berlin 1875-1890; MOLLAT = *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, hrsg. von G. MOLLAT, Leipzig 1885; TI = *Textes inédits de Leibniz, d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*, par G. GRUA, Paris 1948; SPDN = *Scritti politici e di diritto naturale*, a c. di V. MATHIEU, Torino 1951; S. LOG. = *Scritti di logica*, a cura di F. BARONE, Bologna 1968.

Dal momento che non tutte le edizioni citate sono facilmente reperibili, nelle note si indica, laddove ciò sia possibile, più di una di esse in cui sia riportato il testo in discussione. Dove non sia segnalata una delle due edizioni in lingua italiana qui indicate, la traduzione è dell'autore.

conoscenza razionale, da cui occorre partire per la riforma disciplinare di tutte le scienze.

Nel corso del soggiorno maguntino (1668-1672), l'orizzonte speculativo di Leibniz si estende alla filosofia naturale, alla teologia, alla politica. A questo sviluppo enciclopedico si collegano ora concreti progetti di società scientifiche nonché piani per la ricomposizione ecclesiale del cristianesimo e per la sicurezza dell'Impero germanico. L'attività politico-diplomatica di Magonza culminerà nel tentativo di indirizzare alla conquista dell'Egitto la sempre più minacciosa potenza della Francia di Luigi XIV, già impegnata nella guerra con l'Olanda. Sarà questo tentativo a condurre Leibniz a Parigi nel 1672, dove resterà poi per quattro anni. La ricerca filosofica del periodo di Magonza sbocca invece in una originale teoria della mente e del corpo, in una *theologia naturalis* nella quale giungono a sintesi scienza dell'ordine cosmico e scienza del diritto naturale, basata quest'ultima sul principio dell'*amor erga omnes*¹.

Possiamo pertanto situare tra il 1664 e il 1672 la nascita del modello razionalistico leibniziano e del suo caratteristico principio che la ragione di ogni cosa è nell'armonia del tutto. Eppure sono ancora latenti o confuse, in questo periodo, proprio le tesi decisive del « sistema » speculativo di Leibniz, quello del *Discours de métaphysique* del 1686 o degli *Essais de Théodicée* del 1710: la mente come monade senza finestre, l'idealità dello spazio, il valore matematico (calcolo infinitesimale) e logico-metafisico (l'individualità contingente come nozione infinitamente complessa) del-

¹ La biografia più completa di Leibniz è K. MÜLLER - G. KRÖNERT, *Leben und Werk von G. W. Leibniz. Eine Chronik*, Frankfurt/M. 1969. Tra le biografie intellettuali, ricordo K. HUBER, *Leibniz*, München 1951 e Y. BÉLAVAL, *Pour connaître la pensée de Leibniz*, Paris 1952. Sul rapporto di Leibniz con la corte di Magonza, cf. J. BARUZI, *Leibniz et l'organisation religieuse de la terre d'après des documents inédits*, Paris 1907, pp. 5-45 e 171-245; P. WIEDEBURG, *Der junge Leibniz. Das Reich und Europa*, I: Mainz, Wiesbaden 1962. Sul senso del programma filosofico leibniziano e sulla cultura dell'età di Leibniz, cf. anche W. DILTHEY, *Leibniz und sein Zeitalter*, in *Gesammelte Schriften: Studien zur Geschichte des deutschen Geistes*, Leipzig 1927, pp. 3-80; R. W. MEYER, *Leibniz und die europäische Ordnungskrise*, Hamburg 1948.

l'idea di *infinito*. Tesi che compaiono tutte negli scritti parigini e in quelli di Hannover, dove Leibniz si stabilirà definitivamente dopo il 1676.

Gli scritti del primo periodo tedesco suscitano perciò un interesse duplice: in essi emergono le motivazioni di fondo del razionalismo leibniziano, in seno però ad una riflessione ancora aperta e permeata da suggestioni molto diverse tra loro, dall'*Ars Magna* di Raimondo Lullo al dibattito sulla *Methodus* nelle scuole di logica del XVI secolo, dal platonismo kepleriano al meccanicismo di Hobbes. Tale duplicità spiega i molti saggi sul « giovane Leibniz » seguiti ai fondamentali studi di Arthur Hannequin e Willi Kabitz².

In grandi linee, la prima filosofia leibniziana si fonda sui principi di riducibilità delle nozioni a concetti elementari e di connessione organica di tutto lo scibile. Tali principi possono applicarsi alle scienze che riguardano le realtà contingenti, quali la fisica, la giurisprudenza e — in parte — la teologia, perché essi esprimono un carattere che è proprio dell'ordine reale del mondo il quale è *harmonia universalis*. Nelle pagine che seguono tenteremo di delineare il ruolo peculiare che ha la riflessione sul diritto all'interno di tale paradigma platonico-pitagorico. Il diritto è infatti quasi il *laboratorio* del razionalismo leibniziano in una fase del suo pensiero in cui è già all'ordine del giorno la ricerca di un metodo matematizzante, « euclideo », mentre è ancora acerba la teoria matematica vera e propria. Se quindi la scienza giuridica si

² Sulla metafisica del giovane Leibniz, cf. A. HANNEQUIN, *La philosophie de Leibniz et les lois du mouvement*, « Revue de Métaphysique et de Morale », 14 (1906), pp. 775-95 (incompiuto); W. KABITZ, *Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Heidelberg 1909; H. L. MATZAT, *Die Gedankenwelt des jungen Leibniz*, in G. SCHICKHOFF (hrsg.), *Beiträge für Leibniz-Forschung*, Reutlingen 1947, pp. 37-67; K. MOLL, *Der junge Leibniz*, I-II, Stuttgart-Bad Cannstatt 1978-1982. Vanno poi ricordati, tra gli studi sulle fonti del pensiero leibniziano, P. PETERSEN, *Geschichte der aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland*, Leipzig 1921; P. ROSSI, *Clavis Universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milano-Roma 1960; L. E. LOEMKER, *Leibniz and the Herborn Encyclopedists*, « Journal of the History of Ideas », 22 (1961), pp. 323-38; Id., *Struggle for Synthesis. The Seventeenth Century Background of Leibniz's Synthesis of Order and Freedom*, Cambridge Mass. 1972; C. VASOLI, *L'enciclopedismo del Seicento*, Napoli 1978.

basa per Leibniz sui fondamenti genericamente platonici del sapere, essa anticipa però lo specifico modello di Teodicea leibniziana, manifestandone l'aspetto di teoria dell'ordine basata sul rapporto tra *logica* ed *etica*.

La dottrina del diritto di Leibniz è legata intrinsecamente a tutti gli aspetti della sua speculazione filosofica. Tra il 1664 e il 1672 ai primi studi analitici sull'argomentazione giuridica si affiancano un modello di dogmatica del diritto civile ed una dottrina del diritto naturale, intesi come scienza dei « possibili » del discorso giuridico e fondazione della logica del probabile. Molti di questi studi debbono l'onore di una riscoperta all'attuale dibattito sulla logica del discorso normativo³. La dottrina del diritto naturale è però fundamentalmente analisi del rapporto tra *justitia* e *jus* ed essa culmina nella definizione della giustizia come *amor erga omnes* (1670), fondamentale per tutta la Teodicea leibniziana e completata, ma non contraddetta, dalla definizione della giustizia come carità del saggio propria degli scritti hannoverani⁴. Noi ci occuperemo

³ Sulla logica giuridica di Leibniz, cf. B. LEONI, *Probabilità e diritto nel pensiero di Leibniz*, « Rivista di Filosofia », 38 (1947), pp. 65-95 (ora in Id., *Scritti di scienza politica e di filosofia del diritto*, Milano 1980, pp. 151-85); T. ASCARELLI, *Hobbes e Leibniz e la dogmatica giuridica*, in TH. HOBBS - G. W. LEIBNIZ, *A dialogue between a philosopher and a student of the common laws of England - Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum* [...], Milano 1960, pp. 3-62; A. BAYART, *Leibniz et les antinomies du droit*, « Revue internationale de Philosophie », 20 (1966), pp. 257-63. Dopo la discussione degli ultimi decenni sulla logica deontica sono venuti ad aggiungersi, G. KALINOWSKI - J. L. GARDIÉS, *Un logicien déontique avant la lettre: G. W. Leibniz*, « Archives für Rechts- und Sozialphilosophie », 60 (1974), pp. 79-112; G. KALINOWSKI, *La logique juridique de Leibniz: conception et contenu*, « Studia Leibnitiana », 9 (1977), pp. 169-83; Id., *Les causes de certaines antinomies juridiques. Réflexions inspirées par la lecture de Leibniz*, « Logique et analyse », n.s. 21 (1978), pp. 91-110; J. L. GARDIÉS, *La rationalisation du droit chez Leibniz*, « Archives de philosophie du droit », 23 (1978), pp. 115-30; A. G. CONTE, *Parerga leibnitiana*, in *Logica, informatica e diritto* (numero speciale di « Informatica e diritto »), Firenze 1978, I, pp. 217-55.

⁴ Nei primi scritti, la giustizia viene fondata sull'utilità e diviene poi « medietà tra l'amor di sé e del prossimo » (1669-1670: A, VI-1, pp. 455-58) e, nel 1670, *amor erga omnes* (*ibid.*, pp. 458-65; SPDN, pp. 83-96). Dal 1677, la giustizia è « carità del saggio » e la carità a sua volta *amor* o *bene-*

dell'evoluzione del rapporto tra *justitia* e *jus*, nell'ambito dell'analisi leibniziana del diritto come *scienza*, e considereremo come definitive le tesi del 1670-1671, sostanzialmente riprese dagli scritti successivi.

Anche coloro che vedono una cesura netta tra la concezione del diritto della *Nova Methodus* del 1667 e il razionalismo etico-giuridico hannoverano pongono intorno al 1670 il momento della svolta⁵ e questo porta a concludere che il progetto giuridico leibniziano *anticipa* la metafisica delle monadi che lo fonderà (o meglio lo rifonderà) contrariamente a quel che pensava Solari⁶. I grandi studi sistematici sulla teoria della giustizia del pensatore tedesco, in particolare quelli di Gaston Grua, H. P. Schneider, Werner Schneiders, giungono anzi a considerare sostanzialmente

volentia (II, pp. 591 e sgg.). Sulla concezione leibniziana della giustizia e sui legami tra diritto naturale e teodicea, cf. G. GRUA, *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz*, Paris 1953; *Id.*, *La justice humaine selon Leibniz*, Paris 1956; H. P. SCHNEIDER, *Justitia Universalis. Quellenstudien zur Geschichte des « christlichen Naturrechts » bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Frankfurt/M. 1967; W. SCHNEIDERS, *Naturrecht und Gerechtigkeit bei Leibniz*, « Zeitschrift für philosophische Forschung », 20 (1967), pp. 607-50.

⁵ I mutamenti nella definizione della giustizia sono stati da molti interpretati come un passaggio da una fondazione volontaristica del diritto ad una razionalistica, cf. ad esempio H. WELZEL, *Naturrecht und materielle Gerechtigkeit*, Göttingen 1962² (tr. it., *Diritto naturale e giustizia materiale*, a c. di G. DE STEFANO, Milano 1965, pp. 217-34). La tesi non sembra del tutto convincente mentre è indubbio che intorno al 1670 Leibniz sviluppi nuovi elementi di fondazione dell'etica in termini motivazionali: cf. G. ACETI, *Indagine sulla concezione leibniziana della felicità*, « Rivista di filosofia neo-scolastica », 49 (1957), pp. 98-145 e R. MULVANEY, *The Early Development of Leibniz's Concept of Justice*, « Journal of the History of Ideas », 29 (1968), pp. 54-61. Ed è indubbio anche che questo processo si connetta alla definizione del *jus* e del suo rapporto con la *justitia*, come ha rilevato soprattutto H. SCHIEDERMAIR, *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei G. W. Leibniz*, Wiesbaden 1970. In sintonia con questi autori, cercheremo di mostrare che l'evoluzione del pensiero di Leibniz è notevole ma non descrivibile come un passaggio da un rigido « volontarismo » ad un rigido « razionalismo » giuridico.

⁶ Cf. G. SOLARI, *Metafisica e diritto in Leibniz*, « Rivista di Filosofia », 38 (1947), pp. 35-64 (ora in *Id.*, *La filosofia politica*, Bari 1974, I, pp. 317-54). In questo splendido intervento, Solari attribuisce erroneamente l'etica dell'amore universale alla piena maturità di Leibniz, mentre essa la precede.

unitaria l'intera speculazione leibniziana dal 1666 in poi, mentre chi scrive ritiene che si possa parlare per il 1666-1670 di un vero e proprio periodo di formazione del modello leibniziano, caratterizzato dalla reinterpretazione critica delle problematiche della giurisprudenza umanistica e di Grozio e Hobbes⁷.

Entriamo innanzitutto nel merito dello statuto del diritto come *scienza*. Le prime opere, dedicate alle regole formali dell'argomentazione giuridica definiscono la giurisprudenza come *scientia juris proposita aliquo casu seu facto*, basata cioè sullo schema di giudizio ipotetico « se il fatto (o l'azione) x, allora di diritto y ». Tale schema di giudizio costituisce una definizione del fatto o dell'azione mediante le categorie dell'*hypothesis* giuridica e dunque dà luogo ad un *concetto* giuridico *del fatto*:

Il *casus* è, in genere, l'antecedente di una proposizione condizionale (*hypothetica*); nell'applicare tale concetto alla giurisprudenza, l'antecedente viene chiamato *fatto* e ciò che ne segue *diritto*. Chiamiamo pertanto il *casus*: fatto in relazione con il diritto (*in ordine ad jus*)⁸.

Il caso chiaro o ben formato presuppone una regola precisa di relazione tra antecedente e conseguenza, tra fatto ipotetico e risposta giuridica. Le regole di inferenza sono qui di diverso tipo: vi sono regole generali della logica proposizionale, regole di applicazione specifica delle prime quando l'antecedente sia una volontà (un comando), vere e proprie norme del diritto positivo o

⁷ H. P. SCHNEIDER, *op. cit.*, pp. 122-240, inserisce il giusnaturalismo leibniziano nella corrente delle polemiche anti-hobbesiane e delle revisioni aristotelico-luterane del pensiero di Grozio. Ci sembra però che Leibniz abbia un rapporto ben più autonomo ed originale con i *novatores*, rispetto agli autori ricordati (meritoriamente, sia chiaro) da Schneider. Su questo vecchio problema, oltre ai saggi indicati nelle note 4 e 5, cf. H. F. W. HINRICHS, *Geschichte des Natur- und Völkerrechts seit der Reformation bis auf die Gegenwart in historisch-philosophischer Entwicklung*, Leipzig 1848-1852, III, pp. 1-122; G. HARTMANN, *Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph*, in AA.VV., *Festgabe herrn dr. R. von Jhering zum Doktorjubiläum*, Tübingen 1892, pp. 1-121; M. BARILLARI, *La dottrina del diritto di Goffredo Guglielmo Leibniz*, Napoli 1913.

⁸ *Specimen difficultatis in jure seu Dissertatio de casibus perplexis*, II, 1666 (A, VI-1, p. 231). Il testo è edito anche in TH. HOBBS - G. W. LEIBNIZ, *op. cit.*, p. 269.

deducibili da esso. Queste ultime danno luogo alla « interpretazione » del fatto che « decide » il caso:

La natura delle condizioni deriva in parte dalle conseguenze logicamente necessarie, in parte dalla volontà presunta di colui la cui volontà va presa come regola o che dà luogo all'interpretazione⁹.

L'obiettivo fondamentale della *logica juridica* di Leibniz è la compiuta assiomatizzazione di queste regole di giudizio, di modo che l'attività dei magistrati risulti certa ed uniforme, non soggetta all'arbitrio.

L'ideale di un discorso giuridico formalizzato non è certamente una novità: la *logica ad moralia applicata* di Leibniz è per certi versi il proseguimento di quella trattatistica sui *loci legales*, di quella *dialectica juris* che aveva avuto grande sviluppo nel secolo XVI con le opere di Nikolaus Everard, Nikolaus Vigel, François Hotman, Martin Schickard ed altri e sulla quale hanno richiamato l'attenzione storici del diritto quali Vincenzo Piano Mortari e, in riferimento a Leibniz, Theodor Viehweg e Georges Kalinowski¹⁰.

⁹ *Specimen certitudinis seu demonstrationum in jure*, caput II (A, VI-1, p. 372). Questo studio, insieme a quello ricordato nella nota precedente e allo *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum* del 1664 (A, VI-1, pp. 69-96), compone il trittico degli *Specimina Juris* (tutto riportato in TH. HOBBS - G. W. LEIBNIZ, *op. cit.*, pp. 233 e segg.). Lo studio in questione condensa le due disputazioni *De Conditionibus* del 1665-66 (A, VI-1, pp. 95-150).

¹⁰ Leibniz ricorda i dialettici del diritto fin dallo *Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum* del 1664 (prop. 5: A, VI-1, p. 70). Egli dedica loro il paragrafo 50 della *Nova Methodus*, parte II (A, VI-1, pp. 328-29). Nella lettera a Conring del 19 aprile 1670 definisce infine la *dialectica juris* come un'algebra o come una « *logica ad moralia applicata* » (A, II-1, p. 41; PG, I, p. 168). Il « dialettico » del diritto più stimato da Leibniz è Nikolaus Vigel (1529-1607) di cui egli cita spesso la *Methodus juris controversi in quinque libros distincta* (Basileae 1579), testo a cui dedicherà una serie di osservazioni critiche nel 1695-1697 (II, pp. 642-52). La *Dialectica juris civilis* dello stesso autore (Basileae 1573) è per Leibniz un « *liber praeclarus* » (II, p. 641). Su Vigel e sugli altri logici del diritto di questo periodo, cf. R. VON STINTZING, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, München und Leipzig 1880, I, pp. 367-98; V. PIANO MORTARI, *Dialettica e giurisprudenza. Studi sui trattati di dialettica legale nel secolo XVI*, « Annali di storia del

Laddove però gli autori del XVI secolo presuppongono sempre il rapporto con la *ratio scripta* e quindi con una già data concettualizzazione del fatto, Leibniz sente l'esigenza di dar luogo ad una procedura logico-genetica di formazione dei diversi *casus* a partire dalle strutture elementari dell'*hypothesis* giuridica, dai « concetti primi ».

Nella *Dissertatio de Arte Combinatoria* del 1666, il giovane filosofo delinea perciò una *jurisprudentia universalis* di stampo geometrico, dotata di « elementi » da cui dedurre i possibili *casus*:

Gli elementi sono semplici: nella geometria le figure, come il triangolo o il cerchio, nella giurisprudenza la promessa, l'alienazione etc. I casi sono complessioni degli elementi che, nell'una e nell'altra possono variare in modi infiniti [...]. I termini semplici del diritto, dalla cui commistione sorgono gli altri, i *loci communes* e i sommi generi sono stati raccolti da Bernhardus de Lavinheta dell'Ordine dei Minimi, nel suo commento all'*Ars Magna* di Lullo. A noi sembra che i termini dalla cui combinazione sorgono nel diritto i diversi casi sono: *Persona*, *Res*, *Actum* e *Jus*¹¹

Al di là di Lullo e dei suoi seguaci, vi è qui la suggestione del platonismo di Erhard Weigel, maestro sia di Leibniz che di Pufendorf¹².

diritto », I (1957), pp. 293-401 (ora Id., *Diritto logica metodo nel secolo XVI*, Napoli 1978, pp. 117-265); in riferimento a Leibniz, cf. TH. VIEHWEG, *Topik und Jurisprudenz*, München 1953 (tr. it., *Topica e giurisprudenza*, a c. di G. CRIFÒ, Milano 1962); G. KALINOWSKI, *La logique juridique de Leibniz: conception et contenu*, cit. Quanto ai modelli dialettici del XVI secolo mi limito a ricordare, a proposito, C. VASOLI, *La dialettica e la retorica dell'umanesimo. « Invenzione » e « metodo » nella cultura del XV e XVI secolo*, Milano 1968.

¹¹ *Dissertatio de Arte Combinatoria* (A, VI-1, p. 189). Il Lavinheta qui ricordato è l'autore di BERNHARDUS DE LAVINHETA, *Practica compendiosa artis Raymundi Lulli* (1523, un esemplare è reperibile presso la Biblioteca Universitaria di Napoli con la segnatura z.c. 209). Cf. P. ROSSI, *op. cit.*, pp. 78 e *passim*.

¹² SAMUEL PUFENDORF, *Elementorum jurisprudentiae universalis libri duo* [1660], Cantabrigiae apud J. Hayes 1672, pp. 3-4. Pufendorf accetta il modello di metodologia « euclidea » (per definizioni e assiomi) formulato da Erhard Weigel (1625-1699), docente di matematica a Jena, anch'egli autore di saggi di metodo giuridico. Leibniz seguì nel 1663 i corsi del Weigel e le

Weigel e Pufendorf propongono una teoria degli *entia moralia* costituenti il vincolo sociale in genere e che sono perciò il fondamento di ogni relazione giuridica. Il primo Leibniz ricerca invece principi specificamente legati alla forma giuridica di concettualizzazione dei « fatti ». Se alla razionalità *ermeneutica* dei dialettici si sovrappone quella *geometrica*, ciò avviene perché Leibniz cerca di determinare con esattezza la sfera propria della scienza giuridica e di chiarire i fondamenti *categoriali* delle ipotesi giuridiche che connettono « fatti ».

Tale deduzione si mostra oltremodo complessa. Nella successiva *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* del 1667, Leibniz deve porre nuovamente l'autorità del testo come fonte *reale* delle regole giuridiche, mentre i quattro concetti fondamentali (persona, cosa, azione, diritto) divengono principi atti a dare ragione dello stesso « fatto » dell'esistenza di un'autorità. Nasce così al posto dell'analogia geometria/diritto, quella diritto/teologia, dove il concetto di *jurisprudentia universalis* è già inteso in senso più affine al giusnaturalismo:

[...] Teologia e giurisprudenza hanno entrambe un duplice principio, in parte esse hanno a principio la ragione, da cui deriva la Teologia e la Giurisprudenza razionale [...] in parte hanno a principio la Scrittura, ovvero il Libro autentico delle Leggi, qui divine e lì umane [...]. Alcuni hanno a torto aggiunto un'ulteriore analogia con la Medicina, la Filosofia e la Matematica. Ma Ippocrate, Galeno ed Aristotele spesso sono confutati e ad Euclide si crede non perché proclami ma perché dimostra, il che è impossibile nelle leggi divine ed umane ove *stat pro ratione voluntas*¹³.

sue opere giovanili ne mostrano l'influsso. Sulla metodologia giuridica di Weigel, Pufendorf e Leibniz, cf. W. RÖD, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München 1970, pp. 76-99. Sulla filosofia di Weigel, cf. W. KABITZ, *op. cit.*, pp. 7-19; P. PETERSEN, *op. cit.*, pp. 347-72 e soprattutto K. MOLL, *op. cit.*, I: *Die wissenschaftstheoretische Problemstellung seines ersten Systementwurf. Der Anschluss an Erhard Weigels' Scientia Generalis* (1978).

¹³ *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, 1667 (Dutens, IV-3, pp. 169 e sgg.; A, VI-1, pp. 259 e sgg.), parte II, par. 4 (A, VI-1, p. 296). Su questo importantissimo saggio del giovane Leibniz esistono due monografie che completano le indicazioni dei saggi ricordati alle note 4 e 7. Si tratta di G. ACETI, *Sulla « Nova Methodus discendae docendaeque jurispru-*

Come si vede dal testo, Leibniz traccia una chiara distinzione tra proposizioni scientifiche suscettibili di dimostrazione e confutazione da un lato e proposizioni mediante le quali si applicano prescrizioni dall'altro: l'interpretazione delle leggi è qui calcolo ipotetico della volontà del legislatore e la proposizione giuridica è « vera » in quanto calcolo, ma valida solo in quanto conforme a tale volontà.

Perché Leibniz sceglie tale impostazione? Perché egli sta iniziando a concepire teleologicamente, cioè in termini di utilità, le regole giuridiche non strettamente logiche. Il suo volontarismo cela una nozione realistica del *jus*. Affinché un fatto sia oggetto del discorso giuridico, occorre poterlo giudicare sulla base della categoria di *justum* o conforme al *jus*. Ora il *jus* non è soltanto un concetto ma un principio *reale* di coazione, è esso stesso un fatto. La conformità o non conformità di un fatto al diritto dipende dalla congruenza o *utilitas* di tale fatto con il diritto-fatto dei soggetti giuridici. Solo l'*utilitas* porta ad una selezione tra atti giusti e ingiusti e dà luogo a un sistema di casi e non alle infinite possibilità della *jurisprudencia universalis*. La giurisprudenza è pertanto:

[...] scienza delle azioni (*actiones*) in quanto le si definisce *giuste* o *ingiuste*. *Giusto* o *ingiusto* è quanto è utile o dannoso pubblicamente, in primo luogo al mondo e al suo reggitore Iddio, poi al genere umano ed infine allo Stato [...] ¹⁴.

Si pone qui immediatamente una difficoltà, quella del concetto stesso di *utilitas publica*. Com'è che le utilità di uno o più soggetti divengono un ordinamento, cioè come interviene la ragione rispetto alla Scrittura? Leibniz delega al giurista il compito di risolvere contraddizioni e lacune presenti nella Scrittura e di fondare in tali casi il giudizio su regole di equità e di umanità, come vuole la tradizione giurisprudenziale. Ora se tali regole ragionevoli sono extra-giuridiche cade l'autonomia del diritto; se sono

dentiae » di Goffredo Guglielmo Leibniz, « Jus », n.s. 8 (1957), pp. 1-41 e C. VASOLI, *Enciclopedia, pansofia e « riforma metodica » nella « Nova Methodus » di Leibniz*, « Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico », 2 (1973), pp. 37-107.

¹⁴ *Nova Methodus*, II-14 (A, VI-1, p. 300).

giuridico-razionali bisogna spiegarne la coattività. Leibniz definisce l'*utilitas publica* richiamandosi direttamente a Dio e facendo perciò delle regole per il pubblico bene vere e proprie *norme* di uno Stato divino che ricomprende tutti gli Stati umani.

Ma tali leggi statuali non si trovano in un libro, è piuttosto l'arte giuridica del ragionevole a farle intravedere. Per formularle razionalmente occorre un'ipotesi-progetto di ordine che stia alla metodologia giuridica come la meccanica pura alla scienza applicata. Si veda questo passo del 1677:

Insegnare la scienza del diritto naturale significa tramandare le leggi dell'Ottimo Stato. Insegnare la scienza del diritto arbitrario significa congiungere le leggi recepite con quelle dell'Ottimo Stato¹⁵.

Dopo l'analogia geometria/diritto e quella diritto/teologia, subentra quella tra diritto e fisica: il diritto naturale è schema ideale di uno Stato ottimo, costituito allo scopo di « razionalizzare » l'empiria giuridica. Come si vede, il problema consiste in effetti nella saldatura di un circolo tra principi *costitutivi del sapere* giuridico e *regole della prassi* giuridica. Vediamo più specificamente come questo circolo definisca il concetto di diritto naturale.

2. Il problema delle regole costitutive del diritto.

La teoria giusnaturalistica di Leibniz nasce come tentativo di ricomporre l'unità metodologica tra teoria e prassi giuridica. Nella *Nova Methodus*, Leibniz distingue ben quattro competenze fondamentali della *ratio studiorum* giuridica: la *didactica* e la *historica* rendono possibile la comprensione e l'esposizione del diritto vigente (fondamentalmente del *Corpus juris* giustiniano, « diritto comune » dell'Impero); *polemica* ed *exegetica* chiariscono le regole di applicazione ed interpretazione delle norme. Le conoscenze storiche e le regole ermeneutiche sono però soltanto precondi-

¹⁵ *De scientia juris*, 1677-1678 (TI, p. 614). Sul concetto di *optima res publica*, cf. W. SCHNEIDERS, *Respublica Optima. Zur metaphysischen und moralischen Fundierung der Politik bei Leibniz*, « Studia Leibnitiana », 9 (1977), pp. 1-25.

zioni per comprendere la Scrittura. Il vero problema sta nel rapporto tra le due parti della vera e propria « arte di formare i casi », la *jurisprudencia didactica* (dogmatica) e quella *polemica* (controversistica)¹⁶.

Lo scopo di Leibniz è la ridefinizione delle strutture concettuali della Scrittura attraverso la *didactica* allo scopo di chiarirne in modo ipotetico-sistematico le implicazioni e razionalizzare (o rendere inutile) la vecchia controversistica. L'insegnamento della Scrittura — la formazione universitaria del giurista — ha così un ruolo decisivo nel rendere possibile la sutura tra *elementa* razionali e arte del giudizio sui casi. Di qui il richiamo di Leibniz alle *rationes discendi et docendi* del XVI secolo, con cui viene a sintesi il metodo « euclideo ».

La *didactica* leibniziana segue un metodo geometrico per definizioni e assiomi in cui le *definitiones* sono le *partitiones juris* e gli assiomi (*praecepta*) quelle regole prive di eccezione contenute nella tradizione giuridica e che possono essere usate per « decidere tutti i casi » (*brocardica*)¹⁷. Leibniz ricompone insomma l'ambito *argomentativo* della tradizione in senso dogmatico-sistematico. Operazione conforme d'altronde ai principi metodologici della prima parte del testo: le procedure dell'intelletto logico, vale a dire il *judicium* analitico-dimostrativo e l'*inventio* topico-dialettica, formano qui il medio tra i contenuti appresi e fissati con la *Mnemonic*a e la forma didattica della *Methodologia*. Le forme logiche riconnettono gli abiti del *discere* e del *docere* e li ordinano¹⁸.

¹⁶ *Nova Methodus*, II, 2-3 (A, VI-1, p. 293). È da rilevare che nella revisione del 1695-1697 di questo testo (in nota nell'edizione qui citata), la *didactica* si trasforma in *thetica*.

¹⁷ *Nova Methodus*, II, 23-24 (A, VI-1, pp. 308-10). La revisione del 1695-1697 identifica però con le eterne leggi del diritto di natura le vere « regole » prive di eccezioni atte a sistematizzare il diritto, non con i *brocardica*, e sviluppa tale tesi in polemica con il Vigel. Cf. C. VASOLI, *Enciclopedia, pansofia e « riforma metodica »*, cit., pp. 80-4.

¹⁸ *Mnemonic*a, topica ed analitica sono trattate specificamente nei paragrafi 23, 24 e 25 della prima parte della *Nova Methodus* (A, VI-1, pp. 277-79). Il loro rapporto con la *Methodologia*, intesa come *dispositio* didattica è così chiarito nel paragrafo 22: « *Topica autem et analytica una Logicae voce comprehenduntur, ex quo patet Logicam et Mnemonicam Didacticae partes esse. [...] Mnemonica praestat materiam, Methodologia formam, Logica appli-*

Se la teoria controversistica di Leibniz si richiama ai Commentatori e alla *dialectica juris* umanistica, la sua dogmatica riprende soprattutto il filone sistematico dell'umanesimo giuridico. Vi è una forte presenza della « scuola culta » francese (Hotman, Donello, Godefroy) di cui si riprende l'intuizione della relazione tra critica storica del *Corpus juris* e ricostruzione dogmatica¹⁹. Decisivo è infine l'esempio dei nuovi « methodici », seguaci della metodologia essenzialmente didattica di Pietro Ramo, Hermann Vultejus e Johannes Althusius, gli unici che abbiano tentato un'esposizione soltanto razionale dei concetti giuridici²⁰.

cationem materiae ad formam » (p. 277). Concezione sostanzialmente derivante dalle scuole semiramistiche come quella di Herborn su cui hanno richiamato l'attenzione Rossi, Loemker e Vasoli (vedi nota 2). Leibniz definirà in una lettera a Bierling del 1711 la sua prima metodica « *non plane dissidens a Ramaea* » (PG, VII, p. 496).

¹⁹ Il problema della *ratio studiorum*, tipico della « scuola culta » francese (in particolare di François Duaren) conteneva già una esigenza di ricomposizione sistematica del diritto positivo, che le prime metodologie giuridiche tedesche — ad esempio la *Methodica juris utriusque traditio*, Lugduni 1543, di Konrad Lagus († 1546) — sviluppano, come è stato rilevato in V. PIANO MORTARI, *Diritto logica metodo nel secolo XVI*, cit., pp. 267-302 e A. MAZZACANE, *Scienza logica e ideologia nella giurisprudenza tedesca del secolo XVI*, Milano 1971, pp. 63-150. Ancora un interesse comune della scuola francese e tedesca (legate anche dall'emigrazione di giuristi ugonotti presso università di area culturale tedesca dopo la strage di San Bartolomeo) è la ricostruzione storica del diritto romano, per la quale Leibniz fa uso dei testi di François Hotman e del libro di un altro emigrato francese, J. Godefroy, autore di JACOBUS GOTHOFREDUS, *Manuale Juris quo continentur Juris Civilis Romani Historia, Bibliotheca Florilegium*, Coloniae Allobrogum, de Tournes et de la Pierre, 1622. Di quest'ultimo Leibniz parla ancora negli appunti per la revisione dell'opera negli anni '90 (A, VI-2, p. 26).

²⁰ Per Leibniz le metodiche di ispirazione ramista di H. Vultejus (1555-1634) e J. Althusius (1557-1638) adempiono per la prima volta all'esigenza di un nuovo approccio metodico-sistematico, ma sono anche — come vedremo — profondamente insoddisfacenti: cf. HERMANNUS VULTEJUS, *Jurisprudentiae Romanae a Justiniano compositae libri duo* [...], Marpurgi 1590; JOHANNES ALTHUSIUS, *Dicaeologicae libri tres, totum et universum jus quo utimur methodice complectentes*, Herbornae Nassoviorum 1617. La novità dell'approccio metodologico di Vultejus nei confronti di metodologie come quella di Vigel è stata sottolineata in A. MAZZACANE, *Umanesimo e sistematiche giuridiche alla fine del Cinquecento: equità e giurisprudenza nelle opere di Hermann Vultejus*, « Annali di storia del diritto », 22-23 (1968-1969), pp. 258-319.

A questo punto si pone però il problema della stessa *possibilità* di una nuova *didactica*. Althusius aveva visto che occorre ridefinire concettualmente lo stesso *factum* dell'ordinamento giuridico e aveva perciò premesso all'analisi del *jus* una teoria politico-giuridica del *factum*, inteso come comunità, *consociatio symbiotica*, al cui mantenimento è finalizzato il diritto²¹. In tal modo, obietta Leibniz, il giurista verrebbe a « *de facto agere* ». A tale strategia di rifondazione della scienza giuridica egli oppone la propria convinzione di un'autonomia categoriale del diritto, fondato, come si è visto, sui concetti di *Persona*, *Res*, *Actum* e *Jus*. Ma tali concetti debbono ora dar luogo ad una vera e propria deduzione della validità del fatto legislativo, ad una dottrina del diritto di natura.

Come si è già anticipato, la *Nova Methodus* dà un'accezione realistica al concetto di *jus*: esso diviene potere di agire connotato alle persone. Seguendo Grozio, Leibniz attribuisce alla *persona* una *qualità morale* la quale dà luogo a diritti-facoltà (*jus* come *potentia agendi*) e obbligazioni rispetto a diritti altrui (*necessitas agendi*).

I *summa capita*, i concetti di *Persona*, *Res*, *Actum* e *Jus*, servono a spiegare la genesi dei possibili tipi di diritto ed obbligazione. La qualità morale sorge dalla persona ed ha come oggetto la *res*. Dalla natura derivano i diritti fondamentali, la *libertas* sul proprio corpo e la *facultas* o possesso sulle cose. A tali diritti corrisponde l'altrui obbligazione a non violarli. Dal rapporto tra più soggetti — dall'*Actio* — sorge la *potestas* in virtù di un patto (*conventio*) o in seguito a guerra (*iniuria*) dato che questa elimina i precedenti diritti. Le obbligazioni presuppongono sempre l'altrui diritto: persino i doveri di ufficio (per esempio il tratta-

²¹ *Nova Methodus*, II, 13 (A, VI-1, p. 300). Sul rapporto *factum/jus* come tema centrale della speculazione althusiana, cf. soprattutto O. VON GIERKE, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau 1880 (tr. it. parziale, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie giusnaturalistiche*, a c. di A. GIOLITTI, Torino 1974², pp. 53-62); E. REIBSTEIN, *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, Karlsruhe 1955, pp. 83 e sgg. Su Althusius, cf. anche E. WOLF, *Grosse Rechtsdenker in der deutschen Geistesgeschichte*, Tübingen 1951³, pp. 176-216.

mento corretto di uno schiavo che non è persona ma *res*) implicano una sorta di « diritto della cosa »²². Dati questi tipi fondamentali di diritto e di obbligazione, Leibniz esclude che possano esservene di non deducibili da questi. Lo scheletro dell'ordinamento giuridico è tutto razionale: quest'ultimo è infatti l'organizzazione storica della *potentia moralis* umana.

In base a questa formulazione, possiamo allora dire che l'autocostituzione categoriale del diritto (del *jus* come concetto) è altresì *genesis* razionale del *factum* legislativo o analisi della sua *possibilità*.

Una volta data questa accezione ai principi della *jurisprudentia universalis*, il sistema dogmatico positivo si svilupperà effettivamente in senso geometrico — come Leibniz rivendica contro l'arretrata metodologia di Althusius²³ — nel senso di un calcolo basato sulle « definizioni » positive dei soggetti giuridici ed in particolare delle loro azioni necessarie (obbligazioni).

Ci siamo in tal modo spiegati la struttura geometrica (ipotesico-deduttiva) della dogmatica giuridica. Veniamo ora alla differenza tra dogmatica e interpretazione. In effetti la prima serve ad ordinare quanto è già « deciso » secondo lo schema della *jurisprudentia universalis*. Essa dunque *elimina* i problemi di interpretazione e li rende tutti decidibili su basi positive. La dogmatica è così schema di una possibile ricodificazione del diritto, atta ad eliminare la causa delle controversie:

²² *Nova Methodus*, II-14 - II-20 (A, VI-1, pp. 300-308). Aceti si sofferma sulla revisione del 1695-1697, le cui modificazioni sono dovute a suo avviso anche alle critiche del Pape (riportate in TI, pp. 768-82). Leibniz riporterà ai rapporti tra persone anche il « diritto della cosa », restringerà alla sola *libertas* o *potestas in se ipsum* i diritti innati ed eliminerà con cura ogni accenno alla matrice pattizia della potestà politica estendendo i compiti del reggitore politico; il modello individualistico-privatistico della *Nova Methodus* è fortemente modificato (G. ACETI, *Sulla « Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae »*, cit., pp. 20-27).

²³ Leibniz parlerà quasi con disprezzo del metodo puramente didattico di Althusius e Vultejus: cf. le lettere del gennaio 1670 a Hermann Conring (A, II-1, p. 30; PG, I, p. 162) e a Jean Chapelain (A, II-1, pp. 50-56). Leibniz inizia qui a finalizzare la *methodus* alla costruzione di un *systema* di regole di giudizio coerente *a parte objecti*, come ha intravisto M. G. LOSANO, *Sistema e struttura nel diritto*, vol. I: *Dalle origini alla scuola storica*, Torino 1968, pp. 59-61.

Bisogna ricordare i giudizi di un grand'uomo sull'inclusione della Giurisprudenza Polemica nel campo della Didattica. Se le presenti controversie fossero decise dall'autorità pubblica, si formerebbe un nuovo *Corpus juris* accuratamente ordinato. Sulla qual cosa vi sono stupende meditazioni dell'illustrissimo Bacone [...] ²⁴.

L'esito naturale dal progetto didattico è la ricodificazione del diritto da parte di un potere sovrano. All'inverso, la Polemica estende il suo sguardo all'« oceano » di quanto le leggi lasciano indeciso o per oscurità o per lacunosità. Qui l'unica bussola è il diritto naturale regolativo, la vecchia filosofia del giusto e dell'equo, non la scienza del *jus*. Ma, contrariamente a quanto ci aspetteremmo, Leibniz parla anche qui di *jus*:

Ciò che non è di diritto certo, quelle cose cioè sulle quali non è intervenuto un patto, sono di competenza del mero diritto; è evidente pertanto che quei casi sui quali la legge non si è pronunciata vanno giudicati secondo il diritto di natura, al modo in cui, quando vengono meno gli statuti locali, si giudica secondo il diritto comune ²⁵.

In quest'ambito però *jus* può significare soltanto diritto che si costituisce, non diritto costituito. Il giudizio anticipa qui la legge (o « patto ») sulla base di un progetto razionale che viene attribuito ipoteticamente allo Stato. Al giurista, Leibniz dà infatti due fonti per giudicare: le leggi di giustizia ed equità dello Stato divino e la *prudentia nomothetica*, la « ragion di stato » nell'accezione che ne dà il filosofo e storico del diritto Hermann Conring ²⁶.

²⁴ *Nova Methodus*, II-21 (A, VI-1, pp. 306-307).

²⁵ *Nova Methodus*, II-70 (A, VI-1, p. 341).

²⁶ *Nova Methodus*, II-76 (A, VI-1, p. 345). Leibniz considera come testobase per la *prudentia civilis* i *Politicorum libri sex* (1589) del famoso Giusto Lipsio, filtrato però attraverso IOHANNES HENRICUS BOECLERUS, *Dissertatio de politicis Iustis Lipsii* [...], Argentorati 1642, che ne critica gli aspetti contro-riformistici e assolutistici. L'altro teorico della *prudentia civilis*, intesa come *nomothesia* è Conring, grande storico del diritto germanico e futuro corrispondente di Leibniz, noto anche per le sue edizioni di opere di Machiavelli, Scioppio, Naudé, Bodin. Su Conring (1622-1681) cf. G. LENZ, *Hermann Conring und die deutsche Staatslehre des 17. Jahrhunderts*, in « Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft », 70 (1926), pp. 128-53; E. WOLF, *Grosse Rechtsdenker in der deutschen Geistesgeschichte*, cit., pp. 217-250. Sul-

Il diritto naturale regolativo della controversistica risorge quindi come modello di razionalità per l'attività legislativa e *per tanto* per il giudizio d'equità. Ma cosa ha che fare la razionalità sistematica del diritto con i compiti etici dello Stato? La *ratio studiorum* giuridica, ci dice Leibniz, è una forma di *ratio status*. Con tale termine egli non intende la nostra « ragion di stato » ma la *ratio* di quello *status* che è la *habitus*, la *promptitudo agendi*²⁷. La *ratio studiorum* è dunque razionalità dell'apprendere in seno alla razionalità della prassi. Tuttavia la *ratio studiorum* giuridica comprende altresì la *prudentia nomothetica*, la nostra « ragion di stato », grazie alla quale veniamo a sapere che la *educatio* dei cittadini — la razionalizzazione della prassi — è compito precipuo dello Stato²⁸. La nuova *didactica* rientra insomma in quella regolamentazione teleologica dell'agire umano garantita dallo Stato e che soltanto la *potestas* politica può promuovere, ma essa ne è al tempo stesso la teoria e la tutela.

Leibniz riconduce quindi l'ordinamento giuridico ad una dimensione teleologica: il concetto di *utilitas publica* sottende un *progetto* etico-giuridico. Ne consegue che allorché il Leibniz della maturità tenta di costituire un perfetto « sistema » dogmatico, atto a rendere perfettamente calcolabile la soluzione dei *casus*, egli vi comprende *sub ratione possibilitatis* elementi materiali del diritto naturale (l'utilità della maggioranza, l'obbedienza al potere costituito), che non sono propri della codificazione civile, ma che sono invece atti a fornire elementi di « calcolo » per l'evoluzione del

l'edizione machiavelliana mi limito a ricordare G. PROCACCI, *Studi sulla fortuna del Machiavelli*, Roma 1965, pp. 277-88. E cf. adesso M. STOLLEIS (hrsg.), *Hermann Conring (1606-1681). Beiträge zu Leben und Werk*, Berlin 1983 (spec. i saggi di H. Dreitzel, M. Stolleis, A. Mazzacane, K. Luig).

²⁷ *Nova Methodus*, I-1 e 2 (A, VI-1, 266): « *Studiorum ratio est species quaedam rationis status, id est modus perveniendi ad statum actionum perfectarum [...]. Status autem dicitur 'habitus', quem definio: agendi promptitudinem acquisitam permanentem* ».

²⁸ L'*eudaimonia* o *educatio* o *conversatio* è il primo scopo dello Stato per il *bonum civium* (A, VI-1, p. 345). Cf. H. P. SCHNEIDER, « *Staatsraison* » bei Leibniz, in R. SCHNUR (hrsg.), *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, Berlin 1975, pp. 505-19.

sistema stesso²⁹. Lo schema più astratto di tali principi è, come vedremo meglio, la dottrina giusnaturalistica dell'*Optima Respublica*.

Al posto della vecchia controversistica, Leibniz introduce infine l'ipotesi di una dottrina formale delle probabilità. Rispetto ad essa, il vecchio diritto controverso e l'ermeneutica giuridica sono divenuti soltanto dei casi, delineandosi invece la prospettiva più generale di una teoria delle scelte razionali:

[...] Sono della vostra opinione, ritengo che la Morale e la Politica potrebbero essere fondate in modo solido ed incontestabile; per applicarle all'uso vi sarebbe però bisogno di una nuova specie di logica del tutto differente da quella che si è avuto fino ad ora; è ciò che principalmente manca nelle scienze della pratica [...].

[...] La filosofia pratica è fondata sulla vera Topica o Dialettica, vale a dire sull'arte di stimare i gradi di probabilità, che non si trova presso gli autori di logica ma di cui, per il momento i soli giureconsulti hanno dato dei saggi per nulla disprezzabili e che possono servire

²⁹ Leibniz definisce il sistema dogmatico con la mancanza di eccezioni: « *Tale systema hactenus quidem non extat, quin tamen confici possit, ego dubitare non possum. [...] Respondendum est singulas leges posse habere exceptiones, sed totum systemata legum debere exceptionibus carere, leges enim se invicem limitant* » (*De Legum Interpretatione, Rationibus, Applicatione, Systemate*, 1677-1678: MOLLAT, pp. 52-53; TH. HOBBS - G. W. LEIBNIZ, *op. cit.*, p. 409). Nel caso del diritto positivo la sistematicità è possibile a patto di delegare un'autorità alla soluzione dei « casi nuovi » dal momento che la legislazione non è immutabile: così il *De Iustitia et Novo Codice* del 1677-1678 che avoca al legislatore questo compito: « *Volumus enim ab his qui jurisdictionem exercent ad nos referri, si qua facto emergunt, digna quae lege comprehendantur* » (II, p. 622). Per comprendere *sub ratione possibilitatis* le « cause » della legislazione e della sua modificabilità occorre riferirsi all'unico sistema immutabile: « *Regulae juris naturae non habent exceptiones et sunt immutabiles. Hoc intellige: si omnes regulae jungantur in unam, seu si intelligatur jus naturae totale* » (1695-1696, II, p. 811). Non va perciò condivisa un'immagine totalmente positivista del modello leibniziano di dogmatica, nonostante gli elementi in questo senso su cui hanno invece messo l'accento E. MOLITOR, *Der Versuch einer Neukodification des römischen Rechts durch den Philosophen Leibniz*, in AA.VV., *L'Europa e il diritto romano. Studi in memoria di P. Koschaker*, Milano 1954, I, pp. 357-72; T. ASCARELLI, *Hobbes e Leibniz e la dogmatica giuridica*, cit., pp. 35-47 e 52-62; G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, I: *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976, pp. 36-50.

per formare la scienza delle prove adatta a verificare i fatti storici e ad indicare il senso dei testi³⁰.

L'esito complessivo della dialettica tra ragione « geometrica » e arte della interpretazione è dunque un modello formale-sistematico di *prònesis*, di sapere morale, inteso dapprima come *prudèntia* giuridica e poi come *sapientia* etico-politica. Possiamo concludere che Leibniz sviluppa tre livelli di discorso sul diritto: (a) proposta di riforma dogmatica, connessa al progetto di ricodificazione del diritto civile; (b) formazione di una scienza della giustizia atta a precalcolare possibili sviluppi legislativi; (c) astrazione dalla vecchia prassi giurisprudenziale di una teoria delle scelte razionali, di carattere non esclusivamente giuridico.

Ci è chiaro ora anche il passaggio dall'analogia diritto-geometria a quella diritto-fisica. Per chiarire però il concetto di *utilitas publica* bisogna tornare all'analogia diritto-teologia, attraverso la quale si configura, simultaneamente, una razionalizzazione metafisica del discorso teologico e una fondazione metafisica dell'eticità.

In tutto il periodo giovanile, Leibniz segue un modello giuridico di interpretazione per entrambi i libri in cui si articola, secondo la celebre immagine galileiana, il messaggio divino.

Il libro matematico della natura ha in comune con la giurisprudenza il problema della sutura tra principi geometrici e « fatti ». Per tale ragione, Leibniz tende ad usare nella formulazione delle *hypotheses* fisiche concetti tipicamente giuridico-politici: *Oeconomia mundi*, *Respublica*, *Systema legum*, i quali « salvano i fenomeni » introducendo la nozione di una strutturazione teleologico-sistematica delle leggi meccaniche nel « concreto ». Alle spalle vi sono ovviamente Platone e Keplero; Leibniz giunge però a una sorta di unità costitutiva tra *verum* e *bonum* nelle scienze ipotetiche, anche se vanno distinti ragionamento giuridico discorsivo e metodo sperimentale della fisica³¹.

³⁰ Il primo passo è tratto dalla lettera a Thomas Burnet del 27 febbraio 1696 (PG, III, p. 183), l'altro da quella dell'11 febbraio 1697 allo stesso (PG, III, p. 197).

³¹ « *Quemadmodum in Jurisprudèntia alia sunt facti, alia sunt juris nomine, facti ut traditio, juris ut solutio, ita in Physica alia sensus alia rationis* » (1671; A, VI-2, p. 290). La prima teoria fisica di Leibniz è costruita sulla

Quanto alla Sacra Scrittura, emerge qui il teorico del diritto controverso. Il protestante Leibniz ritiene che l'assenso, anche confuso, alla Scrittura sia l'autentico fondamento della salvezza. Ma un sistema dottrinario adatto a comprendere la Scrittura è pur necessario se si vuole evitare il piatto riduzionismo della Scrittura alla ragione dei sociniani. Il testo va dunque interpretato da un'autorità, resa legittima dalla Scrittura stessa e che abbia il potere di stabilire un'interpretazione *improbabile perché possibile* del testo. Insomma la « controversistica » teologica, come quella giuridica, si risolve in una teoria dei compiti e dei limiti della autorità: limite principale dell'autorità ecclesiale è che essa deve soltanto *chiarire* il testo, non modificarlo³². Tuttavia, la struttura della *Ecclesia* resta profondamente statuaria fin nel modo di concepire il testo il quale è per Leibniz « il diritto pubblico vigente nello Stato di Dio »³³.

Per converso, soltanto il concetto tutto teologico di *Unum* può fondare specularmente il modello di razionalità teologico-sistemico del *Verum/Bonum*. La scienza giuridica, come sappiamo, non potrebbe giungere al concetto di utilità generale (*justum*) senza aver coscienza di un *superiore* o *più potente* ordinamento divino:

Giustamente Trasimaco, nella Repubblica di Platone, libro I folio 379, afferma che la giustizia è utile al più potente. Infatti solo Dio, propriamente, è più potente degli altri (un uomo non è più potente di un altro uomo, assolutamente parlando, potendo accadere che un uomo, per quanto si voglia robusto, venga ucciso da uno debole). Del resto, l'utilità di Dio non consiste nel profitto ma nell'onore. *Perciò è chiaro*

base di questa analogia, come egli scrive a J. Thomasius il 29 dicembre 1670: « *Opus est igitur philosophis naturalibus, qui non geometriam tantum inferant physicis (geometria enim caret causa finali) sed et quandam civilem scientiam in naturali exhibeant. Ipse enim mundus grandis quaedam Respublica est [...]* » (A, II-1, p. 73; PG, I, p. 33). Nell'*Hypothesis Physica Nova* del 1671 fisica e scienza civile condividono il principio « *Nihil est sine ratione* » (A, VI-2, p. 268; PG, IV, p. 232).

³² Cf. *Commentatiuncula de iudice controversiarum seu de trutina rationum et norma textus*, 1669-1670 (A, VI-1, pp. 548-59).

³³ *Dissertatio de Arte Combinatoria*, paragrafo 47 (A, VI-1, p. 190): la teologia è qui « una giurisprudenza speciale sebbene fondamentale per le altre scienze » come in *Nova Methodus*, II-5 (A, VI-1, p. 294).

che la gloria di Dio è misura di ogni diritto [...]. Stabilito come certo questo principio, si potrà formulare allora scientificamente una dottrina della giustizia. Ciò che finora non è stato fatto³⁴.

L'adesione alla tesi di Trasimaco, anni dopo contestata e considerata analoga a quelle di Hobbes, dà una tonalità tutta particolare al discorso del giovane Leibniz. Il *justum* o *publice utile* equivale al *potentiori utile*: l'ordinamento pubblico è l'espressione di una *potentia* dominante. Tale impostazione deriva tutta dall'equivalenza tra *jus* e *potentia agendi*.

Cosa significa *jus* per Leibniz? La questione è stata sollevata da Guido Aceti, il quale riconosce nella tradizione giuridica ed in Leibniz diverse e contrastanti nozioni di *jus*. Innanzitutto vi è quella stoicizzante di *dictamen rectae rationis* presente nella Scolastica e in Grozio; poi vi è l'*actio justa* degli aristotelici; infine il *jus* è *facultas* o *potestas agendi* del singolo soggetto giuridico, uso dominante in Leibniz e già chiamato da Grozio « diritto in senso stretto »³⁵.

Se Leibniz fa uso di tutte queste nozioni, la giovanile equivalenza tra *justum* e *potentiori utile* le riconduce tutte all'ultima: ogni atto di giustizia e lo stesso *dictamen rectae rationis* vanno intesi come effetti di un'obbligazione verso il superiore. Come sappiamo, non si dà un'obbligazione a cui non corrisponda un diritto altrui che ne sia causa, mentre esiste un diritto, quello di Dio, privo di obbligazioni. Con ciò si spiega altresì l'equivalenza giustizia-utilità: per Dio la giustizia non può essere obbligazione verso altri ma tutela del proprio dominio sull'essente. Bisogna però subito chiarire che l'*utilitas* divina consiste nella « gloria » e che non vi è un'utilità *privata* di Dio, la cui potenza è contraddittoria con l'utilità delle menti da lui create. La giustizia è dunque, nella sua divina essenza, armonia dell'Uno e dei Molti.

³⁴ *Dissertatio de Arte Combinatoria, Praecognita* (A, VI-I, p. 166; S. Log., p. 86). Il principio trasimacheo viene discusso anche in *Nova Methodus*, II, 75 (A, VI-I, p. 344) in quanto fondazione dell'obbligo « *honeste vive* ».

³⁵ G. ACETI, *Sulla « Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae »*, cit., p. 20 in nota; ID., *Osservazioni critiche sull'intuizione del diritto come attività e sui suoi possibili sviluppi*, « Jus », 9 (1958), pp. 129-31; H. SCHIEDERMAIR, *op. cit.*, pp. 18-34.

Possiamo intravedere nel singolare accordo tra Platone e Trasmaco proposto da Leibniz più un modello diverso di razionalità (ragione come potenza *sistemica*) che un cedimento al « volontarismo » teologico-politico o all'utilitarismo hobbesiano, come si è spesso sostenuto³⁶. Alle spalle vi è sempre il problema del concetto di *utilitas publica*: quest'ultima non esiste senza l'unità del potere né senza la molteplicità dei soggetti.

Indubbiamente però vi è nel giovane Leibniz l'adesione ad un concetto di *jus* come *facultas-potestas* che non deriva dalla tradizione stoico-aristotelica ma dall'occamismo medioevale. Lo *jus-facultas* riemerge nell'opera di Suarez e di Grozio e diviene costitutivo del giusnaturalismo « euclideo » del primo Pufendorf. Per quest'ultimo, il *jus* è capacità di obbligare, *potentia competens ad aliquid ab altero necessario habendum*, e spiega la natura coercitiva delle leggi (*lex est decretum, quo superior subiectum sibi obligat*). Anche Pufendorf deriva poi il *jus* dalla *potestas* o *potentia moralis activa* già inscritta nei soggetti giuridici³⁷.

La possibilità di agire spiega quindi l'obbligatorietà, non viceversa. Ma cosa spiega la possibilità di agire? Qui interviene Leibniz. Nello *Specimen quaestionum philosophicarum ex iure collectarum* (scritto a Lipsia nel 1664, rivisto tra il 1669 e il 1672) egli difende il nuovo concetto soggettivistico di *jus* nei confronti della deduzione del *jus* dalla *actio justa* (dalla conformità alla virtù della giustizia) degli aristotelici:

³⁶ Soprattutto da parte di H. WELZEL, *Diritto naturale e giustizia materiale*, cit., pp. 218 e sgg., mentre la tesi è contestata da H. P. SCHNEIDER, *Justitia Universalis. Quellenstudien*, cit., p. 24, che opta per la sostanziale immutabilità delle tesi leibniziane.

³⁷ S. PUFENDORF, *Elementorum Jurisprudentiae Universalis libri duo*, cit., 7, 8, 13. Per Suarez e Grozio, cf. FRANCISCO SUAREZ, *Tractatus de Legibus ac Deo legislatore*, Lugduni, Cardon 1619, I cap. II; HUGO GROTIUS, *De Iure Belli ac Pacis libri tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur* (1625), editio nova, Amstelodami apud J. Blaeu 1646, I, 1, 3, - I, 1, 10 (pp. 2-3). Sulla storia del concetto di *jus-facultas*, cf. R. TUCK, *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*, Cambridge 1979.

L'azione segue il diritto, il diritto la precede ed è in qualche modo simile a *potenza*, per la qual cosa lo si chiama anche *potestas*; se veramente il diritto non fosse altro che azione, chi agisce non avrebbe diritto ad agire ed i contratti non durerebbero al di là dell'atto di stipulazione³⁸.

Ma sotto quale categoria porre il concetto di *jus* se non si accetta la categoria di *actio*? Le alternative all'aristotelismo sono la tesi di Melantone, per il quale il diritto soggettivo è *relazione*, nonché la nozione groziana del diritto come *qualità morale* dei soggetti sociali. Ma perfino la qualità morale groziana sottende una sostanzializzazione delle relazioni sociali, come è evidente allorché Weigel e Pufendorf deducono i diritti soggettivi dallo *status* sociale della persona, vale a dire dal *situs* che questi occupa nella società: questa diviene — come lo spazio in fisica — *sostrato*³⁹. Paradossalmente la teoria dei diritti individuali si fonda sulla postulazione di entità astratto-reali non individuali (come il « vincolo sociale » di Grozio) tipiche dell'ontologia stoica.

Ora, per Leibniz, la relazione è un *ens debile, non tamen omnino nullum*, un'entità bisognosa di una *ratio fundandi* iscritta nell'essenza degli individui che la compongono. Tesi tipica dell'ontologia leibniziana⁴⁰. Occorre dunque spiegare attraverso la natura

³⁸ *Specimen quaestionum philosophicarum ex iure collectarum*, 1664, XVI (A, VI-1, p. 95). Oggetto di critica è la tesi di Hubert Giffen (1553-1604) diretta contro Melantone: « *Ius nihil aliud est quam iusta actio seu factum ex iustitia ut habitu suo manans* » in OBERTUS GIPHANIUS, *Commentarii in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nichomacum*, Francofurti apud Zetzner 1608, V, p. 330.

³⁹ Così Leibniz illustra nello *Specimen quaestionum* le tesi di Weigel « [...] *jura ad qualitates morales reducit et uti actioni naturali seu motui Spatium substratum sit, spatium quoddam morale esse Statum, in quo quasi motus moralis exercentur* » (A, VI-1, p. 95). Lo stesso modello segue S. PUFENDORF, *Elementorum jurisprudentiae universalis libri duo*, I, III, 1-10 e I, IV, 1-2 (ed. cit. 1672, pp. 17-21).

⁴⁰ *Specimen quaestionum*, XVII (A, VI-1, p. 95): « *Fundamentum relationis est, per quod inest Subjecto, Ratio fundandi per quod inducitur. Illa tamen Relatio, cujus fundamentum est substantia, immediate inest, Ratione fundandi vix indiget Relatio, nisi cujus fundamentum est qualitas* ». Sul rapporto sostanza-relazioni in Leibniz, cf. B. RUSSELL, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge 1900 (tr. it.: *La filosofia di Leibniz*, a c. di R. CORDESCHI, Roma 1972, pp. 77-109 e 152-76); N. RESCHER, *The*

della persona la *potentia agendi* anche se questa si specifica poi soltanto nelle relazioni sociali. L'anti-stoicismo ontologico di Leibniz porta a conseguenze molto impegnative, porta alla presa di distanza dal razionalismo societario groziano.

La *Nova Methodus* dà perciò alla qualità morale groziana un'accezione individualistica e naturalistica che sembra talora precorrere Locke. La libertà e la proprietà, diritti sociali primari per Grozio, divengono conseguenze dell'esistenza di un'anima razionale nell'uomo (il testamento è addirittura dedotto dall'immortalità di quest'anima). Ma Leibniz va in direzione ben diversa rispetto alle teorie dei « diritti innati ». Come sappiamo, ogni azione è lecita solamente rispetto alla *publica utilitas*, la quale trascende il singolo e realizza, limita o annulla il suo diritto potenziale. Come spiegarlo? In realtà, vi è un'unica sostanza dotata *essenzialmente* di diritto-potenza, mentre le altre ne sono dotate soltanto *contingentemente*: tale sostanza è Dio. Il diritto individuale è soltanto una condizione per ottemperare ad un'obbligazione verso Dio, espressa dal comando « vivi onestamente » e che implica il rispetto per la *publica utilitas*:

L'utilità del genere umano, vale a dire il decoro e l'armonia del mondo coincidono con la volontà di Dio [...]. Questo fondamento vieta di far danno a noi stessi perché noi apparteniamo a Dio, cui l'onnipotenza dà diritto su tutto (*jus in omnia*). Qui vi è il precetto: vivere onestamente. E poiché il diritto stretto e l'equità mancano di vincolo fisico, Dio li rende vincolanti; come avviene che qualcosa di utile a tutti (vale a dire al genere umano e al mondo) è ugualmente utile ai singoli, sarà così utile ogni cosa onesta nonché dannosa ogni cosa turpe⁴¹.

Al vincolo sociale di Grozio si sostituisce l'essenzialissimo rapporto tra individuale e universale: la realizzazione del diritto divino coincide con la missione storica del singolo, il quale persegue

Philosophy of Leibniz, Eglewood Cliffs 1967, § 6. Ma un'interpretazione meno rigida di questo principio dell'ontologia leibniziana si ha in H. ISHIGURO, *Leibniz's Philosophy of Logic and Language*, London 1972, pp. 88-105. Cf. anche M. MUGNAI, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Milano 1976, pp. 139-58.

⁴¹ *Nova Methodus*, II-75 (A, VI-I, p. 344).

con l'*honeste vivere* il proprio « vero » bene. I diritti individuali — da cui i *summa capita* partivano per dedurre lo Stato mondano — sono così deducibili da quanto di veramente « innato » vi è nell'individuo e cioè lo sforzo perfezionistico all'interno del piano divino della storia.

Indubbiamente si tratta di un ritorno alla teologia morale giuridicizzata contro il diritto naturale de-teologizzato di Grozio. Ma proprio per la lettura statualistica, se vogliamo *teologico-politica*, del comando divino, tale concezione è funzionale a reimpostare il problema della giustizia come equità, proprio della tradizione giuridica di ispirazione stoico-aristotelica, nell'ambito di un modello legale-sistematico di ragione. I tre precetti fondamentali di Ulpiano, *neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vivere* divengono regole di costituzione di una *societas civilis* fortemente organizzata dal legislatore eppure guidata da un sapere giuridico non subalterno ai poteri di fatto e il cui obiettivo è la razionalizzazione *progressiva* dell'agire umano. La lettura teocratica dell'*honeste vivere* permette di dedurre tutto il diritto naturale regolativo.

Il primo « grado » del diritto naturale è chiamato da Leibniz « diritto stretto di guerra e pace » — seguendo qui Grozio — ed è posto sotto la regola *neminem laedere*, obbligazione grazie alla quale possono avere esistenza reale la libertà e la proprietà, lo *jus-facultas* individuale che già conosciamo. Il *neminem laedere* obbliga ad un patto tra gli individui i quali altrimenti entrerebbero in guerra. Con le cose invece vi è sempre guerra, essendo la proprietà un asservimento per conquista. Leibniz respinge implicitamente la groziana *communio primaeva*, la postulazione di uno stato sociale senza proprietà, rifiutata anche da Pufendorf e da J. H. Boecler⁴².

⁴² *Nova Methodus*, II-73 (A, VI-1, p. 343). È da rilevare la diversa posizione rispetto a Grozio per cui in origine « *omnia communia et indivisa omnibus erant, velut unum cunctis patrimonium esset [...]* » (*De Jure Belli ac Pacis*, II, 2, 2 - ed. cit. 1646, p. 12). La tesi era stata apertamente contestata da Pufendorf in *Elementorum Jurisprudentiae universalis libro duo*, I, V, 13-16 (ed. cit. 1672: pp. 34-41) e da Boecler (I. H. BOECLERUS, *In H. nis Grotii Jus Belli ac Pacis Commentatio*, II, I, 8 (1663: Dulssecker, Argentorati 1704, p. 370). Sui commenti a Grozio, cf. E. REIBSTEIN, *Deutsche Grotius-Kommentatoren bis zu Christian Wolf*, « *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht* », 15 (1953-1954), pp. 76-102; H. P. SCHNEIDER,

Il secondo « grado » del diritto naturale, l'*aequitas* o *aequalitas*, è legato all'esistenza di una potestà che tuteli la pace. Precetto regolativo di questa sfera è *suum cuique tribuere*, grazie al quale vengono formati diritti soggettivi garantiti della legge civile (nei termini di Grozio: diritti come *aptitudines*). Di tale precetto Leibniz fa uso per chiarire le funzioni della legislazione più che i compiti del singolo magistrato e, nella *Nova Methodus*, lo si chiarisce ulteriormente nel paragrafo dedicato alla *prudentia nomothetica*.

Questa espressione deriva, come si è accennato prima, dall'opera di Hermann Conring, il quale, richiamandosi al *Seduardus* del giurista cinquecentesco Joachim Hopper, aveva posto la vera *prudentia* giuridica nel vaglio critico delle leggi e nella proposta riformistica la quale non spetta, beninteso, al magistrato-esecutore ma all'esperto di *prudentia civilis*. Leibniz si richiamerà in parte a queste tesi nella sua teoria della *probatio* delle leggi mediante *rationes* giusnaturalistiche e politiche, negli scritti di Hannover⁴³.

Lo Stato, spiega la *Nova Methodus*, non si cura unicamente della propria conservazione (*bonum regiminis*) ma anche del benessere comune (*bonum civium*) il quale consiste essenzialmente nei

Iustitia Universalis. Quellenstudien, cit., pp. 134-42. Sulla filosofia sociale di Grozio, cf. G. SOLARI, *Filosofia del diritto privato*, I: *Individualismo e diritto privato*, Torino 1959², pp. 12-18.

⁴³ Il *Seduardus sive de vera jurisprudentia ad Regem libri XII* (Antwerpiae 1590) di Joachim Hopper Frisius (1523-1576) fu ripubblicato da Conring nel 1656 con un commento (ora in: HERMANNUS CONRINGIUS, *Opera, curante J. W. GOEBELIO*, Brunsvigae, Meyer, 1730, VI, pp. 37 e sgg.). Hopper e Conring distinguono la *peritia* giuridica dalla vera e propria *prudentia*, che Conring fa dipendere dalla scienza politica. Cfr. N. BOBBIO, *L'interpretazione della legge e la Ragion di Stato*, in AA.VV., *Scritti giuridici in onore di Santi Romano*, Padova 1940, I, pp. 387-91. Conring rimprovererà a Leibniz, nelle lettere del 1670-71, di aver fatto della *nomothesis* uno strumento del discorso tecnicamente giuridico senza considerare la differente competenza del magistrato e del politico (lettera di Conring del febbraio 1670: A, II-1, pp. 33-35; PG, I, pp. 163-67). Leibniz fonda infatti sul diritto naturale e sulla ragion di stato tanto l'interpretazione razionale (*dianoetica*) quanto il controllo e l'innovazione della legislazione. Tuttavia egli limita fortemente i poteri dell'interprete delle leggi sia di fatto che attraverso il suo modello di codificazione (*De Legum Interpretatione, Rationibus, Applicatione, Systemate*, 1677-1678; MOLLAT, pp. 42-53).

buoni costumi e nella crescita protetta dell'economia. Tali scopi possono essere ottenuti attraverso i decreti del legislatore se questi danno luogo ad un diritto privato coerente e se li si mette in opera attraverso un'amministrazione della giustizia centralizzata ed efficiente, come ha suggerito il veneziano Ottavio Pisani⁴⁴.

Il *sum cuique tribuere* coincide quindi con la regola di uno Stato che promuova l'attività dei singoli e premi la « virtù », garantendosi così contro la povertà e lo scontento. Vi è qui una lettura *funzionalistica* dell'equità: i diritti dei singoli vengono tutelati o creati meritocraticamente per accrescere la somma del benessere comune.

I primi due gradi del diritto naturale danno luogo pertanto ad un'*ipotesi* giuridica di formazione della *societas civilis* mediante leggi. A fondamento vi è sempre la moralità individuale, l'*honeste vivere*, la quale implica l'obbedienza ai poteri costituiti, sulla base del principio paolino e luterano *omnis potestas a Deo*. Ma se il potere costituito *impedisce* la realizzazione dell'*ipotesi* giuridica e la razionalizzazione dello sforzo perfezionistico morale? Non si tratta di un'impossibilità di fatto⁴⁵. Tuttavia se il discorso teologico-morale è divenuto scienza del diritto lo si deve alla presunzione che lo Stato umano tenda ad essere *mimesis* dello Stato divino. O dunque si giustifica tale assunto oppure la scienza giusnaturalistica decade a precettistica morale per i potenti.

⁴⁴ *Nova Methodus*, II-76 (A, VI-1, p. 346). Per la riforma della giustizia Leibniz si rifà al modello dirigitico-centralistico di Ottavio Pisani, *Le leggi per le quali si fa vera e presta giustizia senza spesa* (1618) edito a Sulzbach nel 1666 come *Lycurgus italicus* e a cui Leibniz dedica numerosi appunti nel 1668 (A, VI-2, pp. 114-19).

⁴⁵ « *Verbi gratia, si aequum esset (id est publice utile) tolli omnia telonia* » — scrive Leibniz a Conring nel gennaio 1670 — « *non ideo Principes absoluti possent ad hoc Jure cogi* » (A, II-1, p. 29; PG, I, p. 159). Il magistrato, spiega Leibniz nel *De Legum Interpretatione, Rationibus, Applicatione, Systemate*, può razionalizzare la volontà del legislatore ma non può mutarla, anche quando « *principia legislatoris nata sunt ex affectu inconsulto* » (MOL-LAT, p. 44).

3. Da Hobbes ad Aristotele.

Non è possibile dare risposta alle questioni sollevate dalla *Nova Methodus* senza tener conto degli elementi nuovi che vengono ad introdursi nel discorso leibniziano nei decisivi anni di Magonza (1668-1672).

Negli studi giuridici di questo periodo viene sviluppandosi una analitica dei principi civilistici funzionale a quella nuova esposizione del diritto romano già proposta dalla *Nova Methodus* e a cui Leibniz lavora a Magonza in collaborazione con l'erudito Lasser (*Ratio Corporis Juris reconcinandi*, 1668). Cardine della ricerca leibniziana sugli *elementa juris civilis* è proprio il concetto giusnaturalistico di *qualità morale* così definito: « *Qualitas moralis una eademque est. Est libertas* »⁴⁶.

Il privilegio attribuito al diritto romano deriva dal suo statuto di « diritto comune » del *Reich* germanico, provvidenziale per creare una maggiore unità dell'Impero a prescindere dalle cause di questo fatto, ma anche dall'universalità delle regole dei giureconsulti romani, che sono quasi esposizione del diritto naturale. Su questi punti Leibniz torna costantemente nell'epistolario, in cui egli si rivolge a dotti come Jean Chapelain, Johann Heinrich Boecler, Lambert van Velthuysen e come Hermann Conring, aspro critico della tesi della « ricezione » del diritto romano come legislazione imperiale, con il quale si giungerà ad una polemica epistolare sui caratteri della scienza giuridica⁴⁷.

⁴⁶ *Elementa Juris Civilis*, 1670-1672 (A, VI-2, p. 36; TI, p. 706).

⁴⁷ Anche sulla concezione leibniziana del diritto romano esistono opinioni discordi. Sostengono che Leibniz lo consideri soprattutto in quanto legge positiva dell'Impero H. LIERMAN, *Barocke Jurisprudenz bei Leibniz*, « *Zeitschrift für deutsche Geisteswissenschaft* », 2 (1939), pp. 348-60 e E. MOLITOR, *op. cit.* Considera invece determinante nell'approccio leibniziano la convinzione della universalità e razionalità dei precetti romanistici F. STURM, *Das römische Recht in der Sicht von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Tübingen 1968. In realtà Leibniz risponde alla desacralizzazione della « ricezione » del diritto romano in Germania promossa da Conring (del quale Leibniz scrive « *nonnulli sibi ad contemnendam romanam jurisprudentiam falso duces putant* ») valorizzando gli elementi *intrinsecamente* razionali (« galileiani ») del discorso giuridico romano (lettera a Peter Lambeck, novembre 1668; A, I-1, pp. 13-14). Anche questo punto riemergerà polemicamente nell'epistolario tra

Nonostante l'aggancio continuo al diritto romano, è evidente che l'analitica dei principi civilistici serve più a formare una legislazione che a riformarla, a sostituire più che ad interpretare la *consuetudo*. Non siamo ancora al *novus Codex* del 1677-1678 ma inizia ad esser chiaro che il legislatore è fonte piuttosto che tutore del diritto⁴⁸.

Qui si ripropone l'enigma del rapporto tra diritti naturali (la *libertas*) e legge positiva, risolto dalla *Nova Methodus* attraverso il *pactum populi* che è all'origine delle leggi. Se la *libertas* è il concetto fondamentale del diritto civile, la legislazione non può però esser concepita come registrazione dei diritti individuali attraverso il patto e la consuetudine, dal momento che essa emana invece da una potestà politica la quale non forma le leggi perché *debba* riconoscere i pre-esistenti diritti ma perché *vuole* garantire il benessere comune. Vi è dunque un concetto teleologico, non sostanziale, dei diritti individuali: in termini leibniziani, il *neminem laedere* della vita pre-politica viene reso legge soltanto in funzione del *suum cuique tribuere*, cioè della prescrizione di creare o riconoscere diritti personali attraverso le leggi, in funzione dell'utilità comune.

Decisivo diventa allora il problema della potestà politica, la quale sorge in una situazione in cui i diritti naturali non sono inviolabili di fatto mentre essa deve poi affermarsi attraverso la concessione di tali diritti. Sorgono due differenti questioni, quella della *genesis* e quella del *fine* dello Stato. Perlomeno a partire dal 1669-1670, Leibniz conclude che sulla prima questione va data ragione a Hobbes mentre la seconda porta a superare o negare i principi hobbesiani:

il « platonico » Leibniz e l'« aristotelico » Conring. Per la polemica sulla « ricezione », cfr. P. KOSCHAKER, *Europa und das römische Recht*, München-Berlin, 1953 (tr. it.: *L'Europa e il diritto romano*, a c. di A. BISCARDI, Firenze, 1962, pp. 258-62); F. WIEAKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit unter besonderer Berücksichtigung der deutschen Entwicklung*, Göttingen 1967² (tr. it.: *Storia del diritto privato moderno con particolare riguardo alla Germania*, a c. di U. SANTANELLI e S. A. FUSCO, Milano 1980, I, pp. 308-21).

⁴⁸ Si veda il *De Iustitia et novo Codice*, 1677-1678 (TI, pp. 621 e sgg.) certamente finalizzato alla proposta di un *Codex leopoldinus* emanato dall'imperatore (lettera a Hoher, A, I-2, p. 351).

(1669-1670): Non vi è dubbio che vi siano forme statali (*civitates*) più e meno perfette. Infatti la *civitas* è una società di sicurezza ovvero una moltitudine di uomini che convivono per la convinzione di procacciarsi mutualmente sicurezza [...]. Gli uomini però non convivono soltanto per la sicurezza ma anche per altri beni. Il massimo grado di tali beni lo si ha nell'Ottimo Stato (*Optima Respublica*) nel quale si convive per darsi reciprocamente felicità.

(1676): Lo scopo della sicurezza pubblica è quello in cui è contenuta l'essenza dello Stato e nessuno è suddito se non è certo della sicurezza. Da ciò deriva il fatto che il vincitore costringe i sudditi al giuramento di fedeltà e che questi non sono più obbligati nei confronti di colui che non può garantire la sicurezza. Al tempo stesso, nello Stato ben formato si ha come scopo non soltanto la sicurezza ma anche la pubblica felicità.

(1695): [...] Si può dire che la fedeltà è un *quasi-contratto* tra il governo e colui che gode i vantaggi della sicurezza pubblica. Di modo che si ha un'obbligazione simile a quella da cui nascono le *actiones* chiamate dalle leggi *in factum* e di conseguenza tale obbligazione avrebbe vigore anche se non vi fossero né giuramento né patto.

(1695): [...] Hobbes ha scritto molte cose vere e ottime sulle faccende civili e sui principi del giusto, ma insufficienti. Riconosco che gli uomini sono costretti dal reciproco timore alla necessità di fondare una società e a costituire una potestà custode di essa, ma al timore sopravviene poi l'amore e alla fuga dalla miseria la lusinga della felicità, la quale consta soprattutto di reciproco aiuto⁴⁹.

Questa serie di citazioni di periodo differente mostra che la costante della strategia anti-hobbesiana di Leibniz è nella contrapposizione tra *securitas* e *felicitas*, contrapposizione che non esclude il primato della *securitas* nel definire il fatto politico, dal momento che la *felicitas* viene descritta come una sorta di eterogenesi dei fini: dal timore si passa alla reciproca collaborazione. Tutto il pro-

⁴⁹ Il primo passo è tratto da *Elementa Juris Naturalis* (A, VI-1, p. 446), il secondo da appunti parigini sul diritto (A, VI-3, p. 594), il terzo da una lettera presumibilmente indirizzata a Thomas Burnet in cui si discute degli argomenti a favore dell'obbedienza al nuovo re e pubblicata in P. RILEY, *An unpublished MS of Leibniz on Allegiance due to Sovereign Powers*, « Journal of the History of Philosophy », 11 (1973), pp. 319-36 (p. 334). Il quarto è contenuto nella lettera del novembre 1695 a Kettwig (II, p. 653).

blema di un *ordine* politico *contingente* consiste nel garantire giuridicamente questo processo.

Nella terza citazione — tratta da una lettera in cui Leibniz prescrive obbedienza al nuovo sovrano inglese Guglielmo d'Orange senza ricorrere mai alla volontà popolare come fonte di legittimità — ogni potestà di fatto viene sussunta nella sfera giuridico-privatistica del « diritto stretto di guerra e pace » mediante la categoria di *semi-contratto*. Perché non vedere allora nello Stato il compimento e la tutela dei diritti individuali propri di questa sfera, come farà Locke? Leibniz non vuole farlo perché assegna un compito più complesso allo Stato, non può nemmeno farlo perché il suo diritto di guerra e di pace prevede molte situazioni di trasferimento e alienazione dei diritti individuali. Si tratta di una sfera che non nega il conflitto e il dominio: gli Ebrei poterono legittimamente trafugare i beni degli Egiziani nell'Esodo, il diritto romano autorizza la schiavitù.

La potestà politica, per altro, sembra implicare naturalmente restrizioni ai diritti di libertà e proprietà dei soggetti. Usando un concetto di Grozio, Leibniz dà alla potestà politica il *dominium eminens* sui beni dei sudditi. Per Grozio questa era una garanzia dell'interesse sociale (quasi una resurrezione della *communio primaeva*, spiega Solari); Leibniz ne fa un diritto di proprietà capace di sopprimere altri diritti di proprietà e che potrebbe condurre anche ad un'organizzazione collettivistico-burocratica, se questa fosse desiderabile per il benessere generale, ci spiega uno scritto del 1677⁵⁰.

Né Leibniz può dare limiti al potere invocando il rispetto dei patti eventualmente intercorsi tra sudditi ed autorità. Il semi-contratto politico obbliga infatti molto di più dei « patti nudi », non garantiti cioè dalla autorità stessa. Grozio critica i teorici del diritto romano perché essi rendono i patti nudi non vincolanti: per lui le regole sociali fondamentali e il diritto internazionale sono

⁵⁰ *De tribus juris naturae et gentium gradibus*, 1677 (MOLLAT, p. 16; SPDN, p. 117). Leibniz rivendica il *dominium eminens* ai principi tedeschi nel *Caesarini Fürstenerii de Jure Suprematus ac Legationis Principum Germaniae*, 1677-1678, XIX (A, IV-2, p. 93; SPDN, p. 475). La teoria groziana è però molto meno assolutistica di quella di Leibniz; cf. H. GROTIUS, *De Jure Belli ac Pacis*, II, 2, 6-11; G. SOLARI, *Filosofia del diritto privato*, cit., I, pp. 16-17.

forme pattizie. Leibniz, per contro, si ricollega alle tesi del giurista cinquecentesco François Connan: solo laddove vi sia scambio (*synallagma*) vi è un contratto valido per natura. Rigido utilitarismo con il quale diviene impossibile legare la potestà politica a promesse che eccedano la garanzia della sicurezza⁵¹.

La felicità, essendo perseguibile soltanto quando vi sia un garante della sicurezza, sembra allora dipendere interamente da quest'ultimo. Come sappiamo, Leibniz affida allo Stato la tutela del *bonum civium*. Ma quando egli oppone la felicità alla mera sicurezza, identifica nella prima uno stato di riconoscimento e cooperazione tra *diverse* utilità e ammette che la felicità è tanto *obiettivo* dell'attività dello Stato quanto *limite* dell'alienabilità dei diritti individuali ad esso. Agendo sui soggetti con le leggi, lo Stato *ricosce* questi stessi soggetti come fini in sé.

Paragoniamo il rapporto governante-governati alla società « naturale » esistente tra padrone e servo. Secondo Aristotele, la schiavitù è naturale a causa della differenza di intelletto pratico tra gli uomini. Laddove la schiavitù divenga impedimento al conseguimento della razionalità pratica del servo, aggiunge Leibniz, essa va contro il precetto che ordina di far bene al prossimo. Se tanto il cristiano quanto l'ateo possono accettare la schiavitù, soltanto il secondo si adopererà per renderla eterna. Abbiamo qui una scelta morale che afferma o annulla un rapporto giuridico. Ma nel caso del rapporto governante-governati, la faccenda è più complessa: tale rapporto è quasi un *ponte* tra il rapporto di subordinazione totale (padrone-servo) e quello perfettamente morale di subordinazione per il *comune* perfezionamento (padre-figli):

Una società *illimitata ineguale* è quella che si stabilisce tra governanti e sudditi. Questo reggimento ha per scopo o il perfeziona-

⁵¹ H. GROTIUS, *De Jure Belli ac Pacis*, II, II, 1-4, polemizza con François Connan (1508-1551) per il quale soltanto il contratto e non il patto è un *synallagma*, un « *mutuorum commercium cum aliquid ultro citroque faciendum* » valido per natura (FRANCISCUS CONNANUS, *Commentariorum juris civilis libri decem*, Parisiis apud J. Kerver, 1553, V, fo. 327). Leibniz segue la tesi di Connan in *Elementa Juris Naturalis* 12.2. del 1669-1670 (A, VI-1, p. 451) e nelle contemporanee lettere a Lambert van Velthuysen (A, II-1, p. 41) e a J. G. Graevius (A, I-1, pp. 89-90). Cf. G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, cit., pp. 306-18.

mento o la conservazione. Quando abbia per scopo il perfezionamento esso si stabilisce propriamente tra genitori e figli [...]. Se invece un tal reggimento ha per scopo la conservazione, esso ha luogo tra servo e padrone, e consiste nel fatto che il padrone assicura al servo benessere, ed il servo in cambio si sottopone al governo del padrone⁵².

Nel caso dello Stato, la *possibilità* della vicinanza al modello padre-figlio diviene fattore costitutivo della stessa *legittimità*. Qu allora si fondi lo Stato su basi puramente contrattualistiche (Hobbes) o sul diritto proprietario del sovrano (Filmer) assimiliamo il rapporto politico a quello schiavistico (se non al « diritto » di mangiare i nemici vinti in guerra)⁵³. Un rapporto così formulato resta vincolante giuridicamente ma esso è inadeguato rispetto all'idea di Stato. Per essere razionale, lo Stato deve « perfezionare » e, per farlo, deve esso stesso *perfezionarsi*.

L'assunto che il rapporto politico è tanto più perfetto quanto più si modella su quello tra genitori e figli potrebbe indurci a vedere in questi passi la definizione di quanto il secolo XVIII chiamerà « dispotismo illuminato ». La concezione leibniziana ha però una più alta drammaticità proprio per il distacco logico tra condizioni fattuali per l'esistenza dello Stato e idea razionale di esso come comunità etica o *societas civilis*. Il caso più evidente di tale distacco è nella definizione del problema storico-politico che va sotto il nome di « Sacro Romano Impero della nazione tedesca ». La cen-

⁵² *Divisio Societatum*, senza data, in G. W. LEIBNIZ, *Deutsche Schriften*, a c. di G. E. GUHRAUER, Berlin 1838-1839, I, p. 418, tr. it. in SPDN, pp. 141-42. Per la moralità della schiavitù: *Die natürlichen Gesellschaften*, 1678 (TI, p. 603; SPDN, p. 138). In gioventù Leibniz considera non immorale la schiavitù (in *Elementa Juris Civilis*, 1670-1672: TI, p. 730; A, VI-2, p. 48) o per lo meno accetta come formalmente razionali i lemmi del diritto romano qualora si accetti la schiavitù (lettera a P. Lambeck, novembre 1668; A, I-1, pp. 13-18). Col tempo Leibniz viene a considerare contrari all'equità tanto l'asservimento per patria potestà (A, VI-1, p. 303) quanto la schiavitù dei vinti in guerra (A, VI-2, p. 34). Sull'intera questione, G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, cit., pp. 362-65. Non è stato possibile reperire H. H. HOLZ, *Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel. Zur Interpretation der Klassengesellschaft*, Neuwied 1968.

⁵³ *Meditation sur la notion commune de justice*, 1702-1705 (MOLLAT, p. 77; SPDN, p. 237). La polemica anti-filmeriana di Leibniz è stata apologeticamente valorizzata in E. RUCK, *Die Leibniz'sche Staatsidee. Aus den Quellen dargestellt*, Tübingen 1909, pp. 71-86.

tralità della *securitas* porterebbe indubbiamente a porre radicalmente in questione la statualità dell'Impero:

(1669-1670): L'Impero è una famiglia di Stati. O uno Stato dominante a cui gli altri obbediscono. Anche se, a parlare accuratamente, non ne sarebbe che uno. E allora potrebbe dirsi l'Impero un sistema (*systema*) di Stati federali. Lo Stato è infatti una moltitudine, dotata di forma, di uomini che si garantiscono reciproca sicurezza⁵⁴.

L'Impero ha una comune esigenza di tutela della pace (*Securitas publica*), ha un'organizzazione giuridica comune, soffre dei medesimi problemi morali ed economici. Leibniz tende perciò a farne in certo modo uno Stato, una persona civile capace di dar luogo a decisioni giuridicamente vincolanti in base ad un diritto pubblico, contrariamente a ciò che crede Monzambano/Pufendorf. Ma in tal modo si dà un senso diverso, consensuale, al concetto di Stato. La sovranità, per contro, continua a configurarsi come un elemento estremamente fattuale, la capacità di difendere con le armi un territorio e Leibniz ne fa un *diritto* dei singoli principi e non l'essenza dello Stato, come vorrebbero Bodin e Hobbes. L'Impero è uno Stato federale, come la Repubblica delle Province Unite, anche se in esso non vi è modo di costringere i singoli detentori di diritti politici senza entrare in guerra con essi⁵⁵. Resta una dualità tra forza e Stato.

⁵⁴ *Elementa Juris Naturalis*, 12.2 (A, VI-1, p. 466). La statualità dell'Impero è problematicamente accettata nel 1670-1671, in polemica con SEVERINUS DE MONZAMBANO VERONENSIS, *De Statu Imperii Germanici liber unus*, Genevae 1667, in cui Samuel Pufendorf sotto falso nome definisce l'Impero una semplice mostruosità giuridica (A, IV-1, pp. 500-50; SPDN, pp. 357-62). Ancora più chiaramente la statualità dell'Impero viene dichiarata nelle riflessioni del 1670 sulla *Securitas publica* tedesca (A, IV-1, pp. 133-217).

⁵⁵ *Caesarini Fürstenerii de Jure Suprematus ac Legationis Principum Germaniae*, 1677-1678 (A, IV-2, pp. 13-276; SPDN, in parte, pp. 445-90); *Entretien de Philarète et d'Eugène*, 1678 (A, IV-2, pp. 289-338; SPDN, pp. 399-442). Si è voluto rivalutare la posizione leibniziana, nonostante la tensione tra concezione privatistica dei diritti politici dei principi tedeschi e rivendicazione dell'unità giuridica dell'Impero, in quanto tentativo di idea etica di Stato in E. WOLF, *Idee und Wirklichkeit des Reichs im Rechtsdenken des 16. und 17. Jahrhunderts*, in K. LARENZ (hrsg.), *Reich und Recht in der deutschen Philosophie*, Berlin-Stuttgart 1943, pp. 33-168; H.P. SCHNEIDER,

Non si tratta dunque soltanto del rapporto tra sovrano e sudditi ma della modificabilità, alla luce di obiettivi giuridicamente determinabili, di situazioni create da quei rapporti di forza che *realizzano* il diritto. Le potestà politiche soltanto possono organizzare la legislazione civile, la promozione dello sviluppo tecnico ed economico, una politica di pace e di ricomposizione ecclesiale. Obiettivi che hanno però un senso *trascendente* rispetto all'ordine di fatto e che contengono l'idea di un più ampio « sistema » della convivenza civile.

Alle scelte politico-giuridiche spetta il ruolo di medio secondo ragione tra *securitas* e *felicitas*. E dal momento che la *securitas* è definita secondo un paradigma utilitaristico hobbesiano mentre la *felicitas* segue un modello etico-razionale riconducibile ad Aristotele, diremo che all'*arte* delle scelte giuridiche spetta di gettare un ponte tra due diverse nozioni della natura umana. Nella *Teodicea* il filosofo, richiamandosi all'autorità del suo maestro, il lipsiano Jacob Thomasius (padre del famoso Christian Thomasius), ci ricorda che per Aristotele « naturale » è ciò che risponde al suo fine mentre per Hobbes tale termine indica soltanto ciò che è elementare e meccanico, « non considerando forse che la natura umana, nella sua perfezione, implica l'arte »⁵⁶. Certamente Leibniz, se non è hobbesiano, non è nemmeno un ortodosso aristotelico: la configurazione naturale della società politica, che è ora tesa tra *securitas* e *felicitas*, è venuta meno; esiste una tendenza alla perfezione propria dei soggetti umani (espressa nel comando « vivi onestamente »), ma perché tale tendenza si realizzi sono decisivi rapporti civili in cui è basilare il momento meccanico-utilitario; la prudenza aristotelica è divenuta un'*arte* ovvero *prudentia* giuridica. L'ideale di una società la cui « natura » sia il perseguimento della « buona vita » è divenuta così tanto *obiettivo* di un progetto artificiale quanto *problema*.

Leibniz als « Erfinder » des Bundesstaates, « Studia Leibnitiana Supplementa », II (1978), *Theoria cum praxi*, pp. 251-59.

⁵⁶ *Essais de Théodicée*, 1710, paragrafo 220 (PG, VI, p. 250), tr. it.: G. W. LEIBNIZ, *Teodicea*, a c. di V. MATHIEU, Bologna 1973, p. 316. Sul rapporto Leibniz-Thomasius, cf. G. ACETI, *Jacob Thomasius e il pensiero filosofico-giuridico di Leibniz*, « Jus », n.s. 8 (1957), pp. 258-312.

Il centro del rapporto tra arte e natura è l'individuo, alla cui disposizione morale va sempre riportato il discorso sulla giustizia. Tale disposizione morale (*l'honeste vivere* della *Nova Methodus*) viene sempre più spesso descritta con l'aristotelica nozione di « giustizia universale », con una voluta continuità rispetto all'aristotelismo. Leibniz segue qui il Thomasius, nella *Philosophia practica* (1660) del quale vi era già la deduzione del precetto romanistico dal concetto aristotelico:

La giustizia universale altro non è che virtù morale riferita alla relazione che l'individuo ha, in quanto parte della società civile, con gli altri cittadini, contribuendo egli per quanto può, con il vivere onestamente, alla comune beatitudine dello Stato. Vale a dire: aver nell'animo (*concupere*) la giustizia universale è aver nell'animo una virtù morale che perfeziona l'uomo in rapporto agli altri uomini⁵⁷.

Ma Leibniz — nelle osservazioni dedicate a quest'opera, attribuite al 1664 ma, secondo lo Schneider, successive alla *Nova Methodus* — smantella proprio la teoria delle virtù che sorregge l'etica aristotelica, preferendole un'« epicurea » indagine dei moti morali (piacere e dolore) segnata dai modelli di Lorenzo Valla, Pierre Gassendi, Thomas Hobbes⁵⁸. Paradosso che si spiega proprio con la centralità del tema della felicità nella teoria giuridico-politica. Se la felicità comune è congruenza di diverse utilità e mantenimento di tale congruenza, la retta disposizione pratica individuale è volontà di tale armonia ed è spiegabile con i « piaceri » (*voluptates*) connessi allo stato di società. La perfezione aristote-

⁵⁷ J. THOMASIUS, *Philosophia practica continuis tabellis in usum privatum comprehensa*, Lipsiae, Ph. Fuhrmann 1661, tav. xxiv. Questa edizione è molto rara ma le tavole più importanti sono state riportate nel già citato articolo di Aceti, *Jacob Thomasius e il pensiero filosofico-giuridico di Leibniz*, pp. 304-305. Meno rara e sostanzialmente identica l'edizione di J. L. Gleditsch, Lipsiae 1701.

⁵⁸ Le osservazioni di Leibniz (A, VI-1, pp. 42-67) riguardano soprattutto la psicologia thomasiana. Leibniz considera la *voluptas* un « moto » affettivo e non un giudizio sulla bontà dell'atto, come invece Thomasius, e pone come *beatitudo* la *voluptas animi* (p. 62). Cf. G. ACETI, *Indagini sulla concezione leibniziana della felicità*, cit., pp. 101-102; H. P. SCHNEIDER, *Justitia Universalis*, cit., pp. 368-72.

lica diviene in tal modo progressività dell'armonia tra singolo e società, *sensus crescentis potentiae* (e si ricordi qui la connessione intrinseca tra *potentia* e *jus*). La centralità dell'individuale resta, ma si passa all'analisi di quei moventi della buona volontà che l'arte della convivenza sociale — il diritto — deve conoscere per fortificare.

L'adeguamento della problematica giusnaturalistica alla terminologia aristotelica, adottata con riletture assai peculiari, non si limita alla giustizia universale. Intorno al 1670, i concetti di « giustizia particolare » del quinto libro dell'*Etica Nicomachea* sono identificati con i « gradi » del diritto naturale, formando una rete di analogie tra forme di diritto e forme di giustizia così schematizzabile⁵⁹:

regole giurisprudenziali (Ulpiano)	forme di diritto (Grozio)	tipi di giustizia (Aristotele)
<i>neminem laedere</i>	« diritto stretto »: <i>jus</i> come <i>facultas</i>	giustizia commutativa di proporzione aritmetica
<i>suum cuique tribuere</i>	« diritto largo »: <i>jus</i> come <i>aptitudo</i>	giustizia distributiva di proporzione geometrica
<i>honeste vivere</i>		giustizia universale

Anche in questo caso la peculiarità della riletture del tema aristotelico deriva dal fatto che problema fondamentale è quello del rapporto tra *potentia* di fatto e *sapientia*, strettamente connesso a quello del rapporto *jus - justitia*.

In Aristotele, la distinzione tra una giustizia che presiede ai rapporti sociali elementari — in cui è necessaria la parità assoluta tra i contraenti — e la giustizia che presiede alla « distribuzione » delle cariche secondo meriti e competenze, è fortemente legata alla soluzione del problema della forma politica migliore⁶⁰. Nella filosofia giuridica pre-leibniziana, però, a fianco di un'interpretazione

⁵⁹ Lo schema è espresso già chiaramente nella prima lettera a Conring, del gennaio 1670 (A, II-1, pp. 28-29; PG, I, pp. 160-61).

⁶⁰ ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea*, V.2, 1131a-4, 1132a; *Politica*, Γ. 1280 a-1283 b, E. 1301 a-1302 b.

tradizionale che adegua le categorie aristoteliche alla società per ceti (*Ständestaat*), vediamo sorgere un dibattito sul rapporto tra giustizia e diritti. Grozio propone, in alternativa ad Aristotele, una « giustizia esplettrice » dei diritti primari di proprietà ed una meno fondamentale giustizia « attributrice » dei diritti di equità. A Grozio risponde l'aristotelico Felden, ben noto a Leibniz, il quale fa della giustizia distributiva la forma organizzativa naturale di quasi tutti i rapporti sociali⁶¹.

Leibniz mostra una certa predilezione per la « giustizia distributiva » in quanto alternativa all'atomismo dei rapporti tra individui-portatori di diritti⁶². Ma la teleologia leibniziana non può giungere a definire un modello di società gerarchica, anche se può

⁶¹ H. GROTIUS, *De Iure Belli ac Pacis*, I,1,8 (ed. 1646: p. 3). Il fronte degli aristotelici si divide: in JOHANNES A FELDE, *Annotata in Hugonem Grotium De Iure Belli ac Pacis*, Amstelodami apud Ianssonum 1653, pp. 10-12, vi è non soltanto la difesa della terminologia aristotelica ma anche il tentativo di costruire una nozione precisa di « giustizia distributiva » senza partire dai diritti soggettivi. In J. THOMASIIUS, *Philosophia practica*, cit., tav. XXIII, « *De Iustitia particulari* », Aristotele e Grozio si sovrappongono senza troppi problemi e si critica l'eccesso di giustizia distributiva presente in Felden, da cui prenderà le distanze anche Leibniz (*Annotata*, 1677; II, pp. 595-600).

⁶² Nel paragrafo prima citato, Grozio spiega la preminenza dei diritti soggettivi (diritti sociali primari) sulle considerazioni di equità rifacendosi a Senofonte: quando il piccolo Ciro, incaricato di amministrare la giustizia tra i suoi coetanei, sequestra i vestiti di loro proprietà per redistribuirli in modo conveniente alla corporatura di ognuno, il maestro gli rimprovera la mancanza di rispetto per la legge di proprietà (SENOFONTE, *Ciropedia*, I, 3). Leibniz porta alla parodia questo esempio: « [...] ognuno è presunto uguale all'altro nella capacità di possedere diritti, [...] tanto che se, per caso, come si dice in Senofonte, un uomo di bassa statura portasse una veste così lunga da scopare il pavimento ed un altro, smisurato di corpo, giungesse appena a coprirsi metà della persona, non si sarebbe per questo autorizzati a costringere i due a scambiarsi gli abiti come sembrava al piccolo Ciro » (*De tribus juris naturae et gentium gradibus*, 1677: MOLLAT, p. 15; SPDN, pp. 116-17). Leibniz riprende qui critiche già fatte altrove ai rischi connessi all'economia privatistica (cf. per esempio *Wirtschaft und Societät*, 1670-1671?, A, IV-1, pp. 559-61; SPDN, pp. 325-28). Egli giunge nel frammento del 1677 a ipotizzare una società collettivistica, ma soltanto per negarla. Nelle successive riprese dell'esempio della *Ciropedia*, si aderisce infatti alla morale di Grozio (*Codicis Juris gentium diplomatici Praefatio*, 1963, XII: DUTENS, IV-3, pp. 295-96; SPDN, pp. 161-63).

spiegare la funzione della diseguaglianza per lo stesso maggior bene del maggior numero.

In effetti Leibniz attribuisce alla « giustizia distributiva » due compiti peculiari: spiegare la diseguaglianza di fatto e il suo ruolo nel piano divino, consigliare allo Stato scelte che « favoriscano » i migliori. Nel primo caso, i soggetti sono le potenze naturalmente sorte dal « diritto stretto » (che è però una 'giustizia distributiva divina'): Dio rende organizzabile la società umana concentrando in pochi le condizioni che rendono possibile l'azione. Nel secondo caso, i soggetti sono preferibilmente i « saggi » e i « virtuosi », altrimenti i « fortunati ». La giustizia distributiva umana deve insomma adeguare *potentia* e *sapientia* le quali però sono già intrinsecamente connesse (non vi è potenza senza « virtù » o « fortuna »).

Se più persone si fanno ostacolo nel conseguire il proprio utile occorre scegliere ciò da cui segue un bene maggiore: da ciò deriva che in caso di conflitto, a parità di condizioni, va scelto il più buono o più amante della cosa pubblica. Ciò che si dà a lui, per effetto della riflessione dei movimenti, si moltiplica in molti altri e pertanto, giovando a lui, si aiuteranno i più. Perciò in complesso se non vi sono altri motivi di preferenza, bisogna favorire chi ha già più di suo [...]. Giovare è moltiplicare, nuocere è dividere perché ciò che si aiuta è una *mente* e la mente può applicare tutte le cose a tutte le altre con l'uso, il che è portarle reciprocamente l'una all'altra o moltiplicare. Se diciamo che l'esser saggio corrisponde a 3 e l'esser potente a 4, l'esser saggio e potente corrisponde a 12 e non a 7: infatti la saggezza sa far uso di qualsiasi grado di potenza. Allo stesso modo avviene nelle quantità omogenee: chi ha centomila monete d'oro è ben più ricco di mille persone che abbiano cento monete ciascuno. L'unione fa l'uso: il primo farà profitto anche restando fermo, gli altri perderanno anche se si daranno da fare. Nel giovare, bisogna preferire tra due il più saggio quando la povertà sia pari, il più fortunato quando sembri simile la saggezza, quasi che questi sia il favorito di Dio. Infatti anche nascere idoneo alla saggezza è dono della fortuna o di Dio. La proprietà delle cose deriva o dalla felicità dello scoprirle o dall'industria di lavorarle. Bisogna preferire anche il possidente, quasi che si tratti di fortuna più antica⁶³.

⁶³ Lettera ad Antoine Arnauld del novembre 1671 (A, II-1, pp. 174; PG, I, pp. 73-4). Posizione analoga in *De Iure et Iustitia* del 1677-1678 (TI, pp. 618-19; SPDN, pp. 125-27). Il calcolo delle probabilità è dunque

In breve la giustizia distributiva di Aristotele diviene qui tentativo di comprendere e razionalizzare la « fortuna », riconoscendole preliminarmente il ruolo di trasformare le disperse potenzialità umane in *potentia* concentrata e organizzabile⁶⁴. Ma si badi: la combinazione delle potenzialità presuppone la saggezza a cui può capitare invece di esser « povera ». La saggezza si caratterizza qui tanto come una dote bisognosa di riconoscimenti (nei singoli) quanto come il senso stesso della *potentia* la quale ha la sua massima espressione nel platonico regno dei saggi.

Vi è in Leibniz la tendenza a combinare questi due aspetti: chi ha la potestà politica può accrescere il suo potere incrementando il progresso tecnico-scientifico ed economico, ma per farlo deve « favorire » coloro che sanno e che vogliono fare, e così via. Ma da un punto di vista giuridico il precetto di « aiutare i buoni » cosa significa? Riemerge qui l'ambiguità tra una concezione eudaimonistica dell'equità (lo Stato deve premiare le virtù per favorire il bene comune) e la visione di uno Stato che « si perfeziona » determinando *chances* per l'esplicazione dell'autonoma vocazione alla felicità dei soggetti e compiendo delle scelte laddove i più « si facciano ostacolo ».

fondato sull'arte di progettare l'ottimo (predestinazione divina), che l'uomo applica a situazioni storiche.

⁶⁴ Cf. la lettera a Thomas Burnet del 1699: « [...] suivant la raison naturelle, le gouvernement appartient aux plus sages. Mais l'imperfection de la nature humaine fait qu'on veut point écouter raison, ce qui a forcé les plus sages d'employer la force et l'adresse pour établir quelque ordre tolerable, en quoy la providence même s'est mêlée » (PG, III, p. 269). Talvolta Leibniz sembra considerare che il principio del potere ai saggi potrebbe avere conseguenze rivoluzionarie (in tutto l'epistolario con Burnet aleggia la figura di Guglielmo d'Orange). Ma chiaramente una rivoluzione può essere sì frutto della giustizia distributiva divina (Provvidenza) non di quella umana che presuppone sempre l'« ordre tolerable ». Non molto approfondito su questi punti il pur utile D. J. DEN UYL, *The Aristocratic Principle in the Political Philosophy of Leibniz*, « Journal of the History of Philosophy », 15 (1977), pp. 281-92.

4. *Gli Elementa Juris Naturalis.*

Possiamo affrontare ora tematicamente i frammenti del 1670-1671 che vanno sotto il nome di *Elementa Juris Naturalis*, i quali segnano il momento più alto della speculazione etica e giuridica del giovane Leibniz.

Vi è in essi la progressiva elaborazione di una dottrina del diritto di natura distinta in tre momenti: 1) una nuova concezione della *justitia universalis*; 2) la deduzione di uno schema di concetti giuridici attraverso la formulazione in termini logico-modali degli atti conformi a giustizia (*Modalia juris*); 3) la combinazione dei *Modalia juris* con i suoi componenti originari — logica del possibile ed etica — dando così luogo ad una teoria del *probabile* giuridico e ad una filosofia pratica⁶⁵.

Vi è qui una rifondazione delle categorie del discorso giuridico atta a concepire quest'ultimo come *logica ad moralia applicata*. Leibniz propone qui un'accezione rigorosamente formale-costitutiva del suo metodo euclideo: tutto il sistema delle regole di giudizio deriva dalla combinazione di concetti-definizioni, con ciò che Gardiès chiama una « assiomatica senza assiomi »⁶⁶.

Ciò non sarebbe possibile senza un nuovo concetto di giustizia, che viene a costituirsi intorno al 1670. Abbiamo visto come Leibniz si distacchi dall'etica aristotelica pur mutuandone problemi e terminologia. Altro elemento decisivo è la contrapposizione tra il proprio « epicureismo » e l'etica stoica ben presente invece nel giusnaturalismo di Grozio.

L'epicureismo di Leibniz è alquanto ambiguo: esso si ricollega alla psicologia affettivistica di Gassendi e Hobbes (e dunque ri-

⁶⁵ Nel più lungo e completo dei frammenti di *Elementa Juris Naturalis* Leibniz segue tale procedimento: « *Universa haec Elementa nostra eo pertinent ut sciamus quid justum, injustum, debitum, ommissibile, quae quia Logicis proportione respondent, Iuris Modalia appellare soleo. Primum ergo combinanda videntur ipsa inter se [...]. Deinde combinanda sunt cum componentibus. Componuntur autem Modalia Iuris ex Modalibus Logicis et definitione viri boni* » (*Elementa Juris Naturalis* 12.5, A, VI-1, p. 468).

⁶⁶ J.L. GARDIÈS, *La rationalisation du droit chez Leibniz*, cit., p. 124: « Aux systèmes juridiques, au contraire, il réussit en général à donner (sit venia verbo) des axiomatiques sans axiomes, c'est à dire fondées sur des simples définitions ».

fiuta la condanna stoica delle « passioni ») ma è anche un tentativo di costruire un'alternativa ad essa. Il punto di partenza è la presa di distanza dall'idea groziana di un vincolo sociale naturale « anche se per ipotesi Dio non fosse ». Se non vi fosse un Dio remuneratore, risponde Leibniz, cadrebbe ogni possibilità di *harmonia* tra l'utile proprio e quello della collettività, dato che a questa sacrifichiamo molto e talora la vita stessa: « [...] se per ipotesi Dio non fosse, sarebbe ugualmente nell'interesse dello Stato far sì che si credesse in Dio »⁶⁷.

Argomentazione insufficiente: se l'ordine sociale presuppone un atto di fede (*l'honeste vivere*) occorre ancora spiegare come quest'atto di fede entri efficacemente nella vita affettiva dell'uomo e non resti un mero postulato come la ragione stoica. Occorre che la vita sociale renda *perceptibile* l'armonia tra singolo ed universale postulata dalla fede.

Fin dai primi frammenti di *Elementa Juris Naturalis* Leibniz individua nel rapporto tra più soggetti il momento decisivo. Come possono « comporsi » diverse finalità di diversi individui? Si giunge progressivamente a tale risposta: occorre concepire il rapporto di società non soltanto come luogo di ricerca del proprio utile ma anche come fonte autonoma di piacere (*voluptas*). La *voluptas* è così trasfigurazione e trasformazione (ma non negazione) dell'utilità.

Ora la *voluptas* sottintende l'esistenza dell'amicizia tra i soggetti: il piacere del rapporto di società deriva dalla desiderabilità del bene dell'altro soggetto. Ma l'amicizia non è per Leibniz un correlato naturale della società quale essa sorge dal contratto di sicurezza. Possiamo già definire i contratti come *parvae amicitiae* e l'inconfittualità rende possibili alcuni importanti vantaggi, come la disponibilità dell'altro soggetto a renderci un servizio che non gli costi nulla (*utilitas innoxia* groziana)⁶⁸. Ma occorre ben di più per

⁶⁷ *Elementa Juris Naturalis*, 12.1, 1669 (A, VI-1, p. 431). E ancora nella lettera a Conring dell'aprile 1670 si schiera con Carneade, da Grozio confutato nei celebri *Prolegomena* al *De Iure Belli ac Pacis*: « Ego suppono cum Carneade (et Hobbius consentit) *Justitiam sine utilitate propria (sive praesente sive futura) summam esse stultitiam, longe enim absunt ab humana natura Stoicorum et Sadducaeorum de virtute propter se colenda superbae jactationes* » (A, II-1, p. 42; PG, I, p. 160).

⁶⁸ *Elementa Juris Naturalis*, 12.2, 1669-1670 (A, VI-1, pp. 433-54). Per Grozio l'*utilitas innoxia* deriva dalla *communio primaeva* (HUGO GROTIUS,

parlare di amicizia, occorre che si venga a vedere nel bene dell'altro un fine in sé.

Qui Leibniz inserisce una particolare relazione che gli chiama rifacendosi all'ottica) *reflexio*: l'Ego prova piacere ad essere riconosciuto dall'Alter Ego e per ottenere questo piacere deve riconoscere l'Alter come finalità per sé ed agire di conseguenza. Si tratta di una relazione già implicita nel piacere che si prova ad esser lodati⁶⁹. Le menti divengono così *specchi* che si riflettono a vicenda: se la realizzazione dell'altrui finalità fa godere per *reflexio* anche l'Ego, l'agire in funzione della realizzazione di una pluralità di finalità di diversi soggetti può provocare la « crescita » del piacere del singolo.

Da questo momento la giustizia può essere definita in relazione con l'estensione dell'amicizia: dapprima come « *voluntas agendi quod aequum est quia aequum est; virtus amandi seu amicitiae* » e infine semplicemente come *amor erga omnes*⁷⁰. La giustizia è uno stato della volontà, è la volontà mossa dal piacere del bene di tutti.

Si ritiene in genere che la definizione della giustizia come amore universale (dove per amore si intende: piacere del bene dell'altro) sia frutto dell'avvicinamento di Leibniz ad una conce-

De Iure Belli ac Pacis, II, 2, 11-12, 1646: pp. 116-17). Leibniz la considera come il frutto della certezza della non-ostilità dell'altro, ad un possibile nemico sarebbe prudente far pagare anche un sorso d'acqua. Problema è che l'*utilitas innoxia* è chiaramente inesigibile e Leibniz si domanda se sia possibile renderla tale in certi casi prevedendo però anche la liceità di chiedere ricompense (*De Utilitate Innoxia*, 1696; II, pp. 870-78). Cf. G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, cit., pp. 318-21.

⁶⁹ Il concetto di *reflexio* inizia a configurarsi in *Elementa Juris Naturalis*, 12.2 (A, VI-1, p. 438) e si sviluppa poi in *Elementa Juris Naturalis*, 12.4: « [...] La piacevolezza si duplica poi con la riflessione, ogni volta che noi contempliamo la nostra stessa bellezza, ciò che ha luogo nella tacita coscienza del proprio valore [...]. Avendo [...] ogni mente una sorta di specchio, vi sarà una riflessione nella mente nostra ed un'altra in quella altrui. E quanto più numerosi saranno gli specchi, cioè le menti che conoscono ed approvano il nostro bene, tanto maggiore sarà la luce [...] » (A, VI-1, p. 463; SPDN, p. 94).

⁷⁰ La citazione è tratta dal frammento 12.3 (A, VI-1, p. 455). A partire dal successivo, bellissimo frammento 12.4, Leibniz scartando le concezioni della giustizia di Aristotele e degli stoici propone la definizione di *amor erga omnes* (A, VI-1, pp. 458-65; SPDN, pp. 83-96).

zione della *caritas* tipica di tradizioni cristiane diverse da quella aristotelico-luterana e, in particolare, dalla lettura dell'opera del gesuita Friedrich Spee⁷¹. Vi è però un più complesso lavoro di sintesi tra fonti etiche, religiose e giuridiche presenti in questi testi. Vi sono il Valla del *De Voluptate* e il *Del Bene* dello Sforza Pallavicino. Vi è il tentativo di leggere in modo anti-hobbesiano elementi del sensismo di Hobbes, quale la definizione della volontà come conato ad agire provocato dalla sintesi nella memoria dei conati della sensibilità. Su tali basi Leibniz tenta di *universalizzare* la classicissima relazione tra equità (ricerca del bene comune) ed amicizia tra i componenti dello Stato.

Resta qui il sospetto di una difficile congiunzione tra momento meccanico e teleologia nell'ambito di una teoria della volontà morale. Il piacere e il dolore, moventi dell'azione, sono compenetrazione nell'istante presente di due diverse forme di sensibilità: la sensazione attuale proveniente dall'esterno e la memoria, la quale è organizzazione delle precedenti sensazioni nell'interiore continuità del pensare:

Volontà è il conato di un essere pensante.

Conato è l'inizio di un'azione.

Pensiero è azione su se stessi, in cui l'agente coincide con il paziente. Chiunque agisce su di sé ha una certa memoria (ci ricordiamo infatti, quando sentiamo di aver sentito) e perciò una percezione dell'armonia e della disarmonia — vale a dire un piacere o un dolore — quando paragoni ciò che sente ora con ciò che ha sentito; nonché l'opinione, cioè l'aspettativa che ne trae di una sensazione futura e, di qui, finalmente, il conato ad agire, cioè la volontà⁷².

⁷¹ Così soprattutto R. MULVANEY, *The Early Development of Leibniz's Concept of Justice*, cit., che trascura le fonti etiche e giuridiche. Su Spee e Leibniz, cf. il molto esauriente F. LIEDER, *Friedrich Spee and the Théodicée of Leibniz*, « Journal of English and Germanic Philology », 11 (1912), pp. 49-172 e 329-54. Importante a mio avviso la lettura del *De Voluptate* di Lorenzo Valla (*Opera Omnia*, Basileae apud Henricum Petrum, 1543, I, pp. 896-999), probabilmente fatta dopo la *Nova Methodus*; meno rilevante l'incidenza di Robert Sharrock e Gassendi, pure noti a Leibniz, mentre sono spesso presenti suggestioni del *Del Bene libri quattro* (Romae, Corbelletti, 1644) del cardinale Sforza Pallavicino. Gassendi, Valla e Pallavicino sono ricordati nella prop. XXXVII dello *Specimen Demonstrationum Politicarum pro eligendo Rege Polonorum* (A, IV-1, pp. 34-35). Per Hobbes si veda la nota seguente.

⁷² *Elementa Juris Naturalis*, 12.6 (A, VI-1, p. 481; SPDN, pp. 101-102). In

È evidente che il piacere è essenzialmente sensazione di congruenza dell'intelletto con sé medesimo attraverso l'armonia tra presente e passato. Il « presente » è però condizionato dalla sensazione esterna, che è presenza dell'altra mente, ed è spinta all'azione per il suo essere *disarmonia* reale o possibile. Se dunque la giustizia universale è pura comprensione dell'armonia delle menti, sembra per contro che l'azione concreta sia tentativo di *affermare* l'armonia sulla *disarmonia* che pure esiste. Ciò si spiega con il ruolo peculiare che gioca qui l'alterità (*diversitas*), la quale sottende il « concorso » meccanico tra i conati della sensazione e l'opposizione ma che è altresì la fonte del piacere:

Il godimento maggiore si ha quando è maggiore l'armonia. Maggiore armonia si ha quando una più forte diversità venga ricondotta all'identità; infatti non nell'identità ma nella diversità possono darsi delle gradazioni⁷³.

Tra l'idea della perfetta giustizia e quella sfida all'identità del soggetto che è la sensibilità si pone la *possibilità* di un crescente ordine della diversità. Che tale possibilità riposi su un reale fondamento — che vi sia prevalenza della *diversitas identitate compensata* sulla mera *diversitas* — Leibniz non può dedurlo che dal piano divino. Questo è il limite più profondo del suo discorso: non dalla mente ma dall'armonia cosmica dei « moti » deriva la possibilità dell'agire giusto. Così egli scriverà all'erudito J. H. Bose, che ne resterà stupito, che a suo avviso astronomia e vicende umane, storia delle scienze e storia degli Stati sono:

[...] parti di un'unica storia universale, dedotta secondo l'ordine dei tempi, la quale soltanto connette con sé e con l'universo tutte le cause di tutte le cose⁷⁴.

tutti questi frammenti, come nella filosofia naturale del 1670-71, decisivo è il rapporto con Hobbes. Il concetto di *conatus* e il rapporto tra sensibilità e memoria derivano dal *De Corpore*, XXV (TH. HOBBS, *Elementi di filosofia. Il corpo. L'uomo*, a c. di A. NEGRI, Torino 1972, pp. 379-93). Del tutto leibniziana e anti-hobbesiana la definizione del pensare come *agere in se ipsum* che dà forma ad un ben altro concetto di memoria.

⁷³ *Elementa Juris Naturalis*, 12.5 (A, VI-1, p. 480).

⁷⁴ Lettera del 6 ottobre 1670 (A, I-1, pp. 102-103). Bose rispose che le forme della storiografia variano a seconda del loro oggetto (A, I-1, p. 138) e Leibniz non tornò sulla questione.

Il diritto si avvicina pertanto alla nuova scienza galileiana: come quella esso deve comprendere le leggi cosmiche e renderle utilizzabili per l'uomo:

[...] dopo che abbiamo riportato vittoria sull'universo, il nemico rimane entro di noi; e mentre all'uomo obbediscono tutte le cose, non vi obbedisce l'uomo; né il corpo obbedisce all'animo né l'animo a sé⁷⁵.

Alla giustizia come *amor erga omnes* è collegata strettamente la *sapientia*, la *scientia felicitatis*. Quest'ultima è infatti il sapere proprio di un soggetto che progetta la congruenza di una pluralità di fini: se la *prudencia* è scienza del *bonum* individuale, la *sapientia* è scienza dell'*optimum* tra più fini⁷⁶. Si intravede qui, nella definizione di un'arte razionale delle scelte per la convivenza più ordinata, il successivo passaggio del discorso leibniziano, che si compirà nella metafisica hannoverana: la giustizia come carità del saggio. In tutte e due le definizioni leibniziane della giustizia, tanto nell'*amor erga omnes* quanto nella *caritas sapientis*, nonostante il maggior peso dell'elemento razionale-progettuale nella seconda, vi è la stessa intuizione metafisica: giusto è chi si perfeziona (prova un *sensus crescentis potentiae*) agendo per accrescere la perfezione (la *potentia*) di tutte le menti⁷⁷.

⁷⁵ *Elementa Juris Naturalis*, 12.4 (A, VI-1, p. 458; SPDN, p. 84).

⁷⁶ Nello *Specimen Demonstrationum Politicarum pro Eligendo Rege Polonorum*, 1669, XXXVIII, Leibniz spiega che la *sapientia* è *scientia optimi* riferendosi alla tesi della proposizione precedente: che il bene dell'amico forma una finalità di pari grado con il nostro proprio e che quindi si sceglierà un bene per lui piuttosto che il nostro quando sia più grande l'utile per lui (A, IV-1, pp. 34-35). Nella *Demonstratio Propositionum Primarum* del 1671 la saggezza è già « scienza della felicità » come sarà in seguito e più esattamente scienza di colui la cui *potentia* o *felicitas* cresce con quella altrui (A, VI-2, pp. 479-86). Nella maturità a fianco di « scienza della felicità » vi sono altre definizioni di *sapientia* o *sagesse* (per esempio « arte di applicare i principi di tutte le scienze »), ma la prima resta dominante. Cf. G. GRUA, *La justice humaine selon Leibniz*, cit., pp. 34-41.

⁷⁷ Sull'identità di perfezione e crescita di potenza si veda questo brano, presumibilmente dei primi anni di Hannover: « *Voluptas seu Delectatio est sensus perfectionis, id est sensus cujusdam rei quae juvat seu quae potentiam*

Fin qui l'etica nuova proposta da Leibniz. In che modo risulta possibile partire da essa per definire la scienza giuridica? Contrariamente a ciò che si penserebbe, Leibniz non tenta una *riduzione* del diritto all'etica ma distingue anzi con più chiarezza tra il *giusto* e l'*equo*, cioè tra il lecito e il moralmente obbligante, che venivano sovrapposti nella prima concezione del *justum* come *publice utile*. Così in uno dei primi frammenti di *Elementa Juris Naturalis* egli scrive:

Il *giusto* non è definito con sufficiente chiarezza come « pubblicamente utile », giacché vi è liceità di preferire la rovina di molti alla mia propria. Il giusto è proporzione tra l'amor di sé e del prossimo.

Equo è ciò che è pubblicamente utile finché resta tollerabile al privato.

Ingiusto è ciò che è dannoso pubblicamente senza che vi sia necessità per un privato.

Giusto è ciò che non è ingiusto⁷⁸.

La formulazione dei frammenti successivi, in cui è venuta a maturazione la concezione della giustizia come *amor erga omnes*, è più complessa. Il giusto è ancora il lecito, ma lecito significa qui « possibile al buono », essendo il discorso giuridico oggettivazione e progetto della giustizia:

Giustizia è l'abito di amare tutti

Il diritto è potenza	dell'uomo buono. Ciò che Grozio chiama « qualità morale » non è che qualità dell'uomo buono
L'obbligazione è necessità	

Giusto, lecito	Possibile	per l'uomo buono, perciò saggiamente i giuriconsulti romani dicono che le cose non definite dalla legge sono in arbitrio dell'uomo buono
Iniquo, illecito	è ciò	Impossibile
Equo, doveroso	che è	Necessario
Non doveroso		Omissibile

Indifferente è al tempo stesso giusto e omissibile.

aliquam adiuvat. Perficitur cujus potentia augetur seu juvatur » (PG, VII, p. 73). Sui concetti di *potentia* e *perfectio* nella maturità, cf. A. HEINEKAMP, *Das Problem des Guten bei Leibniz*, Bonn 1969, pp. 133-90.

⁷⁸ *Elementa Juris Naturalis*, 12.3 (A, VI-I, p. 455).

Nel frammento successivo vi è una tavola analoga in cui però al posto del « non doveroso » vi è l'indifferente, inteso come « contingente »⁷⁹.

Leibniz propone qui uno schema di modalità del discorso giuridico molto simile a quello proposto da G. H. von Wright per il discorso normativo (« logica deontica ») e sul quale esiste oggi una vastissima letteratura⁸⁰. Leibniz propone però anche una determinazione quantificata delle sue modalità logiche ad uso del giudizio giuridico: possibile è ciò che può farsi o è vero in qualche *casus*, necessario è quanto non può non farsi o è vero in ogni caso (nessun caso non), contingente è ciò che può non farsi o in qualche caso non è vero. Infine le stesse nozioni logiche vengono definite in senso gnoseologico: possibile è ciò che si comprende chiaramente e distintamente, necessario ciò che non ha un opposto chiaro e distinto, contingente ciò che ha un opposto chiaro e distinto⁸¹.

L'interpretazione di questo schema modale pone molti problemi. In primo luogo, *in che senso* esso è giuridico? In secondo luogo qual è la funzione del contingente e perché nel primo schema

⁷⁹ Il primo schema si trova in *Elementa Juris Naturalis*, 12.5 (A, VI-1, p. 465), il secondo in *Elementa Juris Naturalis*, 12.6 (A, VI-1, p. 480; SPDN, p. 97). Il secondo è ripetuto anche altrove come in *Modalia Juris* del 1677-1678 (TI, pp. 605-606) e nel contemporaneo *De Justitia et Jure* (TI, pp. 614-16; SPDN, pp. 133-36). I due frammenti di *Elementa Juris Naturalis* sono databili entrambi 1671. Cf. su entrambi il già ricordato studio di G. KALINOWSKI - J. L. GARDIÉS, *Un logicien déontique avant la lettre: G. W. Leibniz*, cit.

⁸⁰ Si veda la bibliografia di A. G. Conte e G. Di Bernardo in DI BERNARDO, *Logica deontica e semantica*, Bologna 1977. Il primo saggio di G. H. VON WRIGHT, *Deontic Logics*, «Mind», 60 (1951), pp. 1-15 (Id., *Logical Studies*, London 1957, pp. 58-74) è tradotto in italiano in G. DI BERNARDO, *Introduzione alla logica dei sistemi normativi*, Bologna 1972, pp. 125-40. Tra i testi più vicini alla problematica che stiamo trattando considererei: G. H. VON WRIGHT, *An Essay in Deontic Logica and the General Theory of Action*, Amsterdam 1968; la raccolta di G. KALINOWSKI, *Études de logique déontique*, I (1953-1969), Paris 1972; A. G. CONTE, *Saggio sulla completezza degli ordinamenti giuridici*, Torino 1959, in particolare pp. 174-90.

⁸¹ *Elementa Juris Naturalis*, 12.5 (A, VI-1, p. 466). Lo schema delle modalità in chiave gnoseologica fu aggiunto in margine e si trova in A, VI-2, p. 528. Sulle modalità leibniziane mi limito a citare H. POSER, *Zur Theorie der Modalbegriffe bei G. W. Leibniz*, «Studia Leibnitiana Supplementa», 6 (1969), pp. 11-25, 86-93.

esso ha due qualificazioni (non doveroso e indifferente) mentre nei frammenti successivi coincide con l'indifferente? È evidente che la questione tocca anche il « giusto », dal momento che il primo schema lo definisce tanto come possibile quanto come indifferente in concordanza con la visione di esso come puramente lecito (o non ingiusto) tipica dei primi frammenti.

Rispondiamo alla prima domanda: le modalità leibniziane sono giuridiche in senso ben diverso da quello della deontica contemporanea, esse servono a spiegare quella misteriosa *qualitas occulta* che è la « qualità morale » di Grozio, determinando il medio (*justum*) tra *justitia* e *jus-potentia*.

Quanto alla differente posizione dell'indifferente nei due schemi potremmo dire che il secondo e più maturo (in cui coincidono omissibile-contingente e indifferente) è uno schema per qualificare diritti e obbligazioni mentre il primo ha una funzione più complessa.

Nel frammento in cui compare per la prima volta lo schema modale (*Elementa juris naturalis* 12.5), esso si congiunge dapprima con le regole modali logico-epistemiche e dà luogo al giudizio probabile e poi con i vari equivalenti di *vir bonus* e dà luogo al giudizio pratico.

Ora, se prendiamo lo schema modale-giuridico per sé stesso, esso ha una funzione limitata. Per definire i diritti soggettivi (la *libertas*) occorrono insieme *justum et indifferens*. Per fare le leggi non occorre distinguerli dal momento che la legge ha funzione di divieto più che di concessione di comportamenti particolari:

Basta enumerare le cose necessarie o impossibili, o meglio soltanto le impossibili e le altre sono chiarite già con il tacerle⁸².

Le cose mutano rispetto al giudizio giuridico e a quello pratico. Per il secondo, l'*indifferens (justum omissibile)* non esiste e l'omissibile equivale al puramente « contingente » (estraneo al concetto dell'uomo buono). Il Leibniz della maturità, con molto rigore (o rigorismo), dirà che in morale esistono soltanto obbligo e peccato e la sfera del *justum* (possibile) coinciderà ora con l'unità di necessità naturale e morale:

⁸² *Elementa Juris Naturalis*, 12.5 (A, VI-1, p. 467).

A parlare accuratamente nulla è indifferente e ogni atto è dovere o peccato. L'indifferente sorge soltanto dalla nostra ignoranza. Il nostro dovere è cercare la saggezza⁸³.

Nel caso del giudizio giuridico l'indifferente invece esiste, in quanto fino a prova contraria, *actum praesumitur justum*.

Nel frammento 12.5, il primo ma il più complesso, il contingente-omissibile è preso dunque in un senso assai peculiare. Esso è l'orizzonte materiale di completabilità del discorso giuridico. Come sappiamo il giudizio giuridico non è soltanto di ragione ma comprende altresì il fatto storico, tradizione giuridica o situazione. È dunque in riferimento ad un giudizio possibile che esiste l'omissibile ovvero ciò che può esser giusto (possibile o indifferente) e può diventare ingiusto. Quanto all'indifferente, esso è generato dalla regola generale di presunzione di liceità, indispensabile per la completezza del sistema.

Passiamo ora al *justum*. Esso sottende evidentemente due forme diverse di possibilità, quella « chiaramente e distintamente » connessa con il concetto di uomo buono e quella di liceità presuntiva. Tale distinzione ha una funzione effettiva? Sì, essa chiarisce lo statuto logico di due forme di giudizio giuridico, la *praesumptio* e la *probatio*, che Leibniz considera qui, e considererà d'ora in avanti, come modelli della sua nuova logica⁸⁴.

La *praesumptio* ha, come si è visto, il principio *actus praesumitur justum*, opera cioè a favore di ciò che è più *facile*, ovvero

⁸³ Senza data, in G. W. LEIBNIZ, *Opuscules et fragments inédits*, par L. COUTURAT, Paris 1903 (Hildesheim 1966), p. 513. Le difficoltà poste da questa differente struttura dell'indifferente in morale e nel diritto sono state già discusse da Gardiès in G. KALINOWSKI - J. L. GARDIÈS, *op. cit.*, pp. 107-108.

⁸⁴ Elementi di quantificazione del probabile si trovano nelle prime dissertazioni *De Conditionibus* riprese nel capitolo VI dello *Specimen Certitudinis seu Demonstrationum in Jure* (A, VI-1, pp. 408 e sgg.; TH. HOBBS - G. W. LEIBNIZ, *op. cit.*, pp. 347-60). Fondamentale sul concetto di dimostrazione come certezza e del ragionamento probabile come dimostrazione la lettera a Jean Chapelain del 1670 (A, II-1, p. 53). I concetti di *praesumptio* e di *probatio* sono desunti dalla tradizione, in particolare da due grosse sillogi: JOSEPHUS MASCARDUS, *Conclusiones probationum omnium, quae in utroque Foro utique versantur* [...], Venetiis apud D. Zenarium, 1584, tre voll.; IACOBUS MENOCHIVS, *De Praesumptionibus, conjecturis, signis et indicis commentaria*, Augustae Taurinorum apud I. D. Taurinum, 1594, due voll.

« dell'indifferenza, della licenza, contro la servitù, l'obbligazione e la determinazione ». La *probatio* invece richiede un principio *forte* di possibilità diverso dalla *facilitas* della *praesumptio*:

Più facile è ciò che di per sé è più intelligibile o richiede meno requisiti. *Probabile* è quanto è più intelligibile in assoluto o *più possibile*. Per la probabilità perciò non si richiede soltanto la facilità ad esistere ma la stessa facilità di coesistere con le altre cose⁸⁵.

La probabilità implica altresì un più chiaro orientamento progettuale: tra una cosa più facile ma meno desiderabile ed una più desiderabile è quest'ultima che va scelta, poiché la sperabilità è una probabilità a favore. Ma l'elemento decisivo della *probatio* è che essa interviene laddove occorra calcolare la compatibilità di più cose. È chiaro che la forma di possibilità propria del probabile è più chiaramente e distintamente connessa con la volontà buona ed essa serve ad immettere maggiore razionalità tanto nel discorso giuridico (attraverso la *probatio* delle leggi positive) quanto nella sfera delle scelte in casi di conflitto (è il caso della « giustizia distributiva »)⁸⁶.

Vi è dunque una sorta di duplicità nel concetto leibniziano di discorso giuridico: da una parte vi è un sistema fondato sulla massima compatibilità, una « giustificazione » del contingente, d'altro lato il giudizio funge da progettazione dell'ordine e perfino da

⁸⁵ *Elementa Juris Naturalis*, 12.5 (A, VI-1, p. 472).

⁸⁶ La teoria della *probatio legis* è sviluppata nel *De Legibus Interpretatione, Rationibus, Applicatione, Systemate* del 1677-1678, dove si riprendono poi a parte le questioni relative all'argomentazione probabile. Leibniz identifica la *probatio legis* con l'interpretazione guidata dai principi del diritto naturale e della ragion di stato al fine di spiegare non soltanto la causa ma anche l'opportunità di conservare la legge o meno. L'interpretazione razionale è insomma un veicolo di controllo sulla legislazione delegata a coloro a cui è stata concessa potestà dal legislatore « *supplendi atque interpretandi* ». Leibniz ripete qui che vi sono « *probationes exactae vel infallibiles* » ovvero dimostrazioni di probabilità (MOLLAT, p. 46; TH. HOBBS - G.W. LEIBNIZ, *op. cit.*, p. 403). Non a caso su questo brano si è appuntata particolarmente l'attenzione di Bruno Leoni (cf. nota 3). Sul ragionamento probabile nella « giustizia distributiva », si veda il brano riportato dalla lettera ad Arnauld del novembre 1671 di cui alla nota 63.

tecnologia per ottenere comportamenti più conformi alla volontà buona.

Ciò dipende in realtà dal modo peculiare in cui il sistema giuridico formalizza l'obbligazione morale, l'*aequum* o utilità pubblica. In quanto *necessità* dell'ordinamento, senza il quale questo viene meno, l'*aequum* comporta che l'ordinamento sia sistema di tutto ciò che non contraddice la volontà buona *in quel determinato momento*. In pratica occorre sempre adeguare l'ordinamento alla volontà buona. In primo luogo occorre dunque postularne la completezza, dal momento che non possono esservi azioni che siano contemporaneamente conformi e difformi dalla volontà buona. Anche l'azione indifferente è quindi in certo senso pre-calcolata come conforme alla volontà buona. In secondo luogo, sarebbe contraddittorio rispetto alla volontà buona se laddove si « oppongono » possibilità più razionali e meno razionali (contingenti) non si favorissero le prime. E razionale qui significa, come sappiamo, capace di unificare la diversità e di superare la naturalistica opposizione (« scontro », *occursus*) delle utilità, regolata ma non soppressa dal precetto *neminem laedere*.

Ma fin dove estendere l'oggettivazione giuridica della volontà buona? Qui vi è un'ambiguità. Indubbiamente in Leibniz vi è un elemento utopistico, autoritario, « platonico », che lo rende molto distante dal Kant critico dello Stato che propina ai sudditi la felicità. D'altro lato, il diritto può negare e costringere solo in quanto progetto di crescenti compatibilità. In tal senso esso è sempre razionalizzazione del contingente, continua riaffermazione della pura non-impossibilità della volontà buona attraverso un sistema di mutevoli diritti-possibilità. Perciò Leibniz ritrova la libertà come delega ad operare dove le leggi tacciono, ad essere ciò che grazie alla legge si ha la possibilità di essere ma che oltrepassa la legge. Poiché, come sapevano Paolo e Lutero:

È evidente che la legge non è fatta per il giusto; se soltanto vi fosse capacità di penetrazione (*acritas*) non si potrebbe commettere delitto o meglio quel che si commettesse cesserebbe di essere delitto: poiché chi ha la carità è impeccabile, aldilà di quanto se ne vanti il saggio degli Stoici ⁸⁷.

⁸⁷ *Elementa Juris Naturalis*, 12.5 (A, VI-I, p. 473).

La volontà morale resta così fondamento e fine dell'intero sviluppo, ma non vi è una chiara distinzione delle competenze giuridiche e morali.

Questo non è un caso. Nell'ottica leibniziana, l'intero problema della volontà si pone all'interno della relazione tra « potenza » e « armonia » e ruota sull'assimilazione della prima alla produttività di ordine tra fini differenziati e molteplici autonomie, della seconda alla configurazione sistematica di una serie di « possibilità ».

Il problema dell'autonomia del *soggetto* morale troverà una sua radicale soluzione nella metafisica, allorché Leibniz eliminerà il problema stesso di una sintesi tra determinazione interna e causalità esterna, facendo della seconda soltanto una manifestazione fenomenica della prima. In tal senso, nel mondo di Leibniz, l'ordine si regge esclusivamente sul fatto che appartiene intrinsecamente a ogni soggetto di percepire confusamente le scelte di ogni altro soggetto e di tenerne conto nelle sue proprie. A ogni soggetto appartiene *realmente* di agire senza bisogno di leggi esterne.

Ma non è ugualmente un arbitrio del legislatore divino l'aver posto insieme proprio *quelle* menti, di diseguale potenza? Leibniz risponderà che esiste già in Dio una tendenza all'esistenza degli individui possibili e che le leggi divine sono soltanto *scelte*, anzi una scelta tra « mondi possibili ». *Omne possibile habet conatum ad existentiam*. I « possibili » stanno al legislatore divino come le « possibilità » (i diritti) a quello umano: hanno realtà solo grazie al suo volere ma determinano essi stessi il suo volere, ne sono la *ragione*. Il progetto giuridico svela così la logica della Creazione.

Possiamo concluderne che è all'interno della metafisica che vengono sviluppati i modelli elaborati nel corso della speculazione politico-giuridica giovanile. Quest'ultima segna una tappa rilevante tra le prime speculazioni platonico-pitagoriche sull'armonia e il modello leibniziano di Teodicea. In primo luogo, essa collabora a formare la relazione speculare tra potenza divina — che il giovane Leibniz definisce *virtus* di muovere l'infinito⁸⁸ — e sviluppo ordinato di una molteplicità di « possibili ». In secondo luogo, essa

⁸⁸ *Dissertatio de Arte Combinatoria*, 1666: *Praecognita* (A, VI-1, p. 165; S. Log., p. 82).

definisce per la prima volta la teoria leibniziana di un ordine « contingente » in quanto costruito sull'esclusione di soluzioni equipossibili ma non ottimali sotto il profilo sistemico. Entrambi questi aspetti sono indispensabili per la Teodicea leibniziana ed il primo risale alla teoria della giustizia, il secondo alla teoria delle scelte ottimali.

La speculazione propriamente giuridico-politica non avrà invece, a parere di chi scrive, arricchimenti veramente sostanziali negli anni della maturità. In realtà è la stessa metafisica dell'ordine (teoria della *Respublica Universalis*) che si propone come presupposto teorico per l'ipotesi-modello giuridica (*Respublica Optima*).

Abbiamo rilevato come il formalismo di Leibniz sia meno univoco di quanto si creda: la metafisica dell'ordine sta a cavallo tra modello formale e diritto-oggetto, da cui si riprende il problema dell'equità, dell'*amicitia* nella *societas civilis*. Si tratta di definire nuove condizioni epistemiche (ma anche politiche) per l'etica attraverso una nozione più che normativa del discorso giuridico. Leibniz fonda un diritto *naturale* (*amor* come ontologia della giustizia) per un'etica *artificiale* ovvero per una *Morale appliquée à l'usage*.

Non stupiscono infine i grandi elementi di interesse di questo discorso, con le sue anticipazioni per la semantica del discorso morale e la sua continuità con l'antico nesso logica-retorica, né la sua risonanza in orizzonti concettuali diversissimi da quelli di Leibniz. È nella continua ridefinizione delle sue pur cristalline « certezze » che il filosofo di Lipsia apre spazi problematici che oltrepassano la soluzione del « sistema ».

MARCELLO MUSTÈ

LE FONTI DEL GIUDIZIO MARXIANO
SULLA RIVOLUZIONE FRANCESE
NEI 'KREUZNACHER HEFTE'

I. *Marx e la Rivoluzione francese: un problema nuovo.*

In questi ultimi anni gli studi sull'interpretazione marxiana della Rivoluzione francese si sono sensibilmente moltiplicati. Pareva, sino a qualche tempo fa, che su Marx si fosse ormai detto e scritto tutto quanto si poteva, e che non restasse altro da fare che procedere a qualche sistemazione, o ad aggiornamenti di quella teoria politica, oppure che occorresse, una buona volta, dedicarsi ad altro. Eppure, ci si è presto accorti che la perizia filologica, che per decenni si era esercitata sul « classico », non aveva affatto esaurito le sue possibilità, e che restavano inspiegati dettagli tutt'altro che irrilevanti. Così, accanto e oltre le varie utilizzazioni e generalizzazioni, di pari passo con le interminabili, e spesso inconcludenti, dispute sull'attualità o crisi del marxismo, gli interpreti son dovuti tornare a leggere le opere di Marx, e, certo senza mai obliare il ruolo storico e pratico avuto da tale dottrina in questo secolo, a farlo parlare attraverso i suoi testi. È quanto è avvenuto, in maniera esemplare, per il difficile rapporto tra Marx e la Rivoluzione francese. Vi è persino qualcosa di paradossale in tutto ciò: all'indomani della Rivoluzione d'ottobre gli storici marxisti svilupparono un abbondante sforzo storiografico, dando vita a quella scuola « giacobina », o, per dirla con l'espressione più drastica di Soboul, « classica », che ha avuto un ruolo di rilievo nella cultura europea degli ultimi decenni. Un aspetto importante del suo programma era quello contenuto, sin nel titolo, nel saggio di Mathiez del 1920 su *Bolchévisme et Jacobinisme*. Tuttavia, se si veniva arricchendo tale sforzo storiografico, i riferimenti a Marx, nella forma, piuttosto usuale in quegli anni, del richiamo all'autorità dei classici, avvenivano sul terreno del metodo e della generale concezione della storia, mentre mancava il paziente lavoro di ricostruzione del giudizio dato direttamente da Marx in numerosi passi della sua opera. Non si può escludere, per altro, che tale ritardo derivasse

anche da una certa difformità, che si sarebbe dovuta ammettere e rilevare, tra le fondamentali posizioni della storiografia « giacobina » e l'interpretazione marxiana, specie per quanto concerne il giudizio sul giacobinismo¹. Comunque sia di ciò, soltanto agli inizi degli anni '60, questa lacuna della *Marx-Engels Forschung* venne vigorosamente denunciata da due studiosi francesi di grande prestigio, come Jean Bruhat e Auguste Cornu, che abbozzarono anche una prima interpretazione². Da allora, si sono prodotte molte ricerche, e si sono accese, come accade in questi casi, numerose dispute. Ci si è accorti, in maniera particolare, che la questione non poteva essere confinata alla semplice ricostruzione di una posizione storiografica, ma che interveniva direttamente nella formazione delle principali categorie politiche marxiane. Assai significativa è, ad esempio, la discussione sulla « derivazione » o meno del concetto di « dittatura del proletariato » dalla vicenda del governo montagnardo e dal contatto con le formazioni politiche blanquiste e neogiacobine³. Un contributo fondamentale allo sviluppo dell'in-

¹ Marx si occupa direttamente del giacobinismo soltanto negli scritti giovanili. Dopo il 1845, e a prescindere da qualche riferimento degli anni 46-47, la sua attenzione si sposta decisamente verso gli eventi della rivoluzione inglese. In ogni caso, come accenneremo in seguito, non è mai presente, nei suoi scritti, una particolare simpatia verso il partito montagnardo.

² Ci riferiamo in particolare a: A. CORNU, *Karl Marx et la Révolution française*, « La Pensée », 81 (1958), pp. 61-74. Ma soprattutto a: J. BRUHAT, *La Révolution française et la formation de la pensée de Marx*, « Annales historiques de la Révolution française », 38 (1966), pp. 125-70. Allo stesso Bruhat si deve anche un altro e precedente contributo, firmato con uno pseudonimo: J. MONTREAU, *La Révolution française et la pensée de Marx*, « La Pensée », 3 (1939), pp. 24-38. Nonostante le critiche cui di recente sono stati fatti oggetto, questi saggi rimangono ancora, a nostro avviso, tra le cose migliori di cui lo studioso può disporre. Un esempio recente dell'atteggiamento critico verso Bruhat e Cornu è dato dal breve saggio di E. SCHMITT e M. MEYN: *Genesi e carattere della Rivoluzione francese in Marx ed Engels*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 1984. Per una valutazione di questo volume ci permettiamo di rimandare al nostro: *Marx, Engels e la Rivoluzione francese*, « Rivista Trimestrale », n.s., 3 (1985), pp. 218-24.

³ L'ipotesi della « derivazione » ha avuto molti e autorevoli sostenitori. Tra questi vale ricordare l'*Intervento* di LELIO BASSO in AA.VV., *La Rivoluzione francese. Problemi storici e metodologici*, Milano 1979 (« Quaderni della fondazione Basso », 1), pp. 71-78.

terpretazione del rapporto Marx-Rivoluzione francese è venuto dalla pubblicazione integrale, nel 1981, sulla nuova MEGA, dei *Kreuznacher Hefte*, cioè dei quaderni di estratti e di appunti compilati da Marx nell'estate del 1843. Questi quaderni, come vedremo, ci offrono un panorama ricco delle fonti su cui Marx poteva appoggiare i propri giudizi storici e politici. Inoltre, se considerati assieme ai quaderni parigini e ad altri successivi documenti, possono permettere una ricostruzione quasi completa del materiale utilizzato da Marx. In questa sede, dunque, ci soffermeremo unicamente sui quaderni kreuznachiani, rimandando ad altra occasione una più complessiva interpretazione. Riteniamo che, in questo modo, si possa avviare il superamento di un ritardo della ricerca e preparare la strada a più rigorose sintesi.

2. Valore e contenuto dei *Kreuznacher Hefte*.

I quaderni di estratti redatti da Marx a Kreuznach nell'estate del 1843 assumono un'importanza particolare per l'interprete, non soltanto per il loro immediato valore di fonti, ma soprattutto perché, attraverso di essi, è possibile ricostruire alcuni itinerari del ragionamento marxiano intorno alla storia e alla politica. La compilazione di estratti delle sue letture, appuntati meticolosamente su quaderni utilizzati unicamente a questo scopo, costituisce un'abitudine scolastica di Marx sin dal periodo dei primi studi berlinesi. Purtroppo, nonostante la certezza dell'esistenza di quaderni appartenenti al periodo precedente, documentata dalle lettere⁴, è pervenuto a noi soltanto il materiale successivo al 1839. La nostra documentazione inizia cioè con i lavori preparatori alla tesi di dottorato. Soprattutto gli anni tra il 1840 e il 1843 ci permettono di seguire con una certa precisione l'evoluzione degli interessi e degli studi di Marx. A Berlino, Marx si dedica particolarmente a studi di carattere filosofico, compilando dettagliati estratti da Spinoza, Leibniz e Hume, e dalla *Geschichte der kantischen Philosophie* di Karl Rosenkranz. A Bonn, anche in vista del saggio pro-

⁴ Cf. la lettera al padre del 10-11 novembre 1837, in K. MARX - F. ENGELS, *Gesamtausgabe* (MEGA), *Briefwechsel bis April 1846*, Abt. III, Bd. I, 1981, pp. 10 sgg.

messo a Ruge per gli « Anekdoten », i suoi interessi si concentrano sulla storia dell'arte e della religione. Il lavoro di direzione della « Rheinische Zeitung » gli impedisce per un periodo di procedere nelle ricerche erudite, e si colloca qui un'interruzione dei suoi studi. È appunto nell'estate del 1843, dopo le dimissioni dalla « Gazette », e dopo aver sposato nel giugno Jenny von Westphalen, che Marx trova la tranquillità per compilare i *Kreuznacher Hefte*. A differenza delle occasioni precedenti, qui Marx concentra totalmente la sua attenzione sugli studi di carattere storico e politico, e la scelta dell'oggetto delle ricerche è sicuramente condizionata dal lavoro di composizione della *Critica della filosofia del diritto statale hegeliano*.

È stata opportunamente sottolineata, da parte di molti interpreti, l'urgenza di un lavoro approfondito e sistematico sui *Kreuznacher Hefte*, che acquisisca alla ricerca questo elemento essenziale della formazione della « concezione materialistica della storia ». Così, Maximilien Rubel, in un saggio apparso nel 1957 sulla « International Review of Social History », polemizzava apertamente con i biografi di Marx, e in particolare con Auguste Cornu, « le plus complet, jusqu'ici, des biographes », rilevando come diviene incomprensibile il passaggio stesso « dal liberalismo al comunismo » qualora si dimentichi questo anello di congiunzione costituito dall'approfondimento storiografico e politico dell'estate del 1843: « les études historiques de Marx à Kreuznach sont complètement passées sous silence. Dans ces conditions, l'adhésion de Marx au socialisme, à la fin de 1843, demeure un parfait mystère si l'on tient compte des déclarations pleines de réserves que Marx fit sur le communisme dans la Rheinische Zeitung, déclarations qui contrastent profondément avec l'enthousiasme qu'il apporte à la cause prolétarienne dans ces articles des Annales franco-allemandes, quelques mois à peine après avoir quitté Kreuznach »⁵. I quaderni rappresenterebbero dunque non soltanto una fonte utile per la ricostruzione del pensiero di Marx, ma addirittura un fondamentale momento di maturazione del suo pensiero, prescindendo dal quale l'adesione al comunismo e la sua conseguente elabora-

⁵ M. RUBEL, *Les cahiers de lecture de Karl Marx, I, 1840-1853*, « International Review of Social History », 2 (1957), pp. 392-420: cf. p. 397 nota.

zione scientifica diverrebbero un mistero. Su una linea interpretativa simile a quella di Rubel si muove anche Mosolov, il quale trae da queste premesse l'ulteriore conclusione « che l'approdo definitivo alle posizioni storico-materialistiche e comuniste sia avvenuto prima che Marx affrontasse seriamente l'economia politica »⁶. E gli studi storici di Kreuznach costituirebbero in questo senso una delle fonti più dirette per spiegare come « sia avvenuto questo salto ». L'assegnazione ai *Kreuznacher Hefte* di un fondamentale ruolo di passaggio nella concezione di Marx è condivisa anche da Rjazanov nella *Einleitung* alla pubblicazione degli estratti sulla MEGA: « die Bedeutung der *Kreuznacher Hefte* besteht vor allem darin, dass sie einen Abschnitt des Weges beleuchten, auf dem Marx zur materialistischen Geschichtsauffassung kam »⁷. I più qualificati interpreti di Marx, che hanno direttamente studiato la questione, concordano dunque nell'assegnare agli estratti di Kreuznach una grande importanza per la genesi di una più matura concezione della storia, e la maggioranza di essi individua qui un serio ritardo della ricerca. Occorre in proposito sottolineare che, dal momento in cui Rubel scrisse il saggio cui ci siamo riferiti, molti studi successivi, e la stessa pubblicazione integrale degli estratti con un imponente apparato critico, hanno in gran parte colmato questo ritardo, anche se si avverte l'esigenza di una più ampia trattazione monografica sugli *Hefte* che, oltre la filologia, sappia collocarli all'interno della genesi del pensiero marxiano. Perciò, conveniamo in generale con la posizione degli interpreti menzionati, soprattutto sul fatto che i *Kreuznacher Hefte* assumono un significato che travalica il loro immediato aspetto di fonti bibliografiche e documentarie, rappresentando un delicato punto di passaggio all'interno stesso del pensiero di Marx. Tuttavia, è anche opportuno non operare forzature relativamente alla loro reale importanza. Questi estratti si collocano certamente in una fase di

⁶ V.G. MOSOLOV, *I quaderni di Kreuznach: gli studi storici del giovane Marx nella concezione materialistica della storia*, « Critica marxista », 11 (1973), p. 160.

⁷ K. MARX - F. ENGELS, *Gesamtausgabe (MEGA), Exzerpte und Notizen 1843 bis Januar 1845. Text und Apparat*, Bd. 2, 1981, p. 12 * (l'asterisco indica nella stessa edizione MEGA la numerazione delle pagine della *Einleitung*).

passaggio e persino di svolta nel pensiero di Marx, che trova la sua più compiuta espressione nelle novità teoriche e nei limiti della *Kritik*, e che troverà nei testi successivi applicazioni e sviluppi. Così appare indubbio che le riflessioni deducibili dagli *Hefte* anticipano alcune tematiche costitutive del « materialismo storico », specie per quanto concerne la relazione tra rapporti di proprietà e istituzioni politiche. Eppure, questa fase caratterizzata dalla *Kritik* e dai *Kreuznacher Hefte* non può in alcun modo essere assunta come momento di costituzione della « concezione materialistica della storia », poiché si rischierebbe, in questo caso, di essere seccamente smentiti dai testi immediatamente successivi. Altre esperienze, oltre questa, occorrono ancora, per operare quel decisivo passaggio, e l'incontro con l'economia politica non può certo essere considerato come secondario o successivo, poiché interviene, sia pure assieme ad altri fattori, dentro la genesi del « materialismo storico ».

In generale, l'analisi filologica di un simile materiale, costituito in larghissima parte da copie e riassunti di voluminose opere, richiede una particolare cautela, e l'adozione di metodi rigorosi, che sappiano render conto della ricchezza dei documenti senza costruirvi ipotesi infondate ed eccessive. Conviene perciò, anzi tutto, ricostruire pazientemente i testi utilizzati da Marx in loro stessi, raccogliendo tutte le indicazioni disponibili relative agli autori. In secondo luogo, occorre domandarsi, di volta in volta, perché da quelle voluminose trattazioni Marx estrae soltanto quei determinati passi, per ricavarne indicazioni sui suoi interessi problematici. Infine, attraverso un attento lavoro comparativo, bisognerà vedere quanto di questi estratti viene effettivamente utilizzato nella composizione delle opere più importanti.

3. *Le fonti storiografiche della critica alla mediazione hegeliana.*

Nella *Kritik* non si trova una compiuta considerazione degli eventi della Rivoluzione francese, ma si trovano soltanto taluni riferimenti occasionali, che appaiono, per altro, subordinati all'impianto teorico-speculativo dell'opera. Eppure, attraverso la critica alla filosofia politica di Hegel, si costituisce una lettura del mondo moderno che rappresenterà la chiave per l'interpretazione di questo

fondamentale passaggio storico. In particolare, Hegel aveva considerato la situazione reale della società civile come regno della scissione, riconoscendo in questo modo l'autonomia del momento statale, ma descrivendo anche la piena unità etica che si realizza nello Stato attraverso il processo di mediazione. Marx opera una decomposizione del livello hegeliano della mediazione, e costruisce così l'idea del moderno come mondo della separazione e della opposizione tra Stato e società civile. La Rivoluzione francese viene allora a significare il luogo storico del compimento pratico di tale scissione.

All'interno della *Kritik*, l'argomentazione marxiana si muove prevalentemente sul piano della critica speculativa. Tuttavia, i *Kreuznacher Hefte* mostrano come la maturazione di tale posizione filosofica abbia condotto Marx a un lungo esame di abbondante materiale storiografico, teso particolarmente a delineare il modo in cui si manifestava il processo reale della mediazione negli Stati e nelle epoche più avanzate. Questa esigenza, di fondare storicamente la polemica antihegeliana, concentra l'attenzione di Marx sul tema della rappresentanza politica. In particolare, vengono utilizzate a questo scopo due voluminose opere: la *Geschichte der letzten fünfzig Jahre* di C. F. Ludwig⁸ e la prima raccolta delle *Beiträge zur Politik und zum Staatsrecht* di Karl Wilhelm Lancizolle⁹.

⁸ Gli estratti da Ludwig sono collocati nel secondo *Heft* e si riferiscono alla seconda parte della *Geschichte*, pubblicata ad Altona tra il 1832 e il 1837. La parte in questione ha per titolo *Geschichte der französischen Revolution von der Berufung der Notabeln bis zum Sturz der Schreckens-Regierung oder dem Tode Robespierres*, e vide la luce nel 1833. In particolare, Ludwig, funzionario pubblico e letterato, ottenne, per quest'opera, il dottorato in filosofia presso l'Università di Jena, e per la composizione di questa seconda parte utilizzò largamente la *Histoire de la Révolution française, depuis 1789 jusqu'en 1814* di François-Auguste Mignet, apparsa a Parigi nel 1824. Va notato come l'analisi di Ludwig sia collocata nel secondo *Heft* dopo una lunga ricostruzione della storia francese svolta attraverso la lettura della *Geschichte von Frankreich* di C. G. Heinrich, che andava dal 1328 alla fine del '500. Più in generale, in questo secondo *Heft*, intitolato da Marx «Notizen zur französischen Geschichte», assumono un posto centrale gli estratti sulla Rivoluzione francese, specie dai testi di Ludwig, Bailleul e Lacretelle, e sulle teorie dello stato moderno, come il *Contrat social* e l'*Esprit des lois*.

⁹ Il testo di Lancizolle, uscito a Berlino nel 1831, si riferisce al periodo della monarchia di luglio. Gli estratti di Marx sono collocati nel quarto *Heft*.

Dopo aver riportato in capo alla pagina il titolo della parte dell'opera di Ludwig da prendere in esame, Marx anticipa alla stesura degli estratti una lista degli argomenti che maggiormente lo interessano, e su cui si sofferma in maniera particolare il suo lavoro di selezione dei passi. Questa lista di problemi è di particolare importanza perché ci offre immediatamente, e in una forma efficace, la possibilità di individuare le questioni che Marx cercava di definire attraverso la lettura di questi testi. Nota giustamente Mosolov che uno degli aspetti più interessanti degli estratti da Ludwig è « la logica stessa delle citazioni », e il fatto che Marx salti centinaia di pagine del testo soffermandosi unicamente sull'essenziale delle cose che lo interessano¹⁰. Questa lista di problemi, anticipata agli estratti, offre certamente una spiegazione di tale logica delle citazioni, ponendo in immediato rilievo gli interessi tematici fondamentali, e costituendo anche una guida per l'interprete nella lettura della parte successiva. Il primo elemento considerato da Marx è indicato nell'indice come « Vertretung des Vermögens in der assemblée constituante ». Marx riporta in maniera quanto mai meticolosa dalla pagina 92 del testo di Ludwig i dati sulla assemblea eletta, con l'evidente interesse per la determinazione del livello di rappresentanza della società reale e per i rapporti di forza sociali che si costituiscono all'interno di questo momento politico. Così, dopo aver riportato tutti i dati relativi alla presenza numerica delle diverse componenti sociali e professionali, conclude la sua citazione con questa valutazione: « ... über die Hälfte Juristen und nicht ein Drittheil Vertreter des Grundeigentums und des commerciellen Vermögens zusammengenommen. Dies war um so merkwürdiger, als die Finanzverlegenheit die Zusammenberufung der Reichstände herbeigeführt hatte »¹¹. Così, riguardo alla costituzione del Terzo Stato « zur Nationalversammlung », Marx

Karl Wilhelm von Lancizolle era professore di storia del diritto presso l'Università di Berlino e direttore dell'archivio di stato prussiano. Nel suo libro egli seguiva una posizione reazionaria nel senso della *Junkerklasse* prussiana, sostenendo l'ideale corporativo del modello monarchico-feudale. Ricorrente è, a questo proposito, il confronto tra la costituzione del 1830 e quella del 1814.

¹⁰ V. G. MOSOLOV, art. cit., p. 169.

¹¹ MARX-ENGELS, *Gesamtausgabe. Exzerpte*, cit., p. 84.

si sofferma in particolare su due punti: la dichiarazione dell'indivisibilità (*Untheilbarkeit*) del potere legislativo del 17 giugno 1789 e la proposta di Mirabeau del 21 giugno sulla inviolabilità dei deputati (« die Mitglieder der Nationalversammlung für unverletzlich »). Si può dunque ipotizzare che Marx verificasse, attraverso questa fonte, la difficoltà di una reale rappresentanza della ricchezza della società civile nelle istituzioni politiche, e che ciò gli confermasse, sul piano dell'analisi storica, l'inconsistenza di quel principio della mediazione, sul quale, in questi anni giovanili, vedeva poggiare il mondo borghese moderno.

Tuttavia, tale ipotesi sarebbe incerta se non trovasse una netta conferma dall'analisi degli estratti dal libro di Lancizolle, posti nel quarto dei cinque *Hefte*. Un'accurata analisi di queste pagine mostra come Marx selezioni tutti quei passi che sottolineano le ambiguità di fondo del sistema politico moderno, le incoerenze con le quali si realizza la pur proclamata sovranità popolare. Va anche sottolineato che da questi appunti Marx attingerà direttamente per la composizione delle maggiori opere: in particolare, alcuni brani verranno utilizzati nella *Ideologia Tedesca*, come mostrano chiaramente i segni a matita rinvenuti sul manoscritto degli *Hefte*; altri passi saranno poi evidentemente ripresi in alcuni importanti luoghi della *Questione Ebraica*. Gli estratti più significativi, che offrono il senso dell'importanza di questa fonte, sono quelli in cui si afferma che il sistema rappresentativo poggia « auf zwei Hauptfiktionen »¹². La prima fondamentale finzione del sistema rappresentativo consiste nella sostanza stessa della persona giuridica del popolo, che rappresenta una comunità uniforme, composta da membri omogenei, in cui si perdono completamente le articolazioni reali della società. Nel passo citato da Marx « das ganze Volk stelle eine grosse Genossenschaft oder Gemeinde, eine eigentlich juristische oder mystische Person dar, gebildet von wesentlich gleichartigen und gleichberechtigten Mitgliedern [...]. Alle besondern *realen* Genossenschaften und Gliederungen verschwänden dabei völlig »¹³. Questa prima finzione del sistema rappresentativo riguarda dunque, in Lancizolle, il concetto stesso di popolo, che, per divenire atto alla rap-

¹² *Ibid.*, p. 160.

¹³ *Ibid.*

presentanza, deve perdere la propria determinatezza sociale. Nella *Kritik* e nei testi immediatamente successivi, Marx assumerà tale schema, trasferendo però l'indeterminatezza direttamente al livello dello Stato e della politica, nell'astratto *citoyen* contrapposto al *bourgeois*, mentre lascerà al concetto di popolo quella piena articolazione e ricchezza necessaria per fondare logicamente la proposta democratica. La seconda *Hauptfiktion* si riferisce invece al rapporto tra rappresentanti e rappresentati. Lancizolle, nei passi ripresi da Marx, rileva, descrivendo ciò come una contraddizione, che, per un verso, il popolo deve compiere il proprio atto sovrano eleggendo i suoi rappresentanti, mentre, per un altro verso, una volta avvenuta l'elezione, il rappresentante non mantiene nessun vincolo con il suo elettore. Anzi, per celare questo potere incondizionato dei deputati, si afferma che, ciascun eletto, dopo la sua designazione, non rappresenta più soltanto il proprio elettorato, ma l'intera nazione. L'esercizio della sovranità popolare si restringe così al semplice atto dell'elezione, al momento del voto, senza intervenire nel complessivo processo della decisione politica. Quindi, i rappresentanti « dürfen an keine Instruction, an keinen Auftrag Seitens der wählenden gebunden werden, sondern hätten unbedingte Vollmacht »¹⁴. Questo interesse centrale per la demistificazione delle forme politiche moderne è ulteriormente confermato dalle citazioni in francese tratte dall'articolo di Lancizolle del 15 febbraio del 1831. Nel passo citato da Marx, Lancizolle sottolinea anzitutto quella scissione tra teoria e pratica, tra principi proclamati e realtà effettiva, che tornerà puntualmente nella *Questione Ebraica*: « La France renferme 32.000.000 de souverains. Voilà la théorie; mais en pratique à quoi cela se réduit-il? »¹⁵. La prima risposta al quesito posto è che, a causa del criterio censitario, non tutti i 32 milioni di francesi partecipano effettivamente all'elezione dei 430 deputati, ma che soltanto 80.000 di essi godono del diritto di elettori attivi. Ma, a parte questa prima valutazione, gli estratti riprendono e svolgono la critica della rappresentanza come tale: « c'est à ce nombre que se réduisent non pas ceux, qui régner, mai ceux qui font régner: car pour eux un vote donné tout les

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*, pp. 160-61.

cinq ans... epuise tout l'exercice de leur souveraineté. [...] Mais leur droit s'établit par des chiffres et se justifie par une addition. [...] Tous les cinq ans, sauf quelques exceptions, le 80.000 souverains montent sur leur trône. Vont-ils faire des lois? Non. Regler les impôts? Non. Pourvoir au bien-être à la sûreté de l'état? Non, non. Ils vont choisir ceux, qui feront tout cela; c'est un règne d'un jour, qui aboutit à 430 élections. Cette prétendue souveraineté du peuple n'est qu'une mystification »¹⁶.

Quindi, il testo di Lancizolle sulla Monarchia di luglio e la lettera del 1831 offrono alla riflessione di Marx molte delle categorie con cui verrà svolta la critica di quel mondo moderno scaturito dalla Rivoluzione francese. Inoltre, il carattere di mistificazione del sistema rappresentativo, che Marx assumerà quasi letteralmente da Lancizolle, lo condurrà a vagheggiare quella sorta di democrazia diretta, in cui culmina l'analisi della *Kritik*, come tentativo di pensare la sovranità popolare oltre le contraddizioni della *Vertretung*.

4. Quasi una digressione: il rapporto *Hefte-Kritik* nella *Bemerkung a Ranke*.

Abbiamo precedentemente affermato che i *Kreuznacher Hefte*, presi nel loro insieme, costituiscono una documentazione storico-politica strettamente connessa alla stesura della *Kritik*. Tuttavia, già questa semplice constatazione solleva significative difficoltà interpretative. Sarebbe, infatti, da affrontare, con serietà e rigore (cosa che, in questa occasione, e per ragioni ovvie, non ci è consentito fare), il modo in cui, nella genesi teorica della *Kritik*, si articola la relazione tra dimensione speculativa e dimensione storica¹⁷. Ora, la possibilità di avvicinare a quest'opera la gran massa del

¹⁶ *Ibid.*, p. 161.

¹⁷ Tale analisi è stata svolta, con una nuova traduzione e un preciso commentario, da F.S. Trincia e R. Finelli in K. MARX, *Critica del diritto statale hegeliano*, traduzione e commentario di R. FINELLI e F.S. TRINCIA, Roma 1983. Sul rapporto *Kritik-Hefte* si veda in particolare H.-P. JAECK, *Kreuznacher Exzerpte und "Kritik des Hegelschen Staatsrecht"*, « *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* », 22 (1974), pp. 591-604.

materiale storiografico, ci consente di dare al problema una più attendibile soluzione. Si può infatti rilevare una singolare difficoltà nel lavoro di Marx, che pare rimandare, per così dire, dal contenuto delle opere all'analisi di una sottile sofferenza psicologica. Per un verso, infatti, in quanto Marx svolge la sua critica anti-hegeliana, vuol confrontarsi ad armi pari col suo interlocutore, e tende a mantenersi su un piano direttamente speculativo. Ma, in tal modo, la gran quantità di fatti raccolti e meditati negli *Hefte* rimane sostanzialmente estranea all'opera. Dall'altro lato, poi, quel materiale, scrupolosamente acquisito, riesce a intervenire soltanto nei luoghi più periferici dell'elaborazione teorica. In ciò, quindi, è ravvisabile quella contraddizione, così sentita da Marx, cui prima accennavamo: nella volontà di coniugare e integrare il piano della storia e quello dei concetti, ma senza riuscirvi pienamente. Questa, infatti, sarebbe stata la critica più radicale dell'hegelismo, il superamento del suo elemento « astratto ». Ne risultano così due ricerche parallele, sostanzialmente esteriori, che non riescono a incontrarsi nel cuore della teoria, e i cui termini estremi sono, appunto, *Hefte* e *Kritik*. Di tanto l'estate del '43 è lontana dal *Capitale*!

Tuttavia, a testimonianza della consapevolezza della difficoltà, vi sono alcuni luoghi in cui più alto si mostra lo sforzo marxiano per giungere a quella necessaria integrazione di piani. Il testo più significativo in questo senso, che mostra in trasparenza il travaglio del giovane Marx, è forse la *Bemerkung*, che troviamo inaspettatamente inserita tra gli estratti dalla « Historisch-politische Zeitschrift » di Leopold Ranke. Non possiamo fare a meno, per altro, di rilevare la sottovalutazione o, più spesso, il silenzio degli interpreti su questo fondamentale testo.

Da una lettura della *Bemerkung* si avverte la straordinaria complessità della riflessione marxiana. L'elemento caratteristico consiste in una doppia considerazione del tema del rovesciamento di soggetto e predicato. Per un verso, l'inversione costituisce un fatto inerente alla realtà storica e al progresso degli avvenimenti, mentre, per un altro verso, è lo scambio operato da Hegel, dalla ragione metafisica, tra la realtà e le idee. Marx parte dalla considerazione di un fatto storico, di uno sviluppo reale: « unter Ludwig XVIII die Constitution Gnade des Königs (octroyirte Charte vom König), unter Ludwig Philip der König Gnade der Constitution (octroyirtes

Königthum) »¹⁸. Più avanti il concetto è ulteriormente specificato: « der König macht das Gesetz (alte Monarchie). Das Gesetz den König (neue Monarchie) ». Quindi, a partire dal testo storico di Ranke, Marx confronta il vecchio modello della monarchia, esemplificato da Luigi XVIII, e la nuova forma incarnata da Luigi Filippo, osservando come il rapporto tra Costituzione e Re abbia subito, nel progresso della storia, un rovesciamento. Mentre prima il Re rappresentava il soggetto, e la legge, di cui disponeva assolutamente, era il suo attributo, ora il Re stesso appare subordinato alla legge, è « fatto » dalla legge, e ne è idealmente il predicato. Quindi, nella storia, nel progresso degli avvenimenti, e attraverso la rivoluzione stessa, si opera un rovesciamento di soggetto e predicato, che costituisce quasi l'essenza della trasformazione. Marx, che parte dunque da questa considerazione sullo sviluppo storico-reale, trae da ciò la conclusione seguente: « wir können überhaupt bemerken, dass die Verwandlung des Subjects in das Prädicat und des Prädicats in das Subject, die Vertauschung des Bestimmenden und Bestimmten, immer die nächste Revolution ist ». Ecco dunque l'osservazione generale che Marx pensa di poter trarre dall'esame di questo fatto storico, attraverso una generalizzazione del confronto svolto, per cui la conversione pratica di soggetto e predicato, lo scambio reale di determinante e determinato, costituisce sempre il segno della « nächste Revolution ». Non si tratta soltanto di una valutazione storica, ma anche di un programma politico: attuare una rivoluzione significa rovesciare i rapporti costituiti, rendere determinante nella società ciò che nell'anacronistico appare meramente determinato.

A questo punto si colloca il secondo livello della *Bemerkung* marxiana, cioè il riferimento diretto alla teoria politica di Hegel: « Dadurch, dass Hegel daher die Momente der Staatsidee zum Subject und die alten Staatsexistenzen zum Prädicat macht, während in der historischen Wirklichkeit die Sache sich umgekehrt verhielt, die Staatsidee vielmehr Prädicat jener Existenzen war, spricht er nur den allgemeinen Charakter der Zeit aus, ihre *politische Theologie* ». Qui Marx riassume il nocciolo della *Kritik*. Si osservi come

¹⁸ MARX-ENGELS, *Gesamtausgabe. Exzerpte*, cit., p. 181 (e cf. MARX-ENGELS, *Opere complete*, a c. di N. MERKER, Roma 1976, III, p. 144).

ora l'inversione di soggetto e predicato non riguardi più lo sviluppo storico, ma lo scambio operato dal punto di vista teologico tra la realtà e l'idea. Esempio tipico di questo modo di argomentare è la confutazione della deduzione hegeliana della sovranità nella *Kritik*. Da questo ragionamento conseguono due critiche radicali alla filosofia di Hegel. In primo luogo, una critica di carattere logico, poiché, assunto il punto di vista della « teologia politica », si rendono razionali tutte le contraddizioni della realtà: « alle Gestalten der Unvernunft werden dadurch Gestalten der Vernunft ». In secondo luogo, dalle osservazioni di Marx scaturisce una critica di carattere politico, che considera la filosofia di Hegel come nettamente reazionaria: « diese Metaphysik ist der metaphysische Ausdruck der Reaction, der alten Welt als Wahrheit der neuen Weltanschauung ».

Il tentativo di tenere assieme e di unificare le due differenti accezioni del « rovesciamento » appare, a dire il vero, piuttosto infelice. D'altra parte tale difficoltà è ben comprensibile: il primo argomento rende ragione dello sviluppo storico, ma, in quella « dialettica » generalizzazione, non mostra una propria forza speculativa; il secondo, invece, tiene l'istanza della confutazione, ma smarrisce la dimensione storica. Quindi, il filosofo, in assenza di più adeguate categorie, era costretto a scegliere: e, almeno nella *Kritik*, la scelta cade decisamente sulla seconda linea del ragionamento.

5. *Mondo feudale e mondo moderno.*

Nel secondo quaderno troviamo alcuni estratti in lingua francese dall'*Examen critique de l'ouvrage posthume de M.me la B.nne de Staël*, dell'ex convenzionale Jacques Charles Bailleul¹⁹. La più

¹⁹ Gli estratti dall'*Examen critique de l'ouvrage posthume de M.me la B.nne de Staël*, apparso in due tomi a Parigi nel 1818, sono collocati nel secondo quaderno. In questo saggio, Bailleul, che era stato deputato alla Convenzione per la Senna-Inferiore, polemizzava apertamente con il libro di Anne-Louise-Germaine de Staël, *Considérations sur les principaux événements de la Révolution française*, apparso anch'esso nel 1818. Contro la concezione della Staël, Bailleul cercava di riabilitare la politica dell'ala girondina

evidente caratteristica di queste pagine è la parzialità delle notizie che Marx trae da un testo che, rispetto agli altri esaminati, poteva permettergli una più elaborata ricostruzione della vicenda rivoluzionaria francese. Infatti, tutti i grandi motivi della polemica del Bailleul rimangono in ombra, e vengono praticamente ignorati dagli estratti. Così, neanche una parola sulla peculiare riabilitazione e interpretazione del giacobinismo. La ragione di questa incomplettezza è, tuttavia, facilmente intuibile: Marx, relativamente alla Rivoluzione francese, è soprattutto alla ricerca di notizie e fonti limpide, e tende perciò a diffidare, in questa fase, dei giudizi già elaborati e coerenti. Così si spiega, anche, il prevalente ricorso a monumentali opere tedesche, per lo più compilative e documentarie, da cui egli estrae soprattutto, come vedremo nel seguito della nostra esposizione, fonti dirette, come i brani dei discorsi dei capi rivoluzionari, e lunghe bibliografie. Tuttavia, questa spiegazione non può oscurare il fatto di una persistente sottovalutazione della storiografia francese, e specie di quella dell'età della Restaurazione (la più significativa che allora si poteva conoscere), che è certo all'origine di molti dei limiti del giudizio marxiano sulla grande Rivoluzione²⁰.

Il tema centrale degli estratti è quello della lotta tra feudalesimo e modernità, che si esprime attraverso la Rivoluzione, e conduce a una nuova umanità. L'interesse, per l'interprete, sta nel carattere, per così dire, « anfibia » che essi assumono, qualora letti nell'ambito del delicato momento di maturazione del pensiero di Marx, e delle novità che comporta. Vi si possono rintracciare, cioè, sia elementi a sostegno di categorie già abbandonate da Marx, sia

della Convenzione, riconducendola nei limiti di una visione democratico-liberale. Per la ricostruzione del dibattito rimane fondamentale: A. OMODEO, *La cultura francese nell'età della Restaurazione*, in Id., *Studi sull'età della Restaurazione*, Torino 1970.

²⁰ Ancora a Parigi, alcuni anni dopo, in occasione del progetto di scrivere una *Storia della Convenzione*, Marx ricorrerà ai *Mémoires* di Levasseur de la Sarthe, ma mai affronterà, per quel che ne sappiamo (e a parte la lettura di alcuni testi del Guizot), un serio esame di quel momento decisivo della storiografia francese. Di Thiers, ad esempio, è documentata soltanto la lettura del trattatello *De la propriété*, e di Mignet bisogna supporre una conoscenza indiretta, mediata dalle fonti tedesche.

stimoli per la composizione della *Kritik* e delle successive opere. Queste pagine si pongono, quindi, in mezzo al guado delle acquisizioni teoriche del periodo kreuznachiano.

Il primo elemento di novità, sia pure comune agli estratti relativi ad altri volumi, riguarda il concetto di popolo, su cui, come si sa, viene fondata la teoria democratica della *Kritik*. Nell'indice degli argomenti Marx sintetizza questo tema con l'espressione « der Adel als corps intermédiaire ». In effetti, egli riporta con precisione quei passi dell'opera di Bailleul, in cui viene argomentata l'impossibilità, logica e insieme politica, che la nobiltà rappresenti il corpo intermedio, o, se si vuole, il « medio », tra l'estremo del Re e quello del popolo. Questo sillogismo ha il difetto di annullare uno dei suoi estremi, e di non potersi, perciò, costituire: « les peuples », infatti, « comptent pour rien ». La nobiltà, quindi, piuttosto che costituire il medio, « est nécessairement une extrémité ». Ciò che conta, in questa citazione marxiana, è sia la considerazione sulla nullità politica del popolo, che l'accento posto sul tema della mediazione, e delle sue intrinseche difficoltà. Sin qui siamo, dunque, bene o male, lungo la direzione della *Kritik*.

Più controversa appare l'interpretazione dei successivi estratti. Ora Marx si sofferma sulla struttura e sulla natura del regime feudale, dove « tout était lié ». Si colloca in questa citazione un'importante definizione della società feudale, dove Marx evidentemente verifica alcune posizioni già da lui svolte sulla « Rheinische Zeitung »: « la féodalité constitue un despotisme à mille têtes et l'un de ses éléments est la servitude de la généralité des hommes ». Questo concetto è anche riassunto nell'indice degli argomenti del primo tomo, e tradotto in lingua tedesca: « tausendköpfiger Despotismus ». Ora, non v'è alcun dubbio che Marx trovi qui una verifica di alcuni giudizi già svolti in precedenza, e questo dispotismo a mille teste, che coincide con una servitù generale dell'uomo, equivale all'« umanità frantumata in determinate razze animali », al « mondo della non libertà », al « regno animale dello spirito », che sulla « Gazzetta » caratterizzava la società di tipo feudale.

Le citazioni tratte dal secondo tomo del libro di Bailleul, che Marx intitola « Ueber das Eigenthum als Bedingung der Repräsentationsfähigkeit », si inseriscono dentro questa linea di riflessione, ma vi introducono nuovi elementi, che avranno qualche eco nei

successivi scritti marxiani. Questa volta Marx non compie salti, ma cita compattamente le pagine 341-343 del testo di Bailleul, ricostruendone il pensiero relativamente al ruolo della proprietà nel passaggio dal mondo feudale al mondo moderno. L'idea di Bailleul è piuttosto caratteristica e merita di essere brevemente esposta. Bailleul prende le mosse dalle disposizioni moderne per cui l'imposta sulla proprietà, e quindi il possesso della proprietà, costituisce la condizione dell'eleggibilità alle cariche politiche. Questo criterio gli sembra in stridente contraddizione con i principi del mondo moderno. In tal modo, infatti, la proprietà rimane il « principe d'ordre », ma ciò « c'est plutôt par suite d'anciens souvenirs que par le résultat d'un examen approfondi de l'ordre de choses sous lequel nous devons vivre désormais ». In sostanza, questa misura costituisce per Bailleul una commistione tra il principio dell'epoca feudale e quello dell'epoca moderna. Infatti, « sous le régime féodal, la propriété foncière était tout », e « tous les droits étaient attachés à la propriété ». Il principio del sistema feudale è dunque la proprietà, e la riproposizione di un criterio politico fondato su di essa equivale ormai a un anacronismo, che la Rivoluzione aveva già sconfitto. Viceversa, la rivoluzione moderna appare a Bailleul come « le combat entre la féodalité et l'humanité », dove « l'humanité a réclamé des droits attribués exclusivement à la propriété. La révolution a jugé ce grand procès; il en est résulté qu'au lieu que la propriété eût tout droit sur l'homme, c'est l'homme qui a acquis tout droit sur la propriété: dès lors le régime de la raison ou des lois a été substitué au régime de la féodalité ». Con la Rivoluzione francese si afferma dunque questo dominio della ragione umana, dei diritti naturali e inviolabili, il regno delle leggi e della libertà. La Rivoluzione si è perciò effettuata in nome della « humanité », e contro il feudale dominio della « propriété » sull'uomo. La proprietà è anzi ridotta a « circonstance », e ciò che conta non è più il possedere come tale, ma « ce qu'on possède », e soltanto questo deve ormai assicurare l'esercizio delle funzioni politiche.

Confrontando tali estratti con i concetti che Marx viene elaborando in questo periodo, si possono avanzare due ipotesi. In primo luogo, lo ripetiamo, la polemica antifeudale del Bailleul sembra meglio incontrare l'atteggiamento modernista degli articoli della

« Rheinische Zeitung », e, soprattutto, del carteggio del '43²¹, piuttosto che la nuova interpretazione del medioevo, che Marx sta ora costruendo, fondata sull'idea dell'assenza della mediazione e di una magmatica confusione tra momento politico e sociale, e che sarà invece caratteristica degli scritti degli anni 44-45²². In secondo luogo, però, non può venir sottovalutata la presenza, in questi estratti, di un tema ricorrente, o persino dominante, nei *Kreuznacher Hefte*: quello del rapporto tra proprietà e diritti politici, con particolare riguardo alla mediazione rappresentativa. Il tema della proprietà, che sarà ben presente nei *Manoscritti* del '44, non assume, per dire il vero, una autentica centralità teorica negli scritti politici di questo periodo: va comunque ricordata, come mostrano gli *Hefte*, la sua costante presenza nella riflessione marxiana. In questo senso, ci si muove davvero verso il « materialismo storico », e forse questi estratti ne anticipano alcune tematiche costitutive meglio degli stessi scritti *en forme*.

6. Robespierre e i giacobini.

Abbiamo già accennato, sia pure *en passant*, all'importanza che, in questi ultimi anni, ha assunto l'interpretazione del giacobinismo per la corretta ricostruzione del pensiero politico di Marx. La questione, come visto, ha aspetti che travalicano l'analisi filologica, e chiamano in causa, volere o no, le esperienze e le prospettive politiche legate alla vicenda storica del movimento operaio.

²¹ Nonostante il carteggio con Ruge, Bakunin e Feuerbach sia cronologicamente in parte contemporaneo e in parte persino successivo alla *Kritik*, dal punto di vista dell'impostazione logica esso ci pare ancora assimilabile alle posizioni sostenute sulla « Rheinische Zeitung ». Cf. K. MARX, *La questione Ebraica*, Roma 1978.

²² In effetti, è possibile distinguere, nella genesi dell'opera marxiana, almeno tre differenti interpretazioni dell'età medievale. La prima fase è appunto quella « modernista » della « Rheinische Zeitung », in cui si oppone all'alienazione del sistema feudale il principio della libertà proprio dello Stato moderno. La seconda fase coincide con gli scritti degli anni 43-44, in cui Marx interpreta il medioevo come totale assenza di mediazione tra Stato e società civile. La terza fase è quella, più conosciuta, dei *Grundrisse* e del *Capitale*.

Questo ha condotto, com'era forse inevitabile, a qualche forzatura interpretativa. In effetti, le vicende pratiche del nostro secolo, direttamente ispirate al marxismo politico, hanno portato a una valutazione e a un recupero dei momenti più alti delle rivoluzioni del passato, e specie di quelli in cui più vigoroso si mostrava l'intervento « popolare ». In generale, l'accentuazione teorica del momento politico e soggettivo, di contro alle tendenze positivistiche ed economicistiche, come si verifica soprattutto all'indomani della Rivoluzione d'ottobre, ha certamente implicato una positiva valutazione del movimento giacobino. Basti pensare, a tale proposito, ai riferimenti gramsciani alla storia francese²³. L'incongruenza rilevabile tra la posizione di Marx e la storiografia marxista del nostro secolo non significa, d'altra parte, un voler ricondurre la seconda alla prima, o voler soltanto disconoscere la fecondità dell'impostazione « giacobina », secondo un ricorso all'« autorità » dei classici, che non è metodo nostro. Tuttavia, è proprio nel voler unificare a ogni costo le due prospettive, sino a qualche contraffazione del pensiero di Marx, che si cela un ingombrante residuo di « dommatismo ».

Tali interpretazioni si possono sinteticamente raccogliere intorno a due tesi, che costituiscono altrettanti luoghi comuni delle correnti pubblicazioni su Marx e la Rivoluzione francese. In primo luogo, si sostiene che Marx avrebbe « derivato » la nozione di « dittatura del proletariato » dallo studio diretto delle fonti giacobine e dal contatto con le correnti neogiacobine e blanquiste. Tale ipotesi è, quanto meno, indimostrabile. Inoltre, solleva una serie di difficoltà, che sarebbe compito degli interpreti risolvere preliminarmente. Nelle rare occasioni in cui adoperò quella categoria, Marx non fece mai riferimento, né implicito né esplicito, alle vicende montagnarde. L'espressione risale inoltre a un periodo (quello successivo al '48) in cui erano ormai tramontati i diretti interessi per la Rivoluzione francese. Bisognerebbe infine spiegare come sia conciliabile tale ipotesi della « derivazione » con la scarsa simpatia che Marx sempre nutrì sia verso l'ideologia montagnarda,

²³ Ci riferiamo, in particolare, a quel momento « giacobino » del « moderno principe », che sottende una complessa interpretazione della storia francese, secondo l'ipotesi della « fase organica ».

che, a maggior ragione, verso l'atteggiamento cospirativo e settario di Blanqui.

In secondo luogo, altri interpreti, circoscrivendo correttamente il giudizio di Marx sulla Rivoluzione francese agli anni giovanili, vedono nel concetto di « democrazia », così come compare nella *Kritik*, una quasi immediata traduzione dell'ideale giacobino²⁴. Tale ipotesi è, ancora una volta, indimostrabile. Anzi, i drastici giudizi che negli anni 43-44 vengono espressi sul giacobinismo, dalla *Questione Ebraica* alla *Sacra Famiglia*, sembrerebbero contrastare con questa posizione. Mentre, infatti, il governo montagnardo viene rappresentato (più o meno alla maniera di Hegel) come un regime di « terrore » esercitato dallo Stato verso la società civile, la « democrazia », com'è noto, costituisce proprio il superamento della separazione e opposizione tra momento politico e momento sociale.

Tra gli estratti dal testo di Ludwig concernenti la nazionalizzazione dei beni ecclesiastici e l'emissione dell'assegnato, Marx introduce tre sue valutazioni, che possono essere interpretate come l'espressione di un giudizio intorno alla genesi del governo giacobino. In primo luogo, egli così commenta il tentativo di risolvere il problema finanziario attraverso la vecchia idea illuministica della nazionalizzazione dei beni ecclesiastici: « Diese Einziehung der geistlichen Güter hauptsächlich, um den Staatsbanquerout zu vermeiden ». In secondo luogo, stabilisce, attraverso un « daher », un nesso di perfetta continuità e coerenza tra la nazionalizzazione dei beni e l'emissione dell'assegnato, quasi a voler sottolineare come da questa impostazione scaturisca per necessità tale scelta: « Daher: Staatspapiere mit gezwungen Umlauf-Assignaten ». In terzo luogo, e soprattutto, Marx commenta la vendita dei beni ecclesiastici attraverso l'emissione dell'assegnato al 5% con questa pregnante espressione: « hierin ein grosser Widerspruch, indem dem Privateigenthum, als unverletzlich auf der einen Seite, das Privateigenthum der andern Seite geopfert wird »²⁵. L'osservazione è particolarmente importante perché Marx individua qui, partendo

²⁴ Questa posizione interpretativa ha la sua più autorevole espressione nell'idea lukacsiana del « Marx giacobino ». Cf. G. LUKACS, *Il giovane Marx*, Roma 1978. Ma la tesi del democratismo rivoluzionario del giovane Marx è ricorrente.

²⁵ MARX-ENGELS, *Gesamtausgabe. Exzerpte*, cit., p. 85.

da un fatto storico, una contraddizione di fondo della Rivoluzione francese, che tornerà insistentemente nei testi successivi. È la contraddizione tra la proclamazione del principio del diritto inalienabile alla proprietà privata e il sacrificio di questa stessa proprietà sotto la spinta delle esigenze politiche e sociali della rivoluzione. Qui Marx legge la complessa dialettica tra diritti universali e prassi rivoluzionaria, e il ripetuto porsi di una contraddizione tra teoria e prassi nella rivoluzione borghese. In particolare, nella *Questione Ebraica*, questo tema sarà svolto trattando dei « momenti di entusiasmo ancor giovanile ed esaltato dall'urgere delle circostanze », in cui « la prassi rivoluzionaria si trova in flagrante contraddizione con la sua teoria »²⁶.

Direttamente collegata alle conseguenze inflazionistiche dell'assegnato è l'introduzione del massimo, il « tyrannischer Zwang des Maximums ». Marx estrae da Ludwig la considerazione secondo cui questa misura, che dà un colpo ulteriore alla proprietà privata e alla libertà personale, è l'origine del fanatismo politico e « die Basis des nachfolgenden Schreckenssystems ». Si vede, perciò, come viene introdotta la figura del Terrore negli estratti di Marx: esso è la conseguenza estrema di un'impostazione politica che, pressata dalle crescenti difficoltà finanziarie, entra in diretta contraddizione con i principi della Rivoluzione e con la proprietà privata. Si tratta di acquisizioni che Marx svolgerà nei testi degli anni successivi: Soltanto, le porterà al livello teorico della relazione tra Stato e società civile, mentre questa ricostruzione storica tenderà a scomparire. Il nesso sottolineato in questi estratti tra assegnato, massimo e terrore, perderà la propria dimensione di scansione storica e dello sviluppo, lasciando il posto a un'interpretazione teorico-politica sul livello della mediazione.

Non è un caso che, dopo aver ricostruito in questo modo e commentato la genesi del governo montagnardo, ora Marx compia salti di centinaia di pagine sul libro di Ludwig, per cercare precise indicazioni sulla natura del potere politico nella fase giacobina. Il primo di questi estratti è riassunto con tale espressione nell'indice degli argomenti: « die Jakobiner gegen die Volkessouveränität, die Royalisten dafür, revolutionaire Regierung ». In

²⁶ Cf. K. MARX, *La Questione*, cit., p. 72.

effetti, considerando la pretesa degli aristocratici e del partito clericale di un rinnovamento dell'Assemblea, Marx sottolinea l'espressione « Souveränität des Volkes », mostrando, attraverso i discorsi di Maury e di Mirabeau, come proprio i realisti assunsero, in quella fase, la bandiera dei diritti del popolo e della sovranità della nazione, mentre i giacobini si trovarono a osteggiarla. L'unica conclusione certa cui possiamo pervenire è che Marx insistesse sul concetto di « sovranità popolare », in quanto egli vi stava lavorando per la composizione della *Kritik*. Questi documenti dovettero rafforzare in lui l'impressione della formalità e inconsistenza del principio della sovranità popolare nel mondo borghese moderno, e quindi l'idea di una democrazia popolare situata oltre questo orizzonte. In ogni caso è evidente, ancora una volta, il nesso tra queste citazioni e la trattazione della sovranità popolare nella *Kritik*. Ora Marx aggiunge a questi estratti altri passi, che compaiono nel testo di Ludwig ben 190 pagine dopo, e in un diverso contesto. Tuttavia, essi si legano ai precedenti secondo un ordine logico che rivela quali fossero i principali interessi dell'indagine storica marxiana. Infatti, viene anche qui messa in evidenza la recisa opposizione dei giacobini « für die Appellation an das Volk », in quanto vi scorgono una manovra per salvare il Re. E saltando altre 63 pagine, Marx aggiunge un passo sulla natura del potere della Convenzione. Tale passo è particolarmente importante, poiché contiene tre valutazioni che saranno successivamente utilizzate da Marx. In primo luogo, « eine revolutionaire Regierung erfunden ... der Convent seiner Macht beraubt und ein doppelter Ausschuss, der des öffentlichen Wohls und der allgemeinen Sicherheit damit bekleidet ».

Introducendo i due comitati attraverso cui la Convenzione governa, viene dunque rilevato lo scavalcamento dei poteri della Convenzione stessa e la loro concentrazione nelle mani di un organismo esecutivo. In secondo luogo, « diese provisorische Regierung ... ausser und über sich keinen Richter und keine Macht ». Si insiste dunque ancora sulla assolutezza del potere dei comitati di governo, che si colloca al di sopra di ogni diritto e di ogni controllo. Infine, « das allgemeine Beste sollte ihre einzige Regel sein: nach ihr schaltete sie über Leben, Freiheit, Eigenthum aller Bürger ». Il principio del bene supremo e generale diviene dunque

la fonte stessa del « terrorismo » e della offensiva della politica contro la vita, la libertà e la proprietà. Questi estratti, pur nella loro incompletezza o, se si vuole, « debolezza » storiografica, danno il senso delle fonti su cui Marx poteva appoggiare i giudizi sul Terrore negli anni 43-44.

La qualità degli estratti dal testo di Ludwig relativamente al Terrore, e il loro peculiare ordine logico, paiono confermare l'impressione che il giudizio di Marx sul giacobinismo si costituisca sulla base dell'accettazione dei tratti caratteristici della cultura tedesca del tempo. Nei luoghi in cui Marx considera, in questo periodo della sua produzione teorica, gli eventi della Rivoluzione francese, si avverte una decisiva influenza della filosofia idealistica, e particolarmente di Hegel, e, per un altro verso, di questa storiografia tedesca, che ha in Ludwig un tipico rappresentante. Il giudizio sorprendentemente polemico verso la vicenda montagnarda trova, nell'analisi di queste fonti, e a prescindere dai più interni motivi di pensiero, una ulteriore spiegazione, forse non decisiva, ma neanche trascurabile. Gli estratti dai discorsi di Robespierre e di altri capi rivoluzionari, tratti dalla *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter* di Wilhelm Wachsmuth²⁷, sembrano però sol-

²⁷ La *Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter* di Wilhelm Wachsmuth apparve ad Amburgo in quattro volumi tra il 1840 e il 1844. Marx compila 66 estratti e riporta 117 indicazioni bibliografiche tratte dalle note in calce, che utilizzerà di nuovo a Parigi, riferendosi esclusivamente ai primi due volumi del trattato, pubblicati rispettivamente nel 1840 e nel 1842. In particolare, Marx utilizza il testo di Wachsmuth per i documenti e le fonti: per esempio, ne trae citazioni dalle conclusioni dell'assemblea nazionale del 4 agosto, copia interi paragrafi della Costituzione del 1791 e, soprattutto, riporta i brani dei discorsi di capi rivoluzionari come Robespierre, Condorcet, Desmoulins, Carnot, ecc. Ernst Wilhelm Gottlieb Wachsmuth era un moderato professore liberale delle Università di Lipsia e Kiel, oltre che regio censore sassone, e nella composizione della sua monumentale opera badò in modo particolare ad attenersi a criteri di oggettività e di rigore storico, utilizzando a tal fine una grande quantità di fonti dirette. Il suo lavoro ebbe effettivamente una certa fortuna (se ne ricorderà, molto tempo dopo, Karl Kautsky nella *Lotta delle classi in Francia*), nonostante un resoconto non sempre veritiero dei fatti trattati. In ogni caso, nell'estate del 1843, la *Geschichte* di Wachsmuth doveva apparire come una delle opere più complete, e certamente la più aggiornata analisi della Rivoluzione francese prodotta dagli storici tedeschi.

levare un ulteriore e, almeno a prima vista, differente problema interpretativo. Non pochi interpreti, infatti, hanno rilevato un'affinità tra questi brani trascritti da Marx e alcuni elementi significativi della teoria democratica sostenuta nella *Kritik*. In altri termini, Marx avrebbe opposto al modello hegeliano il nucleo fondamentale dell'ideologia giacobina. Ne seguirebbe, giusta la nostra precedente analisi, che Marx avrebbe sì criticato gli esiti « storici » del giacobinismo, cioè la vicenda del « Terrore », ma avrebbe poi accolto le « intenzioni » dei suoi capi, la sua ideologia egualitaria e rivoluzionaria. Gli estratti dal *Contratto Sociale* di Rousseau sarebbero, in questa prospettiva, il termine medio di tale singolare posizione. Tuttavia, l'ipotesi, se pure suggestiva, non appare convincente. La considerazione marxiana del giacobinismo è, di fatti, tanto unitaria da riferirsi esplicitamente, soprattutto nella *Sacra Famiglia*, proprio all'« illuminismo politico » e alla « esaltazione » dell'ideologia di Robespierre. Al limite, — afferma Marx — l'illusione degli uomini del Terrore si potrebbe giustificare « storicamente », ma giammai sul piano delle convinzioni ideali²⁸. La pretesa assunzione del modello giacobino appare quindi inconciliabile con le dirette affermazioni marxiane. È ben comprensibile, d'altra parte, che taluni interpreti, armati della vecchia idea lukácsiana del « Marx giacobino », di fronte alla pubblicazione dei *Kreuznacher Hefte*, abbiano creduto di trovare, in questi estratti da Wachsmuth, una prova ulteriore per la loro ipotesi. Tuttavia, come ora mostriamo, le cose non stanno affatto in maniera così semplice.

Il primo brano estratto da Wachsmuth si riferisce a un discorso pronunciato da Robespierre il 22 ottobre 1789 di fronte all'Assemblea Nazionale sulla questione del diritto elettorale. Lo troviamo inaspettatamente collocato nel mezzo di una lunga nota bibliografica, tra l'85° e l'86° titolo. Si tratta di un passo molto interessante, perché Robespierre vi espone la sua concezione della sovranità popolare e la sua interpretazione dei diritti dell'uomo e del cittadino. Vi si afferma che la sovranità popolare acquista senso soltanto qualora risieda effettivamente « dans tous les individus du peuple »;²⁹ quindi: « rien n'est plus conforme à votre

²⁸ Cf. MARX-ENGELS, *La Sacra Famiglia*, Roma 1979, p. 160.

²⁹ MARX-ENGELS, *Gesamtausgabe. Exzerpte*, cit., p. 167.

déclaration des droits devant laquelle tout privilège, toute distinction, tout exception doivent disparaître ». Dallo stesso discorso, Marx estrae ancora questo rilevante brano: « chaque individu a donc droit de concourir à la loi, par laquelle il est obligé, et à l'administration de la *chose publique*, qui est la sienne. Si non, il n'est pas vrai que tous les hommes sont égaux en droits, que tout homme est *citoyen* ». Nell'estate del '43 Marx trovava certamente in queste espressioni di Robespierre utili materiali per le riflessioni sulla democrazia e, quindi, per la composizione della *Kritik*. Non v'è dubbio, infatti, che esista una certa assonanza tra l'idea di una concreta democrazia, in cui l'universalità della cosa pubblica inerisce immediatamente a ciascun cittadino, come emerge da questo brano di Robespierre, e la parte costruttiva della critica antibeghiana. È persino ovvio, inoltre, che Marx traesse dal giacobinismo alcune sollecitazioni, o anche qualche categoria. È tuttavia opportuno analizzare con una certa cura questi estratti, per vedere sino a che punto può essere spinta l'analogia. In effetti, i passi del discorso di Robespierre copiati su questo quarto *Heft* possono correttamente intendersi, assumendo il linguaggio marxiano, come un autentico elogio del *citoyen*, come una visione politica nella quale spariscono le determinazioni sociali degli individui, e che si risolve, perciò, nell'astrazione tipica del mondo moderno. Pur sostenendo quindi la partecipazione dei cittadini alla determinazione delle leggi, Robespierre la considera ancora dentro il punto di vista borghese dell'opposizione tra società e Stato. Emerge cioè, e con una certa nettezza, quella sorta di duplicità, o anche di contraddizione, del giacobinismo, che Marx descriverà più volte negli scritti di questo periodo: per un verso forzatura estrema, in senso democratico, dell'ideologia rivoluzionaria della classe in ascesa; ma, per un altro verso, piena subalternità, e quindi transitorietà, della sua azione politica. Ci sembra, in altri termini, che Marx conservi di questa fonte, più che l'accento organicistico e democratico, l'elemento giuridico e astratto del dissolvimento delle differenze sociali, secondo quella dialettica tra *bourgeois* e *citoyen*, che sarà tema centrale della *Questione Ebraica*. D'altronde, è proprio questo, a ben vedere, il contenuto del discorso di Robespierre: l'affermazione dell'universalità della rappresentanza politica (la « emancipazione politica » avrebbe detto Marx) attraverso una totale eguaglianza

« giuridica ». Siamo dunque ben lontani da quella piena ricomposizione di società e Stato postulata nella *Kritik!*

Negli estratti dal secondo volume della monumentale opera di Wachsmuth, si trovano altri due brani di Robespierre. Il primo passo si riferisce a uno schizzo per la Dichiarazione dei diritti del 1793. Marx ne estrae soltanto alcune parole-chiave: « le souverain de la terre ... le genre humain ... le législateur de l'univers, la nature ». Si tratta, effettivamente, delle impegnative categorie su cui è costruito il brano di Robespierre, così come può leggersi integralmente sul testo di Wachsmuth: « le rois, les aristocrates, les tyrans quels qu'ils soient, sont des esclaves révoltés contre le souverain de la terre, qui est le genre humain, et contre le législateur de l'univers, qui est la nature »³⁰. La seconda citazione, posta di seguito, si riferisce ai « papiers inédits », che Wachsmuth, a sua volta, aveva tratto dalla *Note essentielle écrite de la main de Robespierre*. Marx trascrive il giudizio secondo cui i pericoli interni per la Rivoluzione provenivano unicamente dal *bourgeois*, e per sconfiggerlo si può soltanto « rallier le peuple »: « il faut ... que les sanculottes soient payés et restent dans les villes. Il faut leur procurer des armes, les colérer, les éclairer »³¹. In conclusione, gli estratti dei *Kreuznacher Hefte* relativi a Robespierre, qualora vengano (come è necessario) confrontati con gli scritti dello stesso periodo, non paiono suggerire alcun « giacobinismo » di Marx. Viceversa, forniscono indizi verosimili, e quindi moderatamente utili, sulle fonti storiografiche della singolare critica del « modello » montagnardo, e, soprattutto, della genesi dell'interpretazione del mondo moderno, fondata sull'opposizione tra società civile e Stato, caratteristica di questi anni.

7. Il tema dell'eguaglianza: hébertisti e arrabbiati.

Le prime cinque citazioni tratte dal secondo tomo dell'opera di Wachsmuth costituiscono gli unici riferimenti rinvenibili nei *Kreuznacher Hefte* a proposito delle correnti estreme della Rivo-

³⁰ *Ibid.*, p. 168.

³¹ *Ibid.*, p. 169.

luzione francese. Gli estratti si soffermano unicamente sul movimento hébertista. In particolare, vengono sinteticamente descritte le vicende dell'inverno del 1793, allorquando la crisi alimentare e l'aumento vertiginoso dei prezzi aggravarono sensibilmente le condizioni di vita delle masse popolari, dando agli hébertisti la possibilità di avviare l'agitazione per la *loi agraire*. Il loro progetto politico, secondo la citazione di Marx, è quello di introdurre la « Gleichheit der Güter », cioè « alle Reichen arm zu machen »³². In base a quanto abbiamo mostrato sinora, e come meglio vedremo in seguito, si può affermare che la novità introdotta dagli hébertisti consiste nell'istanza « eversiva » del passaggio dalla eguaglianza giuridico-formale all'eguaglianza reale-sociale. Così, Marx riporta il provvedimento della Convenzione del 18 marzo 1793, che istituisce la pena di morte per chi propone una *loi agraire*: « Todesstrafe auf Vorschläge der Art gesetzt hatte ». In altri termini, questi estratti offriranno a Marx, nella *Sacra Famiglia*, l'opportunità di introdurre una forte differenza tra giacobinismo ed estrema sinistra della Rivoluzione, sottolineando la diversa concezione dell'eguaglianza. Confrontando questi passi col successivo testo della *Sacra Famiglia*, appare ipotizzabile che Marx legga nella questione della *loi agraire* un'idea della proprietà, e quindi del rapporto tra società civile e Stato, profondamente diversa da quella dei giacobini, e ne faccia lo spartiacque tra due correnti della Rivoluzione. In questo senso, cioè con un'attenzione particolare al tema della eguaglianza, sono annotati da Marx brani dei discorsi di Chaumette, Vergniaud e Buzot. Soprattutto nel passo tratto da Vergniaud, che sostiene l'eguaglianza giuridica, ma si oppone fermamente all'eguaglianza sociale, emerge con nettezza l'alternativa delle due prospettive: « l'égalité pour l'homme social n'est que celle des droits. Elle n'est pas plus celle des fortunes que celle des tailles, celle des forces, de l'esprit, de l'activité, de l'industrie et du travail ». In questo confronto con gli hébertisti, trova una nuova conferma l'interpretazione precedentemente data degli estratti da Robespierre.

Per intendere meglio l'importanza di questi estratti, conviene ricordare brevemente il contenuto del passo della *Sacra Famiglia*

³² *Ibid.*, p. 168.

sopra menzionato, e ragionare poi sulle sue possibili fonti storiografiche. Dopo aver lungamente polemizzato con il linguaggio «teologico» di Bruno Bauer, Marx argomenta il carattere effettivamente innovatore della Rivoluzione francese con questo stringato quanto importante capoverso: « Per niente turbata da questo esame, la Rivoluzione francese ha suscitato idee che portano oltre le *idee* di tutta la vecchia situazione del mondo. Il movimento rivoluzionario, che è cominciato nel 1789, nel *Cercle social*, che ha avuto, nel mezzo del suo cammino, come suoi rappresentanti principali *Leclerc* e *Roux*, e che infine è stato momentaneamente sconfitto con la cospirazione di *Babeuf*, aveva suscitato l'idea comunista, che l'amico di *Babeuf*, *Buonarroti*, dopo la rivoluzione del 1830, ha introdotto nuovamente in Francia. Questa idea, conseguentemente elaborata, è l'idea della nuova situazione del mondo »³³. L'occasione di tale affermazione è la polemica con un passo di Bruno Bauer, tratto dall'articolo *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?*: « die französische Revolution war ein Experiment, welches durchaus noch dem achtzehnten Jahrhundert angehörte. Sie wollte eine neue menschliche Ordnung stiften - die Ideen, die sie hervorgerufen hatten, führten aber über den Zustand, den sie mit Gewalt aufheben wollte, nicht hinaus »³⁴. In primo luogo, Marx confuta l'uso baueriano delle categorie, ribadendo che il compito dell'attuazione non spetta alle idee, ma alla potenza pratica degli uomini. Bauer sbaglia dunque anzitutto nel concepire la Rivoluzione francese come un conflitto tra ideologie, e poi, conseguentemente, nell'attribuire alla debolezza delle concezioni rivoluzionarie il presunto fallimento della loro attuazione. In secondo luogo, però, Marx obietta che, volendo giungere a una considerazione delle idee come tali, non ci si può arrestare agli espliciti principi teorici della Rivoluzione, ma occorre considerare le idee cui essa perviene, le ideologie che le vicende storiche producono, e che prefigurano la futura situazione del mondo.

³³ Id., *La Sacra Famiglia*, cit., pp. 155-56.

³⁴ Nella *Sacra Famiglia* Marx scompone in due parti il brano di Bruno Bauer, per articolarne la critica. Nel far ciò tralascia l'espressione « sie wollte eine neue menschliche Ordnung stiften ». Ci è dunque parso opportuno citare integralmente il passo, che si trova in: B. BAUER, *Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik?*, « Allgemeine Literatur-Zeitung », 8 (1844), pp. 18-26.

La novità contenuta in questo brano della *Sacra Famiglia* è che Marx non si ferma a considerare l'ideologia borghese, egemone nella Rivoluzione, bensì definisce un filone democratico-rivoluzionario, che è presente nelle sue varie fasi. La fase del 1789 viene rappresentata dal *Cercle social*, cioè dal circolo democratico parigino di Claude Fauchet. Per la fase giacobina, Marx ricorda Jacques Roux e Leclerc, cioè la corrente estremista degli arrabbiati. Per la fase del Direttorio, Gracco Babeuf. Insomma, Marx attribuisce un nesso di continuità, all'interno del processo rivoluzionario, al filone estremista, dai democratici agli arrabbiati, sino ai comunisti.

Tuttavia, avvicinare gli estratti da Wachsmuth a questi successivi passi della *Sacra Famiglia*, potrebbe apparire, per diverse e importanti ragioni, piuttosto azzardato. Colpisce, infatti, che Marx annoveri, tra i precursori della « nuova idea del mondo », gli *enragés*, mentre dimentica completamente di menzionare i seguaci di Hébert, sicuramente più forti sia per l'influenza politica che per il seguito che ottennero³⁵. Tale mancanza appare tanto più rilevante, in quanto la moderna storiografia è giunta a distinguere nettamente le due correnti e a sottolinearne le differenti prospettive politiche. Si è dunque insinuato, tra gli interpreti, il sospetto che Marx avesse lucidamente colto l'articolazione del movimento estremista, e consapevolmente optato per gli arrabbiati, escludendo Hébert dalle sue simpatie politiche. Gli estratti da Wachsmuth, che riguardano unicamente gli hébertisti, non sarebbero, secondo questa interpretazione, una positiva fonte delle riflessioni marxiane in tal senso. L'ipotesi è sicuramente suggestiva, in quanto vuol riconoscere in Marx un acutissimo senso storico. Tuttavia, a una considerazione più attenta, si mostra assai debole. Infatti, non si può trascurare il fatto che Marx si trovava a fare i conti con una storiografia

³⁵ Markov nota giustamente: « che all'inizio il fermento sociale prendesse forma nell'agitazione per la legge agraria, per esplodere infine nella congiura degli Eguali, era in certa misura del tutto evidente, non appena ci si fosse interessati agli eretici della sicurezza borghese: gli avvenimenti stessi lo proclamavano. Ben più contrastato era l'« anello mancante » tra essi: perché gli *Enragés* e non gli hébertisti, molto più forti in quanto superiori per numero, per cultura e per l'influenza che ebbero nel comune, nel ministero della guerra e nell'esercito? ». W. MARKOV, *Jacques Roux e Karl Marx: come gli 'Enragés' entrarono nella 'Sacra Famiglia'*, « Studi Storici », I (1965), p. 49.

particolarmente insufficiente nella ricostruzione e nell'interpretazione delle correnti della Rivoluzione collocate alla sinistra dei giacobini. In particolare, Jacques Roux, veniva quasi sempre ignorato, oppure considerato più come un « figuro » che come un personaggio storico³⁶. Lo stesso Wachsmuth, che pure tiene separati, nell'ordine della considerazione, arrabbiati ed hébertisti, deriva erroneamente i primi dai secondi, giungendo così a non poca confusione. È ipotizzabile, quindi, che Marx non la pensasse esattamente come gli storici moderni, e che non abbia sottolizzato troppo nella distinzione tra le due correnti, ma abbia invece teso a unificarle, pur tenendo ovviamente presenti le differenze storiche, secondo la nota comune della critica all'eguaglianza formale e della rivendicazione dell'eguaglianza reale. Ciò può essere ulteriormente provato da un prezioso documento, quale la progettata biblioteca di Marx ed Engels del 1845. Essa, alla voce « letteratura socialista », prevedeva due indirizzi: il primo era rappresentato dall'ala comunista di Babeuf, Buonarroti, Morelly e Mably; il secondo, invece, unificava sotto un solo titolo il *Cercle social*, Hébert, Jacques Roux e Leclerc. Anche in questo caso, dunque, Marx non mostrava di pensare a una distinzione tra hébertisti e arrabbiati così netta, come quella che deriverebbe dall'interpretazione del passo della *Sacra Famiglia* secondo la chiave della « opzione consapevole ».

In ogni caso, oltre agli estratti kreuznachiani, il brano della *Sacra Famiglia* ha certamente altre e forse più significative fonti storiografiche. Considerata la singolare affinità di alcuni luoghi, non si può per esempio escludere una diretta influenza della *Histoire populaire de la Révolution française* di Etienne Cabet³⁷.

³⁶ Così viene definito Jacques Roux in: F. FUNCK, 1793. *Beitrag zur geheimen Geschichte der französischen Revolution, mit besonderer Berücksichtigung Dantons und Chaliers; zugleich als Berichtigung der in den Werken von Thiers und Mignet enthaltenen Schilderungen*, Mannheim 1843. Con tutta probabilità, comunque, Marx non conobbe quest'opera.

³⁷ Markov sostiene che « il suo optare per gli enragés e contro il rivoluzionarismo piccolo borghese degli hébertisti sia stato prodotto da un impulso involontario di Cabet ». Egli cita i passi della *Histoire populaire* in cui vengono opposti i cordiglieri ai giacobini, e nota come, a un certo punto, Cabet citi Leclerc e Roux proprio nello stesso ordine in cui vengono nominati nel passo della *Sacra Famiglia*. In conclusione, « entrambi interpretano la Rivoluzione, in totale contraddizione sia con Buchez sia con Wachsmuth,

Ma, assai più importante e meglio documentabile è la conoscenza della *Histoire parlementaire de la Révolution française ou journal des assemblées nationales depuis 1789, jusqu'en 1815* di P. J. Buchez e P. C. Roux, edita a Parigi in quaranta volumi tra il 1834 e il 1838. Già nei *Kreuznacher Hefte* tale opera compare in testa alla bibliografia tratta dalle note del primo volume della *Geschichte* di Wachsmuth. Lo stesso Wachsmuth, d'altra parte, l'aveva largamente utilizzata, ed essa doveva essere ben nota agli storici tedeschi. I volumi XXVII e XXVIII del testo di Buchez trattano con larghezza di Jacques Roux e degli *enragés*, determinando il carattere di questa corrente in maniera assai più precisa di Wachsmuth. D'altra parte, noi possiamo affermare con certezza che Marx conosceva non superficialmente quest'opera, e specialmente i citati volumi. Infatti, ciò è documentato dalle citazioni della *Questione Ebraica*, che è del 1843-44, tratte proprio dal XXVIII volume della *Histoire parlementaire*. Ciò nonostante, non vanno sottovalutate le osservazioni di merito tratte dall'opera di Wachsmuth, che, pur essendo ristrette alla corrente degli hébertisti, si prestano a essere svolte in una globale interpretazione dell'ala sinistra della Rivoluzione.

quale un'ouverture per il tema supremo, il comunismo. Rappresentava una casuale doppia coincidenza il fatto che a questo punto Cabet si desse anche lui a ricercare dei precursori e adornasse la sua galleria con Momoro, Tallien e Fauchet (quali *agrariens*), con Anarcharis Cloots, Hébert e Chaumette (quali hébertisti) ed infine col tribuno del popolo Babeuf, senza che Marx ne avesse conoscenza? » (MARKOV, art. cit., p. 50).

GENNARO SASSO

LA « BUIA INCANDESCENZA DELLA FIAMMA »
LUIGI SCARAVELLI E LA QUESTIONE
DEGLI « OPPOSTI » *

*Fu la vostra lettera breve,
et io, rileggiendo, la feci lunga*

N. Machiavelli a G.B. Soderini,
13-21 settembre 1506

I. IL TOPOS STORIOGRAFICO

1. Per quanto la sua fama sia tutt'ora alquanto incerta e, in ogni caso, decisamente inferiore ai meriti, un *topos*, proprio così, un autentico *topos*, sembra essersi costituito alla radice delle non molte, anzi delle poche, meglio ancora delle pochissime interpretazioni che si sono date fin qui del pensiero di Luigi Scaravelli¹.

* Il presente saggio riproduce il testo integrale di una relazione scritta per un seminario sulla *Critica del capire* tenutosi presso la Scuola Normale Superiore di Pisa nella giornata del 10 aprile 1986, e letta solo parzialmente in tale sede.

¹ La letteratura critica relativa a Luigi Scaravelli è elencata in M. VISENTIN, *Le categorie e la realtà. Analisi della « Critica del capire » di L. Scaravelli*, « La Cultura », 24 (1986), p. 261, di gran lunga il saggio più penetrante che sia stato fin qui scritto intorno all'autore della *Critica del capire*. Con l'occasione vorrei ricordare che se C. Antoni fu l'unico che a questo libro dedicasse, quando uscì nel 1942, una recensione (si veda, al riguardo, il suo *In memoriam di Luigi Scaravelli*, in *Gratitudine*, Milano-Napoli 1957, p. 39), accenni a Scaravelli come interprete di Heidegger si trovano in un saggio recente di L. PAREYSON, *Rettifiche sull'esistenzialismo*, in *Studi di filosofia in onore di Gustavo Bontadini*, Milano 1975, I, 229 e 234, dove si precisa che, fin dagli inizi degli anni trenta, il suo « modo di leggere » il filosofo tedesco « non era già più quello di Grasselli, o di Grassi, o di Mazzantini, o di Scaravelli » che « lo consideravano di per sé stesso, o tutt'al più in connessione con Husserl: lo vedevo ormai inserito nell'intero ambiente esistenzialistico ». Si aggiunga per altro che negli *Studi sull'esistenzialismo*, Firenze 1950, Pareyson parla bensì a lungo di Ernesto Grassi (pp. 40 e 301) e, ancor più, di Carlo Mazzantini (pp. 32, 39, 245), ma non, se ho ben visto, di Scaravelli. Al quale si accenna nel libro di A. SANTUCCI, *Esistenzialismo*

Di lui, infatti, e del suo stile filosofico, si suol dire che sono altrettanto acuti che sfuggenti; altrettanto stimolanti e, anche, inquietanti, che difficili a cogliersi in una definizione, o in una formula; altrettanto rivelatori di difficoltà intrinseche alla « struttura » della filosofia, che enigmatici. Il *topos*² ha tuttavia dalla sua parte, una volta tanto, solide ragioni. Può ambire, con legittimità, ad essere considerato un autentico giudizio. Negli scritti di Scaravelli non c'è nulla, in effetti, che imponga di rivedere questo *topos*, che è, piuttosto, un giudizio, e, se mai, richiede soltanto di essere meglio determinato e approfondito.

Intensa, e raccolta intorno alle questioni più alte che la storia del pensiero abbia elaborate nel suo corso, l'opera di Scaravelli è, per estensione, esigua: pochi libri, qualche saggio, alcune (non rilevanti) recensioni. E sebbene la sua natura sia essenzialmente « teoretica », l'unico libro che, trattando di scorcio i problemi posti dai « classici » a lui più congeniali, Platone, Aristotele, Leibniz, Kant, naturalmente, e quindi, insieme con Hegel, Benedetto Croce e Giovanni Gentile, esponga tuttavia la sua filosofia, o, come forse avrebbe preferito dire, il suo « modo » di intendere la filosofia, è la *Critica del capire*, pensata e scritta nel corso di circa un de-

e filosofia italiana, Bologna 1967, p. 53 n. 99, ma nel contesto della citazione fattane da A. CARLINI, *Il mito del realismo*, Firenze 1936, p. 108. Questo, di esser citato all'interno di una citazione, sembra del resto un altro aspetto del curioso destino di Luigi Scaravelli: cf., ad es., V. VERRA, *Esistenzialismo, fenomenologia, ermeneutica, nichilismo*, in *La filosofia italiana dal dopoguerra ad oggi*, Bari 1985, p. 360. Poiché sono in argomento vorrei correggere la svista, determinata da una materiale confusione di schede, in cui sono incorso ne *L'illusione della dialettica. Profilo di Carlo Antoni*, Roma 1982, p. 119 nota 6: la citazione che Garin fa di Scaravelli non si trova nel libro su *La cultura italiana fra Otto e Novecento*, Bari 1962, ma nelle *Cronache di filosofia italiana*, Bari 1951, p. 521 (questa pagina, 521, appare assegnata all'altro libro che non ne conta più di 361!). La citazione, che concerne per altro il solo saggio su Heidegger, è del tutto marginale o incidentale nel discorso di Garin: di Scaravelli, e credo per le ragioni da me addotte nel luogo citato, le *Cronache* non trattano.

² Il *topos* si è, naturalmente, costituito all'interno del piccolo ambiente di studiosi che di Scaravelli furono amici. Si veda al riguardo il volume di testimonianze messo insieme qualche anno fa, e che, conforme ai gusti dell'autore commemorato, ha avuto una circolazione pressoché clandestina: *Ricordando Luigi Scaravelli*, Firenze 1978.

cennio, e quindi pubblicata, non si sa dopo quanti pentimenti e rifacimenti, nel 1942. Per il resto, infatti, Scaravelli non ha dato alle stampe se non un libro, dedicato al suo filosofo prediletto, — il *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*, del 1947, e due volumetti, per altro mirabili, uno consacrato alla *Critica del giudizio*, l'altro alla prima « meditazione » di Cartesio. D'altra parte, quel che fin qui è stato reso noto del suo *Nachlass* appartiene ancora al genere storico-filosofico, non (per quel poco, o molto che una siffatta distinzione possa valere) a quello teoretico in senso stretto. Si tratta di un corso di lezioni, tenuto all'Università di Roma nel 1948-1949, e dedicato all'esame dell'Analitica dei concetti³, e quindi di un gruppo di scritti concernenti l'Analitica dei principi⁴, e di alcune pagine che, intitolate a *Il concetto come universale* e alla questione del rapporto, quale si configura in Kant e in Hegel, fra giudizio e sillogismo, si riteneva appartenessero a un libro relativo a questi due pensatori, finché la pubblicazione delle lettere scambiate, in un lungo arco di tempo, con Piero Fossi, non ha dimostrato che invece facevano parte di un saggio su Croce, che, pur a lungo pensato, non andò, forse, oltre questi superstiti e (ecco di nuovo il *topos*) alquanto enigmatici frammenti⁵.

Ebbene, che fra la *Critica del capire*, da una parte, e, dall'altra, questa varia ricerca storico-filosofica, sussista un nesso, complicato, quanto si voglia, e profondo, ma, infine, un nesso, nessuno, per la verità, si sognerebbe di negare. Ma l'impressione è tuttavia che l'idea del nesso, e della sua esistenza, s'imponga più per la natura schiettamente teoretica dell'ingegno di Scaravelli, che non per la sua chiarezza intrinseca e, se così potesse dirsi, per l'evidenza che raggiunge nella mente del lettore. Nel *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*, non c'è in effetti un solo luogo nel

³ *Lezioni sull'Analitica dei concetti*, in *Scritti kantiani*, Firenze 1968, pp. 191-293.

⁴ *L'analitica trascendentale. Scritti inediti su Kant*, a c. di M. CORSI, Firenze 1980.

⁵ Il saggio su *Il concetto come universale* sta in *L'Analitica trascendentale*, cit., pp. 147-60; l'altro è *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, a c. di M. CORSI, Roma 1976. Che facessero entrambi parte del progettato libro su Croce, si desume dalla lettera che Scaravelli inviò al Fossi il 14 ottobre 1945 (*Lettere a un amico fiorentino*, a c. di M. CORSI, Pisa 1983, pp. 183-84).

quale, in modo esplicito, Scaravelli alluda al quadro teorico delineato nella *Critica del capire*. Se non alternativi, i due libri sembrano tuttavia indipendenti l'uno dall'altro, — espressione, quasi, di due diversi interessi teoretici destinati a non congiungersi; e se, almeno in parte, non soccorressero le lettere scambiate con il Fossi⁶, intendere il nesso, e la qualità del nesso, che unisce queste due opere sarebbe senza dubbio ancor più difficile di quanto non sia ora che, in qualche modo, l'autore stesso è venuto in nostro soccorso, spiegando che nella puntigliosa analisi dedicata alle questioni della « fisica » egli era in realtà mosso dall'esigenza di fornire l'estremo approfondimento analitico di quel tema della differenza sussistente fra « sintesi a priori » e struttura della dialettica che sta, altresì, al centro della *Critica del capire*.

In realtà, ai primi lettori era piuttosto sembrato che il *Saggio* si raccomandasse, oltre che per la estrema puntualità delle analisi che ne costituiscono il finissimo tessuto, per la singolarità della tesi specifica che lo sottende: essere, cioè, l'indagine svolta da Kant nell'*Analitica* dei principi vicina, assai più alla fisica postclassica, che non a quella di Newton⁷. Ma gli schiarimenti forniti da Scaravelli nell'epistolario impongono che il giudizio sia modificato: la tesi dell'estraneità della sintesi kantiana all'orizzonte della « dialettica » è infatti dichiarata, con estrema energia, nella lettera con la quale, in data 14 novembre [1947], accompagnò l'invio, a Benedetto Croce, del *Saggio*. « Questo studio » — gli scriveva — « acquista, a me sembra, il suo altorilievo storico dal rapporto in cui è messo con l'interpretazione che mi pare dover dare (per quanto... eretica) della sintesi a priori. La quale, — per quanto sia stata poi elevata a germe della concezione della realtà come spirito e come storia —, non mi pare che meriti l'onore d'aver figli tanto

⁶ In realtà, manca, nelle lettere al Fossi, la dichiarazione esplicita di questo nesso; che, piuttosto, può essere ricavato da ciò che, mentre svolgeva il lavoro su Kant, altresì Scaravelli svolgeva quello, destinato a rimanere inconcluso, su Croce, ossia su un pensatore che si sa quanto abbia contato nella genesi della *Critica del capire*.

⁷ Del resto, questa tesi era dichiarata esplicitamente da Scaravelli; e così, ad es., la interpretava Antoni, *In memoriam*, cit., pp. 48-50 (e cf., naturalmente, L. SCARAVELLI, *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*, Firenze 1947, pp. XI sgg., 3 sgg., *passim*).

radicalmente da lei diversi: giacché la sua natura mi sembra, quando la si guarda ben da vicino nella forma che Kant le ha dato nell'Analitica dei Principi, adatta alla gnoseologia della scienza e solo alla gnoseologia della scienza »⁸.

L'osservazione è, in realtà, tanto più singolare, e importante, in quanto, per suo conto, Croce aveva bensì « reinterpretato » la sintesi a priori, anche lui rinvenendo, nella formulazione datane da Kant, il medesimo carattere che Scaravelli poneva in luce. Ma con l'essenziale differenza che, mentre a lui, Croce, era parso possibile conservarne il principio formale ed estenderlo, quindi, a criterio costitutivo e interpretativo dell'intera realtà⁹, a questa possibilità, invece, Scaravelli non credeva più, e perciò la criticava, convinto com'era che la persistenza della « sintesi a priori » nella struttura della dialettica hegeliana (e posthegeliana) non poco contribuisse a « inquinare » (il termine è suo) la purezza, disponendola, per così dire, contro la sua più profonda intenzione concettuale. E la differenza è, in realtà, sottile bensì, ma tanto più importante in

⁸ La lettera è stampata in appendice alle *Lettere a un amico fiorentino*, pp. 190-91. E cf. ivi, p. 191: « l'abisso che separa la concezione della storia come realtà [che potrebbe essere un *lapsus auctoris* per: della realtà come storia] da quella della realtà come spirito (cui avevo accennato nella *Critica del capire*) mi sembra sempre più vasto. E l'indagine sull'Analitica kantiana mi sembra riveli il punto in cui più chiaramente si vede la differenza di impostazione mentale delle due concezioni ». Il luogo a cui Scaravelli allude nella lettera è, con ogni probabilità, *Critica del capire*, Firenze 1942, pp. 85 sgg. E cf., in particolare, p. 90: « la differenza della concezione del reale come storia dal reale come spirito è tale che sembra impossibile non apparire a prima vista » (e cf. ivi, pp. 95-96).

⁹ La possibilità di questa estensione suppone, com'è ovvio, che del concetto kantiano si cogliesse l'« angustia »: cf., ad es., B. CROCE, *Logica come scienza del concetto puro*, Bari 1942, p. 368: « che cosa importa che il Kant di ciò [ossia che la teoria del giudizio 'è la teoria stessa del concetto in quanto si fa concreto giudizio'] non s'avvedesse, e invece di riferire la sintesi a priori alla storia, la riferisse alle scienze, e invece di esaurire nella sintesi il conoscere, lasciasse fuori di essa il conoscere concreto come ideale inconseguibile? ». Osservazioni di questa qualità sono largamente presenti, con il loro doppio registro critico, negli scritti di Croce: cf., ad es., *Filosofia come storicismo assoluto* (1939), in *Il carattere della filosofia moderna*, Bari 1941, pp. 7-8; *Il primato del fare* (1946), in *Filosofia e storiografia*, Bari 1949, p. 9; e una nota dei suoi tardi anni, *Se la sintesi a priori e la dialettica siano state veramente comprese nell'Ottocento*, in *Terze pagine sparse*, Bari 1955, I, 155-58.

quanto, per suo conto, Scaravelli (che nella medesima lettera annunciava di star scrivendo un saggio « sul concetto puro crociano ») tendeva ad interpretare il « giudizio storico » e la conseguente concezione della « realtà come storia » in termini di netta diversità dalle concezioni per le quali la realtà è, invece, « spirito ». È questo, come si vede, un punto di estrema delicatezza; e tanto più cruciale in quanto, svolgendolo, Scaravelli non solo contribuiva a mostrare la problematicità, e fin la rottura, intrinseche alla linea concettuale che da Kant conduce a Hegel, e che, a maggior gloria di sé stessa, la tradizione idealistica aveva invece interpretata e ritratta in termini di armoniosa continuità, o, se si preferisce, di approfondimento nella continuità; ma faceva, in realtà, di più. Bene al di là di quanto, a partire dal 1906, lo stesso Croce non avesse fatto e detto in termini espliciti, proponeva di collocare la filosofia del maestro napoletano in una zona diversa da quella hegeliana: anzi, rispetto a questa, opposta ed ulteriore. Evidentemente, nel corso della sua lunga meditazione crociana (lunga e, come si vede, molto spregiudicata), Scaravelli s'era infine convinto che nella teoria del giudizio elaborata nella *Logica come scienza del concetto puro* si desse un elemento, se non proprio rivoluzionario, almeno eversivo della tradizione, — un elemento che, nel suo *trobar clus*, la *Critica del capire* aveva cercato di mettere in luce¹⁰, e che ora, sia pure in forme indirette, il *Saggio* ribadiva estraneo alla tradizione filosofica che nella teoria della « sintesi », quale Kant la intende, ha il suo autentico fondamento.

Tutto chiaro, dunque? In realtà, non proprio tutto. A dispetto della nettezza, e anche della perentorietà, con le quali Scaravelli indicava la convergenza teoretica della *Critica* e del *Saggio*, sarebbe temerario dire che della questione da lui dibattuta riesca a scorgersi il fondo e, quindi, l'intera fisionomia; e non soltanto perché (ragione pur sempre generica) arduo sia in sé, e non poco intricato, il nodo teoretico che il filosofo fiorentino aveva incominciato a cercar di sciogliere e, fedele alla regola del suo « stile », di passaggio in passaggio, di analisi in analisi, di scomposizione in scomposizione, aveva finito col vieppiù complicare e inasprire. Alla radice della difficoltà, nel cui segno la questione si presenta,

¹⁰ *Critica del capire*, pp. 85 sgg.

stanno in effetti non solo la stringatezza e il carattere quasi interamente « implicito » dell'interpretazione che Scaravelli fornisce della logica crociana, ma anche, e sopra tutto, il dubbio tormentoso che egli nutriva circa la sua idoneità a dare autentica risposta ai quesiti attraverso i quali la filosofia costituisce il suo volto « problematico ». E, a questo punto, il lettore si trova nell'impossibilità di superare il dubbio che, intanto, gli si è come formato dentro: e cioè se, stabilita l'opposizione, genetica e strutturale, fra la gnoseologia delle scienze a cui, con la teoria della sintesi, la *Critica* kantiana mette capo, e la forma estrema della concezione della « realtà come storia », nella quale la libertà riesce a realizzarsi fino in fondo, Scaravelli non abbia egli stesso oscillato, scontento dell'uno non meno che dell'altro, fra questi due poli; e, tra fisica e metafisica, non abbia consumato il suo dramma speculativo.

2. Ma il *topos* dell'enigmaticità scaravelliana riposa su altre, convergenti, ragioni. Una leggenda, che in realtà non è tale perché è affidata ad un affidabile ricordo, dice che, quando, all'Università di Roma, svolse un corso di lezioni sull'Analitica dei concetti e quindi, in particolare, sulla Deduzione trascendentale, Scaravelli indugiò per più di due mesi sulla famosa lettera che il 21 febbraio 1772, a soli due anni, dunque, dalla pubblicazione della *Dissertazione* sul mondo sensibile e intelligibile, e con un anticipo di nove sulla pubblicazione della *Critica della ragion pura*, annunciata come imminente, Kant inviò a Marcus Herz¹¹; e sebbene, come tutti sanno, la lettera sia molto importante, pure il tempo speso nel commentarla, periodo per periodo e, quasi, riga per riga, ha una sua irresistibile eloquenza. Teoreticamente, e anche, a quel che pare, nella vita di ogni giorno, Scaravelli era quasi ossessionato da quello che, nella *Critica del capire*, definì il « procedimento analitico »; che non era, dunque, per lui, soltanto una questione di teoria, quasi che a sé stesso egli si fosse limitato a rivolgere la

¹¹ I miei ricordi dello « stile » delle lezioni universitarie di Scaravelli concordano perfettamente, a quel che vedo, con quelli di E. Pera Genzone (*Ricordando Luigi Scaravelli*, cit., pp. 136-37), la quale ricorda, come ricordo io, che egli soleva levar « di tasca alcune pagine della *Ragion Pura* (evidentemente ne possedeva una copia staccata a fascicoli) » e, passeggiando per l'aula, incominciava a « commentare ».

domanda: « che cosa è l'analisi? », o anche, e ulteriormente, in senso kantiano: « a quali condizioni l'analisi è possibile? ». A domande come queste non è detto infatti che la risposta che si creda di doverne fornire debba necessariamente atteggiare sé stessa nella forma del lungo indugio analitico. Potrebbe anche, a rigore, esser data con platonica brevità. Ma, per una sorta di scontentezza e di inquietudine, forse per la segreta convinzione che la via intrapresa non fosse quella giusta e, non di meno, fosse l'unica possibile, il gusto e, come si è detto, l'ossessione dell'analisi si esprimevano in lui secondo la regola dell'indugio, della ripresa, del ritorno: quasi che, sottoposto alla scomposizione analitica, l'oggetto gli apparisse, ancora e sempre, scomponibile, e l'ideale del « capire » si spostasse perciò, senza possibilità di raggiungerlo, all'infinito¹². Per questo, e non certo perché si fosse fatto teorico, magari implicito, dell'« ermeneutica », il testo era da lui aggredito per essere scomposto nelle sue parti, quindi nelle parti di ciascuna parte, fin che, nella convinzione che il fondo non fosse stato tuttavia raggiunto, era, ciò non ostante, ricostituito in una luce e in una fisionomia così inconsuete che, osservandolo quale era uscito dall'analisi scaravelliana, nessuno avrebbe potuto riconoscervi il vecchio volto.

Quando tuttavia, giunto alla *στερηότης*, di fronte alla quale l'analisi deve arrestarsi e riconoscere la sua impotenza, Scaravelli passava all'esposizione letteraria di quel che, bene o male, il procedimento analitico era pur riuscito a raggiungere e a compiere; quando, insomma, il discorso orale in cui, senza alcuna preoccupazione di tempo, ma al di fuori, non di meno, di ogni dolciastra « imitazione » socratica, quel « procedimento » si era attuato, richiedeva di essere trasposto nel « discorso scritto », qualcosa di singolare accadeva. Accadeva infatti che alla pagina scritta Scaravelli non sapesse concedere, quando a scriverla si fosse deciso, l'estensione temporale, e spaziale, che, con signorile noncuranza, e grande liberalità, aveva concessa al discorso orale. Dominato, forse, da una sorta di « estetica della brevità », veniva preso dal-

¹² Su questa attitudine di Scaravelli e anche, naturalmente, sul « contrasto » che nascondeva, cf. acute osservazioni nel ricordo di S. BATTAGLIA, *Ricordando*, cit., pp. 36 sgg.

l'ansia di dire, in poco spazio, l'essenziale dell'essenziale. Tormentato dall'ossessione di far economia di banalità, prendendo a modello, tra i suoi filosofi prediletti, quelli che fossero stati maestri di concisione, piuttosto che di labirintica compiutezza analitica, cercava di esser simile a Platone o a Cartesio, non a Hegel e a Heidegger. E, immancabilmente, il risultato conseguito era dei più bizzarri. Sebbene sapesse assai bene tenere in mano la penna e, senza nulla concedere allo « stile » giornalistico (che non amava e che una volta, con aperto sfavore, aveva sorpreso in un libro di Ugo Spirito)¹³, rifuggisse dal gergo dei filosofi, non era tuttavia capace di trasformare in un'impassibile venere sintetica la vena analitica della sua Kundry interiore: donde l'anomalia di una prosa filosofica letterariamente chiarissima, e, non di meno, nell'insieme, oscura nella difficoltà che di continuo incontra a dar conto dei suoi passaggi discorsivi e delle sue movenze interne. Per questo, al di là di quella consistente nell'ardua natura delle questioni trattate, il suo « stile » presenta una difficoltà peculiare; e Scaravelli appare infatti come uno scrittore limpido e insieme oscuro, proprio alla maniera di un cielo notturno nel quale lo splendore degli astri sia di continuo turbato dal trascorrere, veloce e ininterrotto, delle nuvole: uno scrittore tormentoso che, nel momento stesso in cui, sulla materia ribelle e molteplice, che l'analisi ha come esasperata in questo suo carattere, sembra poter imprimere il segno del dominio formale e della perspicuità, proprio in questo momento cede alle potenze del « sottosuolo », e soccombe. Raggiunta la brevità, la chiarezza era, per Scaravelli, perduta.

Così, serrata in meno di trecento, non fitte, pagine, la *Critica del capire* è, ad onta della sua finezza letteraria, uno dei libri più ardui fra quanti se ne siano composti, in Italia, nella prima metà del nostro secolo; e, a parte gli scritti di Croce e di Gentile (che, com'è ovvio, presentano problemi di diversa complessità generale), non c'è forse autore di cose filosofiche che, più di Scaravelli, abbia contribuito a rendere nello stesso tempo ineludibile e, in parte

¹³ Cf. la lettera al Fossi (senza indicazione di giorno e di mese, ma del 1937), *Lettere*, cit., p. 141: « è scritto bene, giornalmisticamente bene: chiaro, scorrevole, senza apparato tecnico... ma vuoto e, più che vuoto, anemico e gracilino... ».

almeno, indecifrabile, o decifrabile soltanto a prezzo di una strenua « disposizione » analitica, il problema che poneva. Il che, sia detto fra parentesi, spiega perché, l'indecifrabilità prevalendo sull'altro carattere (l'eleganza e la finezza), il punto di più profonda crisi dell'idealismo attualistico, da un lato, della filosofia crociana, da un altro, sia stato per lo più indicato in libri, senza dubbio degni di attenzione, ma assai meno acuti di questa singolare *Critica del capire*, che non solo, o non tanto, dell'idealismo coglie la difficoltà, o, se si preferisce, la « crisi », perché piuttosto scava nelle difficoltà intrinseche allo stesso pensare filosofico colto nel suo esercizio concreto: il capire. E questo è un dato importante, sul quale occorre riflettere, riflettendo altresì sulle ragioni, estrinseche ed intrinseche, che del libro scaravelliano determinarono la sfortuna al momento della sua pubblicazione e poi più tardi, negli anni del dopoguerra, che pure furono caratterizzati dal proposito di ripensare nei suoi aspetti, noti e meno noti, il senso dell'età idealistica.

3. Uscito nel 1942, in un momento assai poco propizio alla pura speculazione filosofica; privo di riferimenti, espliciti e anche impliciti, all'attualità; chiuso nel rovello di un discorso che solo di sé stesso, delle sue « categorie » e di niente altro, sembrava alimentarsi, era inevitabile che, per queste specifiche ragioni, con poche eccezioni (inidonee, tuttavia, a costituire una qualsiasi tradizione critica), il libro di Scaravelli incontrasse, e confermasse, la regola della generale indifferenza. E così non fa meraviglia che la *Critica del capire* allora non fosse discussa; e nemmeno, forse, fa meraviglia che una migliore fortuna non le arridesse più tardi, quando pure, come si è accennato, un vivo interesse, fra storiografico e filosofico-politico, parve dirigersi ai documenti, anche minimi (e talvolta infimi), del recente passato, e la « crisi dell'idealismo » divenne l'oggetto obbligato di tanta storiografia e filosofia italiana. Non fa meraviglia perché, dalla più che esigua fortuna incontrata al suo apparire i critici del dopoguerra trassero forse la convinzione, sia del suo essere niente più del frutto esangue di una tradizione filosofica esaurita e giunta al tramonto, sia dell'inutilità di sottoporre un siffatto giudizio alla prova di una nuova, e più spregiudicata, lettura. A che scopo, infatti, perdere tempo a provare « evidente » la evidenza? Ma « assenza di meraviglia » non significa

certo che con la sostanza di questo giudizio possa, e debba, concordarsi. Non significa che possa e debba esser preso sul serio, e addirittura condiviso, un giudizio che, presupponendo, come un ovvio dato di fatto, l'esaurimento della filosofia idealistica, sembrò escludere che all'interno di questa tradizione di pensiero, si fossero pensate questioni importanti: questioni, si vuole dire, che alla filosofia appartengono e richiedono di essere, quindi, sempre di nuovo pensate: se almeno non si ritenga che, essa proprio, la filosofia, non debba esser tolta di mezzo a vantaggio della storia, della scienza, o, magari, perché no, della politica. Questo giudizio non può, in realtà, essere né preso sul serio, né condiviso: intesuto di « cose » per lo più estrinseche, è ragionato in termini di « positiva apocalisse », come se si fosse ormai entrati in una nuova età della storia del mondo e a questa fosse affidata la critica di ogni filosofia del passato. D'altra parte, chi potrebbe considerare « intrinseche », piuttosto che estrinseche, le ragioni che, a spiegare la sfortuna della *Critica del capire*, sono addotte da chi parla della sua rarefatta atmosfera teoretica¹⁴, così contrastante con quella, cupa e greve, della guerra?

Sarà bene, tuttavia, su quest'ultimo punto, non dar luogo ad equivoci, che potrebbero riuscire fastidiosi, se non, addirittura, penosi. Il clima creato dalla guerra, e le brucianti questioni etico-politiche che le più giovani, e meno giovani, generazioni vi incontrarono, furono senza dubbio all'origine dell'impossibilità, in cui i più si trovarono, di fare accoglienze oneste e liete all'opera di un filosofo così esoterico, astruso e che, comunque, della *Forderung des Tages* non era, o almeno non sembrava essere, né sollecito né disposto a parlare, e, impassibile, senza ridere e senza piangere, trattava di logica, di metafisica, di pura filosofia, non di etica, di politica, di società. Mentre altri, allora, andava accentuando la risoluzione della logica in etica, Scaravelli addirittura mostrava di

¹⁴ È questo, del resto, anche il giudizio di un critico così favorevole quale fu Antoni, *In memoriam*, cit., p. 39: « senza dubbio il momento era poco adatto alle dissertazioni di logica ». E tuttavia Antoni aggiungeva che « il silenzio con cui il libro fu accolto e che io solo cercai di rompere » derivò da ciò, « che, malgrado la straordinaria limpidezza dello stile, esso è assai arduo »: e tanto più in quanto « non dichiara esplicitamente la sua tesi ».

ignorare che la logica, e la filosofia, potessero subire il destino di una simile *μετάβασις*: in piena tempesta, restava fedele ai suoi interessi di sempre. Mentre, in quegli stessi anni, i giovani intellettuali delle Università toscane, e della stessa Scuola Normale Superiore di Pisa, o partecipavano alle passioni della lotta politica¹⁵, o, comunque, mostravano di subirne il peso nell'atto stesso in cui accentuavano gli atteggiamenti del distacco letterario e, sotto il cadere delle bombe, ricercavano, con Proust, il tempo perduto; mentre nelle Università, alla Scuola Normale e altrove, i loro maestri variamente se ne preoccupavano e, a volte riuscendoci, altre volte no, cercavano di parlare in modo conforme ai loro interessi, se non anche alle loro idee (si pensi a quel documento unico che, per l'intelligenza di questa situazione, è costituito dal *Diario* di

¹⁵ Cf., al riguardo, la testimonianza di G. CALOGERO, *Ricordi del movimento liberalsocialista*, in *Difesa del liberalsocialismo*, Roma 1945, pp. 191-201 (sopra tutto, 192-93), dov'è notevole quel che si dice di Croce, che fu in quegli anni « il *livre de chevet* » della migliore gioventù intellettuale italiana e che, malgrado Gentile, anche alla Normale era oggetto di studio e di insegnamento. Così, non saprei dire se alla fine degli anni trenta o all'inizio del successivo decennio (il libro crociano uscì in prima edizione nel 1938, e l'anno non era trascorso che si dovette procedere a farne la seconda), Calogero vi tenne un seminario su *La storia come pensiero e come azione*: dopo di che, avvenne che il suo incarico di insegnamento nella Scuola fosse « ristretto » alla filosofia antica (*Ricordi*, cit., p. 193). Con l'occasione vorrei osservare che è certo inesatto (e anche di per sé improbabile) quel che si legge in S. ROMANO, *Giovanni Gentile. La filosofia al potere*, Milano 1984, p. 248, che alla sia pure contraddittoria « liberalità » del direttore della Normale fa risalire la possibilità che, per le sue lezioni, Calogero potesse valersi delle « bozze di stampa della *Storia d'Europa* che Croce gli mandava da Napoli ». Il Romano lascia nel vago la cronologia: se se ne fosse preoccupato, avrebbe certo dubitato della testimonianza (ivi, p. 336) che, al riguardo, gli è stata resa. Ne avrebbe dubitato perché, a parte l'improbabilità che un filosofo come Calogero scegliesse la *Storia d'Europa* come testo per le sue lezioni (il libro scelto per il seminario fu, in effetti, la *Storia come pensiero e come azione*), è ben noto che la prima di queste due opere crociane uscì in volume nel 1932 quando, giovanissimo, egli era professore all'Istituto Superiore di Magistero di Firenze e con la Normale non aveva rapporti. Rimane la questione delle « bozze »: che potrebbero essere quelle del secondo di questi due libri. Ma sembra assai difficile che Croce inviasse a Calogero, perché potesse commentarle a lezione, le bozze di un suo libro che, del resto, era cominciato ad uscire nella « Critica » fin dal 1936 e lì era reperibile nelle parti che più interessavano il professore pisano.

Piero Calamandrei)¹⁶, — Scaravelli rimaneva impassibilmente fedele al suo demone interiore. E sebbene, assai più che non si creda, sapesse apprezzare il significato della vita etica, e a tal punto, anzi, da salutare la crociana *Storia come pensiero e come azione* come un monumento di « forte coscienza morale » (« io intitolerei questo libro *emendatio cordis*, tanto è pieno di pathos morale nel suo

¹⁶ Mi riferisco alla « questione dei giovani » e al modo in cui fu vissuta sopra tutto nella seconda metà degli anni trenta (gli anni del « consenso »); e non intendo, né del resto saprei, trattarla qui. Per lo « stato d'animo » al quale alludo nel testo, cf. comunque P. CALAMANDREI, *Diario 1939-1945*, a c. di G. AGOSTI, Firenze 1982, I, 7 sgg., *passim*. Si veda, ad es., sotto la data del 7 aprile 1939, a proposito dell'imminente impresa d'Albania: « i giovani continuano nella loro apatica indifferenza, come se tutto questo non li riguardasse » (I, p. 7); e il giorno dopo: « i nostri nipoti ricominceranno la Carboneria: non credo che lo faranno i nostri figliuoli, destinati alla schiavitù dello spirito » (I, 8). E, cf., con più larghezza, I, 10-11: « i giovani [...] si sentono a disagio ma non desiderano né un ritorno ai regimi liberali prefascisti, né sanno esattamente che cosa vorranno quando finirà questo regime. Per ora c'è Mussolini: e siccome per loro (questa è una delle poche idee fondamentali) la 'storia' è composta di fatti e non di idee e se Mussolini è riuscito a diventare dittatore vuol dire che Mussolini è una realtà e che le idee impotenti degli oppositori sono un'irrealtà, il miglior regime è questo perché si regge. Rinunciano dunque a giudicarlo, a darne una valutazione morale: se noi non facciamo nulla per rovesciarlo, vuol dire che storicamente esso corrisponde alla necessità del presente che ce lo fa accettare. Questo modo di ragionare significa dunque assoluta rinuncia a porre come direttiva al proprio agire certi principi morali sui quali pareva finora (fino al 1914) che tra persone civili non fosse permesso discutere (che i patti si mantengono, che i portafogli trovati si riportano, e così via). È un'assoluta separazione dal giuoco dialettico di tutto quel complesso di impliciti giudizi che si comprendono sotto l'espressione di 'civiltà etrusca'. — Assoluto vuoto morale: assoluta aridità ». Altre volte, Calamandrei si indigna e, addirittura, nega il problema: cf., ad es., *Diario*, I, 49-50. Conviene aggiungere che la tendenza di Calamandrei fu, a volte, di considerare questo tipico « storicismo » fascistico, che si trova in qualche caso condiviso anche da Giovanni Gentile, come « analogo » allo storicismo di Benedetto Croce: cf., ad es., *Diario*, I, 228-34, dove può leggersi il « resoconto » di un'aspra discussione su « storia e realtà » sostenuta con Luigi Russo in data 10 settembre 1940 (e si veda anche, I, 376-77). La questione è complessa, e non può essere affrontata qui: direi comunque che dall'esigenza di dare risposta a molte delle istanze morali e « antistoricistiche » di uomini come Calamandrei è nato quel peculiare documento di « storicismo etico-pedagogico » che è la *Scuola dell'uomo* di Guido Calogero.

fondo »)¹⁷, aveva tuttavia il pudore di questi sentimenti; e dalle « prediche », anche quando i tempi sembrassero richiederle, preferiva astenersi. Ma, detto e riconosciuto quel che è sembrato giusto dire e riconoscere, non seguitiamo tuttavia, permanendo in quest'ordine di idee, ad aggirarci nell'ambito di una alquanto estrinseca e, se così potesse dirsi, banale verità? E, oltre tutto, sia pure che, urgendo più forti e terrestri passioni, la musica raffinata di Scaravelli dovesse soccombere alla voce di queste, di tanto più prepotente e invadente. Ma perché, allora, la tenace sfortuna postuma del suo libro presso i lettori e i critici del dopoguerra? Forse che per costoro la guerra non era ancora finita, e non giunto, per conseguenza, era il momento o il tempo della « mente pura » (tanto per usare l'espressione di un filosofo, Giambattista Vico, che, significativamente, anche il silenzio può talvolta essere significativo, non si trova mai menzionato negli scritti a stampa di Scaravelli)?¹⁸

In realtà, la ragione per la quale il suo libro non fu letto quando uscì, e fu ignorato poi, quando pure sarebbe stato giusto, utile e, anzi, indispensabile, prenderne visione e « giudicarlo », è certo più complessa di quanto non si sia fin qui supposto; e, in breve, occorre ragionarla. A guardar bene, la « cagione » per la quale la *Critica del capire* non fu letta e, in ogni caso, dopo essere stata letta, fu dimenticata, divenendo l'oggetto di una singolare « rimozione », non deve essere ricercata e ritrovata soltanto nel « momento storico » in cui apparve, o nell'essere un'indagine piuttosto di logica che non di etica. O meglio, dev'essere ricercata nel momento storico in cui apparve, ma cogliendo, di questo, la particolare tessitura filosofica e culturale, e mettendo perciò in rilievo la tendenza a riceverla, o piuttosto a non riceverla, a criticarla, o piuttosto a non criticarla, a prenderne atto non diversamente da come si prende atto di una pioggia autunnale, che può dare fastidio, eppure non suscita la meraviglia di alcuno. In realtà, postasi di fronte ad un libro che, con simile radicalità, di una così ampia parte della tradizione filosofica mostrava la problematicità senza,

¹⁷ Lett. a P. Fossi, 9 luglio 1938, *Lettere*, cit., p. 163. Ma cf., nella lettera del 2 luglio, *ivi*, pp. 161-63, il documento delle prime impressioni, tutt'altro che positive, di lettura.

¹⁸ Lo trovo citato due volte, *Lettere*, cit., pp. 50 e 170, in contesti di scarso rilievo.

al tempo stesso, fornire un criterio incontrovertibile di superamento e di risoluzione, la filosofia italiana (di ispirazione idealistica) mostrò all'improvviso il vuoto che le era cresciuto dentro e la sua inettitudine a sostenerne il peso teoretico. E, si badi, per « filosofia italiana » qui non s'intende Croce, non s'intende Gentile, che in quegli anni avevano ormai toccato entrambi il punto più alto della loro lunga parabola; ed era perciò normale che pensassero ad approfondire i loro temi non fuori, ma all'interno dei confini delimitanti la regione speculativa che da tempo li accoglieva. Per « filosofia italiana » s'intende la filosofia di coloro che, concordi o discordi, nella direzione dell'idealismo o in tutt'altra direzione, avrebbero comunque dovuto intraprendere l'opera di purificazione e rigorizzazione in cui la filosofia consiste, e che invece, con poche eccezioni, mostrarono di essere ricchi più di vaghe inquietudini e insoddisfazioni che di autentiche capacità analitiche, più di pretese che di pazienza, — la hegeliana « pazienza del concetto »; e in luogo di accogliere la *Critica del capire* come un esempio di analisi spregiudicata della tradizione, che avrebbe meritato di essere seguito, approfondito, messo alla prova di altre questioni, la accolsero senza accoglierla, la lessero, quando pure la lessero, senza leggerla, e per il resto se ne liberarono per seguitare a fare della letteratura: fosse pure della letteratura « morale »! Se è così, è ben chiaro che il giudizio che, tacitamente, assegna la *Critica del capire* alla classe dei « frutti fuori stagione », forse raffinati, ma, certo, esangui, dev'essere capovolto: ché esangue e incapace di interiore svolgimento concettuale mostrava di essere proprio la « filosofia » che avrebbe dovuto giudicarla e, invece, non capì nulla del suo significato, e di giudicarla in termini espliciti non ebbe il coraggio¹⁹.

¹⁹ Questo giudizio, relativo alla filosofia italiana di ispirazione idealistica e « laica », potrà sembrare troppo duro; e addirittura difficile a intendersi, se si consideri il radicale laicismo di colui che lo formula. Ma, vorrei dire, c'è laicismo e laicismo. C'è il laicismo che risolve in sé, depotenziandola, la filosofia; e c'è il laicismo che, piuttosto, risolve sé stesso, fino a coincidervi, con la filosofia. In questa seconda idea del laicismo non avrei difficoltà a riconoscermi: nella prima idea, al contrario, la massima difficoltà. E questo allora valga a spiegare la genesi di questa « durezza » che, ulteriormente, può essere specificata così. Sebbene opere interessanti, e scritte da vivaci ingegni

Se questo è vero, la ragione del rifiuto di cui la *Critica del capire* fu oggetto risiede non tanto nella disattenzione o nella non conoscenza; ma, al contrario, nella consapevolezza che allora, in qualche modo, si ebbe del suo carattere autenticamente problematico, del « filo di disperazione » che, per suo merito, era stato indicato nella storia della filosofia occidentale, del compito difficile e ingrato al quale chiamava, e che era quello di lasciar da parte le molli seduzioni del crepuscolo, e di nuotare invece in un mare aperto, ricco di insidie e di profonde correnti. In effetti, a quasi cinquant'anni di distanza dalla prima apparizione della *Critica del capire*, appare chiaro che di affrontare fino in fondo il compito a cui essa chiamava, la cultura filosofica italiana non sentiva in sé alcuna autentica vocazione. Pronta a « vivere » le esperienze che, in quegli stessi anni, si erano profilate, o si stavano cominciando a profilare, del « problematicismo » di Ugo Spirito e magari, perché no, dell'esistenzialismo, non era invece disposta a misurarsi con il libro di Luigi Scaravelli. E la cosa, giunti a questo punto, non può e non deve sorprendere. Mentre, infatti, se così potesse dirsi, la *Critica del capire* apriva alla filosofia un orizzonte di pura disperazione teoretica, le lezioni provenienti dal problematicismo e dall'esistenzialismo sembravano piuttosto insegnare il risolversi della filosofia in disperazione morale, individuale, esistenziale; e così svelavano di essere pur sempre governate, nel fondo, da una persistente ispirazione umanistica, quasi naturalmente disposta a trapassare, nei peggiori, in « saggezza » da settimanale illustrato (e qui evitiamo, per bontà d'animo, di esemplificare con i nomi e i cognomi)²⁰. Insomma, mentre per Scaravelli la disperazione era

filosofici, siano state prodotte negli anni trenta e quaranta, il tono fondamentale fu, in Italia, quello del « ripiegamento », o se si preferisce, della *μετάβασις* ad altri « generi » (altri, si intenda, dalla filosofia); e in effetti sarebbe interessante avanzare quanto meno il dubbio se, a furia di « laicizzarsi » e « depurarsi » di ogni « scoria metafisica », la filosofia laica non si sia infine risolta in un « laicismo senza filosofia »: ossia in una forma di « umanesimo » (che è poi, piaccia o non piaccia, si desideri concederle oppure no, una forma di, più o meno dissimulata, « religione »).

²⁰ Poiché, tuttavia, l'allusività non mi piace, e proprio non vorrei alimentare equivoci e, chi sa, persino maldicenze, prego il lettore di credere che l'allusione non va a filosofi che abbiano scritto o scrivano su giornali o settimanali (dove, volendo, può persino farsi, e dipenderà dal filosofo, dell'ottima

la filosofia stessa, giunta al punto culminante dell'autotrasparenza, per i problematicisti e gli esistenzialisti la filosofia era disperazione, e quindi, nei casi migliori, letteratura: come si vide chiaro, per fare un esempio certo non volgare, quando, da colui stesso che l'aveva scritto, *l'Être et le néant* fu ritradotto nel romanzo e nel teatro dai quali derivava, e il volto di Sartre si rivelò molto simile, se non proprio identico, a quello dei protagonisti de *L'âge de raison* e de *Le diable et le bon dieu*. Il che spiega perché, nel 1947, Martin Heidegger sentisse acuta la necessità di assegnare a ciascuno i suoi meriti e demeriti, e di metter fine alla leggenda del suo « esistenzialismo »²¹.

Il punto essenziale è dunque costituito da ciò, che la cultura filosofica italiana non era disposta a misurarsi con un libro che, al di là del suo stesso valore specifico, che pure è notevole, si presentava come un'indagine, rigorosa e problematica, del fondamento; con un libro che, malgrado ogni diversa apparenza, affrontava con forza le questioni della storia, ma rifiutava tanto la scolastica dello storicismo, quando le « periodizzazioni » ispirate a concetti, goffamente trionfalistici, del « progresso storico » della filosofia; con un libro, infine, che, appunto, sebbene nel profondo il suo autore avvertisse di condividere il destino della filosofia moderna, lasciava tuttavia da parte ogni assiologica distinzione di antico e moderno, guardava alle strutture concettuali, e perciò, in una visione assai più « strutturale » che non « storicistica », non esitava a chiamare al proscenio Parmenide non meno di Kant, Platone e Aristotele non meno di Hegel, Leibniz e Spinoza non meno di Gentile, tutti interlocutori senza tempo di un filosofo di oggi convinto che quelli non fossero « individui », ma aspetti e volti della filosofia. Ciò non ostante, Scavarelli non proponeva a sé stesso, e tanto meno attuava nei fatti, il programma della *perennis philosophia*. In questo concetto avvertiva forse l'insidia filosofica: quello della « perennità » essendo concetto troppo, intenzionalmente, legato all'altro, opposto, del tempo successivo perché si potesse sul serio considerarlo come alternativo al primo, o, meglio, sostitutivo di esso. Si limitava, invece, a discutere

filosofia), ma alla risoluzione della filosofia in « saggezza quotidiana » e, magari, in « edificazione morale ».

²¹ Alludo, com'è chiaro, al *Brief über den Humanismus* (1947).

attualmente di filosofia, ritessendone e ripensandone con radicalità le questioni essenziali (o alcune, almeno, delle questioni essenziali): l'identità, la struttura del giudizio, la libertà, l'opposizione nelle sue varie forme, il procedimento analitico. Senza concedersi il sottile, e in realtà alquanto deplorabile, piacere di « vivere in pubblico » crisi laceranti (il che significa: assicurare l'affezionato lettore di star vivendo, o di aver vissuto, crisi laceranti), Scaravelli rimase sobriamente fedele ai suoi autori. Studiò bensì Heidegger, ma perché vi avvertì, e vi individuò, un « problema speculativo », non perché fosse un autore alla moda (e, del resto, quando, nel 1935, ne scrisse, di moda il pensatore non era certo, e pochi, in Italia, sapevano chi fosse)²². Per il resto seguì infatti a dedicare le sue analisi a Hegel come a Platone, a Kant come ad Aristotele, a Croce come a Leibniz, a Gentile come a Spinoza e a Parmenide, tutti, come si è detto, giudicati contemporanei di una contemporaneità che è, e, sopra tutto, non è, quella idealistica e storicistica. Bastò questo — ossia, che con questo « stile » e questa disposizione di mente si « occupasse » (come si dice, orribilmente, nel gergo delle accademie) di filosofia — perché il suo destino fosse segnato. Ma, a tanti anni di distanza, forti di tante esperienze, e, sopra tutto, del loro essersi prodotte e altrettanto rapidamente esaurite; muniti del « privilegio » consistente nel poter ora osservare, come in uno specchio, o in un quadro, la « filosofia » del secondo dopoguerra, possiamo forse cominciare a comprendere che il destino negativo che, dal suo apparire ad oggi, ha accompagnato la *Critica*

²² Non saprei dire se l'interesse per Heidegger nascesse in Scaravelli per influsso di A. Carlini, con il quale si era laureato in filosofia, divenendo poi suo assistente; oppure indipendentemente da lui. Ed è difficile decidere perché, ammesso che al pensatore tedesco Scaravelli prendesse ad interessarsi quando, fra il 1932 e il 1933, fu in Germania (cf. anche il « ricordo » di A. M. CODIGNOLA, *Ricordando*, cit., pp. 75-77; ma cf. altresì la lettera di Scaravelli al Fossi del 27 agosto 1932, *Lettere*, cit., pp. 64-65, nella quale gli annuncia di star traducendo *Che cosa è la metafisica?*), non saprei dire, viceversa, a quale periodo risalissero gli studi heideggeriani del Carlini che, comunque, si era dato lui pure a tradurre quel testo e poi arrivò a pubblicarlo (sebbene la sua resa del tedesco fosse alquanto infelice: sulla vicenda cf. Scaravelli a Fossi, 30 agosto 1935, *Lettere*, cit., pp. 128-29, e, *ivi*, la nota del Corsi. Niente, al riguardo, si ricava dal « ricordo », veramente brutto, del Carlini, *Ricordando*, cit., pp. 53-59).

del capire non è che una specificazione del destino, negativo anch'esso, che ha condotto tanta parte della filosofia italiana d'ispirazione idealistica, vicina o lontana, a vivere senza sobrietà, senza rigore, anzi, talvolta, con molta furia di parole e un'estrema arroganza di autorinunzia, una vita povera e grama, priva, per lo più, di rilievo e di interne, autentiche, risonanze.

4. L'argomento specifico di questo saggio essendo costituito dalla trattazione scaravelliana degli opposti, ossia dal quarto, e penultimo, capitolo della *Critica del capire*, questo « proemio » sarà apparso, se non proprio inopportuno, certo, poco intonato allo « stile » di Luigi Scaravelli, e troppo diffuso. Non sarebbe stato meglio entrare subito *in medias res*, e rinunciare a queste « considerazioni » che, in un momento di acuto malumore, si sarebbe tentati di definire come « pedagogia storiografica »? Ma, da un lato, era difficile sottrarsi al *topos* della sfortuna e della persistente inattualità del pensiero di Scaravelli; da un altro era forse necessario, o, almeno, non inopportuno, cercar di proporre un'interpretazione volta a prospettarlo nelle vicende della filosofia italiana, quali, per varie ragioni, si determinarono a partire, grosso modo, dagli anni in cui, dopo una gestazione assai laboriosa, la *Critica del capire* vide la luce. Era necessario, e, comunque, non inopportuno, perché, accingendosi ad un'analisi ravvicinata di uno dei capitoli cruciali del libro, apparisse chiaro che lo scopo non era certo quello, alquanto risibile, di contribuire ad un capovolgimento delle sorti, alla « riscoperta » del filosofo misconosciuto, al conseguente atto di giustizia riparativa, e a consimili frivolezze; ma è bensì di avviare l'interpretazione, in ogni senso critica, di un testo difficile fino al limite, talvolta, dell'elusività. Come forse Scaravelli avrebbe detto, la filosofia conta infinitamente di più dei filosofi e delle vicende della loro fama; e lascia volentieri all'aneddotica, e al sentimento della delusa speranza, il gioco vano delle « riparazioni ».

II. LA QUESTIONE DEGLI « OPPOSTI »

1. « Colpo d'occhio » e analisi

5. Il capitolo sugli « opposti », che costituisce l'oggetto specifico di questo studio, è, nella sua brevità, così complesso, intricato, ricco di scarti e di improvvise riprese²³, che, francamente, dopo averlo letto e riletto, non si sa bene se, per fermarne il significato e commentarlo, sia preferibile analizzarlo parte a parte, o se, senza rinunciare a questa possibilità, non sia invece preferibile cercar prima di coglierne il senso in uno « sguardo di insieme » conseguente ad una sorta di « colpo d'occhio » capace di abbracciare, dall'alto, l'intera materia. In realtà, che il « colpo d'occhio », di cui qui si celebra la superiorità sul puro procedimento analitico, nasca esso pure dall'analisi, e la presupponga non meno di quanto ne sia presupposto, è evidente; e poiché, con questo, ci avviamo verso le difficoltà che proprio Scaravelli ha, con grande acume, illustrate nell'ultimo, perplesso, capitolo del suo libro, così, a rigore, di « colpo d'occhio », « sguardo d'insieme », e poi di com-

²³ « Difficilissimo ma fondamentale capitolo », lo definisce R. Assunto, *Ricordando*, cit., p. 25, che lo considera « meritevole di affissione in tutti i locali dove si discute di più o meno cervelotiche priorità ». Andranno comunque notati alcuni dati di fatto: al capitolo sugli opposti, e avendo raggiunto un punto di vista molto vicino a quello che poi si definì nella *Critica del capire*, Scaravelli lavorava già nel 1933 (« i contrari » — scriveva al Fossi — « sono cittadini dell'aristotelico regno della sostanza, e non possono stare nel regno hegeliano dello spirito, ove son cittadini (e regnanti) i contraddittori » (*Lettere*, cit., p. 65). Cf. anche la lettera del 15 marzo 1933, ivi, pp. 65-68, nella sua interezza; ma del capitolo, la cui preparazione gli costava grande fatica (« se mi scrivi su quei famosi contrari e contraddittori mi farai piacere: ché per ora il libro è arenato e il cervello è stagnante completamente », scriveva il 28 marzo dello stesso anno, ivi, p. 68), Scaravelli seguita a discutere per lettera con il Fossi nelle settimane successive (ivi, pp. 68-109). Si aggiunga che, come si ricava dalla lettera del 25 maggio 1935, il capitolo sugli opposti (contrari e contraddittori, come veniva specificato) era il sesto, il quarto essendo allora quello sul giudizio (che, nell'edizione definitiva, sarà il secondo); e che in questo era allora contenuta la trattazione dei distinti. Come può constatarsi, la *Critica* conteneva, nel progetto iniziale, sei, e non cinque, capitoli: il primo capitolo doveva, infatti, essere dedicato all'analisi del « metodo » di Croce, ma fu poi soppresso (cf. anche VISENTIN, art. cit., pp. 268-69).

mento e di analisi, sarebbe meglio non parlare con così candida immediatezza. Se, tuttavia, se ne parla, è, essenzialmente, per indicare una possibile tecnica di esposizione della materia: nella convinzione che, cercando di ricomporre la struttura nascosta del capitolo e di mostrarne, come Scaravelli direbbe, l'intima tessitura concettuale, mostrandone il reale punto di partenza e di arrivo, individuandone connessioni nascoste e, magari, non meno nascoste, sconnessioni formali, potrà forse aiutare il lettore ad orientarsi in una lettura che, in caso contrario, rischierebbe di smarrirsi ad ogni passo il suo filo. L'elemento specifico, e anche sorprendente, che subito, in questo capitolo, viene alla luce, è infatti costituito da ciò, che, in esso, per un verso Scaravelli « critica » le categorie delle quali tratta — critica, in altri termini, gli « opposti » nelle forme, da lui individuate come diverse, della contrarietà, della distinzione, della semidistinzione, della contraddittorietà; ma, per un altro, critica anche questa critica, e, sia pure ad un più alto grado di consapevolezza filosofica, e nei modi specifici che saranno indicati, ristabilisce gli « opposti », nelle loro varie forme, sul trono dal quale era sembrato che li avesse fatti discendere. Potrà poi notarsi, quando l'indagine concernente la struttura e l'articolazione del capitolo sarà stata compiuta, che queste pagine scaravelliane sembrano risentire, senza per altro potervi coincidere per intero, di due insigni modelli: da una parte, della « dialettica » di Hegel, e del metodo fenomenologico che la sottende, da un'altra, e ancor più, della « dialettica trascendentale » di Kant. Ma si tratta pur sempre di una questione, per quanto interessante, marginale: interna, comunque, allo svolgimento dell'analisi. E, del resto, marginale o no, la questione non è, a questo punto, attuale.

2. Il « colpo d'occhio »

6. Nella trattazione degli « opposti », la partenza di Scaravelli è, nella sostanza, aristotelica²⁴. Potrà sorprendere che un pensatore

²⁴ Non è facile, naturalmente, stabilire quali luoghi aristotelici Scaravelli tenesse in particolare presenti. L'utilizzazione di Aristotele è rigorosa, ma anche libera da specifiche preoccupazioni esegetiche: cf., comunque, *Cat.* 11 b-14 a; *Top.* 123 b 1-25; *Metaph.* I 1055 a-b.

suo pari, così profondamente legato al pensiero moderno e contemporaneo, così esperto, oltre che di filosofia, di scienza, scegliesse di partire, non da Hegel, oppure da Trendelenburg, Kuno Fischer, Karl Werder, Bertrando Spaventa; non da Croce, oppure da Gentile, ma invece, avendo altresì deciso di rimanere sul terreno specifico della filosofia, da Aristotele. Potrà sorprendere, ma la cosa sta pur così. Scaravelli scelse, in effetti, di partire da Aristotele; e le ragioni appariranno chiare via via che l'analisi scoprirà le sue « intenzioni », ossia chiarirà il senso autentico del problema e ne metterà a nudo la trama. Aristotelica è la definizione dei « contrari » (bianco nero), che, se si vuole abbiano fra loro un rapporto, è necessario rientrano, e siano inclusi, in un genere. Se, infatti, non vi rientrassero e, lungi dall'esservi inclusi, « fossero ciascuno per sé », scissi e isolati, non sarebbero più in nessun rapporto; e contrari non potrebbero essere detti, perché questi, i contrari, sono tali nella contrarietà, e la contrarietà è un rapporto. Dunque, « bianco nero » contrari in un genere. Ma anche « bianco rosso », che, a rigore, non sono contrari, rientrano, qualunque cosa siano e come che il rapporto che intrattengono con « bianco nero » debba essere interpretato, in un genere: anzi, palesemente, nello stesso genere in cui, costituendone gli estremi, anche i contrari rientrano e sono inclusi. Ne consegue che, appartenendo al medesimo genere, fra loro, tuttavia, « bianco nero » e « bianco rosso » si differenziano. Ed ecco dunque che nell'analisi scaravelliana incomincia a prendere consistenza la figura di un nuovo protagonista.

Il nuovo protagonista è la « distinzione »²⁵. La quale, per altro, è a questo punto chiamata a render conto non tanto della ragione per la quale, appartenendo allo stesso ed identico genere, « bianco nero » e « bianco rosso » sono tuttavia diversi (distinti), quanto piuttosto di ciò che, in queste due coppie, impedisce che « bianco » si confonda, nella prima, con « nero », e, nella seconda, con « rosso ». Se, infatti (è la tesi di Scaravelli, che in tal modo comincia a manifestarsi in una delle sue più caratteristiche arti-

²⁵ *Critica del capire*, cit., p. 169: « tanto in bianco rosso, quanto in bianco nero v'è una distinzione »: altrimenti, l'uno e l'altro « sarebbero confusi », e non « bianco rosso » e « bianco nero ». Non è di importanza particolare decidere se qui Scaravelli si distinguesse da Aristotele: certo è, per altro, che se ne distingueva.

colazioni), non fosse per la presenza della « distinzione », né i puri contrari, ossia « bianco nero », e nemmeno « bianco rosso » (che ancora non ha ricevuto una formale definizione, e un nome), sarebbero ciò che sono: un rapporto fondato su una non sparente dualità di termini. Il che significa: che, non meno che all'esserci e al costituirsi di « bianco rosso », anche all'esserci e al costituirsi dei contrari (« bianco nero ») la distinzione è necessaria e indispensabile. Il punto è essenziale. Poiché, anzi, come si diceva, può essere considerato come il *Leitmotiv* del capitolo, o come uno almeno dei suoi *Leitmotive*, occorrerà che fin d'ora con l'idea della fundamentalità della « distinzione » ci si familiarizzi (sebbene fin d'ora debba altresì avvertirsi che anche questa « categoria », che rende possibili tanto i « contrari » nella loro contrarietà effettiva, quanto « bianco rosso », richiederà, per la sua propria fondazione e il suo « poterci essere », altro: perché è impossibile che da sé sola tragga autonomia e autentica energia fondativa). Ma se la distinzione si rivela fondamento sia di « bianco nero », sia di « bianco rosso », — che cosa è, in sé, la distinzione? E si dice « in sé », perché è ben vero che, per Scaravelli, essa non è sufficiente a sé stessa e richiede « altro ». Ma certo non potrà asserirsi che il suo « in sé » coincida con il suo « richiedere altro »: essendo comunque evidente, e necessario, che il suo « richiedere altro » non richiederà, esso, altro, e avrà per conseguenza un « in sé », una φύσις, o, se si preferisce, una struttura.

Per Scaravelli, infatti, e a ragione, la distinzione ha un « in sé », una φύσις, una struttura. Ha, innanzi tutto, questo « in sé », questa φύσις, questa struttura: è un rapporto di termini. Come i « contrari », e non diversamente, in questo, da « bianco rosso » (che pura contrarietà non è), la distinzione ha termini ed è il rapporto di questi termini. Perché allora non si confonde con « bianco nero » e con « bianco rosso », nei confronti dei quali essa che, al pari di questi ha termini ed è un rapporto di termini, non sembra essere in possesso di alcunché che valga a distinguerla e a differenziarla come la « distinzione »? La risposta è, anche qui, di puro stile aristotelico. La distinzione non rischia di confondersi con « bianco nero » e con « bianco rosso » perché, a differenza di questi che, sia pure in modo diverso, sono entrambi inclusi in un genere, la sua caratteristica è di inerire, non già ad un ge-

nere, ma, direttamente, alla realtà. In altre parole: la distinzione, ossia, per usare il caratteristico lemma scaravelliano, « bianco logaritmo », ha bensì, anch'essa, un « genere prossimo » che le impedisce di disperdersi, di confondersi e, per così dire, di sottrarre a sé stessa la sua propria « possibilità ». Ma il suo « genere prossimo » è la realtà²⁶. E questo è ciò che segna la sua differenza dalle altre due coppie fin qui esaminate: ché, per il resto (la cosa potrà recare sorpresa, ma sta scritta nella prima pagina di questo capitolo scaravelliano, e occorre prenderne atto), anche in « bianco logaritmo », che pure « è » la distinzione, opera, perché i suoi termini non si confondano, una distinzione, o, come si legge in un altro passo, addirittura la contrarietà: ossia quella stessa che, per esser tale, richiede la presenza, in sé medesima, della distinzione²⁷.

Poiché siamo in sede esegetica bensì, ma espositiva, e il compito è di pervenire, senza troppe complicazioni, all'ultimo piano della torre dalla quale sia possibile abbracciare con lo sguardo (il « colpo d'occhio »!) l'intera estensione del capitolo, lasciamo da

²⁶ *Ibid.*, p. 170.

²⁷ *Ibid.*, p. 173: « se non si tien salda la contrarietà, la distinzione divarica i suoi termini e li distanzia al punto da non renderli più suscettibili di quel determinato rapporto che è appunto la contrarietà; e questa sfuma; e i termini vagano separati in seno al gran mar dell'essere; anzi, distanziandosi sempre più per opera della distinzione, scompaiono nell'indistinta mancanza di relazione ». Il commento di questo passo si troverà, via via, nel corso di questo saggio: si noti tuttavia che Scaravelli non sembra incontrare alcuna difficoltà nell'assumere che la distinzione che, inerendo direttamente alla realtà, dovrebbe essere metagenerica, possa esser tenuta ferma come distinta dal genere che, pure, le è interno; e che, del pari, non incontra difficoltà nell'assumere che la « relazione » dei distinti « mancherebbe » e questi scomparirebbero nella sua « indistinta mancanza », ove, seguitandosi ad esercitare come distinzione, questa « distinguesse » sempre di più (ossia: sempre più « allontanasse ») i suoi termini. Il che è palesemente assurdo: non potendosi assumere che la distinzione venga meno in virtù del suo atto e là proprio dove questo, per così dire, massimamente si esercita. E dimostra che, qui come altrove, Scaravelli interpretava nel senso di un puro allontanarsi quantitativo dei termini (rispetto ad un occhio che, appunto, li veda sfumare nella « lontananza ») ciò che, per certo, non può essere assunto in questi termini di pura fisicità: con la conseguenza paradossale che, l'atto della distinzione producendo « indistinzione » o confusione, distinzione e indistinzione verrebbero ad essere « lo stesso »!

parte le questioni alle quali già qui, in questo esordio, Scaravelli allude e, in parte, reca qualche contributo d'analisi: le reincontreremo, infatti, nella seconda parte di questo studio. Lasciamo altresì da parte quelle alle quali la nostra stessa esposizione ha, sia pure discretamente, dovuto alludere: le svolgeremo, senza risparmio di energia, quando il momento sarà giunto. E passiamo piuttosto ad esaminare il terzo, autentico, protagonista di queste pagine: la contraddittorietà. Sebbene la definizione che, all'inizio del capitolo, ma poi anche lungo la sua intera estensione, Scaravelli ne fornisce, sia in realtà così insoddisfacente, ed anche estrinseca, che, se non lo tenessimo a freno, subito il demone della critica interverrebbe a far valere i suoi diritti e il buon proposito della pura esposizione ne sarebbe travolto, converrà tuttavia, questo demone, tenerlo a freno; e restringersi a dire che, per la *Critica del capire*, la contraddittorietà è « bianco non bianco », e che in essa, proprio come in « bianco nero » e in « bianco rosso », vi è bensì distinzione, vi è bensì contrarietà, ma anche quel qualcosa in più, e di specifico, da cui essa trae, appunto, insieme al suo « essere », la condizione del suo potersi distinguere sia dalla contrarietà, sia dalla distinzione, che pure, e l'una e l'altra, concorrono a costituirlo (a quello stesso modo che, come si vedrà, anch'essa assolve al compito di contribuire al loro esserci e poterci essere: ossia di rendere possibile ciò che la rende possibile)²⁸. Inutile, d'altra parte, aggiungere, perché la cosa è a questo punto così ovvia che quasi non varrebbe la pena di ribadirla, che, al pari della distinzione e a differenza della contrarietà (e altresì di « bianco rosso »), la contraddittorietà ha per « genere prossimo » la realtà. Il che, detto in altre parole, suona: « la contraddittorietà inerisce direttamente, e non per il tramite del genere, al reale ».

7. A questo punto, il primo dei vari « blocchi » argomentativi in cui il capitolo si scinde e si articola, ha esaurito le sue possibilità. Con apparente leggerezza di tocco (in realtà accumulando, nel fondo, difficoltà e problemi), Scaravelli ha costruito la sua « tavola degli opposti »; e mentre « bianco nero » e, qualunque cosa sia per rivelarsi, « bianco rosso », hanno trovato posto, per la

²⁸ *Ibid.*, pp. 173-74.

loro intelligibilità, nel genere, « bianco logaritmo » e « bianco non bianco » hanno disposto sé medesimi, direttamente, nella realtà. Ma il comportamento reale degli opposti è ben altrimenti complesso; e la complessità non è esaurita dalla descrizione che può darsene nella « tavola ». Poiché nessuno di essi sembra in grado di bastare a sé stesso, o, vivendo solo di sé stesso, di sopravvivere (o, addirittura, venire all'esistenza), ecco che ciascuno si inoltra nell'altro: con la conseguenza che, posta la possibilità di questo « inoltrarsi nell'altro », in ciascuno è possibile cogliere, come in una filigrana, la presenza costitutiva dell'altro. Poiché, ancora, ogni « altro », ossia ciascun opposto, è costituito dagli altri tutti, così non è difficile capire che ogni elemento costitutivo, ossia, a rigore, ogni parte, si presenta come l'intero: in un gioco di rinvii ricco di ogni possibile complicazione.

8. A misura che l'esposizione procede, lo spessore (come oggi piace dire) delle questioni aumenta. E il primo ad avvedersene è lo stesso Scaravelli: il quale si rivelerà bensì inabile a dominare l'intera estensione problematica implicita nel suo discorso, ma ha pur saputo contribuire al suo costituirsi, facendo insorgere questioni importanti, il cui filo cercheremo ora di dipanare. Poiché l'analisi gli aveva fin qui dato che la contrarietà, la distinzione e la contraddittorietà hanno bensì realtà, ma ciascuna solo sul fondamento delle altre; e poiché, evidentemente, il risultato al quale era pervenuto gli sembrava abbastanza paradossale da disturbare inveterate abitudini concettuali, Scaravelli si propose di far vedere che cosa sarebbe accaduto se della contraddittorietà si fosse preteso di negare l'esistenza. Soltanto in parte la scelta della contraddittorietà come possibile, e ipotetico, agnello sacrificale può sorprendere. In realtà, sebbene Scaravelli non avvertisse la necessità di spendere, al riguardo, neppure una parola, e la sua pagina offrì quindi, per questa parte, un volto pressoché impenetrabile, pure è evidente che ad autorizzare un simile procedimento, e a dar vita all'ipotesi, serie ragioni potevano essere addotte. E, fra queste, in particolare, due. Una, di schietta natura aristotelica, si evince dallo svolgimento del principio di non contraddizione, là dove, toccando di quest'ultima, si dice (e lasciamo da parte se in modo legittimo) che è « impossibile ». L'altra di schietto sapore idealistico e,

più in particolare, crociano e gentiliano. Assumendo l'inesistenza della pura contraddittorietà, e il suo « risolversi » in contrarietà e distinzione, senza tuttavia estinguersi, Scaravelli rendeva infatti eloquente, anche se soltanto implicito, il riferimento a Croce, teorico dell'inscindibilità della contraddizione dalla distinzione e avversario filosofico di Gentile, nemico, a sua volta, della distinzione e teorico, come riteneva, della pura contraddittorietà. Come che sia di ciò, nell'accingersi a seguire questo secondo blocco argomentativo, non si dimentichi (ché altrimenti il rischio di non capir nulla raggiungerebbe un grado assai elevato nella scala) l'intenzione dalla quale Scaravelli è mosso; e che è quella di far vedere a quali conseguenze occorrerebbe rassegnarsi qualora sul serio la contraddittorietà non fosse che contrarietà o distinzione, e, per sé stessa, niente.

Ebbene, se, per cominciare dalla seconda ipotesi, la contraddittorietà si determinasse in distinzione e, anzi, fosse nient'altro che distinzione, la conseguenza sarebbe, per Scaravelli, che, non esauendo la determinazione di « non bianco » come trireme la contraddittorietà, occorrerebbe proseguire nell'inventario; e a migliaia, e a migliaia di migliaia, elencare « le dreadnoughts, gli oceani, i mondi, i sistemi galattici, fino a percorrere l'infinito »²⁹; che, per altro, se pur fosse possibile in atto con tutti i suoi elementi, non riuscirebbe, neppure lui, a saziare la fame di quel « non bianco » che, simile alla lupa dantesca, dopo il pasto « ha più fame che pria », e « chiede sempre di più ». Ne consegue, a giudizio di Scaravelli che, nell'atto stesso in cui, di grado in grado, percorrendo l'infinito, si cerca di esaurire « non bianco » nella concretezza delle determinazioni di volta in volta occorrenti e soccorrenti alla sua fame, è proprio il loro necessario e inevitabile e incontrolla-

²⁹ *Ibid.*, p. 175. Per chi non lo sapesse, le « dreadnoughts » citate da Scaravelli sono navi: cf. *Enc. brit.*, s.v. *battleships* (III, 222 b): « completed in 1906, H.M.S. 'Dreadnought' gave her name to a more powerfull class of battleships and caused all navies to build this larger type. She had four propellers driven by Parsons turbines: displaced 21, 845 tons fully loaded etc. ». La mia scienza è tutta qui; e ignoro donde invece Scaravelli ricavasse la sua e se, negli anni in cui scriveva, la parola fosse di uso più comune di quanto oggi non sia. È possibile, per altro, che a citare questa *class of battleships* egli fosse indotto da una considerazione ironica concernente le triremi, spesso ricordate da Aristotele nei suoi esempi.

bile moltiplicarsi a rivelare la presenza della contraddittorietà che s'intendeva ridurre al determinato. E, nella relativa scarsità delle definizioni che il testo riserva alla « contraddittorietà », a questa che, indirettamente, la individua come fonte o causa o ragion d'essere della moltiplicazione all'infinito delle determinazioni che dovrebbero, e non sanno, esaurirla, — a questa definizione, di così schietto gusto romantico, converrà concedere l'attenzione che merita. La contraddittorietà trionfa delle opposizioni che erano state innalzate per far fronte al suo potere. Vive nella forma dell'inesauribile processo all'infinito, in cui il reale sembra smembrare sé stesso. Sì che, per impedire che questo avvenga e la contraddittorietà viva bensì, ma solo nella forma della « mala infinità », occorrerebbe seguire l'esempio di Spinoza, per il quale, come si sa, la « totalità » delle negazioni coincide senza alcun residuo con la totalità delle determinazioni distinte, « lo schema contraddittorio essere-non essere » è sempre, e in senso compiuto, « la concatenazione concreta della totalità dei mondi ». Così, un cerchio ferreo, che nessuna forza può sperare di infrangere, una ἀνάγκη così assoluta e dominatrice che, come nel famoso verso di Eschilo, di fronte al suo potere anche Zeus deve piegare il capo, e riconoscerla sovrana, una regola in ogni senso priva di eccezioni e di « disguidi », chiudono il mondo, e sconfiggono l'energia romantica della contraddittorietà. Ma altissimo è il prezzo della vittoria; che infatti si paga in termini di immobilità, perché il reale sfuma, con le sue libere determinazioni, nella parvenza e solo nucleo reale rimane l'inconcepibile sostanza.

Ammettendo che l'operazione riesca e che, nel sistema integrato delle negazioni e determinazioni, sul serio la forza della contraddittorietà sia stata sconfitta, la statua spinoziana eleva la sua maestosa potenza sopra un gigantesco oceano di cose morte; e, per dirla con l'espressione che, in Schiller, il marchese di Posa rivolge a Filippo II, la pace del mondo è, in realtà, la quiete del sepolcro³⁰. Nel risolvere in sé la contraddittorietà, la distinzione ha ucciso il mondo (il che, sia detto per inciso, e sebbene, esplicitamente, Scaravelli non avesse presente che lo schema spinoziano, sembra suonare come critica della stessa filosofia di Croce che, racchiusa la

³⁰ FR. SCHILLER, *Don Carlos*, a. III, sc. 8.

contraddittorietà entro il quadro intrascendibile delle distinzioni, non poteva che sempre di nuovo risolverla in una di queste, col sacrificio totale della libertà nella necessità³¹. E sorte non migliore si ottiene quando, invece che nella distinzione, la contraddittorietà sia risolta in contrarietà, ossia sia mostrata identica a questa. La deduzione che, a questo proposito, Scaravelli mette in atto non è, per la verità, un modello di perspicuità e di chiarezza. Ma il senso del suo discorso sembra comunque essere che, se la contraddittorietà s'incarna nei molteplici aspetti che la filosofia presenta nei suoi sistemi, e, addirittura, s'insinua negli aspetti di questi aspetti, allora tutto si stempera, si disperde, si frantuma, e niente può salvarsi dall'immersione nel cieco fiume delle opinioni e delle sensazioni. « Immersi nel fiume, lui ci trascinerrebbe e sommergerebbe », — scrive Scaravelli, in una battuta di gusto eracliteo³². Per tentare di uscirne, occorrerebbe afferrarsi alla « contrarietà pura e in sé, all'unità della contrarietà, che forse è tanto salda da reggere il mondo, se è lei stessa l'universalità e la base unica e assoluta del reale ». Ma, in questo caso (così, almeno, sembra doversi interpretare), alla pura rapsodia delle opinioni e delle sensazioni avremmo sostituito l'unica, identica contrarietà, una sorta di fiamma tanto luminosa e accecante da risultare una cupa e buia fiamma, — una fiamma così nera che, in essa, tutto si confonde e niente più è possibile discernere. Poiché, per ragioni che, senza per altro spiegarle e ripensarle, Scaravelli assume dalla tradizione filosofica, la pura contraddittorietà era apparsa impossibile e inconcepibile, la sua risoluzione in contrarietà si era imposta come inevitabile. Ma lo svolgimento concreto dell'ipotesi riduttiva, ecco a che cosa ci ha messi di fronte: — ci ha messi di fronte alla pura, unica, iden-

³¹ La questione della « libertà », o anche della « novità », del reale in Croce è particolarmente discussa nelle lettere al Fossi del 20 agosto e del 24 ottobre 1937, *Lettere*, cit., pp. 145-52, 152-53; ed è questione importante, che andrebbe ripresa (cf. per qualche cenno, indipendente per altro dal modo in cui Scaravelli ne tratta, nel mio articolo *Croce e la storia*, « La Cultura », 21, 1983, pp. 341-55).

³² Del « tono » eracliteo del capitolo Scaravelli era, naturalmente, ben consapevole. Ma, scrivendogli il 5 dicembre 1933, il Fossi (*Lettere*, cit., p. 193) dichiarava di non esser riuscito ad individuare il passo, « che mi dicevi bello, relativo a Eraclito ».

tica contrarietà, nella quale, semplici metafore « di una realtà che è altra da loro », i contrari appaiono per scomparire nel buio della « fiamma incomprensibile ».

Si è detto che la deduzione scaravelliana non è un modello di chiarezza e di perspicuità. E poiché, addirittura, sembra che l'intera trama argomentativa sia stata quasi per intero omessa, e la conseguenza sia perciò stata raggiunta come di colpo, così non sarà inopportuno cercar di ricostruire il pensiero dal quale, in questa parte del capitolo, Scaravelli fu guidato fino alla contemplazione, a lui non gradita, della « fiamma incomprensibile ». Se la contraddittorietà si risolvesse in contrarietà, — questo può presumersi sia stato l'*iter* concettuale da lui percorso, la conseguenza sarebbe che « non A » verrebbe ad assumere un valore assai diverso da quello che Scaravelli invece coglie nella sua accezione di termine della contraddittorietà. In questa accezione, « non A » è bensì, come opposto di A, indeterminato, la sua caratteristica essendo di essere « tutto ciò » che A non è, e che, a sua volta « non è » A. Ma è pur vero che, in questa indeterminatezza, o, meglio, attuale indeterminabilità del suo profilo obiettivo, includendo « tutto ciò » che A non è, seppure in modo totalmente indeterminato « non A » rappresenta la reale e non sparente molteplicità dell'universo. Assunto, invece, nella accezione di « contrario », « non A » non può essere se non il « nero » che si contrappone al « bianco », il « malato » che si contrappone al « sano », il « morto » che si contrappone al « vivo », o anche, per riprendere un esempio che ricorre spesso in Aristotele, l'« amusico » che non è il « musico », e gli si contrappone. Se è così, allora è evidente che il logo della contrarietà è tale che esso, il logo, non può non trovarsi, sempre, di fronte ad una secca ed esclusiva dualità di termini opposti, della quale, non distinguendosi come un terzo, costituisce l'intrinseca tessitura concettuale. E ne consegue che, poiché le coppie dei « contrari » sono tutte, e allo stesso modo, costruite nella prospettiva di questa dualità, e la loro moltiplicazione non è che l'identico ribadimento di questa struttura duale, la contrarietà sfuma, o, se si preferisce, le contrarietà sfumano nella pura, unica e identica contrarietà; sì che pensato come contrarietà il mondo non è pensato che in questa identità sostanziale, al cui confronto « tutto il resto » non è che parvenza e illusione. Per poter rendere

concepibile la reale molteplicità degli « A non A », interpretati come contrarietà, occorrerebbe che, in qualche modo, le coppie si distinguessero e, non di meno, intrattenessero un rapporto. Condizione, questa, tanto imprescindibile, quanto, com'è ovvio, impossibile: ché se, come la logica della situazione richiede, il rapporto che le contrarietà intrattengono fra loro fosse la contrarietà stessa, o, se si preferisce dire così, un rapporto di contrarietà, la conseguenza sarebbe che, con le coppie poste, ciascuna, in posizione di contrario dell'altra, ogni rapporto sarebbe identico all'altro; e, pura, unica, identica, la contrarietà tornerebbe a splendere come la famosa fiamma, che Scaravelli non amava e non desiderava si imponesse come il simbolo necessario dell'universo.

È così che la trama concettuale dell'argomento dev'essere ricostruita? È possibile e, forse, anche probabile. Ma, se è così che si deve ricostruirla, si faccia tuttavia attenzione al punto fondamentale che ora torna a presentarsi (e che più volte si ripresenterà nel corso dell'indagine). Il punto fondamentale è che, interpretando il « non A » del così detto rapporto contraddittorio come il simbolo di « tutto ciò » che, attualmente indeterminato e, non di meno, di volta in volta, determinabile, si oppone ad A, Scaravelli affisava, non la contraddittorietà (della quale riteneva di aver colto il carattere), ma la distinzione. Il « non A » della contraddittorietà è, infatti, il non essere; che, qualunque cosa si pensi della sua concepibilità come termine di rapporto, richiede tuttavia di non essere confuso con quella sorta di *nomen infinitum* dell'indeterminato determinabile che, riconoscibile nel « non A » (logaritmo) della distinzione, non ha proprio niente a che vedere con quello.

9. Il riassunto sta così giungendo al cuore dell'interpretazione scaravelliana degli opposti; e a misura che questa si fa più complessa e con maggiore forza intreccia i suoi molti fili, tanto più occorre che, nel ripercorrerla e nell'osservarla dall'alto, l'attenzione rimanga vigile. Basta, infatti, che, per un istante, questa venga meno a sé stessa, e subito il rischio è che la tonalità e l'interna articolazione di questo logo faticoso e, insieme, velocissimo, ci sfuggano, trascinandoci in un'autentica catastrofe esegetica. La dichiarazione di questa cautela è tanto più necessaria di fronte alle due pagine alle quali, in tal modo, siamo pervenuti. Ci si riferisce a

quelle³³ in cui Scaravelli schematizza il senso ultimo dell'ipotesi che la contraddittorietà sia ridotta ad altro, e, di per sé, sia nulla. La prima ipotesi è che, essendo concepibili solo se determinati in un genere, i contrari, dunque « bianco nero », rientrino in un genere

³³ Cf., in modo particolare, *Critica del capire*, cit., pp. 178-80. Che qui Scaravelli pensasse a Eraclito, non è congettura dell'interprete, perché, al riguardo, il testo è esplicito (cf. p. 179 e, anche, 180). Ma quale fosse, specificamente, l'interpretazione che egli dava della sua « dialettica », è difficile dire. Certo è però che della tradizione « dialettica » culminante (secondo un canone storiografico assai diffuso, e non solo nell'ambiente dell'idealismo) in Hegel, Scaravelli era critico: talché potrà concludersi con relativa sicurezza che, nella sostanza, egli non avrà condiviso il giudizio secondo cui l'autentica realtà dell'essere (che è, insieme, non essere) è il divenire. Di fronte alla famosa pagina nella quale (*Lezioni sulla storia della filosofia*, tr. it., Perugia-Venezia 1930, I, 312) Hegel afferma che, per aver fatto passare l'essere nella concretezza (ancora, per altro, unilaterale) del divenire, la filosofia di Eraclito non è tramontata: « il suo principio è essenziale, e lo si ritrova all'inizio della mia *Logica*, immediatamente dopo l'essere e il nulla », con quel che segue fino all'osservazione conclusiva, secondo cui nell'antico pensatore di Efeso « il momento della negatività è immanente » e, così, è conquistato « il concetto dell'intera filosofia ». Di fronte a questa pagina, certo, Scaravelli non sarà stato più disposto a condividere l'entusiasmo dei pensatori dell'idealismo italiano. L'avrà letta, e riletta, con distacco. Sulla critica da lui rivolta a Hegel, si veda *Critica del capire*, cit., pp. 61 sgg., *passim*. Ma cf. anche le lettere al Fossi, del 15 marzo 1933 e del 10 gennaio 1934, *Lettere*, cit., pp. 66-67, 98-99. Che, a differenza di Hegel e degli idealisti italiani, Scaravelli interpretasse la « contrarietà » eraclitea come pura « parvenza », è evidente; ma non perciò si trovava sulla via lungo la quale, all'incirca negli stessi anni, si muoveva Guido Calogero che, piuttosto, tra la fine degli anni venti e gli inizi del successivo decennio, aveva elaborato un'interpretazione generale della « mentalità arcaica » la cui regola è l'« osservazione indiscriminata delle cose e delle parole » (cf., ad es., *Storia della logica antica*, I, *L'età arcaica*, Bari 1967, pp. 80-81, e sull'indistinzione di realtà e verità, τὰ ὄντα καὶ ἀληθῆ, pp. 39-41, *passim*). Nemmeno, d'altra parte, potrebbe dirsi che lo « sfumare » degli opposti eraclitei implichi che, per ciò solo, Scaravelli si fosse avvicinato, in modo autonomo, alla tesi che Heidegger svolse a partire, forse, dall'*Introduzione alla metafisica*, tr. it., Milano 1968, p. 107 (« Eraclito, al quale si suole attribuire, in grossolana opposizione a Parmenide, la dottrina del divenire, dice in verità la stessa cosa di lui. Non sarebbe altrimenti, se dicesse cose diverse, uno dei più grandi fra i pensatori greci. Soltanto che non si deve interpretare la sua dottrina del divenire con le idee di un darwiniano del XIX secolo »; e, per ulteriori particolari, cf. *ibid.*, pp. 135 sgg.).

che per altro, poiché la contrarietà ora è intesa come assoluta, non sarà se non il reale stesso. Ebbene, con un movimento concettuale che di questa ipotesi tende a fare quasi il contrario dialettico (in senso kantiano) dell'altra che seguirà, Scaravelli vi assume che, i contrari avendo la loro determinazione nel genere, il loro modo d'essere non s'identifica con il modo d'essere del genere, perché fra il rapporto « bianco nero » e il rapporto « contrari genere » non v'è identità analitica. In altri termini: l'eguaglianza contrari = genere non è pienamente identica alla, e non significa lo stesso della, eguaglianza genere = contrari. Il che, per altro, non significa, a suo giudizio, che, di contro alla realtà, la quale è espressa dal genere (supremo), e soltanto da questo, i contrari posseggano anch'essi realtà; perché piuttosto è vero il contrario, che non la posseggono affatto e, in virtù della distinzione, essa stessa parvente e priva di fondamento, che li distingue dal genere, vivono e appaiono per « subito » scomparirvi³⁴.

Questo schema deduttivo, nel quale la prima ipotesi prende corpo, è, senza dubbio, assai imperfetto, e, sia nella prospettazione della non identità analitica, sia in quella dello « scomparire » dei contrari, è ragionato (occorre pur dirlo) con qualche trasandata sbrigatività. Ma non perciò potrebbe negarsi che chiara sia, almeno, la sua intenzione. A giudizio di colui che l'aveva elaborato, provava, infatti, che, anche nel caso in cui i contrari fossero stati chiusi nella realtà, a quel modo stesso che sono chiusi e compresi nel genere, la conseguenza sarebbe stata pur sempre la medesima. Il sacrificio della contraddittorietà e la rinuncia alla sua funzione hanno infatti un esito fatale: che si chiama, in sostanza, *Verlust der Welt*, perdita, o scomparsa, del mondo. E questo esito fatale è intrinseco anche all'altra ipotesi. Essa dice che il rapporto fra contrari e genere è identico al rapporto che stringe genere e contrari; e presume, quindi, che qui si realizzi, in senso pieno e totale, l'identità analitica che, nell'altro caso, non si realizzava se non in parte, e quindi, a rigore, non si realizzava affatto. I contrari non stanno « nel » genere (s'intenda: il genere sommo, che è bensì la realtà, ma è pur sempre un genere). Coincidono, invece, e piuttosto, con la sua identità: in modo tale che la « contrarietà

³⁴ *Critica del capire*, cit., pp. 183-85.

non gli è né estrinseca né subordinata », perché è piuttosto la sua identità, la buia fiamma incandescente che splende, ora, con luce ancora più pura, rendendo ancora più inconcepibile il mondo. Il *Verlust der Welt*, la perdita del mondo, ha raggiunto qui una trasparenza assoluta: priva, in ogni senso, di ostacoli.

10. Sebbene la decisione esegetica che ora sarà messa in atto possa essere considerata frutto d'arbitrio, pure la sua necessità s'impone. Con la discussione di queste due ipotesi, e l'una e l'altra conducenti alla perdita, con la contraddittorietà, del mondo, il secondo blocco argomentativo del capitolo si esaurisce, e comincia il terzo. In realtà, l'esposizione dell'ipotesi che la contraddittorietà non sia che distinzione e contrarietà è stata eseguita nella sua interezza; e Scaravelli ritorna infatti alla prima pagina del capitolo³⁵: ossia alla « tavola degli opposti ». Ritorna a considerare gli opposti diversi fra loro a seconda che si determinino nel genere (« bianco nero », « bianco rosso »), o nel genere supremo, — la realtà (« bianco logaritmo »). E senza aver la pretesa di corrodere l'intimo fondamento, in parte, tuttavia, comincia a corrodere. Stabilito che la stessa inclusione del genere ospitante i contrari « bianco nero » e « bianco rosso » (che ora viene, all'improvviso, definito un « distinto ») nel genere sommo, ossia nella realtà, in cui sono compresi tanto i distinti che i contraddittori, suppone una distinzione, Scaravelli osserva che, dinanzi all'asserzione « ' A non A ' è la realtà », si può bensì escludere che questa formula implichi la contrarietà di « bianco nero » e la particolare distinzione di « bianco rosso », non però che essa significhi senz'altro « distinzione » (« bianco logaritmo ») o contraddittorietà (« bianco non bianco »). Sia i distinti del tipo « bianco logaritmo », sia i contraddittori ineriscono infatti, direttamente, alla realtà; e da questo punto di vista sono entrambi trascrivibili come « ' A non A ' è la realtà »: che, dunque, a questo grado di considerazione formale non riesce ad essere penetrata nel suo segreto³⁶. La linea fondamentale, o la via regia, che il ragionamento di Scaravelli percorre, è questa. E sebbene, in una sorta di contestuale digressione

³⁵ *Ibid.*, pp. 185 sgg.

³⁶ *Ibid.*, p. 186.

interna, egli abbia altresì eseguito il tentativo di sottrarre « bianco rosso » all'ambito dell'autentica distinzione, che infatti è « meta-generica », e di dedurlo come un « semidistinto », la sua rimane, appunto, una digressione: importante, se si vuole, ma marginale. Il senso del discorso (e, nel ribadirlo, può altresì constatarsi che, a questo punto, il terzo blocco argomentativo è anch'esso giunto al compimento) sta infatti in queste parole: « siccome a ben rifletterci non abbiamo alcuna possibilità, cioè alcun principio o ragione che ci consente » di leggere in « A non A » piuttosto il simbolo di « bianco logaritmo » (e concludere: « la realtà è distinzione ») che non quello di « bianco non bianco » (e concludere: « la realtà è contraddittorietà »), « noi ci sentiamo autorizzati ad applicare qualcosa di simile alla leibniziana riduzione o conversione degli indiscernibili in identità, e a dire: ' A non A ' è appunto l'identità di distinti e contraddittori »³⁷.

Può darsi che, anche questa volta, la deduzione messa in atto da Scaravelli (e ulteriormente specificata nel rilievo secondo cui « questa identità in cui sono presenti i contraddittori e la distinzione, è l'identità dialettica, che si chiama anche identità degli opposti »)³⁸ non sia, in ogni senso, ineccepibile. Ma, qui ed ora, altro interessa. Interessa rilevare che questo blocco argomentativo si distingue da quello concernente l'ipotesi della « riduzione » dei contraddittori; e contiene la critica che Scaravelli riteneva dovesse esser mossa al quadro aristotelico degli opposti. Dopo averli distinti a seconda che appartenessero al genere o alla realtà, si trovava infatti, e lo dichiarava, nell'impossibilità di individuarli, ossia di distinguerli, sul serio.

II. Il quarto blocco argomentativo contiene la critica della contrarietà e, al tempo stesso, l'elogio della simultanea compresenza, nella realtà (« A non A »), tanto della distinzione quanto della contraddittorietà. E Scaravelli dice proprio: « simultanea compresenza »³⁹. Lasciamo da parte la questione se, nel presentare e giustificare in questi termini la superiorità del nesso dei « compresenti » (distinti e contraddittori), egli avesse sul serio la mano fe-

³⁷ *Ibid.*, p. 188.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ Cf., al riguardo, qui di seguito.

lice, o piuttosto non si avvolgesse in difficoltà particolarmente ardue. Di tutto questo infatti, al momento opportuno, si riparerà. E qui invece interessa assai di più richiamare l'attenzione sul modo in cui Scaravelli giunge a questa conclusione. Nel luogo concettuale in cui il precedente argomento culmina, egli era giunto, come si ricorderà, a proporre una sorta di ripresa, a proposito dell'indistinguibilità, nel genere supremo della realtà, dei distinti e dei contraddittori, della teoria leibniziana della « identità degli indiscernibili »; e, con qualche libertà, vi aveva colto qualcosa come l'identità dialettica degli opposti che, in questa identità, sono il reale. La critica sembrava ben dedotta, bene argomentata la connessione; e sebbene Scaravelli non distinguesse fra indistinguibilità e identità, e pervenisse a parlare della « identità di distinti e contraddittori » come dell'essenza di « A non A », e quindi del reale, pure è innegabile che l'accento battesse piuttosto sull'indiscernibilità, o indistinguibilità, e implicasse perciò una presa di posizione critica nei confronti della teoria dell'« identità degli opposti » presentata in questi termini. Ora invece, esaurito quell'argomento, passato al successivo, Scaravelli avvertiva che se a quella sua conclusione negativa (gli opposti indiscernibili sono l'identità dialettica degli opposti, e questa è, appunto, negativa, perché è fondata sull'indiscernibilità) si fosse dovuto tener fermo come ad una verità non trascendibile, il ragionamento, — il logo stesso della filosofia, si sarebbe dovuto concludere nella constatazione di un'impotenza; e il filosofo avrebbe dovuto prender atto della sconfitta, o del fallimento, della filosofia. Per questo, essendo bensì pensatore di gusti radicali, ma non al punto che a constatazioni di questa qualità si piegasse volentieri, si avventurò lungo il sentiero che avrebbe dovuto condurlo a rovesciare il senso dell'argomento. E dopo essersi ricantate alcune parole di Fr. Schlegel⁴⁰ (che, per altro, sembrano fatte apposta per mettere il lettore nella condizione di non capire), la possibilità concettuale del capovolgimento fu da lui indicata nella filosofia di Hegel, e in quella di Gentile, interpretate però alla luce dell'esigenza sua, e ben sua, che l'identità degli opposti si risolvesse e si rendesse trasparente nella formula che pone la contraddittorietà identica alla distinzione. « ' A non A ' è la realtà: che si deve leg-

⁴⁰ *Critica del capire*, pp. 188-89.

gere simultaneamente: bianco non bianco e bianco logaritmo. E questa è tanto poco l'identità degli opposti, che tutta la forza che gli impedisce di svanire nel buio è radicata nella distinzione onde logaritmo non è non-bianco ». E qui, a maggior chiarezza, converrà citare per disteso il passo nel quale, meglio argomentando la sua tesi, Scaravelli scrive che « per mantenere rigorosa l'identità della distinzione con la contraddittorietà, sì che i contraddittori non diventino contrari e non si dispongano sotto l'unità assoluta in un 'più e meno' che con fittizia infinità di semidistinti cerca di adeguare quell'unità che sta fuori di loro, occorre fare in modo che mentre l'A di A non A è tanto quel bianco che sta con nero, quanto quello che sta con rosso, quanto quello che sta con logaritmo, quanto quello che sta con non-bianco, nello stesso tempo il non-A sia quel nero quel rosso quel logaritmo e quel non-bianco, che non si intendono distinguere fra loro più di quello che si intenda discernere, in quel bianco che è A, il bianco di ogni coppia. Solo se ogni distinto nero e rosso e logaritmo, è la presenza di questo non-A, solo a questa condizione, quelle distinzioni non si allontanano e non stanno sotto generi autonomi e a sé; e solo se quell'A, quel bianco, come unità dei diversi A, tutti in sé li raccoglie e impedisce che si dirompano, solo allora il reale come A non A è intensità e pienezza dell'unità assoluta »⁴¹. Com'è facile vedere, il passo costituisce un bell'esempio di prosa filosofica scaravelliana. Rimane tuttavia da decidere se la « condizione » che vi s'invoca come l'unica che, consentendo questa unificazione e intrinsecazione degli opposti, altresì consenta di raggiungere la « intensità e pienezza dell'unità assoluta », appartenga al numero delle « condizioni » possibili, — possibili, s'intende, concettualmente, o, senza che lo si voglia, sia invece prospettata nella nebbia romantica del « dover essere ».

12. Con queste considerazioni, nelle quali, almeno per un aspetto, il ragionamento di Scaravelli raggiunge il suo culmine, anche il quarto blocco argomentativo si esaurisce; e, senza che il testo dia di ciò il minimo avvertimento, il quinto prende il suo avvio. Lo si comprende se non ci si lasci sfuggire che, interpretata la formula « A non A è il reale » nel senso della simultanea ine-

⁴¹ *Ibid.*, pp. 191-92.

renza costitutiva di « bianco non bianco » e di « bianco logaritmo », non perciò Scaravelli ritiene che questa « struttura » sia atta a « risolvere particolari problemi »: essendo invece evidente, a suo giudizio, che è essa a presentarsi, piuttosto, come un problema da risolvere. E il problema da risolvere è quello del suo significato, ossia della sua « struttura costitutiva ». Il passaggio non è per la verità, del tutto perspicuo; e, fra i non molti lettori della *Critica del capire*, non sarà forse mancato chi, addirittura, lo avrà giudicato enigmatico. Se « A non A è la realtà » si deve leggere come la simultanea compresenza di « bianco non bianco » e di « bianco logaritmo », non è forse vero che questa simultaneità, o simultanea compresenza, di contraddittorietà e distinzione rappresenta essa la nota fondamentale, il principio e il criterio, la *ratio essendi* e la *ratio cognoscendi*, della sua « costituzione »? Come mai, allora, Scaravelli sostiene che la sua « costituzione » è un problema da risolvere? Certo è che, in qualsiasi modo la difficoltà sia per trovare soluzione nell'ultima parte del testo, a partire di qui questo assume un ritmo specifico; e si articola infatti mediante la discussione dell'ipotesi che, sotto il nome « venerando e terribile » di Parmenide, prevede la radicale e rigorosa esclusione, o negazione, della contraddittorietà. « Se », dice infatti il testo, la pura contraddittorietà non esistesse, se davvero, e non a parole, la si negasse, allora sarebbe impossibile a ciascuno sfuggire alla posizione di Parmenide e all'imperio della sua parola; e nel naufragio di ogni contrarietà, di ogni opposizione, di ogni distinzione, nient'altro che la pura identità si ergerebbe come espressione dell'autentico connotato del reale. Se si toglie il contraddittorio (che, « indeterminato quanto si vuole », è non di meno « substrato indispensabile di ogni cosa che solo su di esso — sebbene non da esso — può sorgere »), non restano che le « bianche cavalle » che, in un incantato rapimento, conducono Parmenide ad ascoltare, con orecchio non più rimbombante, la voce della dea, che è quella stessa dell'identità⁴². E qui, in un passaggio concettuale così veloce che né la sua grammatica né la sua sintassi riescono a fermarlo e renderlo leggibile in un periodo, Scaravelli imprime al ragionamento un'ulteriore arti-

⁴² *Ibid.*, p. 194.

colazione, che è fondamentale e, malgrado la sua impalpabilità, richiede di esser colta con precisione.

Se il puro contraddittorio non esistesse, oppure (sulla differenza che potrebbe istituirsi fra queste due « procedure » Scaravelli non indaga e non si interroga) fosse negato e tolto, si avrebbe l'identità. Ma si avrebbe davvero l'identità, — la pura, assoluta, analitica, incontaminata e verginale identità, affisata, a sua opinione, da Parmenide? Posto che il puro contraddittorio sia impossibile e non esista, forse che, proprio per questo, l'identità pura esiste ed è possibile? È intorno alla domanda concernente quest'ultima possibilità, — alla domanda, dunque, che fin dall'inizio aveva ricevuto, nella *Critica del capire*, una risposta drasticamente negativa, — è intorno a questa domanda, coinvolgente, con la questione dell'esistenza o dell'inesistenza sia del contraddittorio che dell'identico, anche l'altra, relativa alla « deduzione » dell'esistenza dell'identico dalla non esistenza del contraddittorio, — è, insomma, intorno a questo intreccio di questioni, che, nell'ultima parte del capitolo, Scaravelli ragiona. E poiché, certo, si tratta di questioni estremamente complesse, intricate e difficili, occorrerebbe, per dipanarne i fili, assai più spazio di quanto qui non sia concesso: tanto più spazio, a ben guardare, quanto più risulta evidente che Scaravelli le ha bensì avvertite, ma rimanendo poi, nell'analisi che ne offre, assai al di sotto di questa sua così rapida percezione. Sta di fatto che, nel parlare che egli qui fa di Parmenide, la spinosa questione (che tornerà, irrisolta, nel *Sofista* platonico) della presupposizione del « non essere » alla sua « impossibilità », o, se si preferisce, al suo « congedo », vive soltanto nella battuta, acuta ma sfuggente, relativa, si direbbe, all'orecchio del filosofo-poeta; il quale non potrebbe percepire la voce della dea se sul serio questa fosse « assolutamente » pura, ed essa, la dea, non parlasse « coi termini e con le distinzioni del mondo. »⁴³, che non solo, dunque, sono presenti e s'avvertono nel fondo del suo logo, ma, poiché vi sono presenti e vi si avvertono, per questo, e non per altro, lo rendono percepibile e intelligibile. Osservazione acuta, come si vede, ma, certo, parziale, che, preso dal problema romantico, che lo agitava e altresì guidava i suoi pensieri, della vita e della sua inesauri-

⁴³ *Ibid.*, l.c.

bilità, — della vita che non si coglie e, tuttavia, si vive, Scaravelli lascia, subito dopo averla formulata, in tronco, per seguire il cenno e il richiamo della sua dea, o del suo demone: decisi e recisi, e l'una e l'altro, nel suggerirgli che la pura identità è un mito dell'intelletto, privo di riscontri, non si dice soltanto nella realtà, ma nemmeno (anzi qui meno che mai) nel logo.

Il ragionamento che, al riguardo, Scaravelli intesse, e svolge, è, come sempre, tanto più difficile a seguirsi quanto più, alla monumentalità (e, forse, al mito della monumentalità) che caratterizza le analisi, poniamo di Hegel o di Heidegger, egli abbia fatto il possibile per contrapporre la velocissima concentrazione del suo discorso⁴⁴; che, per altro, e questo non contribuisce certo a renderlo più perspicuo, oltre che breve, è come percorso da quel tono ispirato e eloquente che Piero Fossi aveva ravvisato e criticato in una precedente redazione del capitolo⁴⁵, e che, evidentemente, l'autore non era riuscito ad eliminare del tutto via via che, incontentabile, lo riscriveva. Per seguirlo senza rischiare di fraintenderne il senso, occorrerà dunque non dimenticare che, per Scaravelli, la dissoluzione della contraddittorietà, o il suo essere « impossibile », non hanno per conseguenza, né l'una né l'altro, l'identità; che in effetti non « risulta » e, per essere pensata, è come costretta a presupporre sé medesima all'atto di pensiero che la concerne, condannandosi, in questo modo, a riuscire, come identità, impensabile. Così, a giudizio di Scaravelli, non è l'identità ciò che, nella grande analisi che, all'inizio della *Scienza della logica*, Hegel dedica alla « relazione » dell'essere e del nulla e all'opinione della loro contraddittorietà, si dissolve nel loro essere l'uno l'altro, e cioè identici⁴⁶. A questa dissoluzione l'identità non perviene, perché è vero, senza dubbio, che l'essere qui si rivela ed è dichiarato identico al nulla, mentre, in un giro di perfetta identità, il nulla si rivela ed è dichiarato identico all'essere, ma altrettanto vero è che, in tanto fra essere e nulla, e nulla ed essere, l'identità può essere stretta e proclamata, in quanto fra l'uno e l'altro si dia almeno l'opinione, la *Meinung*, di uno scarto infinitesimale, che si

⁴⁴ Su questa tendenza a « restringere », cf. la lettera al Fossi, del 2 dicembre 1936, *Lettere*, cit., p. 134.

⁴⁵ Lettera del 5 dicembre 1933, *Lettere*, cit., p. 193.

⁴⁶ *Critica del capire*, cit., pp. 11 e 130.

rivela così per quello che è, — il germe della distinzione operante nell'identità. Può dirsi, tuttavia, secondo Scaravelli, e può farsi di più; può dirsi e anche farsi che questa *Meinung* debba scomparire e scompaia, di modo che, ogni ombra o parvenza di distinzione svanendo, anche svanisca, dall'identico, l'elemento impuro che lo sottraeva all'incontaminato orizzonte dell'assolutamente analitico. Ecco allora che, tolta « questa evanescente distinzione », questa *Meinung*, che Hegel aveva dovuto ammettere, pagando ad essa, in termini di coerenza, il prezzo che ogni discorso concernente l'assoluto (o l'indeterminato) esige, o sembra esigere, niente più si oppone a che l'identità brilli di luce purissima: la famosa luce, incontaminata e virginea, che ha nome « analiticità ». Niente più s'opponesse al trionfo di Parmenide e alla marcia trionfale del famoso cocchio, trainato a gloria dalle bianche cavalle⁴⁷. Ma in verità, dice Scaravelli, pare che sia così, mentre così non è affatto: e qui scatta l'energia specifica del suo argomento. Confutare Parmenide, certo, è difficile; ma impossibile è confutare la verità. E la parola della verità dice che, tolta da « A non A » ogni ombra di distinzione, in modo tale che nulla più osti al loro reciproco sparire l'uno nell'altro, non perciò si ottiene il puro A identico. Tolta la distinzione, il risultato non è già l'identico, ma, piuttosto, l'indistinto, — l'indistinzione, insomma, di A e di non-A, che, in quanto tale, è indistinzione, e non è affatto identica all'identico. Perché a questo possa pervenirsi, e l'identico sia posseduto nella sua purezza, è necessario che il processo dell'indistinzione sia, per così dire, fermato e raccolto nell'uno; e a raccoglierlo e a fermarlo nell'uno, si richiede una straordinaria energia sintetica, « che forzi l'indistinto e lo stringa a sé, lo renda compatto, uno, identico: essere ». Ma poiché l'energia atta ad ottenere questa interruzione del processo dell'indistinzione, è estrinseca all'autentica φύσις di questo, il processo continua; e mentre « Parmenide rimane indietro nella storia del pensiero »⁴⁸, appare, e deve apparire, chiaro che, come l'abolizione della distinzione « non ha un fondo » e, una volta che il suo processo abbia avuto inizio e si sia avviato, l'indistinto si fa protagonista di una vicenda che non può aver fine,

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 196-97.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 197.

così l'identità non è che il vigore sintetico che arresta (o pretende di arrestare?) il processo senza fondo dell'indistinto. Se, per altro, è tale, se coincide con questo vigore sintetico, e si realizza nella forma di questa autentica ἐνέργεια, ecco allora che Scaravelli può dar luogo al più acuto dei suoi « paradossi ». Nel suo concreto esercizio identificante, l'identità non è analiticità, ma sintesi; e se è sintesi, dunque non è identità: con la conseguenza che quando dell'identità analitica si tenti la dimostrazione, questa fallirà fino a quando, appunto, non intervenga la consapevolezza della sua impossibilità: e alla pretesa dimostrativa si ponga fine, e si rinunci. Ebbene, se è così, che cosa dire, in questa sede espositiva, dell'argomento di Scaravelli? Nei limiti specifici entro i quali si svolge, esso è, senza dubbio, assai acuto. E, a termini rovesciati, sembra riproporre in sé lo stesso paradosso, così variamente discusso, che nel paragrafo 16 dell'Analitica dei concetti segna il volto dell'Io penso; che, come si sa, è suprema funzione sintetica, e pure, in quanto tale, è analitico. Ad essere sintetica, e non analitica, è invece, in questa deduzione scaravelliana, l'identità, che è, infatti, energia identificante; e per questo, a termini, rispetto a quelli di Kant, invertiti, qui si dà luogo all'identico paradosso: alla scoperta, altamente problematica, della funzione sintetica, coincidendo con la quale, l'identità non è pura identità⁴⁹.

13. Con queste considerazioni ha termine l'esposizione del quinto blocco argomentativo; e dopo una singolare digressione sul significato, in filosofia, della così detta dimostrazione per assurdo della quale si fa uso in matematica⁵⁰, si apre lo spazio in cui, con un sesto e ultimo blocco di argomenti, il capitolo giunge alla sua conclusione. La dimostrazione per assurdo (sulla cui struttura, quale Scaravelli la ricostruisce, converrebbe fermarsi a parte) rifulge, secondo quanto si legge, nella pretesa secondo cui « chiudere i portoni di bronzo alla contraddittorietà » sia di per sé « dimostrare la validità » e l'esistenza dell'identico. Ma chiudere quei portoni non è affatto dimostrare questa esistenza; e non lo è perché, ap-

⁴⁹ Sull'interpretazione scaravelliana del § 16 dell'Analitica dei concetti non è possibile, naturalmente, fermarsi qui: cf. comunque *Scritti kantiani*, pp. 257-64.

⁵⁰ *Critica del capire*, cit., pp. 200-204.

punto, « il metodo argomentativo » su cui qui si fa leva è quello della « dimostrazione per assurdo » che, tanto poco prova l'identità che, per provarla, si fonda su di essa: con la conseguenza che, tornando a ragionare di Parmenide, « o, meglio, del processo di abolizione di ogni distinzione nella contraddittorietà », Scaravelli può ribadire la tesi nella quale sembra che, ormai, il suo pensiero possa riconoscersi senza pentimenti: e cioè che, se non riusciamo ad ottenere la contraddittorietà, nemmeno all'identità riusciamo a pervenire (sempre che, naturalmente, di « contraddittorietà » e di « identità » si pretenda parlare « allo stato puro »). « Dentro la contraddittorietà v'è sempre una distinzione. E questa distinzione impedisce alla contraddittorietà la sua purezza, e alla identità la sua elementare analiticità »⁵¹. Con il che, per altro, il gioco delle inerenze non è certo finito: e già abbiamo avuto modo di rendercene conto. Nemmeno la distinzione, infatti, è pura, o, in questa purezza, coglibile e isolabile. Quando si pretenda di isolarla e di considerarla nell'autonomia e autosufficienza della sua struttura, anch'essa patisce della medesima tendenza autodistruttiva che inerisce alla contraddittorietà isolata e considerata in sé stessa; e, senza che il processo possa aver fine, a tal punto inserisce l'uno nell'altro i suoi termini che, in questa duplice e simultanea inserzione, essi cadono nel grande baratro dell'« indistinto ». A evitare questa catastrofe, soltanto la contraddittorietà ha armi sufficienti: la contraddittorietà che ai distinti consente di realizzare ciò che propriamente ha nome « distinzione » e che consiste nel loro « non essere » l'uno l'altro⁵². In tal modo, la lunga e complicata fenomenologia dell'opposizione nelle sue varie forme sembra esser giunta al punto culminante: oltre il quale, messe le cose in questi termini, non è possibile spingersi se non per ribadire, o per rendere esplicito il concetto, che a nessuna di queste categorie spetta, nei confronti delle altre, alcun reale primato⁵³; e che, ad intenderne la peculiare logica, meno che mai gioverebbe disporle in un « circolo ». Piuttosto che di « circolo », meglio, assai meglio, si parlerebbe, se proprio fosse necessario produrre una qualsiasi parola definitoria, di equi-

⁵¹ *Ibid.*, p. 204.

⁵² *Ibid.*, pp. 205-206.

⁵³ *Ibid.*, pp. 206-207.

librio: dell'essere, cioè, ciascuna, tanto poco emergente sulle altre, che, di ogni altra, costituisce piuttosto il « cuore », l'intima ragione d'essere.

III. L'ANALISI

14. Così, con qualche taglio, ma, in compenso, con l'inserzione di qualche non superflua battuta, atta a preparare il commento, siamo forse riusciti a consentire al nostro qualsiasi occhio intellettuale di chiudere nel suo cerchio visivo l'intera estensione del logo scaravelliano concernente le forme, la logica e la fenomenologia dell'opposizione. E poiché, com'era inevitabile, non volendo riuscire generico, il « riassunto » ha finito con l'occupare parecchie pagine, si eviti, ora che l'autentica analisi sta per avere inizio, di perdere tempo, e di sprecare spazio, con dichiarazioni approssimative, o con la ricerca di vaghe assonanze culturali. Certo, poiché è un evento che, da un certo punto in poi, si rende abbastanza evidente, può e deve osservarsi che, nel suo corso, il capitolo dà luogo, se così potesse dirsi, a due sacrifici: uno concernente la « contrarietà » che poco alla volta, infatti, esce di scena, sostituita da una forma concettuale che prende il suo carattere dall'« equilibrio » in cui, realizzandolo, l'identità, la distinzione, la contraddittorietà si pongono; l'altro concernente l'« alterità »⁵⁴, una figura che a tal punto Scaravelli disprezza da impedirle addirittura di far sentire la sua voce e di recitare, quale che sia (o potrebbe essere), la sua parte. E c'è, infine, un ultimo avvertimento che, sulle soglie dell'analisi diretta, occorre comunicare, al lettore, nella forma, a questo punto del discorso doverosa, del semplice sospetto: siamo sicuri che, avendo preteso di distinguere la « contraddittorietà » dalla contrarietà, a quel modo stesso che, nella trascrizione simbolica, « bianco non bianco » si distingue da « bianco nero », a distinguerla Scaravelli sia sul serio riuscito? Siamo sicuri che gli sia mai stato concesso di affisare il volto, difficile e sfuggente, dell'autentica contraddittorietà? E se, per avventura, questo privilegio non gli fosse stato concesso, quale ne sarà stata la ragione?

⁵⁴ Si noti che, nella *Critica del capire*, dell'« alterità » non si parla affatto.

Ma è tempo ormai di dar inizio all'analisi; che, concernendo un filosofo a tal punto amico dell'analitica radicalità concettuale, di troppo riuscirebbe inferiore al compito se non decidesse di prendere su di sé i molti rischi che l'esplorazione degli opposti non può non presentare a chi si inoltri nella loro « regione ».

15. E diamole inizio, dunque, con un rilievo assai semplice. Sebbene fosse un conoscitore notevole di Hegel, ed eccelso di Kant, nell'iniziare la trattazione degli opposti, senza un attimo di esitazione, quasi che al riguardo nessun dubbio l'avesse mai sfiorato, Scaravelli, e già lo si è osservato, li prese dalla tavola aristotelica⁵⁵, proprio come se fossero fiori ridenti in un prato dolomitico e, appunto, potessero esserne raccolti. Ignorando, certo a ragion veduta (ma senza comunicarla, tuttavia, al lettore), ogni *logos* deduttivo, o giustificativo, anticipò, per così dire, gli opposti alla trattazione che si accingeva a darne: quasi che la loro realtà fosse altrettanto indiscutibile di quella, appunto, dei fiori o delle farfalle, e che, per discuterla, occorresse comunque « partire » dall'indiscutibilità del loro esserci. È vero che, a differenza dei naturalisti che studiano i fiori o le farfalle, dopo aver raccolti gli opposti, ed averli disposti

⁵⁵ Si ricordi, a proposito del « genere », quel che si dice qui di seguito, § 16. Ma varrà la pena di tener presente la lettera al Fossi del 6 dicembre 1933. Al Fossi che, letto il capitolo (ossia una redazione del capitolo), esponendo e commentando quanto vi aveva trovato, aveva scritto: « i contrari non sono che i contraddittori calati nel genere » (*Lettere*, cit., p. 194), Scaravelli replicava: « ma cosa è il genere?! È terribile tirare in ballo il genere per definire i contrari, quando per definire il genere occorre non solo tutta la metafisica (questo occorre sempre), ma proprio una unità di elementi non identici fra loro e pure assumibile in questa unità » (ivi, p. 71): così che potrebbe addirittura dubitarsi che, nella forma in cui allora si presentava, il capitolo menzionasse il genere e si servisse del suo concetto. Ma non è così, e il dubbio non ha alcuna ragion d'essere. Il 13 dicembre, infatti, il Fossi replicava: « mi domandi, che cosa è il genere? Ma, caro Gionzi, sono io che lo devo domandare a te, perché io ho adoperato quella parola, che non è nel mio consueto vocabolario, precisamente per il fatto che tu la adoperi, ed anche nel modo e col significato, tipo aristotelico, che tu gli dai: quel quid nel quale ineriscono ecc., come tu dici in quello specchietto. E dicevo che servendosi di questo concetto o pseudoconcetto del genere, come tu fai, allora il rapporto fra contraddittori e contrari si presenta molto semplicemente così: che 'i contrari sono i contraddittori calati nel genere' » (ivi, pp. 195-96).

come in una « tavola », incominciò a « scavare » in essi, ricostituendo così la sua fama di analizzatore inesauribile, e incontentabile. Ma il fatto della « presupposizione » rimane. In nessun punto dell'indagine fu assunto ad oggetto di analisi e messo in questione; e conveniva osservarlo, ponendolo nel dovuto rilievo, — così come, per un altro verso, è necessario rilevare che, nell'assumere il « genere » come quella specifica, e in sé stessa strutturata, « parte » della realtà che accoglie dentro di sé, e determina come contrari, i contrari, Scaravelli evita di chiedersi in forma esplicita quale sia il rapporto che al « tutto » lega la « parte », e quale, eventualmente, sia per essere la definizione dell'uno e dell'altra. Di non affrontare, in forma diretta ed esplicita, la questione, egli non aveva, per altro, alcun diritto⁵⁶. Non è forse di per sé evidente, infatti, che, al di là delle « parti » che lo costituiscono per intero e come in-

⁵⁶ Vorrei non sbagliarmi; ma non sembra che la questione dello « schematismo » abbia mai attratto l'interesse di Scaravelli, che di questo capitolo della *Critica* si serve bensì, varie volte (cf., ad es., *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*, cit., p. XXIII), ma, appunto, senza mai farne oggetto di indagine specifica. In questo disinteresse, o, se si preferisce, nella disposizione critica che lo induceva a prendere contatto con altri aspetti del pensiero di Kant, Scaravelli era del resto in linea con la « disposizione » stessa dei maestri dell'idealismo; non solo di Gentile, ma anche di Croce che, forse, alla questione dibattuta in quel testo, avrebbe avuto più di una ragione di interessarsi. Un buon esempio dello scarso rilievo accordato a questo cruciale capitolo si ha, ad esempio, in G. DE RUGGIERO, *Storia della filosofia*, IV, *La filosofia moderna*, III, *Da Vico a Kant*, Bari 1943, pp. 303-306, dove notevole è, ancora a questa data, l'assenza completa del libro heideggeriano del 1929. Ma anche in Pantaleo Carabellese, e nei suoi vari scritti kantiani, l'attenzione prestata allo « schematismo trascendentale » è più che scarsa: fra le opere che potevano essere note a Scaravelli, un debole accenno si trova ne *Il problema della filosofia da Kant a Fichte* (1781-1801), Palermo 1929, p. 32; mentre l'interesse sembra farsi più vigile nel volume postumo, e pubblicato a cura di G. SEMERARI, che comprende i corsi universitari tenuti a Roma fra il 1940 e il 1943: *La filosofia dell'esistenza in Kant*, Bari 1969, pp. 260 sgg. È curioso che, rilevando bene e a ragione l'estrema difficoltà del capitolo sullo schematismo, E. PACI, *Relazionismo e schematismo trascendentale*, in *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Messina-Firenze 1957, p. 177, non abbia invece aggiunto (e non sarebbe stata immodestia) che il suo saggio era forse il primo di una certa ampiezza che uno studioso italiano dedicava all'argomento (anche per questo, si aggiunga tuttavia, è alquanto sorprendente che anche in queste pagine manchi ogni accenno al *Kant* di Heidegger).

tero, il « tutto » non presenta, né può presentare, alcun elemento di realtà che, propriamente, gli sia specifico: con la conseguenza che non si può parlarne come del « tutto » senza insieme interrogarsi sulla sua « possibilità » intrinseca? Non è forse evidente che, concepito il « tutto » come l'intreccio, o la relazione, o come altrimenti voglia dirsi, delle « parti », non è impresa da poco afferrarne il carattere « metaparziale » e, in questo senso, definire il concetto della sua « trascendenza »? Sta di fatto, comunque, che al problema Scaravelli non prestò attenzione. Gli bastò considerarlo di scorcio, senza cercar di affisarne il centro; e così, non lo studiò se non nella forma, o sotto il profilo, della distinzione: che necessariamente deve inerire ai contrari (« bianco nero ») e ai distinti (o semidistinti) del tipo « bianco rosso », perché sul serio siano contrari, distinti (o semidistinti) e non, invece, « indistinti ». E a tal punto egli fu, in questa circostanza, parsimonioso, che, dopo aver posto in rilievo questa distinzione, e la sua necessità, non si curò invece di individuare e di definire quella che, oltre i contrari e i distinti (del tipo « bianco rosso »), con altrettanta necessità deve intervenire a tener distinti i due « estremi » (bianco e nero) dal « confine generico » che, come si suol dire, li include. Non è forse vero, infatti, che se « bianco » e « nero » sono gli estremi del « genere colore », in questo essi sono tuttavia « inclusi », e tali, dunque, che dal confine che li include richiedono di essere, in qualche modo, distinti? Non è forse vero che se, per contro, fra gli « estremi » e il « confine » includente non si desse « differenza », o distinzione, questo non potrebbe « includere », e non potrebbe dirsi che, come « estremi » del colore, « bianco » e « nero » gli siano tuttavia interni?

Su questo punto che, per la concezione generale del « genere », è d'importanza tanto più notevole quanto più, per solito, lo si lascia, inavvertito, nell'ombra, ritorneremo. E ora, invece, occorre soffermarsi con maggiore attenzione sul problema della distinzione, e dell'« indistinto », che subito Scaravelli introduce. Per arrivare a capire in che modo si debba condurne l'analisi, converrà innanzi tutto osservare che, presentando la distinzione come a tal punto necessaria e indispensabile al costituirsi, e al mantenersi, strutturale della « contrarietà » dei contrari, che, se quella non vi fosse presente e non vi operasse, questi si « confonderebbero » fino al totale sacrificio della « contrarietà », per un verso Scaravelli giun-

geva in vista dell'autentica difficoltà che, in questo quadro, insidia, o, addirittura, rende impossibile la loro idea, e, nello stesso tempo, per un altro, poneva, dinanzi ai suoi propri occhi (che stavano per coglierla), un ostacolo insormontabile. Di che cosa, in effetti, senza saperne chiarire fino in fondo la natura, Scaravelli aveva avuto come il presentimento? Senza riuscire a conseguire la necessaria chiarezza, egli aveva intuito che, posta l'identità fra « contrari » ed « estremi », stabilito, insomma, che la contrarietà trova il suo fondamento nell'essere, gli estremi, gli estremi della contrarietà, non c'è alcun modo effettivo di distinguere, dall'uno, l'altro estremo; che, infatti, come estremi, non possono essere se non identicamente « estremi » e perciò, come ben si comprende, non l'uno e l'altro estremi, ma identici. Ne consegue che, non potendosi gli estremi in alcun modo distinguere in « l'uno e l'altro », l'unico tentativo che sia possibile compiere per individuarli, e mantenerli, come contrari, è di attribuire all'uno il simbolo della « bianchezza », all'altro quello della « nerezza »: ossia di distinguere, con il colore, ciò che del colore rappresenta, e dovrebbe rappresentare, l'essenza. Ma se, proprio in forza del loro essere « estremi », a questi appartiene di essere, o, con l'essenza del colore, di realizzare la sua totalità, ricavarne la peculiarità che dovrebbe distinguerli come la « parte » determinata del « tutto » (o di un « tutto »), è impossibile. E che lo sia è chiaro, perché, in ragione della loro natura di « estremi », « bianco » e « nero » sono altrettanto indistinguibili che « estremo » ed « estremo ».

Per comprendere meglio questo « luogo logico » che, nell'economia concettuale della « contrarietà dei contrari », si rivela di importanza fondamentale, si consideri quanto segue. Il concetto degli « estremi » implica (o meglio: sembra implicare) quello di una quantità estensiva che, appunto, come accade nell'idea aristotelica del « genere », in tanto presenta, e ha, estremi, in quanto presenta, ed ha, intermedi, e in tanto presenta ed ha intermedi, in quanto presenta, ed ha, estremi. Senonché, se gli estremi si rivelano necessariamente identici, e perciò non distinguibili, ecco che, scrutatone a fondo il concetto, la estensione quantitativa si contrae nel punto inesteso, dove, com'è ovvio, né di estremi potrà parlarsi, né di ciò che sta « fra » essi: con la conseguenza che, per reintrodurveli, ricomponendo il genere nella sua formale struttura aristo-

telica, occorrerebbe sottoporre di nuovo alla regola della quantità estensiva quel che, in opposizione a questa, ne era derivato (era derivato, s'intenda, dall'intrinseca impossibilità costitutiva di questo concetto). Il che, come si comprende, è del tutto impossibile: non fosse che per questo, che, ristabilita, con gli estremi e gli intermedi, la quantità estensiva, è altresì ristabilita, nello stesso atto, la ragione del suo contrarsi nel punto inesteso. Di qui, in un estremo tentativo di salvezza, la pretesa di intervenire sulla quantità con la determinazione qualitativa del colore, anzi dei due colori fondamentali, — il bianco e il nero. Ma, nella sua assurdità, la pretesa è, addirittura, esemplare; perché, a guardar bene, prospetta un intervento *ab extra* della qualità sulla quantità. E tanto più esemplare, ed assurda, essa si rivela quando si consideri che il punto inesteso, nel quale la quantità estensiva si è contratta, di certo non è più quantità, ma, non per questo, è passato nella qualità! Inesteso, il punto non è quantitativo e non è qualitativo: è, semplicemente, inesteso.

Ma se è inesteso, non perciò potrebbe dirsi che sia « indistinto ». « Inestensione » non è, infatti, lo stesso che « indistinzione ». E poiché la questione che ora incomincia a delinearsi è assai delicata, e, d'altra parte, sul concetto di « indistinto » Scaravelli ha, come nel suo tipico linguaggio egli stesso direbbe, « fatto leva » per dimostrare che, in assenza di una distinzione che agisca fra l'un termine e l'altro, i contrari sfumano, appunto, e si confondono, nell'« indistinto », su questo nodo concettuale occorre fermarsi a riflettere; perché, a dirla con semplicità e schiettezza, la concezione che, al riguardo, viene delineata nella *Critica del capire* è proprio il contrario di ciò che avrebbe dovuto essere. Come già sappiamo, Scaravelli ritiene che, privati della distinzione e abbandonati a sé stessi, i contrari non riescono a mantenersi nella contrarietà, ma, appunto, si confondono e, se così potesse dirsi, si « indistinguono ». E anche ritiene che l'« indistinto » al quale danno luogo sia altra cosa dall'identico.

Ebbene, che, nell'argomentare così, egli incorresse in una sottile, e pur netta, inconseguenza logica, non è, a guardar bene, difficile a capirsi. Lasciamo pure da parte, in questa sede, l'osservazione che pure, a questo punto, si presenta come inevitabile; e cioè che, se è altra cosa dall'identico, dunque l'« indistinto » dovrà

esserne distinto: con la conseguenza che, distinto dall'identico, sarà termine di distinzione, e non indistinto, mentre a sua volta, anch'esso distinto, l'identico non sarà, almeno *prima facie*, identico (sarà, infatti, distinto). Lasciamola da parte questa osservazione, ch , se venisse svolta fino alle conseguenze estreme, la stessa teoria della distinzione ne riceverebbe qualche non lieve contraccolpo; e restringiamoci a ci  che qui   essenziale. Se si dice che, in assenza della distinzione, i contrari passano l'uno nell'altro e si confondono, anche deve ammettersi che di questo « passare » e « confondersi » e « indistinguersi » siano essi il soggetto: ch  se, per pura inavvertenza, i contrari non fossero concepiti come contrari, e, quindi, come « distinti nella contrariet  », come potrebbe dirsi che si confondono e si indistinguono? Donde deriverebbe la « confusione », se i contrari non fossero originariamente « distinti nella contrariet  »? Per un verso, quindi, la distinzione   presentata come ci  che, originariamente, distingue i contrari e, nel distinguerli, conferisce ad essi il loro specifico carattere di contrari; che sono tali, per conseguenza, in quanto distinti in una cos  pura ed assoluta identit  di significato che, dire « contrari » vale dire « distinti », dire « distinti » vale dire « contrari ». Ma, per altro verso, si assume che, se non fossero distinti, ossia se la distinzione non intervenisse a divaricarne i termini, non sarebbero contrari e, si badi, subito si confonderebbero nell'« indistinto ». In questo modo, dopo esser stata delineata come originariamente identica, senza che lo scarto sia controllato, la « distinzione » dei contrari  , nel fatto, resa successiva alla contrariet  dei contrari (che, per altro verso, in assenza della distinzione, contrari non sarebbero e non potrebbero essere).   resa successiva, autocontraddittoriamente, alla contrariet  dei contrari; i quali, come si   accennato, debbono invece ben esistere come contrari, e quindi come distinti nella contrariet , per poter giungere, passando l'uno nell'altro, all'indistinzione e alla confusione.

Derivano di qui, schematicamente, due conseguenze paradossali, che converr  rendere esplicite. Nel primo caso, si assume bens  che, originariamente, i contrari siano contrari perch  distinti. Ma poi si assume che si confondano: essendo altres  implicito, in questo assunto, che sono essi, i contrari (distinti nella contrariet ), a operare la « confusione » del loro essere distinti. E la conse-

guenza che ne deriva è di patente assurdità. In tanto, infatti, i contrari possono essere concepiti come gli autori dell'indistinzione (e cioè del reciproco passare, o esser passati, gli uni negli altri); in tanto, per un altro verso, possono essere concepiti come ciò che, per l'energia di una forza agente sul loro « essere », perde il suo carattere e smarrisce nell'indistinzione la distinzione onde sono « contrari », in quanto, innanzi tutto, siano, o siano presi, come, nella loro contrarietà, distinti: con la conseguenza, appunto, assurda, che, a confondere, o « indistinguere », la distinzione sarebbe, in un caso, la distinzione stessa (che, per altro, ad ogni intervento indistinguente e confondente, ribadirebbe, contraddittoriamente, sé stessa come « distinzione »); e, nell'altro, ancora e sempre una « distinta » forza esterna, — distinta, deve intendersi, dall'indistinzione che produce! Che sia così, è evidente. E il risultato dell'analisi si schematizza, per questo aspetto, dicendo non solo che, senza un riferimento strutturale alla distinzione, l'indistinto non è pensabile, ma anche che, alla radice di questo, la distinzione non può non permanere sempre attuale nel suo carattere di distinzione. Insomma, a differenza di quel che Scaravelli mostra di credere, il concetto della produzione dell'indistinto è irto di difficoltà; e, al limite estremo, si rivela impossibile.

La seconda conseguenza è, nella sua paradossalità, non meno della precedente distruttiva dell'ipotesi dalla quale deriva. Se si assume che sia la distinzione a distinguere i contrari che, senza il suo intervento, contrari, ossia « distinti nella contrarietà », non potrebbero essere, e non sarebbero, anche dovrà assumersi che la distinzione sia successiva ai contrari, e al loro esserci; ché se, in luogo di essere « successiva », fosse contemporanea al loro essere contrari, allora non potrebbe dirsi che sia essa a distinguerli e a « garantirli » come autentici contrari. Contrarietà e distinzione sarebbero infatti, in questo quadro, lo stesso; e a essere soggetto, e oggetto, di distinzione sarebbero, per conseguenza, l'una e l'altra, e questa non meno di quella. La distinzione dev'essere quindi successiva ai contrari. Se, per altro, fosse successiva ai contrari, allora, proprio in ragione della sua « successività », non potrebbe mai essere « ciò che » li distingue. Non sarebbe, insomma, la distinzione dei contrari. E si veda perché. In quanto tali che, rispetto al loro « esserci », qualcosa possa darsi in successione, i contrari sono già,

necessariamente, « distinti nella contrarietà »; e, come « successiva » ai contrari (« distinti nella contrarietà »), la distinzione sarebbe allora successiva a sé stessa: il che, francamente, suona come impossibile. Occorrerebbe quindi che, per sfuggire alla patente impossibilità, e assurdità, di questa conclusione, la distinzione fosse assunta come successiva, non già ai contrari, ma piuttosto ad un *quid*, dal quale, per effetto dell'azione che essa, la distinzione, vi esercita, la contrarietà emerga e si strutturi come intrinsecamente distinta. Ma di un *quid* siffatto — qual è l'essenza o la φύσις? Basta, in effetti, che la domanda relativa alla sua natura sia posta, per avvedersi che rispondere non è per niente facile: anzi, così difficile che, a guardar bene, la risposta stessa si rivela impossibile. Questo *quid*, che la distinzione si trova dinanzi, e nel quale deve, per così dire, introdurre sé medesima, può forse essere assunto come l'« indistinto », ossia, in questo caso, la contrarietà indistinta e confusa in sé stessa? No di certo, perché, come si è già visto, lungi dal poter essere anticipato alla distinzione, l'« indistinto » suppone la presenza della distinzione; e, come non può, per la sua concepibilità, esserne separato, così, in sé e, per usare questa espressione, allo stato puro, è inconcepibile: così inconcepibile, in effetti, che se, come un « indistinto-distinguibile », lo si ponesse dinanzi a quella medesima distinzione che, stando invece alla sua radice, esclude che la sua realtà di « indistinto » possieda specifica autonomia, si cadrebbe nella più patente delle assurdità. E comprenderlo non è difficile: essendo evidente che, distinto come « indistinto » dalla distinzione, l'« indistinto » non sarebbe, e confermerebbe di non poter essere, l'« indistinto »; ma sarebbe bensì un « distinto », nel quale soltanto un occhio alquanto allucinato potrebbe, per conseguenza, cogliere il carattere specifico dell'« indistinzione ». Se, per altro, è così, se, in altri termini, è l'« indistinto » a presupporre la distinzione (e ad esserne dissolto nella sua natura di « indistinto »), e non invece la distinzione a presupporre, come materia del suo atto, l'indistinto, allora è impossibile che sia quest'ultima a « distinguere », intervenendo, si badi, sulla sua realtà. In questo caso, infatti, l'intervento della distinzione sull'indistinto non sarebbe se non il raddoppiamento, puramente fantastico, e, da un punto di vista logico, del tutto superfluo, del suo esser già « distinzione »; appunto perché, per ciò stesso che presuppone la distinzione, l'« in-

distinto » non è che un « distinto ». Ma, se è così, e il *quid* non può essere inteso come l'« indistinto », che cosa è dunque il *quid* che, per ricavarne la contrarietà, la distinzione distinguerebbe? Forse l'« identico », — ciò che, nella sua durezza, nella sua στερεότης democritea, si definisce mercé il suo non presentare alcuna discontinuità e, quindi, alcuna differenza? Ma se l'identico venisse assunto così, o, se si preferisce, l'« indistinto » venisse assunto come l'identico, allora è evidente che, al di là della forma, più o meno immaginosa, dell'assunzione, esso si configurerebbe come, per definizione, l'« indistinguibile »: come ciò, insomma, che, in nessun modo, può essere penetrato dalla distinzione. Se, per altro, è così, la conseguenza dev'essere tratta con drasticità; e si osservi allora che altro è l'« indistinguibile », altro (ove se ne dia la possibilità) l'« indistinto », e che, preso come « indistinguibile », l'indistinto » entra in conflitto con la definizione che si pretende di darne: essendo l'« indistinto » (secondo questa definizione) il distinguibile per eccellenza. Ma, come sappiamo, e al di là, quindi, di ogni pretesa definitoria, l'« indistinto » non è distinguibile, per ciò stesso che inconcepibile è la sua qualsiasi realtà. E per quanto riguarda l'« indistinguibile », basta un minimo di attenzione per avvedersi che la sua realtà è la realtà stessa della distinzione. L'autentico, indistinguibile è, infatti, la distinzione; che, in tanto è tale, in quanto mai potrebbe distinguere l'atto con il quale pretendesse di distinguere l'atto del distinguere.

16. Queste sono le ragioni per le quali, iniziando questa analisi degli opposti intesi come « contrari » (« bianco nero » nella simbologia aristotelica adottata nella *Critica del capire*), si diceva che, giunto in vista della loro autentica problematicità, Scaravelli ha finito col frapporre, al suo sguardo, un ostacolo insormontabile. Nel dire così, non sembra, in effetti, che avessimo torto. A Scaravelli è infatti sfuggito che, pensati nel quadro del genere aristotelico, i contrari giungono alla loro dissoluzione. Poiché, d'altra parte, siamo ancora in tema di « genere », e, anche qui seguendo suggestioni aristoteliche, oltre i così detti « estremi », nel genere Scaravelli è costretto a considerare anche gli intermedi, sembra necessario che anche « bianco rosso » riceva, dopo « bianco nero », qualche ulteriore attenzione. E non ci si sorprenda se, nel condurne l'analisi,

non ci allontaneremo dall'ambito della pura considerazione formale. Che altro potrebbe farsi, infatti, se, come che sia della capacità di eseguirlo e condurlo a buon fine, il compito è qui di analizzare una struttura? E come altrimenti si potrebbe analizzarla, se non, appunto, osservando il modo della sua costituzione intrinseca, la sua possibilità, oppure la sua impossibilità, di costituirsi e di corrispondere, nell'intrinseco, alla sua trascrizione « formale »?

Che cosa è, dunque, « bianco rosso »? Che, proprio come « bianco nero », anch'esso sia chiuso nel genere, nel medesimo genere di cui « bianco » e « nero » costituiscono gli estremi, è, secondo Scaravelli, indubbio: — così indubbio che di un'altra possibile definizione nemmeno prende in considerazione l'ipotesi. Ma altrettanto indubbio è che, se « bianco nero » realizza la contrarietà nella sua intera estensione, « bianco rosso » non sarà contrarietà (e questo anche a prescindere, per ora, dalla questione, già per altro sollevata, della peculiarità per la quale, come estremi del genere, « bianco » e « nero » sono tuttavia inclusi in quel che delimitano). « Bianco rosso » non sarà, in effetti, contrarietà, perché, avendo con « bianco nero » in comune il « bianco », ma non anche il « nero », della contrarietà sarà, per così dire, parte; e se è parte, non sarà il tutto, se è parte della contrarietà, non sarà la contrarietà. Inclusi e l'uno e l'altro nello stesso genere, « bianco nero » e « bianco rosso » si distinguono tuttavia per la loro non sovrapponibilità. E, senza entrare, per ora, in particolari, la differenza sia schematizzata così: rispetto a « bianco nero », che realizza la massima estensione e, quindi, la *μεγίστη διαφορά*, « bianco rosso » copre, invece, di questa estensione, non più che una parte e non realizza, di conseguenza, la differenza massima. Se, d'altro lato, è vero che, ricoprendo soltanto una parte dell'estensione massima, « bianco rosso » ha tuttavia in comune, con « bianco nero », il « bianco », e che, per questo riguardo, in termini cioè di pura descrizione logica, il posto che occupa nel genere è reso obbligatorio (quello e non un altro) dal suo avere in comune con « bianco nero » il « bianco », ossia un estremo, vero è anche che, nell'occupare questa posizione, esso è lungi dall'esaurire l'intermedietà. È lungi dall'esaurirla, non solo perché, avendo come termini, oltre che un « intermedio », un « estremo », in luogo di essere un puro intermedio è, in realtà, intermedio fra le coppie formate dagli estremi

e le altre formate da autentici intermedi, ma anche perché, in lui, quanto è termine « di », e fa coppia con, « bianco », altrettanto « rosso » è termine « di », e fa coppia con, ogni altro colore diverso da « nero ». Ne consegue che, intermedio fra intermedi e estremi in quanto faccia coppia con « bianco », « rosso » costituisce un autentico intermedio in quanto faccia coppia, poniamo, con « verde ». E ne consegue altresì che, come accanto a « bianco nero » è giusto collocare, nella descrizione del genere, « bianco rosso », così tale descrizione non è esaurita da questo che, in realtà, per un verso, è termine di un intermedio, ma, per un altro, rinvia a ogni altro possibile intermedio, i cui termini non vedano il concorso costitutivo del « rosso ».

Ebbene, quale differenza si determina in queste tre coppie? Come in parte si è visto, la differenza che si determina fra queste tre coppie è una sorta di specificazione che, dall'estremo, attraverso il semiestremo (o, se si preferisce, semintermedio), declina verso l'autentico intermedio: in un percorso, dunque, che da « bianco nero » conduce a « bianco rosso » e, da questo, giunge fino a « rosso verde », « verde giallo », « giallo turchino », e così via. Ma, poste le cose in questi termini, è evidente che il discorso non va senza alcune, più o meno aspre, complicazioni formali. E senza la pretesa di elencarle, in questa sede, tutte, se ne osservi, tuttavia, la più rilevante. In « bianco rosso », che è incluso nel genere ma non è « bianco nero » e non ne occupa, quindi, l'intera estensione, vi è tuttavia qualcosa che, pur senza giungere ad identificarvelo, lo accomuna tuttavia, per una parte, a questo; ed è, come si è visto, il « bianco », — quello stesso che non compare nella intermedietà autentica di « rosso verde », « giallo turchino », e così via per tutte le possibili connessioni intrinseche al genere « colore ». Ma, se è così, è possibile che, quanto è facile scrivere su un foglio di carta, o di papiro, la parola « bianco », altrettanto sia dato di pensarlo come una « parte » che, separata da « nero », possa essere altresì congiunta con « rosso » a formare la semiestremità, o la semintermedietà, che la caratterizza? *Materialiter spectata*, ossia osservata con occhio astrattamente separante, la formula « bianco rosso » appare costituita da un estremo (nel caso specifico, « bianco ») e da un intermedio (nel caso specifico, « rosso »). Ma, a questo punto, delle due l'una: e *tertium non datur*. O « bianco » è assunto con la me-

desima valenza che lo caratterizza in « bianco nero », e quindi, in senso forte e rigoroso, come un estremo; e allora, *eo ipso*, il « nero » non potrà non essere assunto con « bianco », ossia come tale che sia coesistente all'assunzione di questo: ch  se « bianco » non richiamasse « nero » a quel modo stesso che ne   richiamato, se l'uno non fosse intrinseco alla costituzione dell'altro, come mai, allora, di « bianco », o di « nero », potremmo dire che   un estremo? Di che altro, in effetti, un estremo   un estremo se non del suo estremo? Ma se   cos , ecco allora che, scrutata con attenzione, la formula « bianco rosso » si rivela assai diversa, nel concetto, da come appare nella semplice trascrizione grafica: perch  qui, nella trascrizione, « bianco »   « bianco » e niente pi , « bianco » con esclusione di « nero », mentre l , nel concetto,   in realt  « bianconero »; e l'autentica trascrizione concettuale di « bianco rosso »  , perci , « bianco (nero) rosso ». Poich , d'altra parte, « bianco nero »   l'intera estensione del genere « colore », e se non coincide con il confine stesso del genere, che infatti lo include, con la sua estensione certo coincide, e non pu  non coincidere, per intero; poich , ancora,  , per questa parte, la contrariet  stessa intesa come $\mu\epsilon\gamma\iota\sigma\tau\eta$ $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$; poich , infine, in « bianco rosso » l'estensione massima del genere, la contrariet  e la $\mu\epsilon\gamma\iota\sigma\tau\eta$ $\delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}$ sono diventate il termine di un rapporto (l'astratto « bianco » della trascrizione, che, nel concetto,   l'intera estensione del genere), ecco allora che, per un verso, questo rapporto, che   parte, si rivela come non minore di « bianco nero » che pure, rispetto a lui, si presenta come il « tutto ». Ma, se   cos ,   evidente, per un altro verso, che da questa situazione occorre trarre l'unica conseguenza possibile: ossia quella che, malgrado l'apparenza della paradossalit , si presenta come effettivamente necessaria. Questa conseguenza dice che, se il tutto e la parte, la parte e il tutto, risultano, in concreto, indistinguibili, allora non si d  n  il tutto come contrapposto alla parte, n  la parte come contrapposta al tutto. L'unica formula possibile  , in questa prospettiva, o « bianco nero » o « bianco (nero) rosso »: ma « bianco rosso » (o « nero rosso »)  , in quanto tale, schiettamente inconcepibile. E cade perci  la possibilit  di pensare il concetto di semiestremit , o semintermedieta, che sembrava espresso dalla formula « bianco rosso ». Qualcuno dir , a questo punto, che, a quel modo che, gli estremi essendo

necessariamente identici, « bianco nero » non riesce ad essere pensato nel concetto, anche « bianco (nero) rosso » soffre della medesima difficoltà, e nel concetto non riesce ad essere pensato: perché, in ultima analisi, anch'esso è pensato sul fondamento degli estremi che, identicamente tali, non sono gli estremi e si raccolgono nell'inestensione del punto? Qualcuno, in altri termini, dirà che, poiché la contrarietà si risolve nell'inestensione del punto, e non può perciò essere pensata, altrettanto accade ad un rapporto che, avendo come termine l'inestensione, ossia l'impossibilità di « bianco nero », di necessità non è un rapporto? Lo dica pure, e non saremo noi a dolercene. Questo è infatti il pensiero che anche noi, *si licet*, pensiamo.

17. Queste analisi sono, senza dubbio, alquanto aride e, senza eufemismi, non poco noiose. Ma, nell'economia di questa ricerca, sono, non di meno, essenziali; e non fosse che per la circostanza che si esercitano sul fondamento aristotelico (genere, estremi, intermedi) che Scaravelli ha come sotteso alla sua interpretazione e ricostruzione degli opposti, richiedono perciò di essere proseguite. Dopo aver trattato di « bianco nero », e di « bianco rosso », ossia dei presunti « contrari » e dei non meno presunti « semidistinti » (o semiestremi), occorre dire qualcosa degli intermedi autentici, o che tali sono ritenuti: in altri termini, di « rosso verde » che alla vera intermedietà ha, per così dire, o, piuttosto, sembra avere, il diritto di pretendere sul serio. Analizzarne la struttura, e osservarne il comportamento, è insomma indispensabile; e la ragione sta in ciò, che, se si guarda con qualche attenzione, non è difficile capire che la pretesa è tanto poco fondata su un diritto quanto maggiore è l'ardire messo nel proclamarlo. In altre parole: nella realtà autentica del concetto l'intermedio non sta altrettanto saldo che nella trascrizione formale. Posto, infatti, che, al pari di « bianco nero » e di « bianco rosso », anche « rosso verde » abbia sede nel genere, il suo sarà tuttavia, e in primo luogo, un rapporto: proprio perché è nello specifico legame onde « rosso » e « verde » sono avvinti l'uno all'altro che risiede la ragione per la quale di essi può dirsi che « stanno nel genere » e sono « rosso verde ». « Rosso verde » è dunque, un rapporto. Ma quale rapporto? Il punto critico della questione sta qui; e occorre indagarlo.

Il genere può essere interpretato in, almeno, due modi (che anche in Aristotele si intrecciano variamente, senza riuscire a trovare il punto dell'equilibrio). Si può intenderlo come « generazione » delle sue interne differenze (come la « forma colore », insomma che genera secondo una regola la molteplicità dei colori specifici). E si può intenderlo come, insieme, la cornice che, l'uno accanto all'altro, include i colori già costituiti nella loro diversità specifica, e come l'organismo dei colori inclusi. Ebbene, se è così, occorre dire che, malgrado ogni diversa apparenza, né nel primo caso, né nel secondo, il concetto rigoroso di « intermedio » riesce ad essere sul serio pensato. Si cominci, per dimostrarlo, da questo secondo significato di « genere ». Osservando quel che la sua struttura, o composizione, offre allo sguardo, e lasciando per ora da parte la questione concernente il rapporto, e la qualità del rapporto, che lega la cornice, ossia il genere stesso inteso come supremo limite includente, alla struttura interna (la connessa diversità dei colori), discerniamo, in primo luogo, la cornice, — il supremo limite includente; e, in secondo luogo, discerniamo, nel contenuto, gli estremi e gli intermedi. Li discerniamo combinati in modo tale che, mentre quale *μεγίστη διαφορά*, « bianco nero » si eleva al di sopra degli altri rapporti, e idealmente trascende, in senso verticale, il piano della pura contiguità estensiva, a partire, invece, dagli estremi, ossia da « bianco » e da « nero », gli altri rapporti si intrecciano, via via che si avvicinano verso il centro, in guise diverse. Così, come è impossibile che il primo termine della prima coppia di intermedi (sia, questa, « rosso verde », e quello, per conseguenza, « rosso ») non intrattenga altresì un rapporto di identità con il secondo termine del « semiestremo » « bianco rosso » (e sia, anzi, questo stesso termine), impossibile è anche che questa prima coppia di intermedi sia al tutto pura, e al tutto coerente con la sua definizione. E altrettanto impossibile è che questa prima coppia non rifletta, per così dire, la sua impurità nella seconda, nella terza e così via; perché tutte avranno necessariamente in comune un termine che, rendendole partecipi di una coppia a sua volta partecipe della semiestremità (o semintermedietà), tutte le rende impure e non per intero espressive della, o conformi alla, loro essenza definitoria.

Che queste difficoltà derivino, in primo luogo, da quella che potrebbe esser detta la concezione « estensiva » del genere, ossia del suo esser tale che gli estremi non potrebbero stringersi in un rapporto se, oltre che in senso orizzontale, l'estensione non si determinasse altresì, per una sorta di eccezione metafisica, in senso verticale, è evidente. Ma, al riguardo, occorre non nutrire illusioni. Anche se lo si prospetti in termini concettuali diversi da questi, il concetto d'« intermedio » presenta difficoltà pressoché insormontabili. Lo si vede, ad esempio, se si cerca di penetrare in quell'autentico dramma filosofico che è lo « schematismo trascendentale » (forse, non a caso, uno dei luoghi meno frequentati, sia nella *Critica del capire*, sia negli scritti kantiani, da Scaravelli); e, in particolare, se si considera che, inesorabilmente, anche nella *Critica della ragion pura*, l'intermedio tende a ridiversi secondo le medesime modalità estreme (la sensibilità, in ultima analisi, e l'intelletto) che dovrebbe far convergere in unità. Ma altresì lo si vede se, da un altro punto di osservazione, e forse con maggiore profondità, si cerca di penetrare in questa medesima concezione del genere come estensione organica: bastando qui considerare che, se l'organismo è sul serio un organismo, allora ogni parte è fondamento dell'altra in modo tale che, la pura successione estensiva risolvendosi nell'intreccio, sarà quella, la parte (ogni parte), a costituire insieme il centro e la periferia, e l'idea degli estremi, dei semiestremi, degli intermedi, tramonterà senza alcuna speranza di rinascita.

Questa idea tramonta anche nell'altro caso: se, cioè, il genere sia concepito non come organismo di parti, ma, piuttosto, come « generazione ». Poiché il criterio al quale ora si fa riferimento ideale è che la generazione abbia luogo a partire dagli estremi, e che nessuna generazione sarebbe possibile se, appunto, non si dessero estremi, lasciamo pure da parte il rilievo relativo a quel che di rozzo, banale e deteriormente naturalistico possa rinvenirsi in questa rappresentazione della *Paarung* generativa; e piuttosto osserviamo che, a dimostrare l'impensabilità del concetto di « estremo », non c'è che da prenderlo in questa accezione e metterlo in questi termini. L'idea è qui che quel che deriva dagli estremi, in tanto è da considerarsi « intermedio », in quanto, per concepirlo, occorre collocarlo idealmente fra quelli. Ma che questa non sia che una sorta di rappresentazione, fra mitica e fantastica, del concetto

di « generazione dagli estremi », è evidente. Il concetto di « generazione dagli estremi » si lascia infatti assai più rigorosamente pensare se il « risultato » della generazione sia osservato nella sua necessaria, e intrinseca, partecipazione agli, e degli, estremi; e, dunque, come intermedio, affetto da irreparabile impurità. Forse che, a guardar bene non si discerne, anche qui, ancora una volta, il volto ambiguo e sfuggente dell'« intermedio » che invano, nella teoria dello « schematismo trascendentale », Kant cerca di affisare nella sua purezza, ossia nella sua realtà specifica. Ma, se è così, che cosa è, allora, « rosso verde »?

18. Così, come si vede, poco alla volta, ossia di considerazione in considerazione, il concetto di « genere » si dissolve. Né « bianco nero », né « bianco rosso », né « rosso verde » risultano, nella definizione che se ne dà, pensabili. E, con la dissoluzione del genere, con la sua impensabilità, non è meraviglia che si dissolvano, risultino impensabili, le coppie di opposti che stanno nel suo interno: perché, appunto; se la relazione fra genere e opposti è necessaria, la dissoluzione di un termine di questo rapporto è, nello stesso atto, la dissoluzione dell'altro, e dell'intero rapporto. Ebbene, che della tendenza del genere, e di ciò che in esso si oppone, si articola, si distingue, alla dissoluzione, Scaravelli si sia, in parte, reso conto, è innegabile; ed è stato già notato. Ma, come anche è stato notato, deve ribadirsi che soltanto fino ad un certo segno se ne accorse; e oltre questo, invece, non riuscì ad andare. Se di questa tendenza autodissolutiva non si fosse reso conto, certo non avrebbe tanto insistito sulla necessità che, a tener separati, e quindi a render tali, i contrari e gli stessi distinti, intervenisse la distinzione. Ma se fosse giunto all'estremo limite di questa consapevolezza, allora avrebbe visto che, messe le cose nei termini in cui riteneva dovessero essere poste, la distinzione stessa, e il suo intervento, costituiscono, in questo quadro concettuale, un grave problema. Alla luce dell'articolazione in forza e in ragione della quale l'essere, o la realtà, si specifica, da una parte, come « genere », e, dall'altra, direttamente come « realtà », la distinzione sembra, per un verso, appartenere al genere (perché « bianco rosso » è talvolta definito, in questo capitolo, come « distinto »), mentre per un altro appartiene, senza possibilità di dubbio, alla realtà. In « bianco lo-

garitmo », infatti, Scaravelli legge la formula della distinzione: perché se « bianco » è pur sempre quello stesso che costituisce il termine dei « contrari » e dei (chiamiamoli così) « distinti generici », « logaritmo » sta invece ad indicare ciò che trascende il piano stretto del genere per avventurarsi nel reale e inerire direttamente ad esso. Se, per altro, è così, o meglio, se fosse così, allora, per certo, non potrebbe servirsi di un siffatto concetto di distinzione per distinguere i contrari e far sì che non si confondano. E non potrebbe perché, anche ammettendo che la formula della distinzione corrisponda, in « bianco logaritmo », a ciò che inerisce direttamente alla realtà, certo è che il genere ne viene trasceso: con la conseguenza che essa non può esservi reintrodotta a distinguere i termini della contrarietà e poi, anche, di « bianco rosso ».

Allo stesso modo, posto che la distinzione sia « bianco rosso » e dunque agisca all'interno del genere, occorrerà non di meno tener fermo (perché a richiederlo è il suo stesso concetto) alla minore estensione che, rispetto a quello che si esprime in « bianco nero », caratterizza la sua propria opposizione. Ma, se è così, come mai allora questa meno estesa opposizione troverebbe in sé l'energia logica bastante a realizzare, come contrarietà reale e non sparente, la massima differenza dei contrari, ossia la contrarietà stessa nella sua assoluta purezza? D'altra parte, a quel modo stesso che, in « bianco nero », la distinzione è richiesta proprio perché la contrarietà sia tale, resista e non sfumi, così questa identica necessità si determina anche in « bianco rosso », che non sarebbe tale, non resisterebbe e sfumerebbe, se una distinzione non intervenisse a tener separati e divaricati i suoi termini. Anche « bianco rosso » richiede, infatti, una distinzione. Ebbene, senza richiamare le osservazioni (e senza, tuttavia, dimenticarle) che in precedenza furono svolte a proposito del concetto di « indistinzione » e dell'inadeguatezza logica che lo caratterizza nell'analisi scaravelliana, quale « distinzione » « bianco rosso » richiederà? Quale distinzione, se la distinzione non sembra poter essere che « bianco logaritmo » e « bianco rosso », e né questa né quella può, in questo quadro, esser fatta legittimamente intervenire? Del resto, anche « bianco logaritmo » richiede una distinzione; che, per altro, in perfetta analogia con quanto già affermato, ancora una volta non potrà essere « bianco logaritmo » e non potrà essere « bianco ros-

so ». E, allora, che cosa è « distinzione »? Che cosa la distingue nei suoi termini, per renderla atta a distinguere a sua volta? Non diversamente, infatti, dalla contrarietà, anche la distinzione dissolverebbe, a giudizio di Scaravelli, sé medesima nel gorgo dell'indistinto, qualora non si desse qualcosa che resistesse alla duplice tendenza, dispersiva e dissolutiva, che, quando sia presa in sé, fatalmente la caratterizza. A distinguerla, e quindi a istituirla come « distinzione », sarà forse la contrarietà (« bianco nero »): proprio quella, insomma, che non esisterebbe se, al suo interno, non agisse una distinzione? La risposta affermativa sfiora il rischio del circolo vizioso. Eppure, questa risposta si trova, in forma affermativa, nel quarto capitolo della *Critica del capire*. Ma, nell'esplicita consapevolezza scaravelliana, la risposta è tuttavia inadeguata ad esprimere la complessità della situazione che l'analisi ha rivelata. A parte la questione sulla quale, al momento opportuno, sarà pur necessario soffermarsi, e che concerne la qualità della distinzione atta a distinguere fra il distinto « bianco logaritmo » e il distinto (o semidistinto) « bianco rosso », altro, infatti, occorre aggiungere. Occorre aggiungere che a tener distinta la distinzione sarà altresì necessario l'intervento della contraddittorietà, di questa figura sfuggente e inquieta, pallida e maligna: tanto sfuggente, inquieta, pallida e maligna, che, anch'essa, presa a sé e in sé, tende all'inafferrabilità, e, per non dissolversi, richiede, comunque, una distinzione che la distingua.

19. Con l'entrata in scena della contraddittorietà, il quadro concettuale delineato da Scaravelli raggiunge il culmine della sua complessità: come nel finale di un'opera settecentesca, i protagonisti, almeno quelli rimasti in vita, sono tutti presenti al proscenio, e cantano. Ma la « contraddittorietà » è un personaggio diabolico. Occorre perciò che, dopo il suo ingresso in scena, l'attenzione si faccia particolarmente vigile: perché, non solo, come si accennava, l'intervento di questa figura, di per sé ambigua e sfuggente, assolve tuttavia, nel quarto capitolo della *Critica del capire*, e senza perdere questa sua non positiva caratteristica, ad un compito strategico di essenziale importanza, ma anche perché, e lo vedremo via via che l'analisi raggiungerà il fondo, nel concetto che Scaravelli ne costruisce, essa, la contraddittorietà, rivela un singo-

lare contrasto interno, o, se si preferisce, una sorta di sproporzione tra la formula che la esprime e il suo concreto comportamento. Ma, innanzi tutto, occorre ricordare che, per Scaravelli, la formula della « contraddittorietà » è « bianco-non bianco », e che, in questa, a rigore, né « bianco » potrebbe esser preso come identico al « bianco » sia di « bianco nero » che di « bianco rosso », né in « non bianco » potrebbe leggersi la stessa cosa di una qualsiasi delle determinazioni « generiche » che a « bianco » sono contrarie: proprio perché, in un caso, con tutti i suoi opposti, « bianco » sta chiuso nel genere, e in un altro, ossia in quello della contraddittorietà, no. « Bianco non bianco » inerisce infatti, direttamente, al reale; e per questo aspetto si presenta come analogo a « bianco logaritmo », dal quale, per altro, si distingue solo se, a differenza di « logaritmo » che esprime pur sempre una negatività determinata, o, almeno, determinabile, « non bianco » esprima l'assoluta negatività. La contraddittorietà è dunque « bianco non bianco », oppure « A non A »: a condizione, naturalmente, che in queste due formule si legga « essere non essere ».

È singolare quel che ora si osserverà. Ma la cosa sta pur così. Di questo ovvio carattere della contraddittorietà (ovvio, s'intende, nella descrizione), almeno in forma esplicita Scaravelli non dice nulla. Dopo averne fornita la formula, della contraddittorietà (e già lo sappiamo) si restringe a notare che, quando la si osservi bene e con cura, può bensì scorgersi la contrarietà e, quindi, un rapporto (di natura diversa da quello che caratterizza « bianco nero », ma pur sempre un rapporto); può bensì scorgersi la distinzione. Ma poiché, per un altro verso, la contraddittorietà non potrebbe ospitare dentro di sé la contrarietà, ossia « bianco nero », e la distinzione, ossia « bianco logaritmo », se, innanzi tutto, non fosse la « contraddittorietà » e non costituisse quindi a sé stessa la condizione del poterle ospitare, ecco che qui si dà subito una difficoltà singolare che, riguardando (per così dire) la periferia della questione, può non di meno aiutarci a raggiungerne il centro. La difficoltà, in effetti, salta subito agli occhi. Se, nella contraddittorietà, la contrarietà e la distinzione sono incluse ed agiscono; se ciò che è incluso e agisce è, per la sua parte, identico alla parte che lo include e così gli consente di agirvi, — ecco allora che, per un verso, la contraddittorietà è identica a contrarietà e a distin-

zione (che, oltre tutto, non sono affatto identiche l'una all'altra); mentre, per un altro, se ne distingue. E l'aspetto paradossale di questa situazione è allora evidente. Per un verso, la contraddittorietà è identica a contrarietà e a distinzione; e si comporta nel modo stesso in cui queste si comportano. Per un altro, non è identica, perché, in una sua parte, è pur sempre contraddittorietà, non contrarietà e distinzione, e, quale che sia, o sia per essere, la determinazione di questo suo « essere », si comporta, rispetto a quelle, in modo difforme. Ma « contraddittorietà », non di meno, essa è anche nel suo esser identica a contrarietà e a distinzione: ché altrimenti non potrebbe dirsi che è identica a queste e tale, dunque, che per questa sua parte si comporta nell'identico modo. Ne consegue che, in sé stessa, la contraddittorietà è identica e non identica a sé stessa: oppure, se si preferisce, che è non opposta, e opposta, a sé stessa. E ne consegue altresì che, poiché fra queste due determinazioni non può darsi se non contraddittorietà, dunque la contraddittorietà è contraddittoria in sé stessa: essendo evidente che se la contraddittorietà fosse, non che contraddittoria, semplicemente contraria, allora si risolverebbe in contrarietà e nessuna delle sue parti potrebbe essere definita come « contraddittorietà ».

La formula: « la contraddittorietà è in sé stessa contraddittoria » imporrebbe di assumere, quando ulteriormente la si indagasse in sé, che anche il predicato del soggetto fosse preso come in sé stesso contraddittorio; e a risolvere, posto che sia risolvibile, la difficoltà, si richiederebbe un'analisi che, qui, non può essere eseguita. Ma che, come che sia di ciò, il ragionamento svolto, o, piuttosto, accennato e non svolto, da Scaravelli, conduca a questo risultato, è evidente; e se ne ha conferma ove la questione sia formalmente esaminata nel quadro specifico (genere, realtà) al quale, nella sua indagine, egli si è, sempre, riferito. Poiché per un verso, la contraddittorietà ha dentro di sé la contrarietà e per un altro, invece, la distinzione, e poiché, a loro volta, contrarietà e distinzione appartengono, l'una al genere (che sta nel reale), l'altra al reale (che, per definizione, è metagenerico, e non sta, dunque, nel genere), ecco allora che, per quanto concerne il suo avere in sé contrarietà e distinzione, e coincidervi, la contraddittorietà è per un verso racchiusa in un genere, e, per un altro, no: perché, se coincide con la contrarietà, che è inclusa nel genere, anche coincide

con la distinzione che, non nel genere è inclusa, bensì, direttamente, nella realtà. E questo è impossibile: a quel modo stesso che, a guardar bene, impossibile sarebbe che, identica alla distinzione (che è inclusa nella realtà, e non nel genere), la contraddittorietà, che è anch'essa inclusa nella realtà, e non nel genere, non si distingua, e sia invece in ogni senso identica alla distinzione.

20. Pensata in questo quadro, la contraddittorietà tende dunque a dissolversi. E non solo per le ragioni che sono state addotte fin qui, bensì anche per altre che, già parzialmente accennate in un precedente contesto, richiedono di essere riprese e svolte. In realtà, se la struttura delle determinazioni concettuali che, nella trattazione scaravelliana, ricevono, e conservano, i classici nomi di contrarietà (« bianco nero »), distinzione (« bianco logaritmo »), contraddittorietà (« bianco non bianco »), viene ulteriormente indagata, altre difficoltà emergono. Emerge, in primo luogo, che, conforme all'assunto in ragione del quale nella contrarietà opera la distinzione, ma nella distinzione opera la contrarietà, nel genere (che è pur sempre parte di un tutto) agisce il tutto nell'atto stesso in cui nel tutto (la « realtà ») agisce la parte (il genere, o ciò che sta nel genere), allora, o il tutto che si assume operi nel genere (parte) non è sul serio il tutto; e la conseguenza è che la distinzione non opera nella contrarietà. Oppure opera, come tutto, nella contrarietà; e la conseguenza è allora, in primo luogo, che la contrarietà non può essere « parte ». Se, per altro, la contrarietà non è « parte », sarà « tutto »: o sarà, quanto meno, inclusa nel tutto. Ma anche la distinzione è « tutto », o è inclusa nel tutto (non nel genere). Ne consegue, in secondo luogo, che contrarietà e distinzione sono lo stesso; e poiché soltanto per metafora può dirsi che il tutto operi nel tutto, ecco che, ragionando in termini rigorosi, occorre escludere che il tutto possa operare nel tutto, e che la distinzione sia all'opera nella contrarietà.

Per questo aspetto, dunque, la tesi di Scaravelli si rivela « inconcepibile ». E anche per un altro, che merita di esser preso in considerazione. Si assume, infatti, in questo capitolo, che, a differenza di quello intrinseco alla struttura « generica » della contrarietà, il carattere intrinseco alla struttura della distinzione consista nella sua « metagenericità ». Ma struttura per eccellenza « metage-

nerica » ha altresì il reale. E allora, con nettezza ben maggiore di quanto qui Scaravelli non faccia, occorre osservare che se, entrambe contrassegnate da struttura « metagenerica », distinzione e realtà coincidono e sono quindi il tutto, l'intero, lo $\delta\lambda\omicron\nu$, come mai dunque la distinzione distinguerebbe? Che il tutto, l'intero, lo $\delta\lambda\omicron\nu$, abbia o sia, distinzioni, potrà, almeno in ipotesi (e fino a prova contraria), essere concesso. Ma che, in quanto tale, lo $\delta\lambda\omicron\nu$ distingue e si configuri come una sorta di $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ distintiva, in che modo, ossia con quale criterio, si potrà concederlo? Se, viceversa, distinzione e realtà non coincidessero, e la realtà includesse in sé il genere a quel modo stesso che il genere include in sé la contrarietà, allora fra realtà e genere non ci sarebbe differenza se non quantitativa; e la distinzione non sarebbe che contrarietà.

La enunciazione dei paradossi che, svolgendosi dalle premesse scaravelliane, si rivelano come altrettante, insuperabili difficoltà, non è del resto giunta al suo termine. Si considerino, infatti, in questo quadro formale, distinzione e contraddittorietà: « bianco logaritmo » e « bianco non bianco ». Nella definizione che Scaravelli ne dà, la « differenza » che impedisce di scambiare l'una con l'altra, dovrebbe consistere nel diverso significato che, di fronte a « bianco » (che è comune ad entrambe), si rivela intrinseco, da un lato a « logaritmo », che non è « non bianco », e, da un altro, a « non bianco », che non è « logaritmo »: ché, per il resto, certo, le due formule non si distinguono affatto, dal momento che, al di là di ogni connotazione « generica », entrambe ineriscono direttamente alla realtà. Ma in forza di quale ragione (che, del resto, nel capitolo scaravelliano si cercherebbe invano) « logaritmo » significa diversamente da « non bianco »? Forse perché « logaritmo » è un distinto e a « bianco » si contrappone soltanto come negazione determinata e non assoluta, laddove « non bianco » è un contraddittorio e a « bianco » si contrappone come negazione assoluta, non come negazione determinata? Ma se poi si dice che, al pari di « logaritmo » anche « non bianco » inerisce direttamente alla realtà, in che modo potrà assumersi che significhi come « non essere » e negazione assoluta? Certo, la teoria della contraddittorietà presenta gravi difficoltà quando s'intenda svolgerla nel senso che il suo significato si riveli come rapporto, e nel rapporto, dell'essere e del non essere. Ma, a parte che, perché si giunga a comprenderle e domi-

narle, queste difficoltà richiedono di essere esaminate nella ricca gamma aporetica che, di svolgimento in svolgimento, vengono a costituire, sta di fatto che del « non essere » non potrà dirsi, come se niente fosse, che « sta » nella realtà: perché, semplicemente, se stesse nella realtà, certo non sarebbe « non essere ».

21. Se è così, che cos'è allora la contraddittorietà? Sebbene palesemente avesse rinunciato alla pretesa che potesse affisarsene, in sé stesso, il volto, Scaravelli riteneva tuttavia che si potesse affisararlo almeno di scorcio, o in forma indiretta; e che, insomma, per ciò stesso che è intrinseca alla contrarietà e alla distinzione a quel modo stesso che queste le sono intrinseche, così fosse impossibile concludere alla sua « inesistenza ». Di questa « forma indiretta » egli fornisce, in uno dei luoghi più intensi del capitolo, una caratterizzazione assai interessante; ed è quella mediante la quale, dopo aver assunta la conclusione opposta, e cioè che effettivamente la contraddittorietà sia riducibile a contrarietà o a distinzione, mostra come in concreto, la riduzione non sia eseguibile e la contraddittorietà non sia, dunque, inesistente⁵⁷. Incominciando dalla « distinzione » e dall'ipotesi che a questa la contraddittorietà si riduca, Scaravelli osserva che, poiché la contraddittorietà non è esaurita da « non bianco = trireme », così occorre continuare nell'« inventario », ed elencare a migliaia le « dreadnoughts, gli oceani, i mondi, i sistemi galattici, fino a percorrere l'infinito ». È un passo, questo, sul quale già l'attenzione fu richiamata nella prima parte, esegetico-espositiva, di questo studio; e ora occorre rilevare che il passaggio logico che lo caratterizza non vi è formulato con sufficiente chiarezza. Chi sa quante volte, in effetti, sarà accaduto che lo si sia interpretato nel senso che, partito dall'ipotesi che la contraddittorietà si contraesse e risolvesse in distinzione, e « bianco non bianco » non significasse che « bianco logaritmo », Scaravelli avesse invece seguitato a guardare alla « contraddittorietà »: a « bianco non bianco », non a « bianco logaritmo ». E invece non è così: essendo a sufficienza evidente che in « non bianco = trireme », che non esaurisce la contraddittorietà, egli legge lo stesso che « bianco logaritmo », ossia la riduzione di « non bianco » a « logaritmo ».

⁵⁷ *Critica del capire*, cit., p. 175.

Per questo motivo, l'osservazione che, letto « non bianco » come trireme, questa non esaurisce il « non bianco » che si pretende di identificarvi, appare del tutto comprensibile e legittima; e in tanto appare tale in quanto, non essendo che un distinto, in una sorta di processo all'infinito — ed ecco, infatti, il vertiginoso susseguirsi delle dreadnoughts, degli oceani, dei mondi, dei sistemi galattici, « non bianco-trireme » rinvia, senza poter mai raggiungere la mèta, oltre sé stesso. « Appena pronunciata, determinando questa parola [la parola 'fine' che si pretendeva poter pronunciare] il non-bianco in un determinato distinto [trireme, appunto], dalla distinzione stessa compare di nuovo il non-bianco non esaurito: possibilità di ulteriore determinazione; all'infinito: appunto all'infinito come possibile, in potenza »⁵⁸. Sembrava, dunque, a Scaravelli che, esorcizzata e fatta scomparire nella distinzione, la contraddittorietà ne prendesse vendetta, ricomparendo in questa forma, obliqua e inesorabile, del processo all'infinito, o, se si preferisce, dell'infinita, « potenziale » possibilità. E sebbene, per la verità, non sia facile capire se la non esorcizzabile realtà della contraddittorietà sia da ravvisare nell'eguaglianza « contraddittorietà — infinità potenziale » (e nella sua inesauribilità da parte dei distinti determinati), oppure sia prodotta dalla stessa attività distinguente, costretta, nel suo esercizio, a percorrere l'infinito e a non adeguarlo mai, — comunque raggiunta, e intesa, la conclusione è questa. Una conclusione tanto inevitabile, quanto, dunque, per l'ipotesi in discussione, rischiosa. E proprio per questo Scaravelli giudicava istruttivo il tentativo messo in atto da Spinoza; il quale, resosi conto del rischio, alla contraddittorietà chiuse la « possibilità di ogni dilatazione » e fece in modo che la totalità delle negazioni coincidesse, senza alcun residuo, con la totalità delle determinazioni. Il risultato che, per altro, ottenne mediante questo tentativo, consapevolmente rivolto ad impedire il disastroso compiersi della « mala infinità della potenza », non fu, per dirla in breve, pari all'acutezza con la quale il rischio era stato da lui percepito: perché, a parte la più radicale questione se la risoluzione della totalità delle negazioni nella totalità delle determinazioni potesse essere ottenuta nel modo che Spinoza giudicò idoneo ad ottenerla, sta, per Scaravelli, di fatto che

⁵⁸ *Ibid.*, l.c.

la conseguenza di questa risoluzione fu l'atteggiarsi della realtà come « qualcosa d'inarticolato »: pura identità, e non concreta distinzione di distinti: « un reale che è parvente, se non addirittura potenza astratta ». Un reale — si legge ancora (e curiosamente sembra risuonare, in questo passo, tanto la critica che Gentile aveva mossa al « morto essere », quanto, e con forza non minore, quella che proprio a lui, al teorico dell'attualismo, era stata rivolta da Croce) —, un reale, dunque, « impossibile a concepire ».

In tal modo, come si vede, Scaravelli metteva in atto due procedimenti argomentativi diversi. Per un verso, facendo leva sulle conseguenze negative (« mala infinità della potenza », inarticolazione della sostanza) derivanti dalla riduzione dell'*ἀντίφασις* alla *διαίρεσις*, dalla loro negatività sembrava dedurre il buon diritto della prima all'esistenza. E questo è, in effetti, l'assunto che costituisce come la trama logica della decisione di affidare a un'ipotesi conducente all'indistinzione e inarticolazione della sostanza immobile la prova che la realtà, la quale è per definizione non immobile, non è rappresentabile nel suo concetto dalla logica che all'ipotesi stessa è intrinseca. È, com'è facile comprendere, un assunto schiettamente assurdo; e non solo perché del tutto incontrollata rimanga, in esso, l'asserzione della « non immobilità » del reale, ma anche perché, se fosse vero che la negazione di un'ipotesi costituisce l'affermazione della verità, o di una verità, l'ipotesi dovrebbe allora esser presa come un « errore » che, in questo modo, entrerebbe a far parte, e parte costitutiva, dello stesso processo dal quale la verità risulta, e che, se è il processo della verità, non può certo essere segnato in un suo tratto, e costituito, dall'errore. Per un altro verso, invece, Scaravelli pretendeva di aver provato che se la riduzione della contraddittorietà a distinzione si traduce in questi risultati negativi, la ragione era da ritrovarsi nella contraddittorietà stessa che, in tal modo, lungi dall'essere legittimata dalla loro negatività, li precedeva e ne costituiva la causa. Ma il guaio è che, a giudizio di Scaravelli, la contraddittorietà non è intelligibile, in concreto, se non nella viziosità di quei procedimenti dei quali è, per così dire, la causa non separabile: con la conseguenza che il ragionamento stesso sembra consistere in una sorta di incomponibile oscillazione, — in una situazione per la quale, mentre la contraddittorietà è reale nei procedimenti viziosi ai quali

mette capo, questi non sono reali che nella contraddittorietà che, infatti, li produce e ne è la causa.

22. Il modo tenuto da Scaravelli nel commentare l'ipotesi che prevede la riduzione della contraddittorietà, non all'identità, bensì, invece, alla contrarietà, è, rispetto all'altro, più articolato, meno secco; e reca, tuttavia, in sé, il segno della fatica, qua e là della perplessità concettuale. È, comunque, altrettanto inaccettabile. Esso si svolge in effetti, ed era inevitabile, come una nuova, o rinnovata, analisi della contrarietà; e sebbene Scaravelli assicuri che il problema che la concerne chiude in sé, « anzi fonde in sé, quello della contraddittorietà »⁵⁹, con la conseguenza che una traccia almeno di questa dovrebbe esservi rinvenibile, di tracce siffatte il lettore non riesce a scorgerne: sì che tornando a leggere e a rileggere, sul senso di quel che ha letto resta esitante. Che cosa si è proposto di dimostrare l'autore di queste pagine difficili e sfuggenti, a volte persino oscure, scritte in quello stile allusivo e ispirato che, come si è già ricordato, non a torto Pietro Fossi aveva giudicato inadatto a dar forma in ogni senso determinata e perspicua ad una materia di per sé così complessa? Da quale intento era mosso? Forse da quello di dimostrare che, senza l'ausilio della contraddittorietà, della pura ed autentica contraddittorietà, della contraddittorietà, insomma, non risolta e fusa in contrarietà, quest'ultima riesce, a sua volta, addirittura impensabile; oppure brucia in sé stessa come una « fiamma così nera » che « in essa niente si vede e niente si può vedere », perché le cose « non appaiono [...] per dileguare », ma « neppure appaiono », una « parvenza » non affiora per scomparire, ma « nemmeno affiora »?⁶⁰ Può darsi che sia così, e presto, al riguardo, saremo in condizione di decidere. Ma, senza dimenticare quanto già, in precedenti analisi, avemmo occasione di rilevare, si osservi intanto che, a quel modo che, ridotto alla pura opposizione di « bianco non bianco » entro il genere supremo (che, supremo, è pur sempre un genere, e alla logica di questo obbedisce), il concetto della contraddittorietà risulta oscuro allo stesso Scaravelli che, infatti, sulla natura di « non bianco » è costretto a reite-

⁵⁹ *Ibid.*, p. 177.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 182.

rare le interrogazioni senza sapere, e poter dare soddisfacenti risposte), così, per conseguenza, l'intero discorso che la concerne si presenta nel segno dell'incertezza. È evidente, infatti, che, per un verso, della contraddittorietà Scaravelli cerca di individuare l'idea in opposizione sia alla « distinzione » che alla « contrarietà » (« bianco non bianco » non è « bianco logaritmo », non è « bianco rosso », non è « bianco nero »); e che, per un altro, l'opposizione non riesce a prender forma e a costituirsi, per l'ottima ragione che, il reale (in cui la contraddittorietà è inclusa) essendo pur sempre, e proprio in forza di questa sua capacità includente, strutturato come un genere, e conferendo perciò positività anche a « non bianco », la possibilità che, per questa via, contraddittorietà e contrarietà si distinguano, o si oppongano, sfuma del tutto. Ma, se è così, ecco allora che, con lo sfumare, o il rivelarsi impossibile, della distinzione, non meno perentoriamente sfuma l'altra possibilità che, non afferrabili in sé, le forme dell'opposizione stiano, tuttavia, l'una a fondamento dell'altra; e, come meglio si vedrà in seguito, sfuma, questa possibilità, perché, per poter essere l'una il fondamento dell'altra, è pur necessario che ciascuna possieda un originario in sé, un *minimum* di realtà, non derivante da « altro ».

23. Che, in ogni caso, memore forse (anche se soltanto in modo implicito) della lezione che, per questo verso, può trarsi dalla hegeliana « logica dell'essenza », Scaravelli avesse intuito che, studiata in sé stessa, ciascuna di queste forme tende a trapassare nell'altra, a mostrare, nel suo, il volto dell'altra, o, se si preferisce il più sobrio linguaggio, a rivelare la necessità delle altre per la sua propria concepibilità, non è cosa la cui importanza possa essere sacrificata al rilevamento del « modo » certamente imperfetto in cui la teorizzò. E così non staremo qui a fargliene, con grettezza ragionieresca, una colpa. Rimane, tuttavia, che della contraddizione, o, come preferiva esprimersi, della contraddittorietà, non gli riuscì di individuare il volto, — nemmeno quello, forse, che, in una sua parte, la tradizione filosofica assegna ad essa. Del termine che, lo si chiami « non A », oppure « non bianco », si presenta come il « contraddittorio » di « A », oppure di « bianco », pretese che stesse nella realtà; e così, come si è visto, era inevitabile che, mentre assumeva di star parlando della contraddizione, non par-

lasse, in effetti, che della contrarietà. In realtà, la si consideri nella forma classica della « contraddizione logica », o in quella della così detta « contraddizione dialettica » (la quale, a guardar bene, non è, nella sua struttura, che la stessa « contraddizione logica », diversamente interpretata nel « risultato », che in un caso, infatti, si assume sia « nulla » e, nell'altro, il « divenire » e il *Dasein*), — è pur certo, tuttavia, che non si dà contraddittorietà se il termine negativo non sia preso come l'« assoluto altro » del positivo: in modo tale, dunque, che « essere » essendo questo, « non essere » (e assoluto, non relativo, « non essere ») sia quello. Se (e lasciamo da parte, qui, se questa assunzione sia possibile) il termine negativo non sia assunto così, — nella valenza assoluta del « non essere », la contraddittorietà (come sempre rischia di accadere in Scaravelli) non è che contrarietà. Il che conduce a ribadire che cade, in questa prospettiva, la possibilità di includere l'intera estensione della contraddittorietà (« essere non essere ») nell'essere, ossia nella realtà; e cade perché, se con l'essere anche il « non essere » inerisse alla realtà, come mai allora potrebbe essere definito così, — l'assolutamente « altro » dall'essere e dal reale? A questa prospettiva, se si vuole che la « contraddittorietà » non sia contrarietà, occorre tener fermo anche nel caso che, come pure è inevitabile, si osservasse che, fondata nel « non essere » non meno che nell'« essere », la contraddittorietà è, non di meno, o, anzi, proprio per ciò, comprensiva del suo esser tale, sia, cioè, dell'essere che del non essere: così che si presenta come in sé stessa contraddittoria. E occorre tenervi fermo perché, altrimenti, non si parla che di contrarietà (e ci si impiglia nelle difficoltà specifiche che rendono ardua la pensabilità del suo « concetto »). Ma qualunque cosa si pensi di una questione così difficile, e così delicata, che, basta sfiorarla, e subito dall'arco del pensiero le aporie e le difficoltà scoccano, inesorabili, come altrettante frecce, sta di fatto che, trattando di contraddittorietà, mettersi di fronte a tali questioni è inevitabile: perché — sia perdonata la crudezza —, in caso contrario, non si capisce quale, propriamente, sia l'oggetto del discorso. Ed è un serio problema capire non solo che cosa Scaravelli intenda per « contraddittorietà »; non solo quale funzione le attribuisca nell'ordine generale della realtà, ma anche se la funzione che le attribuisce abbia qualcosa a che fare con la struttura (« bianco non

bianco ») nella quale, e con la quale, l'identifica. Problema complesso e, com'è nella caratteristica di questo singolare e acuto scrittore, sfuggente; ma essenziale, tuttavia, perché, ad indagarlo con qualche cura, si arriva forse a misurare la forza dei legami che, malgrado tutto, lo avvincevano alla tradizione hegeliana non meno che a quella da lui individuata nella filosofia di Benedetto Croce e di Giovanni Gentile.

24. Alla « contraddittorietà », in ogni caso, e comunque la intendesse, è palese che Scaravelli non vuole rinunciare. E, come già sappiamo, essendo difficile e forse addirittura impossibile affissarne direttamente il volto, per mostrarne l'ineliminabilità egli costruisce l'ipotesi che, senza alcun residuo, la contraddittorietà sia sempre e soltanto « contrarietà ». Basta, a suo parere, aprire la *Scienza della logica* di Hegel « per trovare ad ogni pagina, ove c'è una coppia, un tipo di contrarietà che la lega, diversa sempre dal tipo di contrarietà che lega le coppie delle altre pagine ». Anzi, prosegue immaginosamente, basta aprire un qualsiasi libro di filosofia, a cominciare dal *Fedone*, per vedere, in ciascuno, molti contrari che Giove ha legati; ma il modo in cui li ha legati varia sempre; « e perciò ogni singola coppia di elementi, costretti a vivere insieme, si comporta in maniera diversa dalle altre coppie »⁶¹. Il rilievo, come si diceva, è singolare. Ha tuttavia, nell'economia del ragionamento, un significato di, per così dire, indubbia funzionalità: dal momento che, in questa estrema moltiplicazione della contrarietà dirompentesi nelle molte, forse infinite, certo sempre diverse coppie che lo spettacolo stesso dei libri di filosofia offre, Scaravelli ritrova la condizione dell'unità: dell'unità, si badi, e come scrive, della contrarietà. Ciò non ostante, il rilievo resta singolare: — così singolare che occorrerà tentarne l'analisi. E non soltanto perché la molteplicità dei contrari sia affermata, ma non dimostrata, e nemmeno argomentata in vista di una dimostrazione possibile; non soltanto perché da un interprete tanto acuto dei testi filosofici piacerebbe apprendere dove, come e per quale ragione, nella *Scienza della logica*, senza accorgersene, Hegel leghi i contrari in guise sempre diverse; non soltanto perché questi

⁶¹ *Ibid.*, p. 178.

« modi » siano detti « molteplici » dopo essere stati definiti, all'inizio, addirittura « infiniti »; ma per una ragione in ogni senso più intrinseca. E questa è che se pure fosse vero e possibile che, diversamente l'uno dall'altro, i contrari si legano, ciascuno, nella sua propria contrarietà, non molteplice ma unitaria, coincidente con sé e non diversa da, o contraria a sé, dovrà per forza essere la diversità, o contrarietà, che fa i contrari l'uno contrario all'altro: che se, per contro, questa fosse in sé stessa diversa da sé, o contraria a sé, o non coincidente con sé, come mai, allora, accadrebbe quel differenziamento dei contrari che, per ciascuno di essi, è, e non può non essere, un identico differenziamento? Ma, se è così, la conseguenza è allora che, mantenendo la premessa della molteplicità dei contrari, anche e non meno dovrà ammettersi l'identità con sé, e la non differenza da sé, della differenza in forza della quale le coppie dei contrari si differenziano l'una dall'altra; e tanto più questa identità dovrà essere ammessa quanto più e meglio si arrivi a comprenderne che è essa, e non altro, a costituire il fondamento, o la ragion d'essere, della molteplicità dei contrari.

Se, per altro, è così, altro, allora, rimane da osservare. Rimane da osservare che, operando come condizione, ragion d'essere e fondamento della molteplicità dei contrari che, a coppie, si susseguono, diversi, nella realtà, di ciascuno la diversità è identica e non molteplice: con la paradossale e, comunque, singolare conseguenza che, mentre ciascun contrario sussisterà come tale nella sua diversità dagli altri, ciascuno intratterrà con la differenza ond'è diverso da ogni altro, l'identico rapporto, e, dunque, un rapporto d'identità; e il sistema della contrarietà apparirà, per un verso, come pura molteplicità dei contrari, diverso, ciascuno, dagli altri; mentre, per un altro, apparirà rigorosamente identico. Insomma, e per dire la medesima cosa con, forse, maggiore chiarezza: per un verso, ogni contrario, o, se si preferisce, ogni contrarietà, si organizza come una coppia specifica e diversa da ogni altra; per un altro, ma simultaneamente, ciascuna coppia diventa un termine contrario alla diversità identica, e costituisce con questa un'identica contrarietà.

Non, beninteso, che queste osservazioni raggiungano l'autentico fondo della questione e rechino un decisivo contributo alla fondazione dei contrari e della loro (problematica) identità e di-

versità. Non sono state, infatti, se non dedotte dalle premesse del discorso che Scaravelli svolge; e presuppongono perciò anch'esse la « presupposizione » della contrarietà che, come si è visto, ne costituisce il carattere precipuo, e non positivo. Non hanno perciò, e non pretendono di avere, alcun reale valore fondativo della contrarietà; e, si ripete, soltanto nel quadro tracciato da Scaravelli, hanno senso e svolgono una funzione critica. In realtà, tanto più, in questo quadro, hanno senso e valore, in quanto, nel presentare le sue considerazioni relative alla proliferazione (o moltiplicazione) dei contrari, di tutto questo Scaravelli non parve accorgersi; né, per la verità, gli riuscì di spiegare in che modo, e con quale diritto, dalla pura molteplicità delle coppie in sé stesse, l'una all'altra, contrarie e, ciascuna, identicamente, contraria all'altra, si passerebbe alla « unità », come la chiamava, della contrarietà che, aggiungeva, « forse è tanto salda da reggere il mondo, se è lei stessa l'universalità e la base unica e assoluta del reale »⁶². È ben vero che della difficoltà Scaravelli mostra qui di essere, in qualche modo, consapevole: dell'« unità » che, a considerarla in sé, ossia nella sua forma, la contrarietà è a sé stessa, parla, infatti, come di una « mèta » che si può solo tentar di raggiungere. Ma, a ben guardare, la difficoltà della quale appare consapevole è da lui fatta consistere negli ostacoli che s'incontrano quando e ove si tenti di saltar fuori dal « fluire e susseguirsi incessante delle coppie di contrari »: laddove è evidente che non in questo doveva essere ricercata e ritrovata. Il suo vero volto rifulge infatti nella discutibilità stessa dell'assunto: e cioè che, facile o difficile che sia a raggiungersi, l'unità in sé della contrarietà sia richiesta, come (appunto) un ideale, dalla posizione stessa della molteplicità, o, per tener fermo all'immagine scaravelliana, dal « fluire e susseguirsi incessante delle coppie di contrari ». Che è, come si vede, cosa del tutto diversa.

Come che sia di ciò, pervenuto, mediante il suddetto tentativo, alla pura contrarietà, Scaravelli ne scruta, con attenzione e penetrazione, il carattere essenziale: che è, ritiene, quello stesso che già si presentò a Eraclito: « bianco nero, giovane vecchio, vivo morto, sono, nell'unità del Logos che è il genere prossimo in cui son compresi e che costituiscono, sono la stessa cosa. Tutte le

⁶² *Ibid.*, p. 178.

coppie di contrari che esistono al mondo o che l'occhio può scoprire o la mente fantasticare sono dello stesso tipo, cioè sono in realtà tutte una unica contrarietà; sicché il mondo non è, come pare, gerarchia di sovrapposte opposizioni — con una distinzione speciale in ogni piano della contrarietà a differenziarlo e innalzarlo sul piano precedente della piramide — ma è l'unica identica contrarietà. I termini non rimangono allora uno di fronte all'altro immoti (come semplici solidificati distinti), né ruotano uno dietro l'altro (quasi fossero contigui), ma cadono l'uno nell'altro: e l'uno precipitando nell'altro, aggiungendogli il volume della propria struttura, lo dirompe in ogni fibra e lo fa scoppiare, incendiandone la natura originaria in un fuoco che sboccia in una nuova dimensionalità »⁶³. Il passo è eloquente (fin troppo, per i nostri gusti); ma, nella sostanza, il suo significato è chiaro. Al di là, o al di qua, del vario metaforeggiare eracliteo, al quale Scaravelli indulge, il senso della « nera » e « incomprendibile » fiamma in cui, ridotta la contraddittorietà a pura contrarietà, l'immensa mole dell'universo brucia e risolve ogni differenza, è che nel guizzare inesauribile di questa fiamma che solo di sé medesima si alimenta, « la differenza che distingue bianco nero da bianco rosso, e questi due da bianco logaritmo » scompare, e, così i contrari come i distinti « vengono ricondotti alla formula essere non-essere interpretata come contrarietà »: nella quale, anche i contraddittori essendo scomparsi, si accende una luce così intensa che « niente » può esservi più percepito e afferrato.

25. In tal modo, di passaggio in passaggio, e anche, se si vuole, di immagine in immagine, Scaravelli perveniva al centro della questione; e poiché, nella logica dell'ipotesi che la contraddittorietà non fosse che contrarietà, questa era stata assunta come il reale stesso, e non invece, come un genere incluso nel reale, la questione gli appariva schematizzabile nel senso che, per essere determinabili come contrari, questi richiedono di essere, a loro volta, tali da inerire in un genere che, d'altra parte, la contrarietà essendo stata presa come « assoluta », non è un genere « dentro o sotto il reale », perché è piuttosto il reale stesso assunto come un

⁶³ *Ibid.*, p. 179.

genere, — il genere supremo. La deduzione non è, forse, ineccepibile, perché, a rigore, la questione del genere non è soltanto determinare se questo sia un particolare genere o il genere sommo; ma importa bensì che, particolare o sommo, essendo tuttavia un genere, gli opposti che gli ineriscono non possono essere contraddittori, e debbono, per contro, di necessità, essere contrari. Ma, come che sia di questo punto (che, per altro, è fondamentale, perché è all'origine dell'incertezza che, a proposito di contrarietà e contraddittorietà, il testo rivela), è anche vero che, per Scaravelli, la questione appariva altresì schematizzabile nel senso che, fra il rapporto « contrari genere » non dandosi unità analitica, ossia tale che l'« eguaglianza » generi-contrari sia pienamente identica all'eguaglianza contrari-generi, proprio per questo il genere stesse « sopra i contrari » e questi, per conseguenza, « dentro di lui ». Donde la conseguenza che, il « genere essendo ciò in cui i contrari hanno realtà », ad avere realtà è solo il genere, mentre, considerati in sé, i contrari non sono che « apparenze ». Al di sopra di essi, « il genere, come Logos, sta immobile ed immutabile, sopra quell'apparente turbinare di contrari. Ma poiché la distinzione fra contrari e genere, che fa sì che essi appaiano (e si distinguano da lui) è distinzione priva di fondamento e parvente, altrettanto parvente e senza fondamento è l'apparire di quei contrari, che subito scompaiono nel genere ». E Scaravelli concludeva: « il che si schematizza dicendo: bianco nero, contrari in un genere »⁶⁴.

L'importanza che, nell'economia del ragionamento scaravelliano, questa argomentazione riveste, è, converrà dirlo subito, assai maggiore della sua forza persuasiva: e presto si vedrà perché. Ma, dopo aver osservato che scopo dell'argomento sembra essere, o è senz'altro, di pervenire ad una sorta di fenomenologia della « distinzione parvente » fra genere, da una parte, e, da un'altra, contrari; dopo aver rilevato che se, per altro, la distinzione fra contrarietà e contrari fosse parvente e non sul serio reale, ad essa non potrebbe affidarsi il compito di distinguere fra la « non parvenza » della contrarietà e la « parvenza » dei contrari (con la conseguenza che, sul fondamento della « parvenza », né la « non parvenza » potrebbe essere assunta come « non parvenza », né la

⁶⁴ *Ibid.*, p. 184.

« parvenza » come « parvenza »); dopo aver osservato e rilevato tutto questo — altro rimane da aggiungere. Ed è che, con una movenza che, per certi aspetti, lascia trasparire una struttura argomentativa assai simile a quella che Kant pone in atto nella discussione dei conflitti cosmologici, Scaravelli passa alla critica dei punti essenziali della sua precedente argomentazione. Rileva, infatti, che, in quanto i contrari si riversano nell'identità, vi si comprimono e sono l'identità, non è vero che fra contrarietà (genere) e contrari non si dà identità analitica, perché, in realtà, « il rapporto fra generi e contrari è identico » a quello « fra contrari e genere ». La conclusione è dunque opposta a quella raggiunta alla fine del precedente argomento (chiamiamolo « tesi »); perché qui, nella « antitesi », suona così: « questa medesimezza assoluta è la buia incandescenza della fiamma. Schematicamente: bianco nero è il genere »⁶⁵.

Ebbene, a queste due dimostrazioni conducenti alla conclusione che a) la distinzione fra contrarietà e contrari è parvente, ma, non di meno, distinzione, e b) che questa distinzione, semplicemente, è impossibile, — a queste due dimostrazioni occorre ora dedicare l'attenzione che, nell' esporle la prima volta, non si poté concedere ad esse. E tanto più, si direbbe, occorre concederla ad entrambe, e alla loro specifica struttura, o tessitura, concettuale, quanto meno è, a prima vista, agevole stabilire fino a che punto, e con quale grado di consapevolezza esplicita, ripetano il modello della dialettica kantiana che, per altro, è innegabile che, almeno per una parte, operi in esse, atteggiandole come l'una antitetica all'altra. Com'è quasi superfluo ricordare (ed evitando di procedere, qui ed ora, ad approfondimenti che, del resto, sarebbero, in questa sede, impossibili), nella dialettica trascendentale il conflitto della tesi e dell'antitesi si presenta con il carattere dell'intrascendibilità e insuperabilità in un « risultato » che sia tale, e cioè ulteriore all'intrascendibilità e insuperabilità del conflitto stesso. Il conflitto, dunque, è intrascendibile e insuperabile; e in tanto si presenta così, come un orizzonte che include sé medesimo, perché, quanto la « tesi » confuta in ogni sua articolazione l'antitesi, altrettanto questa confuta, in ogni sua articolazione, quella: — in un gioco, dunque, di confutazioni simultanee e incrociate, che, in

⁶⁵ *Ibid.*, p. 185.

quanto tale, non può offrire niente più che questa simultanea e incrociata vicenda confutativa. Entrati, come che sia, nel gioco, uscirne è, in altri termini, impossibile. Schematicamente, e anche qui restringendo il discorso alla pura « descrizione » delle forme logiche che vi intervengono, può dunque dirsi che, in Kant, la relazione dialettica della tesi e dell'antitesi non può dar luogo a confusione né con la contraddizione logica (o, nel suo linguaggio, opposizione logica *durch Widerspruch*), né con la contraddizione reale (o, nel suo linguaggio, opposizione *ohne Widerspruch*). Non può dar luogo a confusione con la prima perché, fondata sulla contemporanea negazione che « A » fa di « non A », e « non A » di « A », la contraddizione logica ha, secondo Kant, un « risultato »: che è, infatti, il « nulla » — il nulla assoluto e irrepresentabile, il totale annullarsi dei termini e della loro intera estensione logica. E non può dar luogo a confusioni con la seconda, perché, a suo giudizio, anche questa si conclude con, e in, un risultato: che è il nulla non assoluto, ma relativo, non irrepresentabile, ma rappresentabile bensì come il limite ideale in cui le forze opposte si equilibrano, o equilibrano i loro effetti, in modo tale, ad esempio, che, come il debito è cancellato dal credito di pari valore, così questo è, nello stesso atto, cancellato da quello; come la strada in discesa è cancellata dalla strada in salita, così questa è cancellata da quella, e così via con gli esempi kantiani, che anche Hegel in parte riprende nella trattazione dell'« essenza »⁶⁶. La relazione « dialettico-trascendentale », per contro, non dà luogo al « nulla assoluto » e, in esso, al suo proprio annullamento; non dà luogo al nulla relativo, e rappresentabile come il punto in cui le forze opposte annullano, l'una, l'effetto dell'altra. E in tanto non dà luogo al nulla assoluto, e neppure a quello relativo, in quanto l'intrascendibile conflitto che ne esprime l'interna logica suppone che, nella tesi che la confuta, l'antitesi permanga come ciò che, a sua volta, confuta la confutazione, e che all'una non meno che all'altra sia vietato di sparire nel « nulla », ciascuna in tal modo

⁶⁶ G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. LASSON, Hamburg 1966, II, 44-48. Lo scritto kantiano al quale alludo è, naturalmente, il *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen* (1763), in *Werke in sechs Bände*, I, *Vorkritische Schriften bis 1768*, Wiesbaden 1960, pp. 783 sgg.

sottraendo all'altra la condizione e il fondamento del suo specifico esercizio negativo. Non si può dire, se è così, che sia la tesi che l'antitesi sono, analiticamente, vere; e non si può perché, l'una non meno che l'altra, si riferiscono non alla pura forma logica della verità, ma, invece, alle cose come sono in sé stesse. Nemmeno, d'altra parte, potrebbe concludersene che sono false: perché la falsità è il contrario della verità nell'ambito della pura analiticità; e così nell'antitesi come nella tesi, quest'ambito è programmaticamente trasceso. Ne consegue che di esse neanche potrebbe dirsi che sono « né vere né false ». A quel modo, infatti, che non sopportano la positiva predicazione, simultanea e alternativa, della verità e della falsità, così nemmeno potrebbero sopportare la negativa predicazione, simultanea e non alternativa, di queste coppie di opposti. Che se poi si volesse dire che ciascuna, la tesi e l'antitesi, è vera nei confronti dell'altra (che confuta), ma falsa nei confronti di sé stessa (che ne viene confutata), la formula potrà essere considerata più o meno felice; e infelice, addirittura, se si richiamasse l'attenzione sul fatto che la tesi e l'antitesi sono a tal punto l'una intrinseca all'altra che l'immagine del « riferimento » tradisce, nella sua pura connotazione spaziale, la specifica struttura di entrambe: quasi che, anche nel concetto, la tesi e l'antitesi stessero l'una a sinistra, di chi osserva, e l'altra a destra, a quel modo stesso che nel volume della *Critica della ragion pura* il lettore trova la prima nella pagina dispari e la seconda nella pagina pari. Insomma: se si vuole che la « tesi » e l'« antitesi » siano definite in termini di « verità » e di « falsità », si tenga almeno presente che, in tanto queste determinazioni non significano, nella « dialettica trascendentale », quello stesso che significano in logica, in quanto quella, la dialettica, non è altro che un uso tale della logica, che, al di là di ogni cautela critica, questa è direttamente messa in contatto con l'« in sé » delle cose. Che il mondo sia eterno, o nato per morire nel tempo è dialetticamente vero e falso nella tesi, e falso e vero nell'antitesi. Ma è, in logica, proposizione né vera né falsa, quanto piuttosto inconcepibile: dal momento che, né nel suo uso formale, né in quello trascendentale, la logica si occupa della questione se il mondo sia eterno, oppure nato per morire nel tempo.

26. Che questa rapida, e molto imperfetta, rievocazione descrittiva, sia lungi, non si dice già dall'esaurire, ma anche soltanto dall'indicare le questioni che la « dialettica trascendentale » presenta, è evidente. Ma se lo schema che ne è stato delineato non è, tuttavia, interamente infedele, allora è evidente che, fra l'argomentazione duplice di Scaravelli e la struttura della dialettica di Kant, nessuno, malgrado (per dirla alla maniera di Wittgenstein) la « comune aria di famiglia », potrebbe stabilire analogie rigorose. Non potrebbe, e subito l'analogia cederebbe alla differenza, perché, sebbene, in concreto, Scaravelli non vieti al primo argomento di sopravvivere alla critica, che pure dovrebbe essere, definitiva, fattane dal secondo; sebbene, in altri termini, dopo averlo criticato, lo ripresenti, pure, nelle « cose stesse » del logo, se non anche nelle intenzioni, la critica è sul serio definitiva e quel primo argomento non dovrebbe, a rigore, ripresentarsi più. Lungi dal possedere dentro di sé l'energia logica bastante a confutare il suo confutatore, e a configurare perciò il suo rapporto con lui, in termini kantiani, questo argomento è tale che, nel suo stesso esporsi, pone a nudo le ragioni della sua autoconfutazione, ossia le ragioni dell'altro argomento, che esso include in sé, e, mentre ne è criticato, non può criticare. Per avvedersene, basta, in realtà, che l'attenzione sia richiamata sul punto argomentativo di maggior rilievo: che, nel primo argomento, è costituito dalla negazione, e, nel secondo, dall'affermazione dell'identità analitica di contrarietà (genere) e contrari.

La questione che, in tal modo, ci torna dinanzi, è molto delicata; e tanto più in quanto, se la si studi con qualche cura, non è difficile comprendere che (e già lo si è accennato) essa richiede di essere impostata in modo addirittura opposto a quello tenuto da Scaravelli; il quale, in realtà, non giunse ad avvedersi che il primo argomento non possiede effettiva autonomia e, occorre ripeterlo, nell'esporsi, confuta sé stesso senza poter confutare l'altro, del quale piuttosto rivela, nella sua stessa trama, il volto vittorioso. Si assuma, per cominciare, che fra contrarietà (genere), e contrari si dia pura identità analitica. In questo caso, la formula « contrarietà = contrari » si rivela identica all'altra « contrari = contrarietà », nella quale può dunque, senza alcun arbitrio, essere trasformata; e in tanto è identica, o trasformabile (ma, si badi, la

« trasformazione » non implica un qualsiasi processo di « riduzione all'identico », e va perciò intesa come una pura metafora della identità), in quanto sia la contrarietà che i contrari sono reali: con la conseguenza che, se si dice « contrarietà=contrari », s'intende lo stesso che « contrari=contrarietà ». In entrambi i casi, infatti, non si assume altro che la realtà: la quale ha nella contrarietà come nei contrari, nei contrari come nella contrarietà, il suo carattere essenziale: dal momento che nient'altro che « realtà » significa l'identità di contrarietà e contrari, contrari e contrarietà. Se, per altro, è così, allora è evidente che la diversa collocazione, nelle due formule, delle « parole » che le costituiscono non è che una sorta di simbolo verbale dell'identità. E la cosa è talmente ovvia che, quand'anche la differenza verbale ci si presentasse come un problema e ci delineasse dinanzi qualcosa come il fantasma della *doxa* parmenidea, non per ciò avremmo diritto di spingere, oltre un segno accettabile e controllabile le ragioni dell'inquietudine: perché, insomma, l'assunto è che « contrarietà » significhi « contrari », « contrari » sia lo stesso di « contrarietà ». E questa è appunto, malgrado la variazione « spaziale » che, nell'una formula, interviene rispetto all'altra, l'identità analitica che, riguardando lo « spazio » e non anche il « senso logico », la diversa collocazione delle parole nelle formule non ha il potere di offuscare. Il significato, in altri termini, ha uno « spazio » specifico, se si vuole usare questa metafora, che non può essere spazializzato come « spazio ».

Si consideri ora il modo concreto e determinato in cui la questione si presenta nella forma, non dell'affermazione, bensì piuttosto della negazione, dell'identità analitica: « contrarietà=contrari » non è immediatamente la stessa cosa di « contrari=contrarietà ». Ebbene, perché questo specifico processo argomentativo sia avviato, si richiede che, entrambi reali, i due termini siano tuttavia diversamente reali, posseggano ciascuno la propria autonomia, si presentino, ciascuno, con un volto che non sia il volto dell'altro: in modo tale, dunque, che la conversione dell'uno nell'altro non sia possibile nel segno dell'identità significativa. Ma perché, entrambi reali, i due termini siano tuttavia diversamente reali, altro, a sua volta, si richiede ed è imprescindibile: e cioè che, non potendo nemmeno qui risiedere nella pura differenza determinata dalla di-

versa collocazione delle « parole » nelle due formule, i due termini ricavano, per così dire, la loro diversità dal « presupposto » del loro esser diversi. Da che altro, infatti, potrebbero ricavarla? Ma se, effettivamente, non potendo da altra fonte, la ricavassero dal « presupposto » del loro essere diversi, allora, certo, questo « presupposto » verrebbe, appena nominato, ad essere escluso dall'autentico processo deduttivo della diversità; e tanto più verrebbe ad esserlo, quanto più sia chiaro che di tale processo costituisce il « fondamento ». Ne deriva che, per poter essere tale in termini logici, e costituire, quindi, una autentica garanzia razionale, il fondamento richiederà di essere a sua volta, dedotto; oppure richiederà a sé stesso, ossia al suo specifico tessuto concettuale, l'energia suprema che ha nome « autoevidenza » e « necessità ». Nel primo caso, si avvia il circolo della mala infinità (come Scaravelli la definiva): dopo avergli fornito un fondamento, occorrerebbe, infatti, fornirgliene un altro, poi un altro, poi ancora un altro, e così via, percorrendo il suddetto, infausto circolo. Nel secondo, occorrerebbe, invece, chiedersi che cosa possa mai essere l'« autoevidenza », o la « necessità », di un « presupposto », se non questo suo carattere di essere, appunto, presupposto alla deduzione argomentativa della sua « autoevidenza » e necessità. E, in entrambi i casi, si resterebbe senza risposta. Se è così, ne consegue che non si dà alcuna possibilità di distinguere la contrarietà dai contrari, e i contrari dalla contrarietà. E altresì ne consegue che, come il primo argomento scaravelliano si rivela privo di autentica autonomia, così anche l'« analogia » che la sua opposizione al secondo presenta con la struttura della « dialettica trascendentale » kantiana trova, in questo punto, il suo limite.

27. Si dirà, tuttavia, che non così l'argomento è esposto nella *Critica del capire*; e che, nel riesporlo, il commento ha tradito il suo vero carattere. Il che è vero nella premessa, perché, in effetti, nella *Critica del capire* l'argomento è esposto altrimenti. Ma è falso nella conseguenza, perché, a guardar bene, proprio come lo abbiamo « riesposto » commentandolo e criticandolo, occorre che Scaravelli lo esponesse. E lo si capisce se l'argomento sia osservato nel suo insieme. Nell'esporlo, Scaravelli tiene fermo all'assunto che « bianco nero » siano bensì contrari, ma in un genere (che

dunque, poiché li comprende, non è immediatamente riducibile ad essi). Fra contrarietà e contrari, per conseguenza, si dà, o sembra darsi, distinzione, non identità analitica. Ma il genere è qui inteso come « genere sommo » o supremo: è, insomma, la realtà. E poiché Scaravelli in qualche modo avverte quel che qui abbiamo cercato di ragionare, e cioè che se non fosse « presupposta », nessuna autentica diversità potrebbe essere indicata fra contrarietà e contrari, ecco che alla difficoltà, che intravedeva, cerca di porre rimedio con l'assumere che, di fronte al genere che li ospita, i contrari non siano che « apparenze », che la solida e solo essa reale « realtà » del genere dimostra « inconsistenti », pure ombre di un sogno. Senonché, ricorrendo ad un argomento di questa qualità, lungi dal risolvere la difficoltà che, in qualche modo, aveva intravista, Scaravelli non faceva che confermarla nella sua irrimediabilità. E che sia così, sembra provato da ciò, che, per un verso, la distinzione fra contrarietà e contrari è ammessa, e la pura identità analitica non riesce, per conseguenza, a mantenersi; mentre, per un altro, la distinzione è giudicata essa stessa parvente e non autenticamente reale. Da questa ambiguità, dalla quale non gli sarebbe stato difficile uscire se soltanto avesse considerato che, se è distinzione, la distinzione distingue e non può essere « parvente » e irreale, e, se è parvente e irreale, non è distinzione, e non distingue; — da questa ambiguità, posseduto dall'idea che i contrari fossero tali nel genere e « contrarietà-contrari » non fosse, per conseguenza, la stessa cosa di « contrari-contrarietà », Scaravelli non seppe invece uscire. Non dubitò che, sia pure per « scomparire », i contrari tuttavia « apparissero »; e così, confermando l'ambiguità, dette luogo ad un passaggio logico non ben controllato. Non si avvide, infatti, che poiché, come fondamento e ragion d'essere della sua « possibilità », lo « scomparire » dei contrari presuppone il loro « apparire », o « essere apparsi », così di questo loro « apparire », o essere apparsi, tanto poco può negarsi la realtà che, se invece la si negasse, non ci sarebbe più alcun modo di dar conto del loro « sparire ». E nemmeno si avvide che, poste le cose in questi termini, la questione richiedeva di essere osservata in una luce ulteriore e affatto diversa: essendo evidente che se l'« apparire » dei contrari è assunto come necessariamente reale, allora non c'è alcun modo di dedurne lo « sparire » perché ciò che

appare « apparire » e non « scomparire », e apparire e sparire non sono certo la stessa cosa. Se, quindi, in quanto « apparenti », i contrari sono reali, e tanto reali, in effetti, che dal loro « essere apparenti » è impossibile dedurre il loro « sparire »; se, per conseguenza, niente riesce a concretamente distinguerli dalla « realtà » del genere, ecco allora che di essi non può dirsi che « stanno » nel genere, dal quale perciò si distinguono; e deve dirsi, invece, che, nel segno della più pura identità analitica, sono il genere.

Il che, del resto, risulta confermato ove la questione sia esaminata sotto il profilo della distinzione, fra includente ed incluso, che consegue all'assunzione del genere come « inclusione di contrari ». Se, infatti, includendo, il genere includesse l'immediata sparizione dei contrari, ossia l'immediato sparire dell'apparire dei contrari; se, in altri termini, si assumesse che l'immediato sparire dell'apparire dei contrari significasse « nulla », allora, nell'includere questa immediata sparizione (che è « nulla »), il genere non includerebbe « nulla ». Ma, per essere tale, il genere deve includere; perché « genere » significa, in questo contesto, « inclusione ». Se, per altro, ciò che include è l'immediato sparire dell'apparire dei contrari, ecco allora che, per conseguenza, o il genere include « nulla », e, poiché genere è inclusione, non è un genere; oppure include ed è genere, e allora questo immediato sparire (dell'apparire dei contrari) sarà qualcosa, e non nulla. Ma, essendo qualcosa, e non nulla, allora dovrà concludersi che l'immediata sparizione dell'apparire dei contrari è permanente, e non sparente, apparizione di questa sparizione dei contrari; che, dunque, non può sparire perché non può non apparire. In questo senso, i contrari appaiono, sono reali, e non spariscono. Che cosa dunque li distinguerà dalla contrarietà, ossia dal genere? Anche in questo caso, dunque, o, se si preferisce, nei due casi in cui si articola, la distinzione non riesce a costituirsi; e la realtà brucia come la famosa « fiamma nera » dell'identità, che, temendola nel profondo di sé e, non di meno, quasi come Tannhäuser da Venere, essendone, nello stesso tempo, attratto, Scaravelli aveva dedotta nell'altro argomento.

28. Siamo così giunti, o stiamo per giungere, al « cuore » della argomentazione scaravelliana. Stiamo per giungervi, e quin-

di a rigore non vi siamo giunti, perché ad impedirci di compiere con rapidità l'ultimo tratto, entrando con sicurezza nell'area delle conclusioni, è, in effetti, un « luogo » singolare, forse non del tutto inaspettato, ma pur sempre singolare. È quello in cui, invitando sé stesso e il lettore a riconsiderare quanto aveva detto nella prima pagina del capitolo, Scaravelli ne propone un « riassunto »; e ricorda che « bianco nero » (contrari) inerisce ad un genere che, a sua volta, inerisce alla realtà, che « bianco rosso » inerisce anche lui ad un genere che, a sua volta, inerisce, « anche lui », alla realtà, mentre, allo stesso modo di « bianco logaritmo » (distinto), « bianco non bianco » (contraddittorio) inerisce direttamente alla realtà, e solo alla realtà. Donde la conseguenza che gli sembrava necessario trarne: 1° che sotto la realtà, chiusi in un genere che fa parte del genere supremo realtà, vi sono tanto i contrari quanto i distinti: « cioè che questi distinti e questi contrari suppongono un genere prossimo che stia distinto dentro il genere supremo. Per dirlo in generale: perché un genere possa star sotto un altro, occorre una distinzione; 2° che immediatamente nella realtà ineriscono tanto i contraddittori quanto i distinti ». Discendeva di qui, a suo giudizio, una conseguenza ulteriore e ancora più drastica: anzi un filo di conseguenze, che conviene svolgere, nella sua continuità, con la più grande, possibile attenzione: « davanti all'asserzione: 'A non A è la realtà', noi non abbiamo alcun modo di sapere se significa contraddittori o se significa distinti ». Se è vero che siamo di fronte alla realtà, ossia al genere supremo, allora è evidente che « A non A » non può essere letto né come « bianco rosso » né come « bianco nero ». Sia i distinti che i contrari stanno nella realtà e non sono perciò in grado di esprimerla nella sua interezza: perché, appunto, la realtà sta sopra di loro, li trascende, ed essi perciò « si svuotano di realtà », oscillando fra il simbolo e lo scomparire in lei. Occorre perciò riconoscere che persino una « fusione in unità » di « bianco nero » e di « bianco rosso » sarebbe inidonea, se pur fosse possibile, ad esprimere tutta intera la realtà: con la conseguenza che questi particolari distinti (ossia « bianco rosso ») essendo inabili a realmente distinguere, anziché un determinato genere, il genere supremo, la distinzione che pongono in atto non va « al centro e alla radice del reale, ma

resta alla sua periferia ». E piuttosto che quello di « distinti », meglio competerebbe ad essi il nome di « semidistinti »: ossia di una forma che, per definizione, è inetta ad esprimere, intero, il senso della realtà. Restano i contrari. Ma, oltre l'inconveniente che, nei confronti della realtà, condividono con i « semidistinti », i contrari presentano ora, agli occhi di Scaravelli, anche quello di essere caratterizzati dalla « presenza », in sé medesimi, tanto dei semidistinti quanto dei contraddittori. Non sono perciò autenticamente originari. Sono inadatti a recar luce sull'essenza del reale. E, quando proprio occorra, vanno usati accompagnandoli sempre con la consapevolezza di questa loro insufficienza⁶⁷.

Questo riassunto del riassunto era necessario perché, nella parte di questa ricerca dedicata all'individuazione e al chiarimento della trama logica del capitolo, a questo specifico « luogo » non ci fu possibile dedicare l'attenzione che merita. Ma il riepilogo scaravelliano non è ancora giunto al termine; e occorre perciò aggiungere che se « bianco rosso » (semidistinti) e « bianco nero » (contrari) sono del pari impotenti ad adeguare e ad esprimere il senso autentico ed essenziale di « A non A », non perciò la sua vera adeguazione ed espressione potrebbe essere indicata in « bianco logaritmo » (distinti) o in « bianco non bianco » (contraddittori). E, a giudizio di Scaravelli, la ragione sta in ciò, che, prestandosi « A non A » ad esser letto sia come distinzione (« bianco logaritmo ») sia come contraddittorietà (« bianco non bianco »), così deve concludersene che non siamo minimamente autorizzati a ritenerci in possesso di un criterio incontrovertibile di « lettura »: anzi, poiché in « A non A » la distinzione non si distingue dalla contraddittorietà, siamo addirittura tentati di realizzare qualcosa di simile alla leibniziana « riduzione » o conversione degli « indiscernibili » in identità; e a dire: « 'A non A' è [...] l'identità di distinti e contraddittori », — quell'identità che, per la presenza in essa tanto dei distinti quanto dei contraddittori, « si chiama anche identità degli opposti », oppure, a piacere, « unità dialettica ». Il che si schematizza dicendo: « gli opposti sono la realtà »⁶⁸.

⁶⁷ *Critica del capire*, cit., pp. 185-87.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 188.

29. Ebbene, varie cose rendono questo riepilogo singolare, se non, addirittura, sconcertante. Lo rende singolare, innanzi tutto, il fatto che, dopo aver lucidamente contribuito alla dissoluzione della tesi secondo la quale i contrari sono tali perché ineriscono ad un genere (e fosse pure, questo, il genere supremo, la realtà intesa come genere), Scaravelli li ripresenta, come se niente contro la sua validità avesse trovato da obiettare, nella prima parte di questa riesposizione del suo filo argomentativo. Ma a renderlo singolare sta altresì il fatto che, dopo essere andato tanto vicino alla « problematizzazione » del genere in quanto genere, e, in ultima analisi, al rilevamento (anche se indiretto) della carenza fondativa che lo affligge, Scaravelli seguita non di meno a parlare della necessità che i contrari siano tali nel genere, che il genere si distingua dal genere, e ciascun genere dalla realtà che, con ogni altro, lo tiene chiuso e determinato in sé. Così, rimanendo a metà strada fra la dissoluzione di quel genere che accettava e la accettazione di quel che stava tuttavia dissolvendo, con una mancanza di radicalità che tanto più si fa notare in un pensatore della sua capacità critica e analitica, non solo evitò di interrogarsi sulla natura della distinzione che, appunto, dovrebbe intervenire a distinguere genere da genere, o genere da realtà; ma, per conseguenza, non riuscì ad avvedersi fino in fondo che, se la distinzione è inclusa in un genere (ed è quindi, in realtà, piuttosto « semidistinzione » che distinzione autentica), non può distinguere la realtà nel suo centro, mentre, se è direttamente inclusa in questa che dunque, in quanto includente, si presenta strutturata allo stesso modo del « genere », allora la distinzione non si distingue dalla contrarietà a quel modo stesso che da questa non si distingue la contraddittorietà.

L'indistinzione, o, meglio, l'indistinguibilità strutturale, non solo di distinzione e contraddittorietà, ma anche di contraddittorietà e contrarietà, non solo di « bianco logaritmo » e « bianco non bianco », ma anche, e allo stesso modo, di « bianco non bianco » e « bianco nero », appare, così, come il tratto più rilevante, e solo in parte avvertito, del logo di Scaravelli. E la ragione che la determina sta, come ciascuno ormai comprenderà, sia nella fedeltà che, malgrado tutto, egli seguì a professare nei confronti del genere e della sua suprema capacità includente, sia nella scarsa

attenzione che, nell'insieme, dedicò alla natura della distinzione. La vera e autentica ragione, anzi, si può ben dire che stia qui; e conviene cercare di renderla esplicita con la pazienza che la natura aggrovigliata e, per conseguenza, estremamente insidiosa di questo testo impone.

Cominciamo, dunque, dalla distinzione. Che cosa è distinzione? Se, come si deve, si rimane entro i limiti rigorosi della concezione che, direttamente o no, Scaravelli ne ha delineata, di distinzione e di distinti può parlarsi in due sensi: che sono bensì fra loro diversi, ma sono due, non di meno, e non più di due. Distinzione, e distinti, è, in primo luogo, secondo quel che dalle sue analisi emerge, « bianco rosso »; che, proprio come « bianco nero », sta, a parere di Scaravelli, nel genere, e si distingue da « bianco logaritmo », che è anch'esso distinzione, sebbene stia, non nel genere, ma, direttamente, nella realtà, e a « bianco rosso » si riferisce come l'autentico distinto al « semidistinto »⁶⁹. E qui, per la verità, se in questa situazione concettuale si cerchi di guardare in modo determinato, e, dunque, assumendo il concetto della « distinzione » al di fuori di ogni vaghezza definitoria, subito incominciano i guai. Lasciamo da parte l'analisi sistematica, ossia svolta in ogni possibile conseguenza, concernente la natura della distinzione che viene istituita fra distinzione e semidistinzione. È di per sé stesso evidente, infatti (e nell'economia del presente discorso il rilievo è, forse, sufficiente), che in tanto la distinzione che viene nei fatti istituita fra distinzione (« bianco logaritmo ») e semidistinzione (« bianco rosso ») può comparire nel discorso, in quanto si sia evitato di interrogarsi in modo specifico e consapevole intorno alla sua natura; ché se, al contrario, di questa interrogazione si avvertisse di non poter fare a meno, allora, certo, la distinzione stessa apparirebbe per ciò che, in questo contesto, è: una semplice parola, alla quale nessun concetto può sul serio corrispondere. Il criterio della distinzione risiede nella distinzione intesa come « bianco logaritmo »? Ossia: è a « bianco logaritmo » che si deve la distinzione che lo distingue dalla semidistinzione di « bianco rosso »? Ma, in questo caso, si assumerebbe la possibilità che la « realtà » (perché « bianco lo-

⁶⁹ *Ibid.*, p. 188.

garitmo » è la realtà) sia un termine. Alla realtà, insomma, si concederebbe di essere « termine di termine »; e questa « possibilità » è tale che, se sul serio fosse concessa, allora la realtà verrebbe ad essere in sé stessa distinta in due realtà, a nessuna delle quali potrebbe, per altro, essere assegnato il carattere della « semidistinzione ». Ma la realtà è distinzione, la distinzione è realtà: com'è possibile che, ulteriormente, la distinzione si distingua in sé stessa, senza dar luogo, ancora e sempre, alla distinzione stessa? Si dirà che « bianco logaritmo » non è la realtà; che, infatti, la include e, per conseguenza, se ne distingue. Ma, in questo caso, cos'è « distinzione »? Ossia: in che cosa consiste la distinzione in forza e in ragione della quale, nell'atto stesso in cui, e per ciò stesso, che include la distinzione, la realtà se ne distingue? Se, lungi dal coincidere con la distinzione, la realtà la ospita in sé, e se ne distingue, la realtà è il tutto, la distinzione è la parte del tutto. Ma l'assunzione del tutto come distinzione (ed unità) di « parti » è problematica, non certo assiomatica; e, posto che, in ipotesi, il tutto sia « tutto di parti », forse che questo suo esser tale è, *eo ipso*, la dimostrazione del suo « poterlo essere »? A distinguere il « tutto » dalla parte, sarà, dunque, la parte? Ma, se si dice « parte », la distinzione è presupposta alla « parte »: come potrebbe dunque esser la parte, che la presuppone, a costituire il criterio della sua concepiibilità?

Il criterio della distinzione (di distinzione e semidistinzione) risiederà allora nella distinzione intesa come « bianco rosso »? Ma, nella tipologia degli opposti costruita da Scaravelli, « bianco rosso » è una « semidistinzione »: come potrebbe, anziché « semidistinguere », distinguere? Il criterio della distinzione risiederà, per conseguenza, in un *tertium genus* diairetico, che non sia identico a « bianco rosso », e non coincida con « bianco logaritmo »? Ma se si assume che si dia un *tertium genus* diairetico, non è, anche qui, evidente che, in tanto l'assunzione può esserne proposta, in quanto la sua distinta realtà sia già stata presupposta, come distinzione, al distinguersi di « bianco logaritmo » (distinzione) da « bianco rosso » (semidistinzione)? — Del resto, anche nella formalizzazione necessariamente conseguente all'assunzione del genere, e della realtà, la distinzione non riesce, su questo fondamento, a costituirsi. Se « bianco logaritmo » inerisce direttamente

alla realtà, e « bianco rosso » invece al genere, in che cosa troverà posto la loro distinzione, ossia il *tertium genus* diairetico? Essa non può essere identica a « bianco logaritmo », e quindi non inerirà alla realtà. Non può essere identica a « bianco rosso », e quindi non inerirà al genere. Avrà, dunque, la sede in « nulla », visto che l'« essere » è la realtà, e i « generi » che, aristotelicamente, la presuppongono, non sono che i modi della sua essenza determinata? E che significa che « qualcosa », e dunque un essere determinato, stia in « nulla »? Non significa niente: essendo questo soltanto un modo immaginoso per sottolineare l'impossibilità che, su questo fondamento, la « distinzione » giunga a costituirsi.

La discussione di questo punto consente di ulteriormente penetrare nel vivo della questione. I contrari stanno nel genere, e richiedono una distinzione che, non solo li distingue l'uno dall'altro, rendendo possibile la loro « contrarietà » e impossibile il suo confondersi nell'« indistinto », ma altresì li distingue dal genere, nel quale, infatti, stanno come « inclusi ». I distinti e i contraddittori stanno nella realtà; che, per altro, e lo abbiamo, a più riprese, visto, a tal punto è inclusione, e si comporta perciò come un « genere », che sia fra i distinti (« bianco » e « logaritmo »), sia fra i contraddittori (« bianco » e « non bianco »), sia fra « distinti » e « realtà », non meno che fra realtà e contraddittori, una distinzione è necessaria a far sì che siano ciò che si assume: distinti e contraddittori. Ma, anche qui, quale distinzione? E, ammesso che, come che sia della sua natura, una distinzione sia tuttavia, fra essi e nel loro interno, all'opera, quali conseguenze deriverebbero dal suo esercizio? Assumiamo, dunque, che, in ipotesi, una distinzione si dia e, oltre a distinguere i contrari fra loro (« bianco » da « nero »), anche e, sopra tutto, li distingue, così distinti, dal genere, inteso, per conseguenza, come il confine *non ultra quem* dell'inclusione. E assumiamo che il medesimo esercizio la distinzione debba compiere, non solo distinguendo i distinti, fra loro e quindi dalla realtà che, al modo stesso del « genere », li include, ma altresì distinguendo dalla realtà, in cui sono inclusi, i contraddittori che, a loro volta, essa, la distinzione, distingue l'uno dall'altro. Ebbene, ammesso che si dia ed operi, questa distinzione distinguerà, innanzi tutto, il genere, inteso come

forma estrema dell'inclusione, dagli estremi (« bianco » e « nero ») che, nel genere, stanno come gli estremi determinati della realtà (il colore) che il genere, appunto, include: con la conseguenza che, se, in quanto colore, il genere è innanzi tutto costituito dagli estremi, in quanto genere includente gli estremi non sarà « colore ». Se li include, è infatti, e deve essere, distinto da lui; che, necessariamente, verrà dunque ad esser reso possibile da ciò che « colore » non è, e, quale condizione della sua possibilità, con esso instaurerà un rapporto di differenza, consistente nell'irriducibile residuo in forza e in ragione del quale, appunto, la condizione non è il condizionato, l'includente non è l'incluso, e così via. La distinzione per la quale, nella sua estrema facoltà, capacità o virtù includente, il « genere colore » non è il « colore » di cui è genere, e che ne viene incluso, sta in questo residuo che, geometricamente, potrebbe essere rappresentato come lo spazio (chiamiamolo s) che, dato un circolo a che circoscriva un circolo b , minore di a , si determina fra il primo e il secondo (in modo tale che a e b risultano, in concreto, distinti da s); e sulla natura non geometrica, ma filosofica, del « residuo », è perciò necessario indagare con attenzione tanto maggiore quanto più, in effetti, l'indagine si presenta difficile. Come che sia di ciò, è evidente che, seguendo questa via fino alle conseguenze estreme, si arriva non già alla rigorosa fondazione del genere, ma, piuttosto, alla sua dissoluzione radicale: perché, in ultima analisi, questo risulta fondato su una « differenza », o un « residuo », che, dato il « genere colore », scinde il genere dal colore, e il colore dal genere. Una situazione, questa, che, come anche è evidente, si presenta identica anche negli altri due casi, concernenti la distinzione e la contraddittorietà; che ineriscono bensì, direttamente, alla realtà, ma, come Scaravelli qui specifica, alla realtà intesa come genere, — quel genere « sommo » o supremo che, strutturalmente, è pur sempre un genere: con la conseguenza che, se è la realtà che, al modo stesso del genere, include, e dunque anche distingue da sé, distinzione e contraddittorietà, il fondamento si rivela, anche qui, nella differenza e nel residuo. Ne consegue, ulteriormente, che, poiché entrambe, la distinzione e la contraddittorietà, partecipano della realtà (sono, infatti, reali) ma non anche della differenza e del residuo, né l'una né l'altra parteci-

pano, dunque, di ciò che, realizzando la loro inclusione nella realtà, fa che esse siano la distinzione e la contraddittorietà. Il che, come si accennava e ora, forse, si vede meglio, è francamente, assurdo.

30. Le difficoltà più gravi stanno tuttavia nella seconda parte del « riassunto » scaravelliano, e poi, via via, nelle pagine conclusive di questo capitolo. Stanno nel concetto dell'« identità degli opposti », che Scaravelli propone per poi criticarla nell'interpretazione che, richiamando la leibniziana conversione degli « indiscernibili » in identità, ne aveva appunto fornita. Stanno nell'altro concetto, al quale invece tiene fermo come all'autentica conclusione dell'indagine, dell'« identità di distinzione e contraddittorietà ». E potrebbe dirsi che stiano nell'idea che egli s'era fatta dell'identità, se di questa non convenisse mostrare la natura nascosta attraverso la discussione del modo concreto in cui Scaravelli svolge i suoi argomenti. La materia è, del resto, esposta in forma chiusa e difficile; risulta perciò addirittura sfuggente, e richiede quindi molta attenzione. Cominciando dall'identità di distinzione e contraddittorietà, dovrà notarsi che alla sua affermazione Scaravelli perviene in forza del rilievo secondo cui, data la formula « A non A », è impossibile stabilire se significhi distinzione oppure contraddittorietà. Poiché entrambe alla realtà ineriscono direttamente, e, per conseguenza, « A non A » può significare tanto « bianco logaritmico » quanto « bianco non bianco », sembrava dunque a Scaravelli che la realtà significasse, o potesse significare, « tanto » distinzione, « quanto » contraddittorietà. Ma poiché, per un altro verso, invece di rilevare che significasse o distinzione, o contraddittorietà, dalla possibilità che significasse l'una o l'altra deduceva che significasse entrambe le cose, « tanto » distinzione « quanto » contraddittorietà, ecco che il « tanto quanto » era da lui interpretato in termini di identità; e la distinzione era presentata come identica alla contraddittorietà, questa come identica alla distinzione. A questo approdo Scaravelli doveva necessariamente pervenire perché, appunto, non senza qualche arbitrio, la possibilità che « A non A » significasse distinzione, oppure, anche, contraddittorietà, era stata da lui interpretata nel senso che l'« o, o » significasse « tanto quanto », e que-

sto identità; ed era un approdo estremamente pericoloso, dal momento che, se sul serio la nave della ricerca vi fosse giunta, subito all'occhio del navigante sarebbe apparsa la « buia incandescenza della fiamma », nella quale, con l'intera realtà, brucia il principio stesso del suo poter essere concepita. Ma non a questo approdo, che sempre aveva paventato e, ogni volta che gli si era delineato, aveva cercato di allontanare da sé, Scaravelli intendeva pervenire. Il suo intento era di sfuggire al fascino ammaliante e terribile della fiamma. E per questo, nell'atto in cui, con qualche avventurosità logica, cercava di determinare il concetto dell'identità di distinzione e contraddittorietà, lo interpretava non tanto nel senso che, in forza e in ragione dell'identità, fossero identiche (e, dunque, « uno », non « due »), ma che, entrambe reali, stessero altresì l'una nell'altra, l'una impedendo all'altra di vivere la sua pura e isolata vita, e di morire di questa malattia che ha nome « isolamento » e « purezza ». Inerendo alla contraddittorietà, la distinzione impedisce che i suoi termini entrino a tal punto l'uno nell'altro da sparirvi. Inerendo alla distinzione, la contraddittorietà la rende possibile coll'imporre ai suoi termini il reciproco « non essere ». Con il che, come a questo punto è facile comprendere, Scaravelli poteva ben pensare di avere per suo conto superato il contrasto rappresentato dalle filosofie di Croce e di Gentile, essendo andato, con questo suo concetto della reciproca necessità di distinzione e contraddittorietà, al di là dell'orizzonte specifico, ed esclusivo, di questi due pensatori italiani. Ma, quale che fosse, al riguardo, il suo pensiero e qualunque cosa i due maestri dell'« idealismo » pensassero della sua proposta speculativa, è certo che questa nascondeva in sé qualcosa di più che un equivoco. Nascondeva, in realtà, un nodo assai intricato di difficoltà; e ne sa qualcosa il lettore che, avendo deciso di render ragione a sé stesso di ogni « passaggio » del testo, quante volte ha dovuto constatare che il senso del discorso gli stava sfuggendo e che perciò, per l'ennesima volta, il suo dovere era di « rileggere » per cercare, finalmente, di capire sul serio. L'equivoco più appariscente in cui Scaravelli sembra esser stato preso al punto di non riuscire più a venirne fuori, sta, in primo luogo, in ciò: che, se la distinzione opera, per renderla tale, nella contraddittorietà, e questa opera nella distinzione per consentire il suo concreto eser-

cizio, il risultato dovrebbe essere che la contraddittorietà è contraddittorietà, e non distinzione, mentre questa, a sua volta, è distinzione, non contraddittorietà, non soltanto in virtù di questo scambio di prestazioni funzionali, ma originariamente: essendo evidente che se, nell'originario, distinzione e contraddittorietà fossero identiche, né quella potrebbe essere in questa, né, viceversa, questa in quella. Che l'identico operi nell'identico, e ne costituisca il fondamento e la ragion d'essere, è, infatti, soltanto un modo di dire, una metafora di gusto barocco, comunque ridondante e priva, nel concetto, di qualsiasi riscontro. Ma se, d'altra parte, si assumesse e ammettesse che, originariamente, sono diverse, perché mai, per essere, l'una la contraddittorietà e, l'altra, la distinzione, questa avrebbe bisogno, per essere sé stessa, della contraddittorietà che, a sua volta, per esser tale, avrebbe bisogno della distinzione? Per questo, ossia per evitare lo scoglio di questo non lieve *inconveniens*, Scaravelli parlò di identità; e incorse nell'*inconveniens* eguale e contrario.

31. Basterebbero, in realtà, queste considerazioni a chiudere l'intera partita: essendo evidente che questo intreccio contraddittorio è il medesimo che Scaravelli cercò di evitare quando, in qualche modo, nelle ultime pagine del capitolo si provò ad escludere che la doppia inerenza della contraddittorietà alla distinzione, e della distinzione alla contraddittorietà, importasse anche soltanto il « sospetto » di una prevalenza, e dunque di un « primato » dell'una sull'altra; oppure, uno svolgimento di questa da quella, o viceversa, e dunque un « circolo ». Che, infatti, anche qui, pur avvertendola o presentandola, Scaravelli seguitasse a rimanere in balia della difficoltà, è evidente. Presentando come inevitabile la necessità della doppia inerenza, implicava che fra contraddittorietà e distinzione, distinzione e contraddittorietà, vi fosse rapporto; ma poi, ad evitare che questo si configurasse nella forma di un « primato », oppure di un circolo, evitava di specificare di che rapporto si trattasse. Non al punto, tuttavia (perché ad impedirglielo era la logica stessa dei pensieri che solo in parte riusciva a pensare e che, non di meno, lo conducevano, almeno per certi aspetti consapevole, a questo passo), — non al punto, dunque, che proprio qui, con uno scarto improvviso, egli non riconoscesse che « contradditto-

rietà e distinzione non sono identiche». Che è, appunto, la riprova che, entrato nella difficoltà (la quale prevede che, contemporaneamente, distinzione e contraddittorietà siano identiche e diverse, — identiche in quanto entrambe inscritte nel reale, diverse in quanto l'una operante nell'altra al fine del suo, definiamolo così, « compito ontologico »), e incapace di uscirne, Scaravelli ne avvertiva e, quasi si direbbe, ne viveva la problematicità; e, nel tentativo, vano, di tenere in piedi quel che in piedi proprio non riusciva a rimanere, ora aderiva ad un termine (l'identità), ora aderiva all'altro (la diversità).

32. Sul punto toccato qui su, ossia sull'esclusione, dichiarata da Scaravelli, che il rapporto fra queste categorie dell'opposizione importi o il primato di una sull'altra, o il circolo del loro « pari » connettersi, occorre fermarsi un istante; e aprire una breve parentesi. A dichiarare questa duplice esclusione è probabile che Scaravelli fosse indotto dal convincimento che se, per contro, avesse presentato il rapporto nella forma, o del « primato » o del « circolo », nuove e forse insuperabili difficoltà si sarebbero profilate all'orizzonte della teoria, rendendone impossibile la definizione logica. È probabile, insomma, che al fondo della sua consapevolezza speculativa, così tagliente nel presentire difficoltà e nel sollevare aporie, agisse il ricordo del tormentoso itinerario filosofico che aveva condotto Benedetto Croce a teorizzare il circolo delle forme e a non poter provare mai, in modo trasparente e persuasivo, il suo effettivo funzionamento logico. E così senza per altro dichiarare con le parole che questa fosse la sua intenzione, si attenne piuttosto, liberamente (e al di fuori di ogni formulazione in senso riflessivo del principio) all'idea hegeliana che le categorie dell'opposizione stessero le une nelle altre: in modo tale che, ad esempio, già l'identità rivela, quando la si osservi in concreto, l'intero tessuto « oppositivo », dalla contrarietà alla contraddizione. Vero è che, come si è appena notato, togliendo di mezzo il principio della riflessività, Scaravelli si privava, nel presentare il suo logo, dell'unico argomento che, all'interno del quadro hegeliano, consente di presentare in questo modo la tesi della « compresenza » o dell'inerenza. Ne avvertiva, forse, le aspre difficoltà alle quali, per altro verso, quel quadro dà luogo; e preferiva perciò, anche qui, evitare di

compromettersi con il principio e il criterio dai quali la vedeva sorgere. Ma, se è così, ancora una volta, con i fatti, con le parole e, non meno, con i silenzi, provava che la sua teoria nasceva all'insegna di una grave perplessità obiettiva: ché se produrre inconvenienti non significa *resolvere argumentum*, certo non è con l'evitarli che il porto della risoluzione potrà mai essere raggiunto.

In realtà, malgrado gli sforzi messi in atto per presentarne l'esigenza senza compromettersi con la sua determinazione in termini espliciti di rapporto, — è pur vero che la reciproca integrazione, non solo di contraddittorietà e distinzione, distinzione e contraddittorietà, ma altresì di queste con le altre forme dell'opposizione, proprio un rapporto implica. E poiché, se lo implica, con ciò stesso pone il problema della sua determinazione concettuale, così, al di là di ciò che nelle pagine di Scaravelli avviene, occorre chiedersi: quale rapporto? È possibile che, poste le cose in questi termini, un rapporto possa darsi? O non accade piuttosto che, in concreto, nonché (s'intende) del tutto al di là delle intenzioni, Scaravelli non pervenga invece ad una sorta di « relazione identica », ossia, in parole più povere, meno enfatiche e più precise, ad un'« identità », significante, nei fatti, l'impossibilità che di contrarietà, distinzione, contraddittorietà (e anche « identità ») possa parlarsi nel modo in cui egli pretendeva se ne parlasse? Si consideri in effetti che, nello stabilire (come che sia) il rapporto, o il nesso, rappresentato dalla reciproca inerenza delle forme oppostive, questo solo elemento Scaravelli può fornire al lettore: l'essere, ciascuna, affetta da una sorta di *deficit* costitutivo che, in questo atto e senza alcun divario, le configura, tutte, come l'una necessaria all'altra. Ma, se è così, se, nel *deficit* che le costituisce in questa necessità, ciascuna è, appunto, necessaria alle altre, in modo tale che il loro essere è, strutturalmente, un « essere per », allora ne discende, in primo luogo, che *deficit* e necessità sono, di ogni forma dell'opposizione, l'essere; e, in secondo luogo, che un'identica natura le sottende tutte. Se, per altro, un'identica natura le sottende tutte, su quale altro fondamento esse si distingueranno le une dalle altre per essere, ciascuna, il fondamento delle altre? Poiché, semplicemente, questo fondamento, — il fondamento, s'intenda, del loro distinguersi, non si dà, la loro distinzione è impossibile; e se la distinzione è impossibile, perché sono identiche, che senso può mai

avere l'asserto che l'una è nell'altra, distinta dall'altra, alla quale è tanto necessaria quanto questa è necessaria al compimento della sua propria φύσις?

Malgrado gli sforzi che, nel profondo di sé, Scaravelli aveva compiuti per non incorrere nelle difficoltà che travagliano il concetto del « rapporto » istituito nel segno del « primato », oppure quello crociano del « circolo », è pur sempre ad una difficoltà analoga a quella che può osservarsi in alcuni luoghi cruciali della « filosofia dello spirito » che egli finiva per approdare. Palesemente, lo svolgimento che la dottrina dell'integrazione delle forme oppositive richiede, conduce, infatti, ad una situazione per molti versi, o, addirittura, del tutto simile a quella che Croce fornisce della « sintesi a priori logica »; e si pensi, per ciò, alle pagine della *Logica* del 1909, nelle quali, escludendo che la sintesi a priori possa essere pensata come « sintesi di opposti », proponeva che fosse intesa come « sintesi di distinti »⁷⁰. Che era bensì il modo che egli teneva per sfuggire alla tendenza, che agli opposti è intrinseca, a superarsi (tal che, se fosse stata interpretata come « sintesi di opposti », si sarebbe dovuto intenderla o come immobile identità, o, divenuta essa stessa « opposto », come all'infinito superabile in una « metasintesi »); ma era anche, e nello stesso tempo, il modo attraverso il quale, senza riuscire ad avvedersene, giungeva a distruggere l'idea stessa della sintesi e la possibilità che di sintesi potesse parlarsi. È evidente, infatti, che se i distinti sono tali perché, formalmente, si presentano, ciascuno, come « sintesi di opposti » e, ciascuno, in tale carattere, come autonomo e autosufficiente, sarà necessario concluderne che sono « identici »; e, se identici, non distinguibili in identici, e perciò, meno che mai, in distinti atti a costituire, con il rapporto, la sintesi. Non è ora il caso di insistere nell'analisi di questo aspetto della filosofia di Croce: anche perché, in altra occasione, ci accadde di trattarne a lungo⁷¹. Ma notare l'obiettivo convergere, con la idea crociana delle sintesi, e con le sue conseguenze, della tesi di Scaravelli, era, invece, necessario: e tanto più in quanto, come anche le sue lettere agli amici dimo-

⁷⁰ CROCE, *Logica*, cit., pp. 143-44, *passim*.

⁷¹ Nel mio *Benedetto Croce. La ricerca della dialettica*, Napoli 1975, pp. 139 egg.

strano, la sintesi a priori di Kant e le interpretazioni moderne della medesima, costituirono, per il pensatore fiorentino, una fonte pressoché inesauribile di riflessione.

33. Come mai, occorre ora chiedersi, Scaravelli incorse in queste difficoltà? Come mai poté accadergli di definire « diverse » la distinzione e la contraddittorietà che aveva, poco prima, assunte, e non certo per caso, o per inavvertenza, nel segno dell'identità? Per rispondere, o cercar di rispondere, a queste domande, occorre, preliminarmente, « domandare » ancora. E chiedersi: in concreto, a che cosa pensava Scaravelli allorché, dicendo « identità degli opposti », ne spiega il concetto come « identità di distinti e contraddittori »?

Ebbene, accingendosi a svolgere l'argomento dal punto di vista dell'identità, si ricordi che, come del resto aveva a lungo argomentato nel primo capitolo, alla « purezza » e al darsi in sé della identità Scaravelli credeva così poco che di essa può ora dire che, altrettanto originaria della distinzione e della contraddittorietà, anch'essa è tuttavia « insufficiente a sé, sicché non può abolirle, né fondarle, ma è loro necessaria ». E anche qui, dunque, a proposito dell'identità, si determina la medesima difficoltà che già ci fu dato osservare ragionando della tesi scaravelliana relativa all'identità di distinti e contraddittori, e del loro « stare » gli uni negli altri. La difficoltà, del resto, risulta ora tanto più netta in quanto, a differenza di quel che aveva fatto in precedenza, Scaravelli non dice, per poi capovolgerne l'asserzione, che, poiché sta nella distinzione e nella contraddittorietà, l'identità è identica a queste; ma si restringe ad affermare che, insufficiente com'è a sé stessa, sta dentro di loro e così costituisce la condizione del loro « compimento ontologico ». Con il che, com'è evidente, e proprio col dichiararla e definirla « insufficiente », egli la assumeva come « identità »: ossia ammetteva che, in quanto tale, possedesse una sua realtà, precedente l'atto, o indipendente dall'atto, mediante il quale entrava nelle altre categorie dell'opposizione, contribuendo al loro compimento ontologico nel modo stesso che, a compierla, queste entravano in lei. In tal modo, sebbene la pretesa fosse tutt'altra, il ragionamento scaravelliano conduceva alla conclusione che la reciproca inerenza delle categorie dell'opposizione è bensì originaria, ma è, tuttavia,

inerenza costituita e resa possibile dal loro preesistere ad essa, che dunque originaria non può essere; perché, lungi dall'essere l'inerenza a costituire il luogo originario, e la condizione, del loro essere possibili, è il darsi originario della loro autonomia e realtà, insufficiente e, non di meno, reale, a rendere possibile l'inerenza.

34. Che a questo esito, schiettamente contraddittorio, Scaravelli non potesse sfuggire, è, a guardar bene, evidente. In realtà, sebbene l'indagine che stava conducendo, lo avesse persuaso che a nessuna di queste categorie dell'opposizione, — la contrarietà, la distinzione, l'oscura e sfuggente semidistinzione, infine la contraddittorietà, fosse concesso di mantenersi nella sua autonoma posizione logico-ontologica, pure lo scetticismo da lui nutrito nei confronti di tale autonomia si era, per così dire, costituito, a partire dall'ammissione implicita, e non bene controllata, della loro realtà: nel senso che, sebbene le avesse tutte investite con la forza dissolutrice della sua critica, non le aveva però criticate fino al punto di dissolverle sul serio. Insomma, e per farla breve, lo scetticismo di Scaravelli si esercitava su realtà che, nell'atto in cui venivano corrose, confermavano di essere, nella loro « realtà », innegabili: con la conseguenza che, in questo suo estremo svolgimento, il capitolo mostrava di nuovo, ingrandito, potenziato, reso più complicato dalle tante analisi delle quali si era via via arricchito, ma pur sempre quello, l'inconveniente che lo caratterizzava fin dall'inizio: la secca « presupposizione » degli opposti, e della loro definizione, all'indagine e all'argomento relativi alla loro « possibile » fondazione. Il senso d'inadeguatezza che, nell'atto stesso in cui sembra proporsi come tale, il radicalismo logico di Scaravelli comunica al lettore, ha la sua origine in questa « presupposizione » che (e lo notammo subito, già all'inizio di questa ricerca), al pari di un *Leitmotiv*, si ritrova nei punti culminanti dell'analisi svolta dal filosofo fiorentino; e nessuna meraviglia può perciò derivare dal fatto che la si ritrovi anche nel luogo concettuale in cui, ne ammetta la possibilità oppure la critichi, egli pone comunque il concetto dell'identità di distinti e contraddittori, e, senza indagarne la possibilità e discuterne il fondamento, lo tiene fermo.

Anche in questo caso, quindi, il radicalismo di Scaravelli tradisce il suo difetto costitutivo, ossia il suo essere solo in parte dotato

di radicalità autentica; ed egli infatti non s'avvedeva del punto fondamentale, e cioè che l'identità non può essere mai assunta come il predicato che convenga ad un soggetto costituito, rispetto ad essa, in termini di differenza; perché, in questo caso, pretendendosi di assumerla come identità, tutto si assume, ma non, appunto, l'identità che si pretendeva. Scaravelli, insomma, non si avvedeva che l'identità non viene « dimostrata » nella sua possibilità, né presa, per conseguenza, come « identità », quando, invece di assumerla nell'unica forma possibile, ossia come « identità di identità » (e in modo tale, dunque, che « identità » essendo il soggetto, identità, la medesima identità, sia altresì il predicato), la si prospetti come « identità di qualcosa (di diverso) »; e, appunto come il predicato al soggetto, sia riferito a qualcosa di diverso che poi, per suo merito, si farebbe identico al predicato (e all'identità). « Identità di qualcosa » significa, e presuppone, separazione: dunque, differenza. Con la conseguenza che, ogni volta che sia assunta in questa luce, il risultato non può non riuscire difforme dall'intenzione. Deve riuscire difforme perché, il fondamento del discorso essendo costituito dalla differenza intercorrente fra l'identità (del predicato) e il « qualcosa » (soggetto) che richiede, e si predica della identità, questa è costretta ad assumere il carattere dell'energia identificante e, in questo atto a mostrare che il suo volto è quello, non già dell'identità, ma della « sintesi » del diverso. Analiticamente: si dà il soggetto che dovendo essere « ridotto » all'identità, è perciò stesso diverso dal predicato e dall'identità che, diversi dal soggetto, non sono, a loro volta, identità, ma differenza.

È impossibile, dunque, che l'identità sia identità quando la si assuma nella forma dell'« identità di qualcosa (di diverso) »: o sia, come anche potrebbe dirsi specificando, nella forma, sottesa da nascosta, inavvertita, e non analizzata temporalità, per la quale la preesistente, e quindi precedente, diversità del soggetto richiede di essere predicata dell'identità (il che significa: « ridotta » ad essa). In realtà, se il soggetto fosse assunto come preesistente all'identità, e quindi come precedente il suo intervento, allora è evidente che, colto nel puro « attimo » di questa preesistenza e precedenza, sciolto e libero da ogni legame che lo avvinca alla necessità di quel che seguirà, sarebbe esso l'identità; mentre, per un altro verso, è del pari evidente che, nel raggiungerlo, l'identità non sarebbe che di-

versità, perché, trovandoselo di fronte, lo renderebbe bensì diverso da lei, ma anche se ne differenzierebbe. È vero bensì che, se si assume che il soggetto preesista, e dunque preceda, per ciò stesso dovrà anche assumersi che il predicato, ossia l'identità, segua: altrimenti, perché si parlerebbe di preesistenza e di precedenza, e non, invece, soltanto di assoluta posizione del soggetto che, in questa assolutezza, né preesiste né precede, né, per conseguenza, è seguito? Osservazione, entro certi limiti, impeccabile; la quale deve supporre, tuttavia, che, proprio perché il seguire è un seguire, segue e non è contemporaneo, ossia identico, al preesistere e precedere (che, a sua volta, precede e non è la stessa cosa del seguire), — proprio per questo non può non darsi, in questo quadro, l'« attimo » del quale qui su si parlava: l'attimo in cui, precedendo assolutamente il seguire, il precedere non ne è, *eo ipso*, seguito, e, in sé stesso, in questa pura eccezione della temporalità successiva, sta come identico. Diverso dall'identità (che, per altro, nell'entrare nel campo del soggetto, è, come sappiamo, diversità e non identità), e identico, dunque, nella forma impura del suo essere, a sua volta, diverso da quell'identità, che è diversità, il soggetto sarà bensì subito dopo: ossia, come si è detto, quando, entrata nel suo campo, l'identità, che in questo atto è diversità, stringa con lui il rapporto della predicazione; che non sarà, per altro, ciò che si riteneva, il nesso del soggetto e del predicato, perché, risoltisi in puri « diversi », quel nesso non può stringersi secondo le previste modalità. — Ebbene, se ora nel « soggetto » dell'esempio si vorrà, come si deve, leggere la stessa cosa di « distinti e contraddittori », come non capire che la identità è inconseguibile per ragioni assai più radicali di quelle dedotte nella *Critica del capire*, e che, nel criticarla, Scaravelli presuppone, interamente, alla critica, la cosa criticata, con la conseguenza che la critica stessa non può svolgere la sua effettiva funzione?

In effetti, l'unico argomento che, fra quelli addotti qui su, Scaravelli utilizzi nella critica dell'identità è, in sostanza, quello secondo cui, per poter esercitarsi sulla distinzione dei termini che alla distinzione consente di essere reale distinzione, e alla contraddittorietà reale contraddittorietà, l'identità deve presentarsi come una sorta di energia sintetica, in virtù (se è una virtù) della quale la distinzione viene tolta e, condotti alla coincidenza, i termini

raggiungono, appunto, l'identità⁷². E il senso della critica, in sé, senza dubbio, assai acuta, è che, questa identità essendo energia sintetica (e, dunque, proprio il contrario dell'identità), non « identità », ma altro, sarà quel che si ottiene con questo così impuro procedimento riduttivo. Ma, nell'argomentare in questi termini, Scaravelli non si avvedeva che una siffatta critica dell'identità presuppone l'assunzione, acritica, del suo essere « identità di qualcosa »; e che, per conseguenza, è bensì, considerata in sé, necessaria e stringente, ma solo in quanto la si veda come l'immanente autocritica di quel che si assume, e assumere, invece, non si dovrebbe!

Che le cose stiano così, ossia, che proprio in questi termini Scaravelli concepisse l'identità (si che, nel criticarla, non si accorgeva di presupporre ciò a cui muoveva la sua critica), si vede chiaro quando si consideri quel che egli osserva sulla conseguenza alla quale, negata dall'identità la distinzione dei termini, che, essa sola, rende distinzione la distinzione, e contraddittorietà la contraddittorietà, si perviene. Questa conseguenza è, a suo giudizio, non l'identità, bensì, piuttosto, l'indistinzione: ossia, converrà osservare (perché il suo testo può, al riguardo, indurre in equivoco), qualcosa che, anche descrittivamente, suppone l'originaria dualità dei termini, e il loro reciproco, originario, preesisteri e precedersi. Sia ben chiaro. Il concetto dell'« indistinto » non si lascia pensare con facilità, perché, come a suo tempo notammo in un più ampio giro argomentativo, e ora conviene dire in una sola battuta, per renderne concepibile la realtà e la struttura, è necessario prospettare, e tener fermo, il suo opposto, — la distinzione: tenuto fermo e prospettato il quale, ecco che, come opposto, al « distinto », l'indistinto non sarà quel che si era supposto: perché, appunto, distinto dal distinto, distinto sarà, e non indistinto. Ma, comunque sia di ciò, la conseguenza del discorso è ormai chiara. È evidente che, proprio per non esser riuscito a veder chiaro in questo intreccio di questioni, Scaravelli ha costruito l'identità in modo radicalmente difforme dal suo concetto, — nell'unico modo, a guardar bene, che, come che poi si giudichi di esso, tale concetto vieta ed esclude.

⁷² *Critica del capire*, cit., p. 188.

35. Rimangono da svolgere due considerazioni. La prima riguarda un punto di estrema delicatezza teoretica, che, per altro, qui può essere soltanto accennato nella speranza che, in un'altra e più propizia occasione, sia possibile svolgerlo in forma migliore e più compiuta. E può cominciarsi a formularlo prendendo in esame le obiezioni che un lettore, il quale si fosse persuaso che la verità appartiene, su questo punto, non al critico, ma a Scaravelli, potrebbe formulare in questi termini. « Sta bene, anzi benissimo, che, assumendo l'identità, Scaravelli ha in realtà assunto la diversità. Sta bene, anzi benissimo, che questo è accaduto perché, lo sapesse fino in fondo, o no, egli ha anticipato all'identità i termini, con la conseguenza che, ponendosi come 'identità di qualcosa (di diverso)', questa ha finito con l'assumere il volto dell' 'identità identificante' e quindi, inesorabilmente, dell'identità sintetica. Ma questo è accaduto perché non poteva non accadere: talché era inevitabile che, esponendo la teoria dell'identità, in questo medesimo atto egli la criticasse. Era inevitabile: e questo è, per conseguenza, tanto poco un *inconveniens*, o una aporia, che la sua tesi riveli, che, al contrario, costituisce la ragion d'essere della sua verità. Appena la si pronunzi, la si formuli, se ne elabori, o si tenti di elaborarne, il concetto, subito, e togliendo all'avverbio ogni connotazione temporale, l'identità si trasforma in, o si rivela come, diversità o ' non identità'. Scaravelli non aveva torto, per conseguenza, quando diceva che sempre nell'identità c'è qualcosa di più dell'identità, e che coglierla nella sua purezza è ' impossibile ». Ebbene, è così? E, se è così, la critica che qui su è stata rivolta a Scaravelli, cade sotto i colpi di chi in questa forma pretenda di ricostruirne l'autentica fisionomia?

In realtà, se fosse giusto, il rilievo sarebbe altresì estremamente pungente. Ma, a guardar bene, non è così: questo rilievo non coglie nel segno. Se si dice che l'identità è, nella sua purezza, impossibile perché suppone l'identificazione e, quindi, l'energia necessariamente sintetica intrinseca al suo atto, — ebbene, ammettiamo pure che, nella sua purezza, l'identità non sia conseguibile, e che, toccata, pronunziata, affermata, subito si riveli come diversità. E, addirittura, passando ad una più drastica formulazione dell'ipotesi, ammettiamo non che l'identità « si riveli », ma, come immediata identità, sia diversità. Ebbene, in entrambi i casi, il ragio-

namento conduce ad una conseguenza difforme dalle « parole » mediante le quali, in esso, l'identità è posta come tale che, o « si rivela » identica alla diversità o è, immediatamente, diversità. Cominciando dal secondo caso, è facile in realtà rilevare che, certo, non potrà assumersi che fra identità e diversità « si dia » identità: né ragionare come se, presupposte all'identità che interviene a identificarle, quelle siano, appunto, l'identità e la diversità, e questa sia un *tertium*, — l'identità che le identifica. Ragionare e intendere così è impossibile perché, concepita, rispetto ai termini presupposti al suo potere identificante, come un *tertium genus*, l'identità sarebbe essa (e lo abbiamo a lungo fatto vedere qui su) a mostrarne l'originaria differenza da lei; che, dunque, diversa da quella, sarebbe, nella sua stessa radice, diversità e mai potrebbe giungere a dimostrarne l'identità. Se, per conseguenza, si vuole che, in senso forte e autentico, l'identità sia diversità, — quale via percorreremo? Il lemma: « l'identità 'è' diversità » suona in realtà, nel caso esaminato, come: « l'identità 'non è' diversità »; e suona così perché l'« è » della copula, o, se si preferisce, il simbolo dell'eguaglianza (=), nasconde in sé un'energia che si vuole riduttiva della differenza originaria, — una sorta di *voluntas identitatis* che, esercitandosi sulla differenza originaria, in questo atto la presuppone, ne svela l'essere e, autocontraddittoriamente, la pone a fondamento del suo esercizio identificante. Il lemma potrà allora essere inteso nel senso che l'identità sia diversità nel segno, e soltanto nel segno, dell'immediatezza, o, altrimenti detto, della più pura e incontaminata analiticità? Potrà essere inteso, questo lemma, nel senso che l'« è » della copula e il segno dell'eguaglianza siano intesi come il simbolo, non della congiunzione degli originariamente diversi (l'identità e la diversità), ma dell'assoluta, immobile, analitica, inarticolabile identità? Ci si può provare. Ma, a parte le difficoltà che, certo, nello svolgere un siffatto concetto, s'incontrerebbero, una cosa, tuttavia, è chiara; e questa è che, se tale analitica e inarticolabile immediatezza venisse sul serio tenuta ferma, allora sarebbe impossibile dire che, « in essa », l'identità si risolve in diversità. Questa analitica e inarticolabile immediatezza non è, infatti, un luogo, non è uno spazio, — è bensì un puro punto inesteso, nel quale, di conseguenza, né l'identità può trovar posto, né la diversità. Le quali, dunque, non sono, rispetto ad esso e alla sua costituzione logica,

se non « parole »; e non più che una « parola » è, in questo quadro, l'identità dell'identità e della diversità, — l'identità che, nascondendosi, opera nell'idea, o nel mito, del « risolversi » o dell'« identificarsi ». Se, quindi, l'identità viene qui a mostrarsi come un puro punto inesteso, nel quale non c'è posto né per l'identità, né per la diversità, né, infine, per la loro identità, la conseguenza è allora che queste — la identità, la diversità, la loro identità — sono bensì semantizzabili, non però, *pleno iure*, concettualizzabili. E anche per questa via, e occorre ribadirlo con forza, dalla pretesa che l'identità « si risolva » in diversità, emerge una identità il cui concetto (il puro punto inesteso) configura come « parole » dicibili, ma non pensabili, sia l'identità, sia la diversità, sia, da ultimo, l'identità di entrambe. Certo, se ora si chiedesse se, al di là del suo emergere dall'interno dell'argomento relativo all'identità di identità e diversità come autodissolutivo dell'argomento stesso, questo puro punto inesteso sia, in sé, concepibile, la questione non tarderebbe ad apparire per ciò che è: un'assai difficile questione. Se si chiedesse di dare altresì conto della situazione « parmenidea » che sembra delinearasi nel « contrasto », qui evocato, e che si stabilisce fra la « parola », che non è concetto, e il concetto che alla parola non corrisponde, — il compito non sarebbe, nemmeno questo, dei più facili. Ma le due questioni, o i due aspetti dell'unica questione, non richiedono di essere affrontati ed esaminati in questa sede.

Con chiarezza anche maggiore, al medesimo esito si perviene nell'analisi dell'altro caso. Se si dice che l'identità « si rivela » identica alla diversità, forse che, per rendere concepibile questa situazione, non è necessario ammettere che, almeno per un attimo, l'identità sia identità, e non diversità, — questo suo « attimale » essere identità, e non diversità, costituendo la condizione del suo « rivelarsi » come diversità? A questo ineliminabile intervento dell'« attimo », nel quale, per « rivelarsi » come diversità, è necessario che l'identità si dia come identità e non come diversità, — a questo intervento che, si badi, operante com'è nello stesso, effettivo ragionamento di Scaravelli, non può esserne eliminato, e tanto più, dunque, richiede di essere messo in rilievo e meglio analizzato, non può non concedersi l'importanza che sul serio, in questo quadro concettuale, gli è intrinseca. E, forse, non sarebbe stato

male se, a questo punto del suo ragionamento, Scaravelli avesse richiamato alla sua mente, o alla sua memoria, il rilievo che Hegel mosse a coloro i quali, asserendo che « die Identität sei nicht die Verschiedenheit » e che identità e differenza sono diverse, non si accorgono che, in quanto sul serio dicano così, affermano il contrario di quel che intendono: dicono, infatti, che « die Identität ist ein Verschiedenes », per ciò stesso che è diversa *von der Verschiedenheit*⁷³. Non sarebbe stato male, si vuol dire, se, richiamando alla mente questa battuta, famosa e acuta, l'avesse tuttavia considerata anche nel suo inevitabile « risvolto »; e, al di là di Hegel, avesse rilevato che, certo, quando si osserva che la definizione dell'identità implica che questa sia « diversa » dalla diversità, e dunque, in sé stessa, diversa, e diversa perciò dalla identità, è, non di meno, pur sempre alla pura identità che si ha l'occhio: ché, in caso contrario, non potrebbe dirsi che, nella definizione che si tenta di darne in forma « positiva », essa, l'identità, è necessariamente « impura ». Si vuole, con questo, alludere ad una sorta di purezza « prepredicativa » dell'identità, e indicarvi la condizione ineliminabile del suo essere, predicativamente, impura? La questione che una siffatta prospettiva critica dischiude è, senza alcun dubbio, e ciascuno lo comprende, delle più complesse: e quanta filosofia, antica moderna contemporanea, è nata dal tentativo di definirla e di risolverla! È di quelle, dunque, che sarebbe ridicola presunzione ritenere di poter risolvere, con poche battute, nel segno dell'incontrovertibile sicurezza; e converrà, quindi, in altra sede, studiarla con la pazienza e l'attenzione che richiede. Ma, come che sia di ciò, certo è che, per essere « negata » nella sua purezza, in questa medesima purezza, proprio in questa, l'identità deve pur essere in qualche modo affermata come l'identità: non essendoci possibile negazione della « purezza », che, per grande o, addirittura, « immane » che sia il suo potere, non sia costretta ad assumerne la realtà e l'essere quali condizioni inevitabili del suo stesso esercizio negante. Già da queste semplici osservazioni risulta evidente che la questione è difficile; e, considerata nel quadro delle riflessioni scaravelliane, non solo difficile, ma di aspetto, altresì, fortemente paradossale. Si può dire, infatti, che, nelle pagine di Scaravelli, la que-

⁷³ HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, p. 28.

stione sia tanto più presente quanto meno egli è riuscito ad avvertirla, a trarla alla luce, a tematizzarla. La questione è, in realtà, presente nel movimento obiettivo del pensiero che, rilevata la « manchevolezza » costitutiva delle forme, in sé considerate, dell'opposizione, pone ciascuna a necessario fondamento integrativo delle altre. E se l'avesse avvertita, certo a questa teoria Scaravelli avrebbe rinunciato. Nei gravi inconvenienti logici derivanti da essa non sarebbe incorso. E in luogo di « fondare » l'integrazione sulla « non pienezza » dell'esistenza logica delle forme, avrebbe forse compreso che, per negare la « non pienezza » logica, occorre affermarla: con la conseguenza che, quand'anche dovesse ammettersi che le forme dell'opposizione non riescono a realizzare tutta intera, nella definizione, la compiutezza del loro essere, o, se si vuol dire così, la loro pienamente realizzata *ratio essendi*, non è col sottendere a ciascuna le altre incompiutezze che la compiutezza dell'opposizione consegue, come e dove che sia, la sua perfezione, ma è bensì col riconoscere che alla compiutezza della figura logica è impossibile rinunciare, perché è con il suo criterio, e soltanto con questo, che l'idea stessa del « non compiuto » si rende concepibile.

36. Con l'altra osservazione che ancora rimane da svolgere, il discorso tornerà a toccare il tema fondamentale di questa acuta, profonda, talvolta inadeguata, spesso enigmatica indagine scaravelliana: il tema che è stato definito mediante l'immagine della « buia incandescenza della fiamma », e che altresì potrebbe essere ritratto insistendo sull'autentica paura che la pura identità, e il sacrificio in essa compiuto della molteplicità del mondo, gli accendevano nell'animo. La paura della « buia » fiamma incandescente, o, altrimenti detto, l'angoscia comunicatagli dalla possibilità che a lui accadesse di esser rapito sul cocchio fatale che le bianche cavalle parmenidee guidano fino al trono dove siede la dea, — questa paura e questa angoscia sono percepibili al fondo di questa tesi, così fortemente « logica » nell'andamento argomentativo, eppure, quanto fantasticamente emotiva nella sua più profonda risonanza. E si esprimono, del resto, nel rilievo che, quasi fosse un antidoto al quale affidare la propria salute spirituale, la categoria della contraddittorietà assume. « Se il puro contraddittorio non esistesse, se si negasse davvero e non a parole, non si sfuggirebbe alla rigorosa posi-

zione di Parmenide ». E ancora: « indeterminato quanto si vuole, il contraddittorio è substrato indispensabile di ogni cosa che solo su di esso — sebbene non da esso — può sorgere. Sicché, eliminato il contraddittorio, ogni contrarietà, ogni opposizione, ogni distinzione vanisce nel sogno di esseri effimeri vaganti nel nulla ». Dopo di che, non susciterà meraviglia che l'orrore stesso suscitato da questo spettacolo, immaginosamente descritto, gli rievocasse per contrasto la figura del parricida; ed egli ricordasse il Forestiero d'Elea, là dove dice: « per vivere occorre ammettere il contraddittorio [...]. E il puro contraddittorio è proprio come la vita: non si coglie mai », perché la « vita si vive »⁷⁴.

Ebbene, perché ora, sul limite estremo della lunga ricerca, l'attenzione è richiamata su queste linee, nelle quali, palesemente, la contraddittorietà è considerata, se non, in forma diretta ed esplicita, come « ciò da cui » le cose sorgono nella loro specifica realtà, come il « substrato », tuttavia, del reale nelle sue forme? Forse per invitare a trarne la conseguenza che, dunque, Scaravelli non era, nello scrivere queste pagine coerente con quel che pure egli pensava e scriveva dell'integrarsi paritario, e non presupponente alcun primato, delle forme dell'opposizione, e della stessa identità? Non certo soltanto per questo: sebbene sia pur evidente che se, nella teoria scaravelliana, la distinzione assolve al compito essenziale di far sì che la contrarietà sia contrarietà e la contraddittorietà contraddittorietà, è anche vero che il compito di quest'ultima non è soltanto quello di provvedere a che la distinzione sia tale, ma di imprimere al reale quel carattere di concretezza e di intrinseca dinamicità, che valga a sottrarlo al fascino stordente dell'identità parmenidea. La ragione per la quale sembra opportuno che queste incongruenze, o disarmonie, siano sottolineate sta sopra tutto in ciò, che in tal modo può aprirsi la via che forse conduce al centro delle difficoltà concernenti la contraddittorietà, e di coglierne la genesi. Deve quindi dirsi che, per un verso, e a suo tempo lo notammo, a tal punto la contraddittorietà scaravelliana elimina la « posizione » del non essere, che, rigorosamente inclusi nel reale, i suoi termini richiedono di essere connotati come entrambi reali ed « essenti »: con la conseguenza che, mentre per un suo aspetto, la contraddittorietà con-

⁷⁴ *Critica del capire*, cit., pp. 194 e 195.

verge nel segno della contrarietà e non riesce a distinguersene, per un altro, addirittura, si contrae nell'identità, perché, entrambi reali ed « essenti », i termini non riescono ad essere né contrari né contraddittori. E Scaravelli non riesce più a svolgere, come concetto rigoroso, quel che, *verbis*, afferma; perché, in realtà, toglie, nel concetto, quel che pone nelle parole. Per questa via, senza dubbio, egli evitava di prendere contatto con l'aporia del nulla e delle sue molteplici conseguenze; ma soltanto nel senso che, non riuscendo a vederla o a costruirla nella sua interezza, permaneva in una delle sue articolazioni, e della contraddittorietà non riusciva a porre con rigore né il concetto, né ciò che sul serio lo rende problematico.

Per un altro verso, tuttavia, sottolineando la sua funzione nel reale e l'analogia con la vita, Scaravelli finisce col mettere in atto un procedimento argomentativo che, di fatto se non anche di diritto, trascende la forma logica nella quale la contraddittorietà è da lui contemplata. Chi a questa, infatti, tenga fermo lo sguardo, non riesce in alcun modo a capire come e perché da essa, ossia dalla contraddittorietà concepita in questa forma, si ricaverrebbe la ragione per la quale il reale è sul serio irriducibile alla misura, calma ma soffocante, dell'identità, e non brucia col bruciare, buio e incandescente, della fiamma. Non riesce a capire come e perché, interpretata come « bianco non bianco », la contraddittorietà consentirebbe al reale di atteggiarsi in un ritmo che, al pari di quello della vita, non si coglie e, tuttavia, è reale. Non riesce a capire come e perché, intesa così, consentirebbe al reale questo ritmo, questo movimento, questa intrinseca dinamicità che, nemmeno se fosse stata interpretata in termini di « essere e non essere », mai avrebbe consentito ad esso. E con grande difficoltà, per conseguenza, riesce, al riguardo, a penetrare le intenzioni di Scaravelli. Del quale non potrebbe dirsi, per altro, che, in questo luogo, stesse cedendo alle tentazioni della filosofia della vita, o, peggio ancora, dell'irrazionalismo in una delle tante forme che, a destra e a sinistra, generosamente la cultura « filosofica » del suo tempo offriva. Nelle proposizioni che, a sottolineare la funzione dinamica e differenziante della contraddittorietà, Scaravelli formulava in questo quarto capitolo della *Critica del capire*, occorre piuttosto individuare il segno della costante preoccupazione che, filosofo, in questo senso, « romantico », sempre egli nutrì nei confronti della « libertà », della

« spontaneità », dell'« antimeccanicismo », e delle rispettive espressioni concettuali⁷⁵. E questo non era certo irrazionalismo. Era bensì il tentativo di esprimere in forme logiche finalmente adeguate l'istanza suprema del mondo moderno, quale egli lo intendeva, superando, in questo senso, le difficoltà nelle quali, compiendo anch'essa questo tentativo, la filosofia moderna era rimasta impigliata. Era altresì il segno che, profondamente interessato al pensiero antico, e, assai più di quanto accadesse alla gran parte dei filosofi di allora, disposto a considerare « attuali » i suoi luoghi critici essenziali, Scaravelli rimase tuttavia, sempre e fondamentalmente, un pensatore dell'età kantiana e hegeliana, convinto che modernità significasse « libertà » e spontaneità, e che per questo rappresentasse una ormai irrinunciabile premessa. Nell'idea scaravelliana che la contraddittorietà assolve al compito supremo di fare del reale, non una sostanza parmenidea e spinoziana, ma lo « spirito », se non, addirittura, la « storia », c'è, fondamentalmente, tutto questo. Ma, considerata nella struttura logica che egli le imponeva, la contraddittorietà esigeva tuttavia di essere pensata in tutt'altro che in queste conseguenze di gusto « romantico ». Dalla formula in cui l'aveva chiusa, e dall'interpretazione logica che ne aveva proposta e mediante la quale l'aveva specificata, meno ancora che dalla « dialettica » di Hegel e dei suoi seguaci era possibile dedurre il movimento e la bella varietà del mondo.

37. Giunti alla fine di questa lunga ricerca, che cosa dire? La preoccupazione dell'autore non è di aver forse finito col condurre un'analisi aspra e impietosa, e che, a rigore, se si prescinde dal debito contratto in tempi remoti, e ora rinnovato, con l'inesausto ragionare scaravelliano, ben poco della teoria esposta in questo capitolo della *Critica del capire* sia rimasto indenne dalla critica. Queste sarebbero, in effetti, preoccupazioni filistee; e l'idea che la critica sia, o una distruzione, o una conferma, è soltanto una rozza metafora che, con l'autentico lavoro filosofico, non ha proprio niente a che vedere. La preoccupazione deriva piuttosto dallo spettacolo

⁷⁵ A un « residuo romantico », esistente nel suo animo, Scaravelli accennava in una lettera al Fossi, del 16 dicembre 1933, *Lettere*, cit., p. 85: ma ad altro proposito. Cf. anche il mio *L'illusione della dialettica*, cit., pp. 119-20.

delle tante e tante pagine che, poco alla volta, si sono adunate qui, sulla scrivania, a costituire questo saggio che, con la sua misura, di troppo eccede quella, scarna e veloce, del capitolo scaravelliano. La preoccupazione, che implica qualcosa come un sordo malessere, un senso di vergogna e quasi di rimorso per un esercizio critico nel quale sembra di avvertire la nota della sopraffazione e della violenza intellettuale, — questa preoccupazione è, in realtà, resa ancora più acuta dalla consapevolezza di non aver saputo forse seguire, nell'analisi, la giusta via e di non essere, per conseguenza, riusciti a penetrare nel « segreto » di questo scrittore. La formula del « segreto » è discutibile, naturalmente; e addirittura odiosa suona all'orecchio dello scrivente. Eppure, non per mendicare una scusa, ma perché è proprio così, di « segreto » non è, nel caso di Scaravelli, inopportuno parlare. Egli è, in effetti, uno scrittore di particolarissima difficoltà; per la tendenza che gli fu propria, e nella *Critica del capire* in modo preminente, a lasciare soltanto implicite parti essenziali dell'argomentazione, traendone non di meno conseguenze importanti che, per quel difetto di connessione evidente, appaiono talvolta come enigmatiche e realmente impenetrabili. Se, com'è giusto, l'ambizione è di capirlo fino in fondo, occorre riconoscere che comprensibile fino in fondo Scaravelli non è, e che, nelle intenzioni non meno che nei « fatti » stessi del pensiero, qualcosa resta celato e non si offre allo sguardo dell'interprete. Di qui la necessità di una lettura paziente, ripetuta, esercitata per gradi; e il rischio continuo, naturalmente, dell'errore. Ma, se è così, l'inelegante lunghezza dell'analisi sia presa per quel che forse è, e di certo vorrebbe essere: un omaggio reso a questo pensatore singolarissimo, radicale nel pensare, e, malgrado la spregiudicatezza del tratto e l'impetosa implacabilità dell'autocritica, rispettosissimo del logo; un pensatore che, come pochi, nel tormento mai rasserenato della sua propria inadeguatezza, è riuscito a comunicare il fascino e la grandezza della filosofia.

MAURO VISENTIN

IDENTITÀ E DIFFERENZA
LE CONCLUSIONI DELLA « CRITICA DEL CAPIRE » *

1. « Un grosso libro è un grosso problema ». Questa sentenza lessinghiana è ricordata da Cassirer nella prefazione all'edizione inglese del suo *Essay on Man*, per giustificare l'intenzione, da cui il testo era nato, di riscrivere e compendiare in esso la sua monumentale *Philosophie der Symbolischen Formen*; e chiunque abbia presente la complessità di questo trattato e la vastità della materia raccolti, non avrà difficoltà a concordare con quel giudizio. Ma vi sono dei casi in cui un piccolo libro può rappresentare un problema ancora maggiore. E questo non soltanto perché l'esposizione del suo contenuto risulti, talvolta troppo concentrata e contratta, ma per un motivo più intrinseco alle ragioni che ne hanno determinata la brevità: accade, in altri termini, che un libro riesca in qualche caso breve (o troppo breve rispetto alla complessità del suo oggetto), non già perché sia stato disegnato, nella mente del suo autore, con eccessiva rapidità, ma perché lo si è pensato a lungo, forse più di quanto un senso avvertito della sobrietà e della misura avrebbe indotto a ritenere opportuno. E così, alla eccessiva elaborazione mentale fa seguito, qualche volta, una elaborazione stilistica che ne compensa l'eccesso con un eccesso di segno opposto. Se questo, poi, accada per un sopraggiunto sentimento del carattere « insano » che una riflessione troppo insistita su un unico tema (o su un gruppo limitato di argomenti) può assumere, e per il conseguente desiderio di troncare un processo che tende a protrarsi indefinitamente, o se, piuttosto, sia l'esigenza di liberarsi di un carico troppo a lungo sostenuto che, in questi casi, si fa valere, col conseguente prodursi di una situazione analoga a quella che si determina allorché alle acque imbrigliate di un torrente si dà, all'improvviso, libero corso, è questione che può decidersi solo caso per caso e non sempre in modo netto, accogliendo, cioè

* Questo saggio riproduce il testo di una relazione parzialmente letta nel corso di un seminario sulla *Critica del capire* tenutosi presso la Scuola Normale Superiore di Pisa nella giornata del 10 aprile 1986.

un'ipotesi ed escludendo radicalmente l'altra. Ma comune ad entrambe le situazioni è il disagio che opere di questo genere determinano nel lettore: disagio derivante, certo, come si diceva, dall'eccessiva sinteticità, ma anche, e soprattutto, dall'esigenza che ispirano di indagarle a fondo, di comprendere, quindi, tutto ciò che vi rimane implicito, ricostruendo, con strumenti che non sempre l'autore fornisce, il disegno complesso nascosto dalla loro essenzialità.

La *Critica del capire* rientra indubbiamente nel primo dei due casi menzionati: i tempi della sua elaborazione mentale e quelli della sua elaborazione stilistica, infatti, coincidono; e la testimonianza più accurata ed esauriente di questi due processi (o dell'unico processo della sua composizione concettuale ed espressiva) ci è offerta da quel documento insolito e, per tanti aspetti, mirabile che è rappresentato dalle lettere (recentemente pubblicate) che Scaravelli indirizzò a Piero Fossi nel periodo in cui lavorava intorno a quest'opera¹.

Il rilievo dell'appartenenza del testo scaravelliano al genere che solo approssimativamente potrebbe definirsi dei *works in progress*, ovvero degli scritti che, per così dire, « crescono su se stessi » e non rappresentano, nella loro stesura, l'esito di un processo elaborativo collocato interamente al di qua dell'inizio materiale della loro composizione letteraria, ci conduce nelle immediate prossimità del tema che, di queste pagine, costituisce il più specifico oggetto: la conclusione del saggio. È evidente, infatti, che proprio queste sono le opere più difficilmente disposte a lasciarsi concludere, al punto che, spesso, la conclusione è, in esse, tale solo materialmente, in quanto si colloca « alla fine » del testo, ma non lo è anche concettualmente, in quanto l'intreccio teorico che, nelle parti precedenti, si era andato costituendo vi conseguiva il proprio scioglimento e la propria, diciamo così, « catarsi concettuale ».

Osservazione che, per la *Critica del capire*, è tanto più valida, considerando il fatto che l'ultimo dei suoi cinque capitoli è dedicato, appunto, alla « messa a tema » del procedimento che ha dato vita agli altri. La sua analisi, quindi, presenta specifiche difficoltà,

¹ Cf. *Lettere a un amico fiorentino*, a cura e con introduzione di M. Corsi, Pisa 1983.

non tanto legate alla complessità dell'indagine che vi si conduce, quanto al suo essere, se ci si consente di sintetizzare il problema in una battuta, il capitolo conclusivo di un'opera inconclusa.

Su questa specifica inconclusività del testo sarà necessario ritornare in modo molto più circostanziato quando la « trama logica » del capitolo sarà stata esposta nelle sue linee generali, ma c'è, fin d'ora, qualcosa che, in proposito, merita di essere segnalato. Quello che, infatti, colpisce il lettore minimamente esperto di cose filosofiche, è il fatto che questa mancanza di esito teorico sia tanto chiaramente percepita da Scaravelli che anche il tentativo di « siglare » retoricamente la fine dell'indagine sembra, dal punto di vista stilistico, appena abbozzato. Il testo viene, insomma, lasciato in sospeso, come se procedere oltre non servisse ad altro che a proseguire indefinitamente un processo privo di sbocchi, ivi compreso quello sbocco che potrebbe, paradossalmente, essere rappresentato dalla stessa teorizzazione di quest'assenza, e che, proprio per non incorrere in una simile grossolanità concettuale, decide di arrestarsi, senza che di questo arresto possano esibirsi ragioni migliori di quelle che potrebbero venire addotte per una sua indefinita prosecuzione.

Visto in questa prospettiva si riconoscerà che il carattere dell'indagine scaravelliana presenta aspetti perlomeno insoliti. Al punto che, probabilmente, l'unico altro testo nella storia della filosofia, fatte le debite proporzioni, che presenti tratti analoghi è il *Parmenide* di Platone. L'analogia non nasce per caso: dalle lettere pubblicate veniamo infatti a sapere che prima della *Critica del capire* Scaravelli aveva concepito l'idea di scrivere un saggio proprio su questo dialogo platonico² e che a tale progetto continuava a riferirsi fino al 1932, anno in cui (e nella stessa lettera nella quale si fa riferimento allo studio sul *Parmenide*)³ compare il primo accenno alla *Critica del capire* (se non si vuole ritenere il richiamo ad un non meglio precisato « saggio sul giudizio storico », presente in una lettera del '30⁴, espressione di una prima formulazione del

² *Ibid.*, p. 51.

³ *Ibid.*, p. 65.

⁴ *Ibid.*, p. 62. La lettera è pubblicata, in realtà, con la data 23.II.'29, ma essendo collocata tra l'ottava, datata 26 dicembre 1929 e la decima, del 10 ottobre 1931, è evidente che, se il giorno e il mese sono esatti, essa può

progetto riguardante la *Critica*). È difficile, a questo punto, sottrarsi all'impressione che la *Critica del capire* derivi direttamente dal lavoro di analisi e approfondimento del dialogo platonico e che l'idea di questa seconda ricerca abbia lentamente soppiantato quella della prima, come se Scaravelli avesse, ad un certo punto, avvertito imperiosa l'esigenza di confrontarsi direttamente con quei temi (la distinzione, l'identità, la contraddizione, la dialettica) che danno vita al « dramma teorico » del *Parmenide*, applicando il medesimo tipo di « procedimento analitico » al cui esercizio Parmenide stesso, nel dialogo, invita Socrate finché è ancora giovane⁵.

Sarebbe, certo, assai facile individuare aspetti diversi nella *διαίρεσις* platonica e nell'analisi posta in essere da Scaravelli, né è, d'altronde, una stretta analogia di procedimento quella che intendiamo sottolineare, ma, piuttosto, un'analogia larga e, tuttavia, non generica, che tanto più si accentua quando si osservi la stretta connessione che, in entrambi i casi, si istituisce tra suddivisione analitica e dialettica⁶.

Per comprendere come questo nesso si sviluppi nel saggio scaravelliano è, tuttavia, necessario che all'analisi del V capitolo si

appartenero solo al 1930. La conferma di questa supposizione si ha, peraltro, nella nota di p. 46, dove il curatore dell'epistolario, riferendosi ad essa, la cita con la data del 23.II.1930.

⁵ Questa ipotesi, di una continuità di svolgimento sussistente tra l'idea del saggio platonico, quella concernente lo studio sul « giudizio storico » e la *Critica del capire*, risulta ora pienamente confermata dalla pubblicazione dell'inedito scaravelliano *Risposta a Masnovo* comparso, a c. di M. CORSI, in « Criterio », 3 (1985), pp. 293-99 e 4 (1986), pp. 144-49, quando questo saggio era già stato scritto.

⁶ Sulla questione si dilunga, con esiti non sempre condivisibili, in parziale contrapposizione allo Stenzel delle *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik* (Leipzig 1931), Enzo Paci nella sua indagine concernente il *Parmenide*: cf. *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Milano 1938, pp. 53-60. Quest'opera si riallaccia, del resto, alle interpretazioni in chiave neoplatonica e « costruttiva » del dialogo, sulla scia della lettura datane da Jean Wahl (*Étude sur le Parménide de Platon*, Paris 1926), che, certo, non individua, nel capolavoro platonico, un'opera essenzialmente e intenzionalmente priva di conclusione. A proposito del saggio di Wahl, vale la pena di notare che Scaravelli lo menziona, nell'epistolario, come una delle opere di argomento platonico che veniva leggendo in vista della stesura del suo saggio intorno al *Parmenide* (cf. *Lettere*, cit., p. 51), ma purtroppo dalla lettera non si ricava alcun giudizio sull'interpretazione proposta dallo studioso francese.

cominci a rivolgere la nostra attenzione e che si inizi, appunto, ad esporlo dal principio, nella consapevolezza del carattere che gli è proprio e che fa sì che in esso ogni questione si leghi, secondo un ordine non casuale, così a quella che la precede come a quella che la segue.

2. L'esordio è, per certi aspetti, sconcertante: esso consiste nel riconoscimento che l'analisi condotta nei capitoli precedenti non ha consentito di individuare quelle componenti logiche del discorso filosofico (la diversità e la contraddizione), ciascuna delle quali, indagata per sé, ha rivelato, presto o tardi, la sua indissolubilità dall'altra, e non è quindi in grado di fornire gli elementi semplici a partire dai quali possa *ricostruirsi* la connessione (che per essere ricostruita richiederebbe, infatti, di essere, *prima*, decomposta)⁷.

In particolare (e fatti salvi i molti problemi che fin d'ora si presentano e che dovranno via via emergere nel corso dell'esposizione), ciò che, innanzitutto desta qualche perplessità è il fatto che Scaravelli esemplifichi la propria tesi facendo riferimento a due soltanto dei tre principi che erano stati al centro dell'indagine precedente (identità, diversità, contraddizione), lasciando in forse il lettore sul ruolo che, nel procedimento analitico, assolve l'*identità*: se, infatti, citando *solo* diversità e contraddizione, Scaravelli avesse voluto semplicemente esemplificare, come appunto si è detto, una tesi che investe anche il terzo principio, perché non avrebbe potuto limitare l'esempio ad uno soltanto dei tre momenti in cui si articolava quella particolare dialettica intorno alla quale si era a lungo tormentato il capitolo concernente la « libertà »⁸, evitando così di conferire, alla mancata menzione di uno solo di essi, il carattere di una poco chiara esclusione? E se, viceversa, quell'esclusione non era casuale, e con intenzione Scaravelli si era riferito, a proposito dell'incapacità dell'analisi di isolare i singoli momenti, *soltanto* alla contraddizione e alla differenza, perché incrinava ora quel perfetto equilibrio di implicazioni reciproche tra i principi che si era così a lungo ostinato, nelle pagine precedenti, a costruire?

⁷ Cf. *Critica del capire*, Firenze 1942, ora in *Opere di Luigi Scaravelli*, Firenze 1968, I, pp. 171-72.

⁸ *Ibid.*, pp. 115-18.

C'è, inoltre, una questione di non minore importanza: se l'analisi non riesce mai ad isolare gli elementi semplici della realtà (come realtà in primo luogo logica, cioè pensata), la connessione che, continuamente, torna ad individuare, sarà una connessione, sì, ma di che cosa? Giacché è evidente che qualora si dicesse che è connessione, appunto, di quegli elementi, i quali, isolati, riescono inafferrabili, si direbbe, in effetti, che sono quegli elementi a *costituirla* (a meno di voler sostenere che una connessione è connessione soltanto di se stessa e di nient'altro) e che, dunque, in tanto si coglierà la connessione, in quanto si colga l'isolamento dei suoi elementi costitutivi⁹.

Entrambe le questioni richiedono, per poter ricevere una risposta, che si proceda nella lettura del capitolo. Ma prima di farlo converrà sottolineare un'ulteriore ambiguità di questo esordio: ammesso, infatti, che in esso Scaravelli evidenzi, non senza un certo paradosso, come proprio l'analiticità del metodo metta in luce l'impossibilità di conseguire il semplice, quello che resta, per ora, indeciso è il suo giudizio intorno a tale conclusione: se, cioè, essa valga ad inficiare l'analisi, producendo il riconoscimento della sua *impotenza* a perseguire il risultato cui dovrebbe, in base al suo concetto, aspirare, o se, piuttosto, non debba indurre ad una ridefinizione di questo stesso concetto. Non si ha, tuttavia, il tempo di riflettere sulla questione, che sembra, comunque, implicare un capovolgimento del modo in cui, abitualmente, il problema dell'analiticità viene considerato, giacché, subito, l'impostazione torna a rovesciarsi: « Anche quando sembra che non dia l'ultimo elemento, l'indivisibile, ma ponga invece o riconosca l'esistenza d'un indefinito processo analitico, anche in questo caso, a ben guardare, l'analisi si arresta e presenta un elementare »¹⁰. Questo elementare è l'analisi stessa, in quanto processo *omogeneo*, che tende alla sua indefinita *ripetizione*. Come tale essa è un elemento della realtà *accanto agli altri* in cui l'analisi ha suddiviso l'unità concreta;

⁹ Una situazione analoga a quella che, per restare in tema, si ritrova nella seconda ipotesi del *Parmenide* a proposito dell'*uno* e dell'*essere*, e per il cui svolgimento aporetico può bastare, qui, il rinvio alle poche, essenziali righe che nel dialogo vengono dedicate alla questione (cf. 142 E).

¹⁰ *Critica del capire*, cit., p. 172.

allo stesso modo che in Kant il mondo fenomenico, il quale si svolge secondo la rigida uniformità dei suoi elementi formali, si colloca *accanto* al mondo noumenico ¹¹.

Due cose sono notevoli in queste poche battute del testo: il riferimento a Kant e l'idea che il procedimento analitico rappresenti un elemento *accanto agli altri* che l'analisi stessa abbia posti in evidenza.

La prima domanda che dovremmo porci, infatti, è questa: se l'analisi, come processo indefinito, non coglie mai il semplice, l'elementare, perché, piuttosto, è essa stessa il semplice e l'elementare, allora, la sua elementarità non potendo essere colta che per via analitica, non presupporrà *un'altra analisi*, che sia tale tanto perché, a differenza della prima, coglie il semplice e l'elementare, quanto perché coglie la prima come un *oggetto* o *elemento* tra gli altri? La questione non tarderà ad essere sollevata in modo esplicito dallo stesso Scaravelli; ma, intanto, ecco un indizio atto a chiarire un problema che ci eravamo posti in precedenza: il procedimento analitico viene prospettato come in se stesso semplice ed elementare, in quanto omogeneo, cioè « sempre formalmente identico ». Se questo contrasta esplicitamente con la tesi esposta nel I capitolo del testo, secondo la quale nell'identità si anniderebbe già la differenza ¹² (dove, rispetto al problema qui dibattuto, sembrerebbe doversi concludere che l'identità, al pari della differenza e della contraddizione, non presenta il carattere della semplicità ed è, quindi, inadatta ad esprimere l'*elementare*), questa dichiarazione ci consente, tuttavia, di rispondere al quesito che era stato formulato a proposito dell'omissione dell'identità nelle prime battute di questo capitolo, là dove, per esemplificare l'impotenza dell'analisi a conseguire il semplice, Scaravelli aveva menzionato *solo* la differenza e la contraddizione: quell'omissione non era, evidentemente, casuale. Resta, comunque il contrasto con quanto, dell'identità, si dice nel capitolo d'apertura, e la comprensione del duplice carattere, per un verso apparente, per l'altro reale, di questo contrasto è, conviene dirlo subito, una delle chiavi di volta per l'intelligenza non solo di quest'ultima parte, ma dell'opera nel suo complesso.

¹¹ *Ibid.*, pp. 172-73.

¹² *Ibid.*, p. 50.

3. C'è, tuttavia, un'obiezione che Scaravelli prevede gli possa venir opposta e non è difficile capire come l'esempio ch'egli continua a tener presente sia, anche in questo caso, Kant. Se, infatti, l'omogeneità del procedimento analitico si assume come semplice elemento non ulteriormente analizzabile (senza produrre una mera ripetizione del risultato già conseguito, come quando si suddivide lo spazio puro kantiano e non si ottenga un esito diverso dalla pura intuizione dello spazio, per quanto l'analisi penetri nel suo oggetto), è vero peraltro — questa la possibile obiezione — che qualora l'indagine non si fissi sulla mera forma fenomenica, ma prenda in considerazione il fenomeno specifico nella sua interezza, il procedimento che essa adotta troverà sempre il modo di protrarsi indefinitamente, senza presentare se stesso come elemento ultimo, fissato, una volta per tutte, nella sua reiterabile ma non dissolvibile omogeneità¹³.

È evidente ciò che questa obiezione comporta: se il procedimento analitico non si ripete, oltre un determinato punto del suo svolgimento, in modo tale da costituire, nella sua stessa ripetitività sempre uguale a se medesima, un elemento indisgregabile, allora il suo procedere all'infinito è effettivamente un procedere all'infinito, con *continuità*, ma senza *ripetizioni* che ne fissino la *struttura*. In questo caso il procedimento stesso manifesterebbe, entro di sé, quella mobile inquietezza, che solo a condizione di non *arrestarsi* in una *sintesi* ultima e definitiva poteva, secondo la tesi che si era esplicitata nel terzo capitolo, dar luogo ad un'autentica *dialettica*¹⁴.

Stando così le cose, appare chiaro quello che, in apertura di capitolo, restava ancora oscuro e indeciso: l'impotenza del procedimento analitico ad isolare un ultimo elemento dell'unità concreta, rappresentava, agli occhi di Scaravelli, non il suo limite ma la sua virtù. In tal modo soltanto, il pensiero sarebbe stato in grado di cogliere il movimento vario e sfuggente delle cose; qualora, invece, esso si fosse arrestato a un elemento ultimo e irriducibile e avesse, in se stesso, presentato i connotati sintetici di una realtà strutturale ed immobile, il conseguimento del suo scopo (in quanto

¹³ *Ibid.*, p. 176.

¹⁴ *Ibid.*, pp. III-13.

analisi) sarebbe stato pagato al caro prezzo di un'impotenza assai più radicale e preoccupante di quella in precedenza ipotizzata: l'impotenza a render conto del reale concreto, del molteplice diveniente, che sarebbe sfuggito alle maglie della sua rete non per la loro larghezza, ma per la medesima incongruenza che sussiste tra la rete e l'acqua, qualora la prima voglia fungere da recipiente per la seconda e trattenerla. Fuori di metafora, quella che si sarebbe manifestata, sarebbe stata l'incapacità della filosofia a tradursi in autentica concezione speculativa¹⁵.

Ma se i capitoli dal I al IV avevano dimostrato, appunto, che un elemento ultimo e in sé isolabile dal sistema complesso dei suoi rimandi e delle sue implicazioni, non poteva essere attinto (né come identità, né come diversità o contraddizione), in quest'ultimo capitolo, come si è visto, emerge un problema che non si era precedentemente considerato: anche ammettendo che l'indagine non rintracci mai un elemento effettivamente semplice e costitutivo, resta quel *mai* che conferisce all'indagine stessa il carattere che l'indagine, e il metodo con cui viene condotta, sottrae ai suoi oggetti: l'unità strutturale indisgregabile, la sintesi non riducibile perché essa stessa *atto*, eternamente identico a sé, della riduzione.

Si comprende, allora, perché, nonostante il « vigore sintetico » che già l'esame condotto nel primo capitolo aveva predisposto il lettore a riconoscerle¹⁶, l'identità si presenti, qui, come elementare

¹⁵ *Ibid.*, p. 190.

¹⁶ Il riferimento al « vigore sintetico » dell'identità, si trova nel IV capitolo, nel contesto di una dichiarazione che, per il nostro tema, riveste un'importanza notevole e che converrà, dunque, citare per intero: « [...] sembra che l'identità possa, solo per questa abolizione [l'abolizione, cioè, della differenza], venire alla luce nella sua purezza. Ma invece l'abolizione della distinzione non ha un fondo. Se l'identità si presenta, si presenta perché un vigore sintetico arresta il processo che va nell'indistinzione; l'arresta componendo in omogenea compatta sintesi quegli indistinti che a mano a mano potrebbero sorgere » (p. 164). Dove, a parte il fatto che il « vigore sintetico » cui si fa, qui, riferimento, sembra intervenire come una sorta di violento arresto imposto al procedimento analitico (che, per sua natura procederebbe *fino all'indistinto*) dall'esterno, anziché ricavarsi dalla stessa *natura*, appunto, o legge costitutiva di quel procedimento, la quale impedisce che all'indistinto si possa mai pervenire, anche per il fatto che, *pervenendovi*, l'*indistinto* non sarebbe più tale; a parte, dunque, questi aspetti della questione che verranno sviluppati nel V capitolo e che richiederanno un'analisi

e indissolubile, agli occhi di Scaravelli: ciò che conta è, appunto, che essa non possa essere disgregata che per mezzo di un atto, la cui possibilità di venir colto concettualmente è interamente affidata alla sua *identificazione*¹⁷, o, in altri termini, che la disgregazione analitica non possa investire *se stessa nell'atto del suo prodursi*: se questo è impossibile, quell'atto è, allora, un indecostituibile, che ripropone costantemente se stesso come limite del procedimento di dissoluzione analitica, indipendentemente dalla sua sinteticità ed anzi, proprio per il carattere *strutturale* e *sintetico* dell'identità che lo contraddistingue; per quell'identità, cioè, in forza della quale, nel suo procedere, esso non fa che ripetersi necessariamente, dando luogo ad una serie omogenea. È questo, infatti, il motivo per il quale si parla, qui, di sintesi di omogenei, com'è, appunto, lo *spazio* rispetto alle sue parti o come avviene nell'identità di *A* con *A*, dove l'unica (ma pur necessaria) differenza ravvisabile tra il primo e il secondo elemento dell'equazione è la diversa *posizione spaziale* dell'uno e dell'altro, rispetto al segno di eguaglianza.

Si è visto, peraltro, che un'obiezione può, in proposito, farsi valere: quella secondo cui, se l'analisi non si limita ad investire la componente puramente *formale* del fenomeno, ma il fenomeno stesso, in quanto tale, allora essa potrà proseguire indefinitamente, senza doversi arrestare di fronte ad una struttura irriducibile, che ad ogni tentativo di dissoluzione risponda con la *ripetizione* pura e semplice di se stessa.

specifica nel seguito della trattazione (anche per mettere in luce i motivi di contrasto che, su di essi, sussistono tra l'ultimo capitolo e i precedenti), deve sottolinearsi il legame tra questo concetto dell'identità e del «vigore sintetico» che essa esprime, con quanto, dell'identità, si dice a p. 50, rilevando che, se si abolisse ogni differenza si abolirebbe, per ciò stesso, anche quella «differenza dileguante» in cui consiste la *natura riflessiva dell'identità*, e si perderebbe, di conseguenza, col concetto di questa, anche l'espressione più elementare del pensiero, cadendo nell'*indistinto*, cioè nella pura ineffabilità e opacità di una *materia* non pensata (si veda per questo rapporto tra «indistinto» e «materia» la nota della lunga lettera del 10.1.'34, in *Lettere*, cit., p. 100).

¹⁷ Si veda, su questo punto, il passo di una lettera del 23.4.'34, sul quale, del resto, avremo, in seguito, occasione di fermarci a lungo, cf. *Lettere*, cit., p. 119.

Scaravelli era, tuttavia, un « logico » troppo accorto, e anche troppo esperto degli sviluppi della moderna ricerca scientifica in campo fisico e matematico, per accontentarsi di un simile argomento. È, infatti, del tutto evidente che l'obiezione proposta, nella impossibilità di negare il carattere omogeneo dello spazio e, quindi, l'irriducibilità analitica della *forma spaziale*, consegue il suo risultato solo spostando l'indagine su un altro oggetto (o su un aspetto diverso dello stesso oggetto). In altri termini, l'analisi così concepita non procede all'infinito con continuità, ma solo mutando successivamente il proprio oggetto, ogniqualvolta si venga ad imbattere in un elemento ultimo e irriducibile, isolabile tra le infinitamente varie componenti qualitative di un fenomeno. Proprio questo mutamento di oggetto spezza, tuttavia, irrimediabilmente la *continuità* del procedimento analitico, che non potrebbe mai considerarsi il medesimo se non entro i limiti fissati dalla permanenza dei parametri concettuali che definiscono il proprio campo d'indagine. Scaravelli ricorda, infatti, che i mutamenti teorici introdotti dai concetti di « infinitesimo » e di « irrazionale » nell'idea di « numero », hanno modificato sostanzialmente i termini dell'analisi numerica aprendo la strada alle matematiche superiori, così come, in campo fisico, l'analisi del movimento dei corpi, applicata al mondo subatomico, ha a tal segno modificato lo stesso concetto fisico del movimento, che questo non risulta più definibile in termini spazio-temporali. L'analisi scientifica, dunque, non procede con continuità, e dal suo ritmo spezzato si ricava soltanto una somma o giustapposizione di concetti irriducibilmente *diversi*, tra i quali sarebbe impossibile istituire un nesso di continuità teorica¹⁸.

Se, del resto, la continuità fosse rintracciata proprio in questo *continuo* mutare di metodi ed oggetti, si uscirebbe, sì, dall'analisi come processo omogeneo e ripetitivo che un'analisi di ordine superiore potrebbe classificare come uno degli elementi del reale, ma solo per dar vita a tale ulteriore analisi, in grado di abbracciare tutti questi molteplici e irriducibili elementi, operando un passaggio analogo a quello che si determina, relativamente a Kant, allorché lo sguardo dell'interprete trascorre dall'*Analitica trascendentale* (interamente risolta nell'indagine sulla struttura del mondo fenome-

¹⁸ Cf. *Critica del capire*, cit., pp. 176-79.

nico) all'intera *Critica della ragion pura*, o, per meglio dire, all'intero sistema critico, che nella *distinzione e delimitazione* delle diverse facoltà, funziona, appunto, come un'analisi « alla quale il Reale risulta contemporaneamente formato dalla presenza dei noumeni, da quella della ragione che li pensa, dal prodursi temporale dei fenomeni, e dal realizzarsi della volontà »¹⁹. In questo caso, però, se gli elementi che il procedimento analitico svela non saranno tra loro omogenei, il procedimento stesso non potrà sfuggire, volendo essere *uno* e *continuo*, all'identità della propria struttura, la quale deve restare identica in tutti i successivi mutamenti che il metodo d'indagine sia costretto ad affrontare, ripetendosi, per questo aspetto, in ciascuno di essi²⁰.

Il procedimento analitico risulta, allora, preso entro la morsa di una duplice esigenza: se vuole essere *continuo* e, dunque, non arrestarsi o interrompersi ogniqualvolta si imbatte in un elemento non ulteriormente analizzabile, deve essere in grado di *passare* da un elemento all'altro, mantenendo inalterata la propria struttura e, quindi, identico il suo rapporto con ciascun elemento; ma per passare da ogni elemento ad un altro è necessario che esso conferisca a ciascuno « la sua specifica funzione ». « E perché questa funzione sia realmente diversa da quella degli altri elementi o funzioni in cui via via l'analisi si compie, occorre che l'analisi garantisca questa effettiva diversità funzionale », cosa che può avvenire « solo facendo sì che il proprio comportamento verso i suoi vari elementi si venga esplicando in modo funzionalmente diverso »²¹. Se a questa duplice esigenza l'analisi potesse rispondere mantenendo ferma la propria *coerenza*, allora essa non si distinguerebbe dalla sintesi²² e il suo procedimento abbraccerebbe, progressivamente, tutto il reale²³. Su questa ipotesi e sulle due conseguenze che ne discenderebbero qualora essa risultasse verificata, occorre, tuttavia, fermare la nostra attenzione più di quanto il testo non sembri, apparentemente, richiedere.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 179-80.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, p. 187.

²² *Ibid.*, p. 185.

²³ *Ibid.*, p. 189.

4. E si cominci senz'altro col domandare che cosa debba intendersi, in questo caso, per *coerenza* dell'analisi, sottolineando, comunque, che non è tanto la risposta da dare a questa domanda che suscita qualche perplessità, quanto, piuttosto, il modo in cui essa deve essere interpretata. È evidente, infatti, che la coerenza a sé dell'analisi non può essere altro dall'identità con sé del proprio metodo, ossia, per esprimerci nei termini in cui Scaravelli imposta il problema, dalla coerenza e medesimezza del proprio rapporto con ciascuno degli elementi che essa mette, progressivamente, in luce. In questo caso la coerenza del procedimento non è che una delle due esigenze che il procedimento deve soddisfare per essere quello che è. Ma non meno evidente è che se per essere quello che è (o deve) essere, il procedimento è obbligato a soddisfare *entrambe* le esigenze, allora è dal soddisfacimento della seconda non meno che da quello della prima che deriva la sua coerenza.

La situazione è, come si vede, piuttosto intricata, e per esprimere nel modo più schematico questo intreccio, si potrebbe dire che l'analisi, per essere coerente con se stessa, dovrebbe tanto essere coerente quanto essere incoerente con sé.

Allo stesso modo in cui, prima, come abbiamo visto, l'analisi si sdoppiava in un procedimento omogeneo e ripetitivo che finiva col rappresentare un elemento tra gli altri della realtà, e in un processo che, abbracciando l'insieme di questi elementi, ricomprendeva tra loro anche quella prima analisi, includendola in sé con la totalità del reale; a questo stesso modo è ora il concetto di coerenza che si duplica, in una coerenza caratterizzata essenzialmente dall'omogeneità e dalla ripetizione di una misura costante, e in una coerenza che, invece, è coerenza tra omogeneità ed eterogeneità del procedimento che essa caratterizza, ovvero tra la stessa coerenza definita nel primo di questi due modi e quella che, rispetto ad essa, non può interpretarsi se non come incoerenza con sé del processo analitico. In tal caso o i due concetti di « coerenza » che qui intervengono sono coerenti tra loro (e la conseguenza sarà, allora, il vanificarsi dell'incoerenza nella coerenza del procedimento omogeneo) oppure non lo sono (e si porrà, necessariamente, il problema di coordinare la coerenza del rapporto tra i due termini — coerenza e incoerenza — che, insieme, definiscono il carattere del procedimento analitico, con l'incoerenza che caratterizza la re-

lazione di ciascuno di essi non con l'altro termine, ma con il rapporto — coerente — che a questo lo lega).

Le due situazioni descritte devono essere esaminate una per una.

Iniziamo, quindi, dalla prima, osservando ciò che accade se i due concetti di coerenza che sono stati, in questo contesto, chiamati in causa, vengono assunti come coerenti tra loro. Si potrebbe dire, in questo caso, che la coerenza del procedimento sia coerenza di *se stessa* e della sua (del procedimento, cioè) incoerenza. Ne verrebbe, allora, che essendoci coerenza (e solo coerenza) tra coerenza e incoerenza, la seconda (vale a dire l'incoerenza) verrebbe interamente riassorbita nella prima, dalla quale non riuscirebbe più a differenziarsi e ad emergere. Non meno vero sarebbe, del resto il fatto che, proprio perché ridotto a pura coerenza, il procedimento *escluderebbe* da sé l'incoerenza e si ridurrebbe ad una mera ripetizione di passaggi omogenei: pur potendosi ripetere all'infinito, incontrerebbe tuttavia in se stesso un elemento ultimo e irriducibile in cui sarebbe, altresì, costretto ad arrestarsi, potendo « passare ad altro » solo entro se stesso (e quindi non potendo affatto, in senso proprio e radicale, passare a niente di diverso da sé).

Se, a questo punto, si volesse dire che proprio in ragione di tale suo arrestarsi e non poter proseguire, il procedimento analitico entra in conflitto con sé stesso (con il suo *τέλος* immanente) e si rivela *privo di coerenza*, allora la sua coerenza, dimostrandosi essa stessa incoerente, darebbe luogo ad una situazione esattamente opposta a quella che si è appena messa in luce e l'incoerenza dell'analisi, *sovrastando* la sua coerenza, la risolverebbe in sé, rendendosi, a sua volta, assoluta. Tuttavia, una volta che si fosse resa assoluta l'incoerenza, questa manifesterebbe, non diversamente dalla coerenza, nel rispetto rigoroso della propria legge, la sua non riducibile identità con sé, entro la quale l'intero processo verrebbe riassunto nella forma di una sostanziale omogeneità. Più o meno come, nell'analisi di Scaravelli, accade, in Hegel, a quel « nulla » cui la disgregazione dell'essere, spinta fino alla sua assoluta e indeterminata vuotezza, mette capo nella « tesi » della « prima triade ». Mettendo capo al nulla, il processo di disgregazione *distingue* il pensiero o l'intuizione di questo « risultato » dall'intuizione (o dal pensiero) di *qualcosa* e, dunque, attribuisce al nulla un significato, cioè fa, del nulla stesso, una positività che « è (esiste) nel nostro

intuire o pensare »²⁴. Su questo punto sarà necessario ritornare, ma è importante, fin d'ora, sottolinearne la conseguenza agli occhi di Scaravelli: l'identità è a tal punto intrascendibile e intrinseca alla *posizionalità* e *tematizzazione* di un concetto, che anche quando a venir *posti* siano l'incoerenza e la processualità in atto o l'irrequietezza (senza, per questo, voler considerare tali espressioni come sinonimi), è sempre entro l'identità strutturale (e, per questo verso, quindi, *coerente* e *ferma*) del loro coincidere con se stessi, che ciò avviene e può avvenire.

Da questo punto di vista, per quante volte il processo si riapra, per altrettante esso si richiuderà su se stesso: mantenerlo aperto è, dunque, impossibile, giacché è proprio nel *mantenersi* aperto che esso si chiude.

Passiamo ora all'analisi della seconda delle due situazioni descritte precedentemente: quella che si determina nel caso in cui i due concetti di coerenza che nel procedimento analitico delineato da Scaravelli entrano, come abbiamo visto, in gioco, siano assunti come diversi. Essendo assunti come diversi e tuttavia riferiti ad un *unico oggetto*, saranno, di necessità, *incoerenti* fra loro. Posto, in altri termini, che uno di essi si definisca in forza dell'*esclusione* dell'incoerenza e l'altro, invece, della sua *inclusione*, occorrerà dedurre che uno soltanto e non anche l'altro, possa essere autenticamente espressivo della coerenza. Chiamando coerenza del primo tipo quella che esclude l'incoerenza, e coerenza del secondo tipo quella che, viceversa, la include, ed essendo, la prima, simultaneamente coerente con l'incoerenza (che essa esclude) e incoerente con la coerenza (che l'include insieme all'incoerenza), anche l'incoerenza si troverà, con i due tipi suddetti di coerenza, rispettivamente nella stessa situazione: coerente alla prima, per reciprocità, sarà incoerente con la seconda (per quella che, con linguaggio matematico, potremmo definire « legge transitiva »)²⁵. In questo modo il rap-

²⁴ *Ibid.*, pp. 182-83. Cf. G. F. W. HEGEL, *Scienza della logica*, tr. it. di A. MONI, Bari 1974³, I, p. 70.

²⁵ Si potrebbe dire, in effetti, che l'incoerenza non ha alcun obbligo di sottostare a questa legge, perché, è *incoerenza*, e che, dunque, coerente, per ipotesi, con la coerenza del primo tipo, essa potrebbe esserlo anche con quella del secondo tipo. Ma questo non modificherebbe affatto i termini della questione: coerente con entrambe *simultaneamente*, l'incoerenza si dimostrerebbe

porto che include la coerenza del primo tipo e l'incoerenza, sarebbe coerente (giacché, per ipotesi, sarebbe, appunto, la coerenza del secondo tipo), ma sarebbe, insieme, incoerente il loro comune rapportarsi a questo stesso rapporto. Si avrebbe, cioè, che come per la prima coerenza sarebbe incoerente esser coerente all'incoerenza, così per questa lo sarebbe, non meno, l'esser coerente con quella. Di conseguenza, l'una e l'altra saranno bensì coerenti tra loro, ma incoerentemente. D'altro canto, proprio in questo sta, si potrebbe osservare, la loro coerenza reciproca: nella pari incoerenza con cui entrambe, coerenza e incoerenza, si rapportano alla dimensione che le include. Ma la coerenza, riferendosi incoerentemente a quella dimensione, risulta, in effetti, incoerente con sé, mentre l'incoerenza, atteggiandosi incoerentemente nei confronti di tale inclusione, realizza, di fatto, la propria coerenza, con il risultato che, apparentemente parificate nella dimensione includente, esse, in realtà, non lo sono affatto. Questa stessa dimensione apparirà, quindi, segnata, a sua volta, tanto dalla coerenza che dall'incoerenza, e una coerenza ulteriore dovrà invocarsi, per sanare la scissione che, a questo punto si aprirebbe nel concetto del procedimento analitico, qualora i due aspetti non trovassero il modo di venire ricomposti in una *coerente unità*. Le ipotesi che, allora, possiamo fare sulle conseguenze di un simile espediente teorico sono essenzialmente due: o la coerenza ulteriore che si introduce a questo punto è identica alla coerenza che, sopra, abbiamo definito del secondo tipo, in quanto non fa che ripeterne meccanicamente il concetto (e in questo caso si ricade nella prima situazione, che è già stata esaminata), oppure è diversa da questa (è, per così dire, una coerenza di terzo tipo) e allora quella che si ripeterà, sarà, piuttosto, la seconda situazione nel suo insieme, che darà vita, col suo ripetersi, ad un processo senza fine, tale, però, pur sempre, che la sua infinitezza si esprima nella infinita e omogenea ripetizione di un medesimo e non trascendibile « ritmo logico ».

5. In entrambe le situazioni, dunque, il procedimento analitico non riesce a conseguire l'*infinità concreta*, ovvero l'*inarrrestabilità*

coerente con sé, e questo sarebbe il massimo dell'incoerenza cui questa situazione (per ipotesi coerente) potrebbe dar luogo.

del processo pur nella *continuità* e *unicità* del suo svolgimento: non vi riesce proprio perché la continuità e unicità dello svolgimento vengono inevitabilmente a costituire una struttura identica che racchiude e delimita *preliminarmente* ogni suo possibile sviluppo, rendendolo, entro la sua cornice, assolutamente omogeneo e, in ultima analisi, fittizio. Se, quindi, ciò di cui si andava alla ricerca era un processo in grado di produrre uno svolgimento reale, nel senso di esibire, sia pure nell'unicità del percorso, effettivi elementi di *novità*, assolutamente imprevedibili, perché non già da sempre inscritti nella struttura omogenea che la legge del suo movimento sancisce, allora occorre dire che questa ricerca è fallita e che la coerenza richiesta tra i due momenti, omogeneità ed eterogeneità, del procedimento analitico, non è stata trovata né, in effetti, sulla base di queste premesse, avrebbe mai potuto esserlo.

Non deve meravigliare, quindi, il fatto che Scaravelli abbandonasse subito l'ipotesi di questa coerenza, senza neppure accennare al tentativo di analizzarla (come, da parte nostra, si è, viceversa, ritenuto di dover fare). Deve, piuttosto, sorprendere che essa sia stata anche solo proposta, se l'intenzione non era, comunque, quella di discuterla. Ma è facile rendersi conto dell'esigenza che deve averla ispirata qualora, invece di rivolgere lo sguardo a ciò che nel testo la segue, si guardi indietro, a quanto la precede. Proprio una coerenza di questo tipo era, infatti, quella che dominava la prospettiva, maturata nei capitoli precedenti (e soprattutto nel terzo), di una *dialettica* la quale, senza *subordinare* o *confondere* i diversi principi logici, li stringesse, tuttavia, in un *nesso unitario*, permettendo così di *pensare* la compagine articolata della realtà²⁶. Era questa prospettiva, in effetti, quella che, attraverso il mancato conseguimento di tale coerenza, entrava in crisi, risolvendosi per intero nella struttura di un'identità riflessiva, la cui analisi non dava, com'è naturale, altro esito prevedibile che la replica incessante del proprio essere uniforme.

Ma la crisi di questa ipotesi teorica era, altresì, la crisi dell'intera impostazione precedente e del tentativo, quindi, di far coincidere l'autentica dialettica con il procedimento analitico, contrappo-
nendo questo alla struttura subordinante della *sintesi a priori* (come

²⁶ Cf. *Critica del capire*, cit., p. 118.

era stato fatto nel terzo capitolo). Venuto meno quel tentativo, Scaravelli non per questo riproponeva una concezione di tipo hegeliano (che vedesse, in altri termini, la dialettica convergere in una prospettiva sintetica), perché, appunto, essa avrebbe implicato una coerenza tra dialetticità e sinteticità che egli continuava a ritenere impossibile (e, in base all'analisi che si è condotta sopra, i cui termini sono facilmente traducibili in questi, occorre dire, a ragione). Ciò nonostante l'esigenza restava e, per quanto fosse destinata a venire disattesa, essa, non potendo più esprimersi attraverso l'analiticità come procedimento specifico, era costretta a formularsi nei termini « classici » di una convergenza dialettica di analisi e sintesi. Ecco perché, del tutto inopinatamente dopo quanto, contro la sintesi e gli impedimenti che essa avrebbe frapposto ad una equilibrata configurazione teorica della realtà, si era letto nel III capitolo, troviamo ora, nel V, che « l'analisi [...], nel suo significato concreto, non è operazione a sé cui segua la sintesi, né operazione che possa venir dopo la sintesi; ma è quel procedimento in cui la sintesi articola la propria costituzione. Le due operazioni, la analitica e la sintetica, vengono perciò ad essere un solo procedimento »; e, per chi continuasse a nutrire qualche dubbio sul significato di queste parole e continuasse, magari, ad interpretarle come una riformulazione di quanto, altre volte, era stato detto a proposito del processo analitico, subito dopo si aggiunge che « un procedimento di questo genere non può operare come l'analisi ipoteticamente disgiunta dalla sintesi, né come una sintesi disgiunta dalla analisi (e sia pure la sintesi a priori kantiana); ed è chiaro che non può dare o produrre nulla di analogo a ciò che viene posto in essere da ognuno di quei due procedimenti isolati »²⁷.

Questi due passi complicano non poco il rapporto, già di per sé tutt'altro che lineare, che nelle pagine della *Critica del capire* sintesi ed analisi stringono tra loro, e per questa ragione sarà necessario, sia pure nelle grandi linee, ripercorrere le tappe di questo rapporto. Iniziando con l'individuare la duplicità di motivi teorici che, fin dal principio, aveva trovato, in esso, espressione: c'era, insomma, in Scaravelli, da un lato un concetto della analiticità che coincideva, classicamente, con quello dell'*identità* e (in modo, que-

²⁷ *Ibid.*, p. 185.

sta volta meno classico) coincideva anche con il concetto della sintesi (che veniva esemplato sulla sintesi a priori di Kant); dall'altro l'analisi si identificava, piuttosto, col *procedimento* analitico, che, nel suo andamento, svelava i diversi principî, mantenendo tra di essi un legame, il quale *non subordinava* all'identità di un nesso *sintetico* la diversità e contraddittorietà dei suoi momenti, e, da questo punto di vista, analisi e sintesi tornavano a respingersi, sebbene nella prospettiva inconsueta di una analiticità concepita come *essa stessa dialettica*. Questi due concetti dell'analisi, tuttavia, nel V capitolo si riavvicinavano, fino a convergere, attraverso il rilievo che colpiva il secondo, per cui lo stesso *procedimento* si *arrestava* di fronte a sé, e in sé non faceva che *ripetersi*, senza realmente *procedere*. Ma anche prima che questa convergenza si profilasse, né in un caso, né nell'altro, di una complementarità tra sintesi ed analisi era, a rigore, possibile parlare: non nel secondo, perché, come si è visto, il procedimento analitico, nell'esibire l'*interconnessione* dei diversi principî, non metteva in luce gli elementi *isolati* della realtà concreta e non poteva, quindi, fornire, a un ipotetico procedimento ricostruttivo che si fosse sviluppato sinteticamente a partire dal suo esito, i « materiali » di cui questo avrebbe avuto bisogno; ma neppure nel primo dove, per dei motivi legati soprattutto all'interpretazione che Scaravelli dava della sintesi kantiana e sui quali, a questo punto, sarà doveroso fermare, per comprenderli, la nostra attenzione, la sintesi si risolveva nel nesso analitico degli identici-omogenei.

Nel terzo capitolo della sua *Critica*, Scaravelli aveva assegnato alla sintesi, la formula $A=B$, notando come, nel conferire all'identità ($A=A$) un valore assoluto, Kant fosse stato costretto a bandire come assurda la contraddizione ($A=nonA$) e ad assegnare solo alla sintesi valore realmente concreto, dal momento che l'identità, interpretata come principio puramente formale, ne era priva. Tuttavia, formalmente subordinata (come pure era necessario, dato il valore assoluto che a questa veniva riconosciuto) all'identità, la sintesi non riusciva a porsi come realmente concreta: interpretato inizialmente come assolutamente altro da A , B , cioè la materia che, insieme alla forma, dava luogo alla sintesi nell'effettivo sviluppo del discorso kantiano, finiva col perdere la sua radicale *estraneità* rispetto alla forma, con la conseguenza che la sintesi si presentava

come *semplicemente* empirica e, dunque, *limitata*, lasciando al di là di sé, in una sfera irraggiungibile, *la reale e concreta differenza* che apparteneva, piuttosto, all'orizzonte noumenico²⁸.

Pur nell'estrema concentrazione di queste poche battute, non è difficile valutare il peso di un simile rilievo ai fini di un'interpretazione della filosofia critica. Cerchiamo, allora, di comprenderne le ragioni facendo riferimento diretto al testo di Kant e avvertendo che invano esse verrebbero cercate nelle molte e dettagliate analisi testuali di cui è ricca l'opera interpretativa di Scaravelli: in nessuno degli *Scritti kantiani*, infatti, è possibile trovare ciò che ci interessa, o, perlomeno, non è possibile trovarlo nella forma esplicita che sarà qui, viceversa, necessario conferire alla sua ricerca.

Si prenda, allora, innanzitutto, il celebre esempio con cui Kant, nell'*Introduzione* alla *Critica della ragion pura*, chiarisce il concetto di « giudizio sintetico »: « Io posso dapprima conoscere analiticamente il concetto di corpo, mediante i caratteri dell'estensione, dell'impenetrabilità, della figura, ecc. che sono tutti quanti pensati in questo concetto. In seguito estendo, però, la mia conoscenza e guardo indietro all'esperienza, onde avevo tratto questo concetto di corpo, trovo allora, sempre connesso ai suddetti caratteri, anche il peso e l'aggiungo quindi *sinteticamente*, come predicato a quel concetto »²⁹. È evidente che il concetto di corpo, definito attraverso i predicati dell'estensione, dell'impenetrabilità e della figura, è un concetto empirico. Esso è, cioè, ottenuto da un insieme di intuizioni empiriche in cui, analiticamente, vengono individuate alcune *note comuni*, le quali poi, per mezzo dell'atto logico della *sussunzione*, vengono riportate ad una rappresentazione generale (o astratta)³⁰. Che l'*origine* di questo concetto sia *empirica*

²⁸ *Ibid.*, pp. 115-118.

²⁹ I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, B 13 (= *Critica della ragione pura*, tr. it. di G. COLLI, Milano 1976³, p. 56).

³⁰ I. KANT, *Logik*, in *Werke*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin-Leipzig 1923, IX, pp. 92-93 (= *Logica*, tr. it. di L. AMOROSO, Bari 1984, p. 84). È forse il caso di rilevare l'importanza che le lezioni di Kant sulla logica hanno per l'interpretazione complessiva del suo pensiero (e di molti punti oscuri della prima *Critica*). È il caso di farlo, giacché non pare che gli interpreti abbiano, finora, prestato a questo testo e ai problemi specificamente logici presenti nell'elaborazione critica, l'attenzione che meritano.

è non solo evidente di per sé, ma espressamente sottolineato da Kant (« [...] guardando indietro all'esperienza, onde avevo tratto questo concetto di corpo »). Occorrerà, allora, assumere che l'analisi non faccia, qui, che intervenire su una preesistente *sintesi empirica*. Questo è, del resto, conforme a quanto Kant asserisce in modo chiaro ed esplicito in un passo, non meno celebre di quello che è stato appena citato, del paragrafo 10: « Anteriormente ad ogni analisi delle nostre rappresentazioni queste debbono essere già date, e nessun concetto, *riguardo al suo contenuto*, può sorgere analiticamente. Peraltro la sintesi di un molteplice (dato empiricamente o a priori) produce anzitutto una conoscenza, che a dire il vero può essere da principio ancora rozza e confusa, ed ha bisogno quindi dell'analisi »³¹.

Ma se le cose stanno così, e se, quindi, nei giudizi che Kant chiama analitici, la sintesi empirica è (almeno nei casi analoghi a quello esemplificato) sempre presupposta, cosa avviene nei giudizi sintetici e in che senso questi *si distinguono* dai primi? Non certo, è chiaro, nel *presupporre l'esperienza* (l'esempio riguarda, infatti, solo i giudizi sintetici a posteriori), giacché, come si è visto (e qualunque cosa Kant asserisca esplicitamente in contrario), questo può dirsi, con altrettanta verità, dei giudizi analitici. La diversità starà allora nel fatto che, come Kant dice, *dopo aver analiticamente esaminato le caratteristiche presenti nel concetto empirico di « corpo », mi volgo nuovamente all'esperienza e « trovo » un nuovo carattere (il peso) che non era incluso tra quelli precedentemente elencati?* Sembra, in effetti, che le cose stiano così e che proprio in questo *tornare una seconda volta alla stessa esperienza*, stia il carattere che distingue la *genesì* dei giudizi sintetici a posteriori da quella dei giudizi analitici. Il testo di Kant non offre alcuna giustificazione ulteriore della differenza che ci interessa. Tuttavia, quella che si è così prodotta è effettivamente una differenza? O, se si preferisce, è effettivamente la « stessa esperienza » quella cui, nell'esempio kantiano, ci si volge *nuovamente*? Le due cose, infatti, sono strettamente connesse: se la sintesi empirica cui si torna è, effettivamente *la stessa*, allora ciò che vi si rinviene non avrebbe avuto, in linea di principio, nessuna *necessità* di questo nuovo

³¹ *Kritik der reinen Vernunft*, B 103 (= tr. it. cit., p. 131).

esame per manifestarsi; in altri termini si sarebbe potuto benissimo dedurre analiticamente dal concetto di corpo se solo questo fosse stato elaborato in modo sufficientemente preciso, e quel « ritorno » ha, in tal caso, il semplice valore di una correzione, richiesta dalla pura accidentalità di un esame sommario. Se, viceversa, l'esperienza cui si torna è una *nuova* esperienza, più ricca della prima, allora ad essa non si ritorna affatto, perché, piuttosto, la si incontra *per la prima volta*, e di conseguenza, corrispondendole un *nuovo concetto*, sarà pur sempre l'analisi di questo a mettere in luce i nuovi caratteri in esso presenti. In entrambi i casi il giudizio sintetico a posteriori non sembra potersi distinguere in nulla dal giudizio analitico e l'assegnazione di un predicato al soggetto del giudizio, sarà possibile solo sulla base del suo rinvenimento analitico nel concetto di questo.

D'altro canto, poiché le uniche differenze concretamente conoscibili sono, per Kant, quelle che si rilevano entro la sintesi dell'esperienza, cioè quelle offerte dai diversi attributi di una rappresentazione empirica, ne viene che l'unico modo di esprimersi che tali differenze abbiano è costituito dai giudizi empirici. Dal momento, però che, come abbiamo visto, questi sono *tutti analitici*, l'esperienza stessa, in quanto « tessuto » di giudizi analitici, presenterà un carattere essenzialmente omogeneo. O, più esattamente, questo carattere sarà inseparabile dalla condizione, che si vuol tener ferma, dell'*unità dell'esperienza*, vale a dire dall'assunto per il quale l'esperienza alla quale si « torna », nell'esempio kantiano, per elaborare un giudizio « sintetico », sia *la stessa* esperienza che aveva fornito la base all'elaborazione del precedente giudizio « analitico ». Ché se questa condizione fosse, viceversa, lasciata cadere, non basterebbe l'unità della forma a garantire la *continuità empirica*, giacché, assumendo sempre l'esempio del corpo, non sarebbe lo stesso corpo (cioè non sarebbe la stessa rappresentazione di un corpo, e, quindi, lo stesso fenomeno) quello cui fosse associata la percezione del peso e quello nell'esperienza del quale tale percezione non trovasse posto.

Le ragioni che, dunque, inducono a concordare con il giudizio di Scaravelli a proposito dell'omogeneità ed analiticità dell'esperienza kantiana, sono, come si vede, più radicali ancora di quelle addotte da Scaravelli stesso per giustificare il proprio assunto interpretativo e che si basano, essenzialmente, tutte sul richiamo al-

l'identica forma trascendentale che intesse se stessa, in modo sempre formalmente identico, nella trama variabile dei dati sensibili; sono più radicali in quanto fondano quel giudizio non sulla semplice identità e permanenza dell'elemento formale, ma, evidenziando un paradosso dal quale, in effetti, l'impostazione kantiana non sembra in grado di liberarsi, sulla *immutabilità dello stesso dato materiale*. Per questo motivo chi si attendesse di trovare un'argomentazione analoga a quella che sopra si è esposta, negli *Scritti kantiani* di Scaravelli (o in quell'abbozzo, pubblicato qualche anno fa con il titolo *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel* — e che, come ora sappiamo dalle già ricordate lettere a Fossi, apparteneva ad uno studio concernente la storia « ideale » del « concetto » crociano)³², vedrebbe deluse le proprie aspettative. Nonostante i molteplici spunti (si pensi, ad esempio, al primo capitolo dello scritto sulla *Critica del giudizio*, intitolato, appunto, *Il giudizio sintetico a priori come tessitura analitica di tutti i fenomeni*)³³, una critica vera e propria della distinzione kantiana dei giudizi in analitici e sintetici non è presente in tutta l'opera esegetica di Scaravelli.

Interprete estremamente cauto (nel senso migliore della parola, in quello, cioè, per cui mai si sarebbe concesso di venire a patti con il testo, offrendone una lettura che, coll'isolarne alcuni aspetti, ne ignorasse, poi, interamente altri, connessi ai primi ma capaci di complicare, con la loro presenza, una esegesi, altrimenti, lineare, per quanto, magari, semplicistica e schematica), avvertiva, evidentemente, che un rovesciamento così radicale delle tesi kantiane avrebbe imposto un confronto diretto con il tema della « sintesi » e del modo in cui essa si presenta in Kant. Avrebbe, insomma, richiesto una discussione approfondita non solo della distinzione tra analisi e sintesi, ma di quella stessa tra sintesi a priori e a posteriori, o, più in generale (ma anche in modo assai più filosoficamente stringente), del rapporto tra la sintesi come sintesi di elementi molteplici e questi stessi elementi in quanto *costitutivi* della sintesi. D'altro canto era proprio questo rapporto, da un certo

³² L. SCARAVELLI, *Giudizio e sillogismo in Kant e in Hegel*, a c. di M. CORSI, Roma 1976. Cf. *Lettere*, cit., pp. 183-84 (e, inoltre, la nota 3 dell'introduzione del curatore, p. 25).

³³ L. SCARAVELLI, *Osservazioni sulla « Critica del giudizio »*, Pisa 1955; ora in *Opere*, cit., II, pp. 337-528: pp. 349-55.

punto di vista, quello attorno al quale la *Critica del capire* si era tanto tormentosamente impegnata, senza giungere ad un esito soddisfacente. È comprensibile, allora, che nelle sue interpretazioni kantiane Scaravelli decidesse di non riprendere l'analisi di un motivo che lo avrebbe, verosimilmente, allontanato non poco dalla stretta esegesi testuale, e che oltretutto (come meglio avremo occasione di chiarire nel seguito di queste pagine) era probabilmente il primo responsabile dell'abbandono della prospettiva speculativa che aveva ispirato la sua prima ed unica opera di impianto strettamente teoretico, e del passaggio all'analisi minuziosa, talvolta fino ad apparire ossessiva, della filosofia kantiana.

C'era, poi, sullo sfondo, la questione complicata dell'unità dell'esperienza e Scaravelli avvertiva chiaramente che, ove quest'unità fosse assicurata da una forma costante, le differenze empiriche non avrebbero potuto presentarsi che come variazioni di quell'unica forma e non avrebbero mai rappresentato nulla di eterogeneo rispetto ad essa³⁴. Ma non meno chiaro (benché inespresso) doveva essere in lui l'avvertimento del fatto che se effettivamente si fosse tentato di interpretare il divenire empirico su questa base (nei termini, cioè, del classico nesso aristotelico di permanenza e variazione), l'omogeneità dei fenomeni (tra di loro e rispetto alla forma comune) non avrebbe potuto evitare che tra il permanente e il variabile si istituisse un rapporto non di *omogeneità* ma di *eterogeneità*, con il risultato che non rappresentando il variabile una variazione di quel permanente (che, infatti, permane e non varia), il permanente non avrebbe potuto, a sua volta, rappresentare il nesso di quei variabili, tra i quali, quindi, non si sarebbe istituito alcun rapporto e, di conseguenza, non si sarebbe potuta rinvenire la benché minima *continuità*: mancando questa lo stesso concetto della « variazione » sarebbe venuto meno e insieme ad esso anche quello della « permanenza », che gli è reciproco, avrebbe cessato di essere tale.

Sarebbe emerso, in altri termini, dall'analogia così stabilita tra serie omogenea e nesso di permanenza e variazione, qualora tale analogia fosse stata indagata più a fondo, che quel tanto (o, per usare le parole stesse di Scaravelli, quel *minimum*)³⁵ di differenza

³⁴ Cf. *Critica del capire*, cit., p. 115.

³⁵ *Ibid.*, p. 50 (cf. anche, per questo, *supra* la nota 16).

che l'identità analitica (degli omogenei) comporta, non trova minori ostacoli a coordinarsi con l'*idem esse* di questa stessa identità, di quanti ne incontri, a farlo, la differenza concreta (degli elementi eterogenei); con il rischio, dunque, che tale legame non potendosi sciogliere più di quanto non riesca a stringersi, ne andasse, per così dire, dell'identità stessa, e all'indagine si aprisse la non dominabile prospettiva dell'*indistinto*³⁶. Detto altrimenti, se gli omogenei sono *molti* e sono, tuttavia, *omogenei* perché partecipi di un'unica forma (a tutti comune e della quale ciascuno rappresenta un'*individuazione* per quel tanto che *si distingue* dagli altri), allora non sarà in quanto molti che gli omogenei sono omogenei, né sarà in quanto omogenei che essi sono molti, ma le due cose (la forma comune che li rende omogenei, la molteplicità che li rende « molti ») staranno tra loro in termini di assoluta *eterogeneità*, con la conseguenza che lo stesso imbarazzo che si incontra ad affrontare il tema dei « diversi » lo si dovrebbe incontrare a discutere degli « omogenei »; e, viceversa, se si riuscisse a pensare fino in fondo una sequenza omogenea (articolata secondo un nesso di permanenza e variazione), non dovrebbero esserci impedimenti ulteriori a pensare, con la stessa aderenza, lo svolgimento reale di una molteplicità effettiva di elementi eterogenei.

Se, del resto, il destino concettuale dell'omogeneità e quello dell'eterogeneità fossero stati troppo strettamente congiunti, il rischio era, e Scaravelli si dimostrava, nei suoi confronti, particolarmente sensibile, che l'incapacità speculativa di afferrare l'eterogeneo si risolvesse immediatamente nel puro e semplice naufragio del pensiero, vale a dire nell'indistinzione assoluta. Di fronte a questa prospettiva (e in base ad argomenti che, al momento opportuno non si potrà fare a meno di esaminare), il suo radicalismo teorico arretrava e il motivo ricorrente dell'esperienza kantiana come serie omogenea veniva più enunziato che esibito per mezzo di un'analisi specifica, più riassunto e concentrato nel gioco di alcune rapide ed efficaci battute argomentative, che disposto pazientemente nella serie concatenata di passaggi che un'argomentazione richiede.

³⁶ Cf. *supra* la nota 27 e il testo ad essa corrispondente: la sopravvivenza di cui lì si parla, può trovare parziale giustificazione nel presentimento forse implicito di questa non diversa difficoltà.

Se ora, dopo quanto si è detto, torniamo ai due passi del V capitolo in cui, rispettivamente, si dice che l'analisi e la sintesi danno vita ad un unico procedimento e che questo procedimento è distinto (in sé e nei suoi risultati) da ciascuno degli altri due (analitico, cioè, e sintetico) *singolarmente considerati*, si può osservare che, da un lato, il primo di questi passi non dice, apparentemente, cosa diversa da quella che, sia pure per motivi, come si è visto, differenti, dicevano tanto la critica della sintesi kantiana quanto il rilievo, con cui si apre il capitolo V, relativo all'impotenza che contraddistingue il metodo analitico, a produrre gli *elementi* ultimi e *isolati* del reale. Dall'altro, tuttavia, il carattere di questa *unità di procedimenti* è, come il secondo passo dimostra, molto diverso dall'*identità* che caratterizzava, nei due casi indicati, il rapporto della sintesi con l'analisi. In questi, infatti, tale rapporto si risolveva in una *identificazione* della prima con la seconda, la quale, nella duplice veste di *identità* e di *procedimento* analitico, riduceva a sé quella, senza residui (sebbene poi, data l'incompatibilità di queste due « vesti » — almeno secondo la pretesa iniziale —, *come procedimento*, l'analisi, in un primo momento, pretendesse respingere da sé e dalla propria dialettica, tanto la *statica identità*, quanto la non meno *statica sintesi* kantiana, che con questa si assumeva coincidere). Nei due passi citati dell'ultimo capitolo, invece, sintesi e analisi non si identificano, per così dire, *immediatamente*, ma *mediatamente*, attraverso, cioè, il rilievo dell'*astrattezza* della loro *distinzione*. Era, in altri termini, un modo molto più hegeliano di considerare il loro rapporto, e ad esso Scaravelli era stato spinto proprio dalla scoperta che il procedimento analitico, per sé preso, non esprimeva alcuna concreta dialettica di principi, giacché, piuttosto, si arrestava inevitabilmente alla propria identità strutturale, richiedendo, quindi, per dialettizzarsi, il confronto con qualcosa che si ponesse al di là di esso. Naturalmente Scaravelli sapeva che, nella nuova prospettiva in cui il V capitolo aveva posto il problema, lo spazio per un autentico ritorno ad Hegel non c'era, e che l'unità di sintesi e analisi sarebbe stata, come la sintesi a priori, una semplice sintesi di omogenei, ripetitiva e statica, quanto lo era il procedimento analitico così come, da ultimo, sottoposto a sé stesso, questo aveva finito con l'apparire. E la prova di questa sua consapevo-

lezza è data dal fatto che subito dopo i passi citati, ritorna, nella pagina del V capitolo cui quelli appartengono, il giudizio sulla sopravvivenza, in Hegel, della sintesi kantiana³⁷. Ma se, nonostante tutto ciò, il problema della dialettica torna a *formularsi* in questo modo, questo è anche indizio del fatto che, accanto alla crisi della propria personale impostazione, sopravviveva, in lui, l'*esigenza* di quella soluzione « dialettica » che il procedimento analitico non era riuscito ad offrire e che, proprio per la presa d'atto di questo fallimento, richiedeva ormai, per potersi esprimere, di essere formulata in termini diversi (anche se, come abbiamo visto, per molteplici ragioni, più tradizionali dei precedenti).

6. Prima che il tentativo di chiarire l'insieme di questi motivi possa essere esperito, occorrerà, tuttavia, soffermarsi su un altro aspetto dell'esegesi scaravelliana, concernente, questa volta, Hegel.

Il passo che ci interessa si trova all'inizio della *Scienza della logica*, e precisamente nel secondo paragrafo del primo capitolo della *Logica della qualità*, in cui, dopo avere, nel primo, fissato l'attenzione sul concetto generale dell'« essere », si prende in esame quello, nel quale il precedente era stato risolto, del « nulla ».

³⁷ Cf. *Critica del capire*, cit., p. 185. Ma su questo punto è da vedere tutto il capitolo III e, in particolare, le pp. 121-25. Merita, inoltre, di essere notato il singolare accenno, che compare in questo passo, al « capitolo precedente ». Dal momento che, come si è appena ricordato, il problema del rapporto tra sintesi *a priori* kantiana e dialettica hegeliana, è affrontato in modo specifico nel III e non nel IV capitolo, questo rinvio sembrerebbe indicare che l'inserimento di quest'ultimo sia intervenuto in un momento posteriore rispetto alla stesura del V. Ma dal carteggio con Fossi non si ricava alcun indizio in questo senso, si ricavano, piuttosto, prove decisive del contrario, dal momento che la presenza organica di una trattazione degli « opposti » collocata immediatamente prima dell'esame del « procedimento analitico », risulta già da una lettera del '34 (cf. *Lettere*, cit., p. 93). Si potrebbe allora, forse, supporre che il IV capitolo (o, più esattamente l'analisi che gli corrisponde) sia stato affrontato e svolto per primo e che, di conseguenza, nella stesura successiva degli altri capitoli il V facesse materialmente seguito al III, provocando il *lapsus* di cui si è detto (questa ipotesi risulta ora avvalorata, ci sembra, dalla ricostruzione che lo stesso Scaravelli fornisce nella già citata *Risposta a Masnovo* — cf. *supra* nota 5 — della genesi e delle successive trasformazioni del progetto riguardante la *Critica*).

Preso a sé, l'argomento che vi si svolge dice che dal momento che « si considera come differente » pensare qualcosa oppure nulla, il nulla *si distingue* dal qualcosa e, *in quanto si distingue*, ha un significato, è un positivo, e, dunque, è, esiste. La peculiarità del modo con cui Scaravelli si accosta al testo hegeliano (pur senza l'intenzione di fornire una vera e propria esegesi)³⁸, sta tutta nella continuità che qui si stabilisce tra il punto A e il punto B del ben noto primo movimento triadico, e nella omissione del punto C.

Per essere chiari, diremo che mentre in Hegel l'apparire della pura indeterminatezza e nullità dell'essere, da un lato, e, dall'altro, il manifestarsi della diversità e positività del nulla, sono due momenti *scissi* e *alternativi*, tra i quali si instaura un rapporto di perenne oscillazione logica, che solo il riconoscimento del divenire come loro unità ricomposta permette di riscattare, conferendogli senso e orientamento; nell'esposizione di Scaravelli il primo momento è saldato strettamente al secondo, e per quanto si cerchi di « disgregare » l'essere fino a destituirlo interamente di contenuto, sempre l'identità ricompare, dimostrando, così, intrascendibile la dimensione vuota e formale in cui essa prospetta la propria realtà, e inattingibile la sfera concreta del molteplice eterogeneo (nel cui ambito soltanto sarebbe possibile un passare effettivo e, quindi, il prodursi di un autentico svolgimento temporale). Un esito, come si vede, che è quanto di meno hegeliano si saprebbe, in ogni senso immaginare³⁹.

Può del resto supporre che in una esposizione così peculiare del movimento dialettico con cui ha inizio la *Logica* di Hegel, si nasconda una critica, neppure troppo velata, del modo in cui la sua effettiva articolazione si dispiega.

E, in realtà, fin dal II capitolo, dedicato al tema del « giudizio », Scaravelli aveva avanzato, nei confronti del rapporto essere-nulla così come viene delineato nelle prime battute della *Logica dell'essere*, una radicale riserva. A suo parere, infatti, per rendere possibile un reale passaggio tra i due (e « dedurre », dal suo ritmo

³⁸ L'intento sembra, piuttosto, quello di cogliere uno spunto cui il testo di Hegel autorizza, ma per svolgerlo del tutto indipendentemente dal contesto dell'impianto teorico cui esso appartiene. Cf. *supra* nota 24 e testo corrispondente.

³⁹ Cf. *Critica del capire*, cit., pp. 182-83.

scambievole, il « divenire » come unità concreta di entrambi), sarebbe stato necessario esibire, preliminarmente, una distinzione reale e non fittizia, dal momento, che l'identità, come tale, non avrebbe potuto garantire se non immobilità o ripetizione meccanica. Ma era proprio questa condizione preliminare che Hegel non riusciva (e per sua esplicita ammissione) a produrre, non sapendo andare, in questo caso, al di là della semplice esibizione di una *Meinung*⁴⁰.

Se, del resto, il testo hegeliano fosse riuscito a stabilire tra di essi una reale differenza, questo non gli avrebbe impedito, possiamo aggiungere noi, di cadere sotto la giurisdizione dell'argomento che lo stesso Hegel utilizza per dimostrare l'esistenza e positività del nulla e dal quale Scaravelli trae, come abbiamo visto, una conseguenza di sapore nettamente antihegeliano: *distinto* dall'essere, il nulla avrebbe assunto, in quanto « diverso », un significato positivo (allo stesso modo dell'essere, che sarebbe stato distinto da lui), vedendosi, così, riconosciuta l'esistenza, l'essere; e questo avrebbe, appunto, impedito che la differenza tra essere e nulla potesse ammettersi come reale (in modo che proprio dall'ipotesi della sua *realtà* si sarebbe ricavata la dimostrazione del suo carattere illusorio).

Da questo punto di vista si può anche supporre, allora, che il fatto stesso che la differenza venga presentata come mero oggetto di *opinione*, valga a garantirla dal rischio che, posta in termini *concettualmente definiti*, essa svanisca nella pura identità⁴¹.

Si sono individuati in tal modo, tre rilievi che lo svolgimento della prima triade hegeliana suggerisce a Scaravelli, ma nel testo della *Critica* essi non compaiono insieme⁴². Non è difficile, anzi, osservare, che se tra il secondo e il terzo c'è una certa coerenza, tra quest'ultimo e il primo di coerenza non ce n'è affatto, perché c'è, piuttosto, schietta contraddizione: in effetti, ben altra cosa è dire che l'opinabilità della differenza rende il rapporto impotente

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 80-81.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 122-23.

⁴² Stanno, infatti, il primo nel capitolo II, il secondo (che, come abbiamo visto non è altro che la riproposizione del punto B della prima triade, presentato, però, in modo assai peculiare) nell'ultimo capitolo, e il terzo (sulla aconcettualità della differenza e sulla garanzia che essa rappresenterebbe per la dialettica) in quello (il terzo) dedicato al tema della « libertà ».

a produrre un autentico movimento dialettico, e sostenere, poi, che proprio l'*acomcettualità* consente, a quella differenza, di operare dialetticamente. Ma se proviamo a connettere il primo e il secondo di questi tre rilievi, otteniamo un risultato forse più uniforme. La prima tesi sostiene, infatti, che la differenza, essendo puramente opinata, non è reale differenza. La seconda che la differenza tra essere e nulla, proprio in quanto appaia essere tale, non lo è: se l'«altro» è, infatti, ciò che sta *oltre* o *al di là* di ciò da cui si distingue, allora ciò che si distingue dall'essere dovrebbe *stare* oltre o al di là dell'essere stesso, dovrebbe, cioè, non essere, essere nulla. Ma se così dicendo si conferisce al nulla il valore *positivo* di «ciò che sta al di là», esso non sta più al di là, non è più un oltre, non potendosi ammettere che *qualcosa di positivo* stia al di là dell'essere. Ciò riconferma che la differenza tra essere e nulla è *solo opinata, non reale*. Ma la seconda tesi aggiunge, rispetto alla prima, che l'espressione «differenza reale tra essere e nulla» è assolutamente priva di significato. Il secondo rilievo, quindi, sotto questo rispetto, non si limita a ribadire il senso del primo, ma ne fornisce una giustificazione: cioè *dimostra* che la differenza tra essere e nulla può essere *solo* opinata.

Qualche considerazione su questo punto, indipendentemente da quanto Scaravelli espressamente ne dice, limitandosi la sua esposizione a ripercorrere l'andamento della dimostrazione hegeliana, potrà essere utile ad intendere le ragioni del diverso risalto che, nel testo, viene conferito al punto A e al punto B della prima triade.

Se, infatti, si prende in esame il primo di questi (la tesi), si dovrà riconoscere che, in esso, la presupposizione della differenza tra essere e nulla è presente, sebbene non esplicitamente nominata, tanto quanto lo è nell'altro. Senza una tale presupposizione, non avrebbe senso dire che *nel fatto* (*in der That*), l'essere, il puro essere, è nulla⁴³. Questa espressione sottintende, infatti, un'immediatezza dell'opinare nella quale questa identità non sia affatto riscontrabile. Ma non è questo stesso opinare che si rivela intrinseca-

⁴³ Hegel dice: «Das Seyn [...] ist in der That Nichts» (*Wissenschaft der Logik*, hrsg. von F. HOGEMANN und W. JAESCHKE, Hamburg 1978, I, p. 44 = *Scienza della logica*, tr. it. cit., p. 70), sente, cioè, e sottolinea la diversità, proprio con l'uso di un'espressione che distingue ciò che è in realtà («nel fatto») da ciò che appare.

mente impossibile: è un approfondimento della valenza indeterminata del concetto di « essere » che decide del suo superamento, attraverso il rilievo che, *in der That*, appunto, l'essere e il nulla coincidono. Questo superamento non è, insomma, richiesto *dalla logica stessa della differenza opinata*, che dovendo, peraltro essere presupposta, potrà essere *contrastata*, ma non « tolta », da quello « sguardo » successivo, che, dell'essere, riveli o colga la pura indeterminatezza.

Nell'antitesi, invece (il punto B), le cose vanno diversamente. Anche in questo caso, infatti, si parte dalla *differenza opinata* (e lo si fa, anzi, esplicitamente), ma per mettere capo all'*impossibilità* di una differenza rispetto all'essere (mentre nel primo caso non si giungeva all'identità dimostrando l'impossibilità di una differenza rispetto al nulla), e questa impossibilità non è opinata: non dipende, infatti, dall'opinare, ma dal concetto stesso della « differenza ».

Se questo è vero, Hegel ha utilizzato, per così dire, un argomento troppo forte per dimostrare l'antitesi, ed ha impedito, in tal modo, sebbene senza accorgersene, che questa e la tesi potessero rappresentare due movimenti logici di segno opposto e perfettamente *simmetrici*: il risultato autentico, per quanto, certo, inconsapevole e non desiderato, ha finito, quindi, con l'essere espressivo della pura identità del reale e del carattere meramente illusorio tanto della differenza che della *progressiva riduzione* analitica dell'essere alla sua assoluta vuotezza.

Ma se, a questo punto, la coerenza tra il primo e il secondo dei rilievi operati da Scaravelli nei confronti dell'esordio della *Logica* di Hegel, può considerarsi assodata, resta il contrasto tra il primo e il terzo, e dal momento che quest'ultimo non è, come si è visto, incompatibile con il secondo, ecco che su questo si riflette la luce ambigua dell'equivocità: compatibile con il terzo non meno che col primo, esso è compatibile con due tesi che, tra loro, sono incompatibili. Se, infatti, una di queste sostiene il difetto di una distinzione meramente opinata, l'altra vede, nella *aconcettualità* della *Meinung*, piuttosto una virtù che un vizio o una debolezza speculativa.

Del resto, se tra il primo e il secondo dei rilievi indicati, c'è, come si è visto, coerenza e non contrasto, è vero, tuttavia, che,

separato dal secondo il primo denuncia l'*opinione* della differenza come *difetto* logico, un vizio, cioè, in cui il testo avrebbe potuto evitare di incorrere, qualora la sua forza speculativa fosse stata sufficiente a dedurre un *autentico concetto* della differenza. Nel secondo di questi rilievi, invece, una possibilità del genere resta, in linea di principio, esclusa, dal momento che, per esso, è impossibile farsi un *concetto* qualsiasi di una differenza *reale* tra essere e nulla.

Nel primo caso la differenza meramente opinata, si contrappone a quella reale, nel secondo essa rappresenta, invece, l'unica (sia pure apparente) alternativa all'identità (e questo è, appunto, ciò che anche il terzo rilievo esprime). È, insomma, l'opinione della differenza che viene, nell'un caso e nell'altro, valutata in modo difforme. Da un lato, infatti, essa equivale a quella differenza *minima* o *dileguante*, che è implicita nella stessa identità e che anzi, non si distingue affatto da questa⁴⁴, dall'altro, tuttavia, anche la semplice opinione della differenza deve avere un significato che non può essere ridotto a quello della pura identità: questa infatti « non può » — secondo Scaravelli — « far sì che se un processo sorge, debba arrestarsi nel sorgere, anzi debba non sorgere. Quando essa lo dichiara vuoto di razionalità, non lo dichiara con ciò privo di processualità. Il suo potere di rendere *arazionali* e perciò *parventi* tutti gli *a, b, c*, non è potere di rendere *assolutamente nullo* ogni significato della *stessa parvenza* »⁴⁵.

La questione è molto delicata, riguarda, infatti, la definizione di quello, fra i tre principi che Scaravelli esamina nel corso della sua indagine, che più di tutti sembra averlo tormentosamente impegnato, come risulta anche dall'estrema mobilità del suo concetto nel passaggio da un capitolo all'altro del testo, vale a dire l'*identità*.

Per chiarire le questioni che si sono via via aperte nel corso di questa analisi, occorrerà, allora, volgersi brevemente a considerare lo sviluppo che questo concetto riceve nel procedere dell'indagine, cercando poi, alla luce dei risultati raggiunti, di riprendere il filo, volta a volta interrotto, dei molti problemi rimasti, sino a questo punto, insoluti.

⁴⁴ Cf. *supra* la nota 16.

⁴⁵ *Critica del capire*, cit., p. 135 (corsivi nostri).

7. Nel primo capitolo, che è ad essa specificamente rivolto, l'identità si presenta subito con i tratti aristotelici che, nel quarto libro della *Metafisica*, ne delineano il profilo: principio di ogni dimostrazione essa è, a sua volta, indimostrabile (giacché per dimostrarla occorrerebbe presupporre la validità in modo circolare), e l'unica possibilità che resta per renderne conto razionalmente è affidata all'esibizione del suo legame con qualcosa di così evidente e indubitabile, che negarlo sembri impossibile: il significato elementare. « Prima dell'identità, dunque, c'è questo 'significato' aristotelico, questo 'dir qualcosa', anzi 'qualcosa di unico' »⁴⁶.

Sebbene la « priorità logica » del significato elementare rispetto all'identità sia tesi che vanta precedenti illustri e sia stata, anche in tempi relativamente recenti, sostenuta da interpreti di grande valore⁴⁷, non si possono evitare alcune considerazioni critiche in merito ad essa. E in primo luogo si osservi che il puro significato elementare è definito come « qualcosa di unico ». Sembra, tuttavia, difficile che l'*unicità* possa, in questo contesto, significare altro dall'*univocità*. Del resto, ciò che Aristotele richiede, a chi rifiuta il principio di non contraddizione, nel IV capitolo del libro Γ della *Metafisica*, è, appunto, che egli dica *qualcosa* e che questo qualcosa abbia *un* significato⁴⁸, cioè che il qualcosa in questione sia *univoco* e non *equivoco*, abbia *un solo* significato (e in questo senso il suo significato sia *unico*) e non due o più significati contemporaneamente. Se l'interlocutore non accetta neppure questa base minima su cui impiantare la discussione, ciò vuol dire che non ha alcun interesse a discutere, anzi che non discute affatto, che è « un tronco »⁴⁹. Per quanto questa conclusione possa trovarci emotivamente concordi con quanto essa sostiene (chi, in effetti, non sarebbe preso da autentico sgomento, a intrattenersi con qualcuno che rifiuti di conferire qualsiasi senso determinato a ciò che viene dicendo?), occorre ammettere che l'argomento, come argomento difensivo, è debole, o che, perlomeno, non riesce ad evitare quel

⁴⁶ *Ibid.*, p. 48 (corsivo nostro).

⁴⁷ Il riferimento è, rispettivamente, a TOMMASO D'AQUINO, *In metaphysicam Aristotelis comm.*, 605 (ed. CATHALA, Torino 1935, p. 202) e a G. CALOGERO, *I Fondamenti della logica aristotelica*, Firenze 1968².

⁴⁸ Cf. *Metaph.*, 4, 1006 a, 11-29.

⁴⁹ *Ibid.*

circolo vizioso che, secondo la sua stessa tesi, si produrrebbe se, per dimostrare l'identità, si invocasse, appunto, la non contraddizione. Non riesce ad evitarlo perché non riesce a stabilire una differenza convincente tra dimostrazione e confutazione. Se, infatti, la dimostrazione deve ammettere un principio (l'identità), la confutazione si trova, per parte sua, costretta a richiedere l'univocità del significato, e l'univocità del significato è, appunto, la sua *incontradittorietà*. Dal momento, inoltre, che la richiesta è perentoria (chi, infatti, si rifiutasse di soddisfarla, verrebbe idealmente relegato nel regno vegetale), ecco che essa non dipende più dall'interlocutore e dalla sua risposta, ma semplicemente dall'assunto di chi, per difendere il principio, esclude possa mai darsi, da parte di qualsiasi interlocutore che sia realmente tale, l'assunzione equivoca di ciò che afferma, e cioè ammette (presupponendolo alla confutazione) il principio, appunto, che è chiamato a difendere.

C'è poi, in secondo luogo, un tratto nel rapporto tra significato elementare e identità, che in Aristotele non compare (almeno espressamente) e al quale, invece, Scaravelli conferisce, nell'interpretazione dell'assunto aristotelico, grande rilievo: il carattere *prelogico* di quel significato. « Aristotele » — si sottolinea espressamente nel testo: al contrario di Platone — « quando chiede come minimo un 'significato', chiede qualcosa che se non è né materia né meccanismo, né mera sensazione puntuale, non deve essere neppure il mondo logico e il giudizio »⁵⁰. Ma se in questa priorità del significato elementare, l'identità riflessiva e la sfera della logica che su quella si costruisce, *fondano* il loro *diritto* a considerarsi *immediabili* e *intrascendibili*, è abbastanza ovvio che tale *priorità* debba considerarsi non come semplicemente « storica » (nel senso che la riflessione umana si esercita su un mondo di significati elementari, il quale, proprio per questo — per il fatto di dover essere presupposto al suo esercizio — è già dato quando essa comincia a manifestarsi), ma come, a pieno titolo, *logica* (giacché quella priorità non è un semplice fatto, se su di essa *si fonda* l'incontrovertibilità del principio). Dal momento, però, che tale priorità logica viene considerata anche come priorità *rispetto alla logica*, sembra doversene dedurre un'inconsequenza, perché come priorità rispetto

⁵⁰ *Critica del capire*, cit., p. 49.

alla logica essa non può partecipare in alcun modo della logicità, e partecipandone non può essere ciò che pretende, una priorità che l'intera sfera logica presuppone.

Ecco allora che, in quanto priorità *rispetto alla logica*, il significato elementare si presenta come identità pura e *preriflessiva* (e pura proprio *perché* preriflessiva), puntualità assoluta, *νόημα άνευ συνδέσεως και διαυρέσεως*⁵¹; in quanto, viceversa, esso si assuma come priorità logica o *fondamento* dell'identità riflessiva, si presenterà come già investito da un *minimum* di riflessione e, quindi, come già caratterizzato, in se stesso, da quella *διαλρεσις*, sia pure diligente, che ne impedisce lo scivolamento nell'*indistinzione*⁵².

È evidente, del resto, che questo intreccio logico non si lascia sciogliere così facilmente, perché, da un lato, l'identità pura e preriflessiva è, pur sempre, *identità*, e questa è, per sua natura, *riflessiva*; dall'altro è proprio in quanto la si assuma come *priorità logica*, ovvero come base e fondamento indispensabile per assicurare all'identità la fermezza che le spetta, che essa si presenta come priorità *rispetto alla logica*, giacché, in caso contrario, la logica fonderebbe su se stessa ogni sua garanzia, per mezzo dell'identità, dando luogo ad una situazione dimostrativa circolarmente viziosa.

Avviene così che il concetto dell'identità che Scaravelli ha di mira si risolva in una pura oscillazione. È in virtù di questa oscillazione che la semplice *apparenza* della diversità si presenta ora come identità sostanziale e negazione della diversità *autentica*, ora come ciò che *residua* rispetto a quella negazione e che l'identità deve tollerare *accanto* a sé (piuttosto che *in sé*, come nel caso precedente), se vuole, appunto, poter negare la *realtà* delle differenze. In entrambi i casi la differenza concreta (l'eterogeneità) viene negata, ma nel primo il riconoscimento del suo carattere di mera apparenza coincide interamente con l'identità (come *omogeneità*), nel secondo essa rappresenta un residuo ineliminabile che l'identità non riesce a negare e che, proprio per questo, sta *oltre* l'identità e non è riducibile entro i suoi termini.

⁵¹ Cf. Arist., *De interpr.*, 16 a, 14. Su questo si veda E. SEVERINO, *Nota su «I Fondamenti della logica aristotelica» di Guido Calogero*, nel vol. *Studi di filosofia e di storia della filosofia in onore di Francesco Olgiati*, Milano 1962, pp. 117-44: pp. 120-21, che rinvia a CALOGERO, *Fondamenti*, cit., p. 2.

⁵² Cf. *Critica del capire*, cit., p. 50.

8. È alla luce di questa complessa situazione concettuale che dobbiamo ora riprendere l'analisi del V capitolo, là dove essa era stata interrotta. L'opportunità dell'ultima digressione, apparirà, d'altro canto, evidente, se solo si vorrà riflettere su quanto è stato detto, nel corso di queste pagine, a proposito del rilievo affatto particolare che l'identità assume, fin dall'inizio del capitolo, rispetto alla parità che, nelle parti precedenti del testo, si era cercato di stabilire tra questa, la diversità e la contraddizione. Un rilievo che, del resto, risulta pienamente giustificato proprio da quanto Scaravelli dice a proposito di Hegel, conferendo all'antitesi della prima triade il risalto che ci è noto e che gli permette di rovesciare drasticamente l'intento hegeliano, servendosi dello stesso argomento con cui questo pretendeva di realizzarsi. Per quanto, infatti, la divisione analitica si spingesse in profondità, per quanto essa tentasse di intaccare anche il concetto più generico ed elementare, l'essere, e di disgregarlo fino alla sua nullificazione, non poteva evitarsi che, nel *risultare* nullificato, l'essere, con un colpo di coda, risorgesse dalle sue ceneri, proprio attraverso il nulla e il rilievo che questo otteneva nei confronti del qualcosa, da cui era bensì distinto, ma solo per conseguire, nella distinzione, il risalto di un *significato* e, dunque, di un'*esistenza positiva*. E all'identità che costantemente si riproponeva, il procedimento analitico era obbligato ad arrestarsi. Vi si arrestava *comunque*, nel senso che anche procedendo indefinitamente esso non faceva che ripetersi, ed escludendo ogni autentico avanzamento, la ripetizione non si configurava, agli occhi di Scaravelli, come sostanzialmente diversa dalla immobilità: « Ecco dove il procedimento distinguente si è fermato: all'elementare ulteriormente indistinguibile, all'identico ». Ma se l'identità costituiva il termine oltre il quale l'analisi non poteva spingersi, a partire da esso poteva bensì pretendersi che iniziasse un processo di ricostruzione sintetica: se Scaravelli era consapevole del fatto che la sintesi implica una subordinazione delle differenze all'identità, sapeva altrettanto bene che proprio questa subordinazione aveva coinciso con la pretesa di *ricavare*, deducendoli, i diversi dall'identico e che « su questo identico » — appunto — « si costruisce la metafisica »⁵³.

⁵³ *Ibid.*, p. 182.

Il nostro secolo ha conosciuto le condanne più radicali della metafisica. Spesso esse hanno avuto un carattere piuttosto « culturale » che filosofico, anche quando a pronunziarle erano dei filosofi di professione. Rientrano in questa categoria tutte quelle ispirate a criteri di concretezza, operatività, adesione al vissuto, rifiuto di un fondamento trascendente: dal neopositivismo allo storicismo, dalla fenomenologia alle varie filosofie dell'esistenza, comune è l'atteggiamento con cui si fronteggia la tradizione metafisica, e il diniego che le viene opposto, in nome di un'esigenza di autenticità intesa a riscattare il mondo dell'esperienza dalle imposizioni di una logica astratta o di una precostituita *Weltanschauung*. Non si trattava, nei casi cui si è fatto riferimento, di rifiutare alle cose un principio razionale (inteso come fondamento della loro intelligibilità), ma di ritrovarlo nelle cose stesse.

L'unica filosofia che, in questo secolo, si sia proposta di recidere il legame fondativo tra l'essere e gli enti, è stata quella heideggeriana che, dunque, nonostante i profondi legami con la fenomenologia e l'equivoco rapporto con l'esistenzialismo (un equivoco, va detto comunque, di cui Heidegger non è certo stato il maggior responsabile), è stata la sola a rifiutare la metafisica dal punto di vista dell'ontologia (di quella, cioè, che prima di lui, si era sempre considerata come la sua alleata principale). La condanna della metafisica subiva, in questa prospettiva, un radicale rovesciamento: essa non interveniva per « salvare » gli enti e la loro concretezza fenomenica, bensì, piuttosto, per tutelare l'essere e sottrarlo al destino che, imponendone l'entificazione, produceva l'oblio della sua essenziale specificità.

Non è compito di queste pagine dare un giudizio sul modo in cui questo rifiuto si esprime nei due casi che si sono indicati, né lo è entrare nel merito del secondo dei due, di quello, cioè, che è il solo suscettibile di un esame realmente filosofico della questione, in quanto opera un dissolvimento del rapporto fondativo non per mezzo della semplice eliminazione di uno dei suoi termini, ma piuttosto attraverso la radicale messa in discussione del rapporto stesso, cioè del legame che esso pretende istituire tra l'essere *immutabile* e la *contingenza* degli enti. Sarà, tuttavia, sullo sfondo rappresentato da questi problemi che dovrà essere valutato il rifiuto della metafisica da parte di Scaravelli, per coglierne, insieme a ciò che ha

di specifico, i limiti e le incertezze che esso condivide con il tentativo heideggeriano⁵⁴.

Abbiamo già visto come, dalla possibilità che la dialettica interna al procedimento analitico non frantumasse la coerenza di questo, Scaravelli traesse, ipoteticamente, due conseguenze: se entrambe le esigenze che egli individuava nel concetto stesso dell'analisi (identità funzionale del rapporto che essa istituisce con i suoi diversi momenti e, *allo stesso tempo*, diversità funzionale di questo stesso rapporto, a tutela della reale differenza degli elementi che essa mette, di volta in volta, in luce) avessero potuto mantenersi simultaneamente con coerenza (cioè senza produrre una contraddizione), allora tra sintesi ed analisi si sarebbe data convergenza, non scissione, e, nell'unità del processo analitico, sarebbe « rientrato tutto all'infinito »⁵⁵.

Questa ipotesi era, del resto, piuttosto strana: essa equivaleva, all'incirca, alla supposizione che tra A e non A potesse esservi non già contraddizione, ma, appunto, coerenza. Dal momento che, posta in questi termini, l'ipotesi era, essa stessa, contraddittoria, e Scaravelli dava prova di avvertirlo con l'evitare di prenderla, dopo averla formulata, in seria considerazione, anzi col tralasciare affatto di svilupparla per tornare a ribadire, come se essa non fosse neppure stata avanzata, che ove il procedimento analitico avesse conservato la sua unità formale esso non sarebbe riuscito « a dare concretezza alcuna ai propri elementi », mentre variando il pro-

⁵⁴ Non è, evidentemente, possibile, in una nota, dare compiutamente conto di un giudizio come questo, tanto più per un pensatore della complessità di Heidegger. Limitatamente a Scaravelli, il senso di quanto, in esso, si intende asserire, dovrebbe, si spera, risultare chiaro alla fine di queste pagine. Per quanto riguarda Heidegger, mi sia qui consentito, rinviando ad altra occasione un discorso più articolato, limitare il chiarimento a pochi cenni. Si osservi, allora, che nel concetto di « differenza ontologica », trova espressione tanto il motivo, cui ci si è richiamati nel testo, di una radicale cesura tra *essere* ed *enti*, quanto quello di un *rapporto*, che per essere di alterità assoluta, non è, però, in misura minore di qualsiasi altro, *connettivo* dei termini che, in esso, vengono *posti in relazione*. È del tutto evidente che, in assenza di un approfondimento ontologico dei concetti di « rapporto » e di « differenza », questo rilievo è destinato a rimanere un semplice « spunto », cui sarebbe impossibile chiedere un'autentica compiutezza.

⁵⁵ Cf. *Critica del capire*, cit., pp. 186 e 189.

prio metodo e la propria forma avrebbe perso, appunto, quell'unità e gli elementi, privi di articolazione, si sarebbero fatti molteplicità irrelata e inintelligibile⁵⁶, occorrerà, allora, cercare di fornire una risposta alla domanda concernente il significato che, propriamente, debba assegnarsi a quell'ipotesi, al di là delle ragioni, sulle quali ci siamo già soffermati, che ne spiegano la formulazione e la presenza nel testo.

La risposta più ovvia è offerta dalla stessa esposizione del problema: se il concetto del procedimento analitico deve coincidere con se stesso, esso deve rispettare quella doppia esigenza, giacché questa è inscritta, appunto, nella definizione che si dà di quel procedimento: esso deve essere *continuo* e identico a sé (o *permanente*) e deve *proseguire* all'infinito. Ma giacché, essendo continuo non prosegue (perché, piuttosto, si ripete indefinitamente) e non è, quindi, neppure continuo, mentre proseguendo realmente (cioè variando il proprio metodo e la propria struttura) spezza la continuità del suo percorso, e non si può, quindi, neppure assumere che prosegue, occorre concludere che questo concetto è, in se stesso, contraddittorio e la sua coerenza non può essere che la « coerenza » della sua contraddittorietà, ovvero, fuori di metafora, la sua pura *incoerenza*.

Se, tuttavia si esaminano le due esigenze che il procedimento analitico presenta come concorrenti entrambe alla definizione del suo concetto, non si potrà fare a meno di notare che, nel loro insieme, esse rappresentano l'istanza stessa della metafisica. La metafisica è, infatti, indagine concernente il dominio che si estende al di là del sensibile. Ma proprio per il suo definirsi *in funzione del sensibile*, il soprasensibile è a questo (vale a dire al sensibile) essenzialmente connesso. La metafisica è, quindi, ricognizione del soprasensibile solo a patto di essere, insieme, esame del suo *rapporto* con il sensibile. Questo rapporto è stato interpretato, dalla metafisica, come relazione fondativa: il soprasensibile, in altri termini, è in rapporto essenziale col sensibile, perché ne è la *ragione* o il *fondamento*. Ma in quanto ne sia la ragione o il fondamento, il soprasensibile vincola il sensibile a sé: esso dà ragione del sensibile ed impedisce, quindi, che questo, il sensibile, possa essere

⁵⁶ *Ibid.*, p. 190.

altro da quello che è. Se, infatti, lo potesse, anche questa possibilità dovrebbe essere iscritta in quella stessa « ragione », che essendo *simultaneamente* « ragione » di possibilità diverse, non sarebbe affatto una « ragione », cioè un principio *univoco* di decisione e di scelta, non « rendendo ragione » dell'una più di quanto lo farebbe dell'altra; con la conseguenza, appunto, che il determinarsi di una alternativa a scapito dell'altra, risulterebbe assolutamente sfornito di « ragioni » e, in ultima analisi, puramente casuale. Se, quindi, il soprasensibile deve essere fondamento del sensibile, occorre che questo non meno di quello sia assunto come *necessario*. Ma se quanto si è detto è vero, vero è anche che, *venendo meno* ciò che è legato da vincoli di *necessità* con il soprasensibile, anche questo dovrebbe venir meno, e il « venir meno » risulterebbe per ciò stesso, privo di fondamento. Qualora, viceversa, ad una simile conseguenza non si volesse arrivare, sarebbe inevitabile riconoscere che, *permanendo* la ragione del sensibile (di qualunque singolo ente sensibile) non ci sarebbe nulla che potrebbe mai venir meno e il soprasensibile cesserebbe, comunque, di essere fondamento del sensibile, se con questo si intende il mondo *mutevole* dell'esperienza.

È dunque evidente che la pretesa metafisica di rendere ragione del fenomeno *come tale* (e cioè *come mutevole*), è una pretesa inconsistente, ma non per questo meno tenace dell'esigenza di comprendere gli eventi non tanto in ciò che essi hanno di comune e costante, quanto, piuttosto, in ciò che è loro proprio e che costituisce, di ciascuno, la *specificità novità*. La contraddizione che condanna il procedimento analitico come aspirazione al progresso infinito nell'acquisizione di elementi realmente *nuovi* e *diversi* è, dunque, la stessa che investe la metafisica in quanto pretesa di dominio razionale sulla sfera degli eventi mutevoli: in entrambi i casi il risultato è *l'identico* e solo *l'identico*; punto di partenza dal quale si sperava di far emergere il diverso, esso si ritrova come punto d'arrivo di un percorso essenzialmente già concluso nell'atto in cui viene intrapreso.

L'atteggiamento di Scaravelli nei confronti della metafisica sarà allora segnato dalla medesima ambiguità che contraddistingue quello da lui assunto in rapporto alla coerenza delle due istanze che convergono nel concetto del procedimento analitico: è vero, infatti,

che tanto l'una (la metafisica) quanto l'altra (la coerenza di cui si è detto) esprimono un'esigenza contraddittoria e impossibile a soddisfarsi (almeno sul terreno di una deduzione incontrovertibile, qual'è quella che la metafisica ha, tradizionalmente, richiesto), ma è vero anche che quell'esigenza è legittima se, da un lato, nella stessa identità del fondamento occorre vedere, stando al I capitolo, una differenza (sebbene dileguante) che di per sé rinvia ad una sfera « altra » e, tuttavia, connessa con la prima, e se, dall'altro, venendo a riconoscere che qualsiasi dissoluzione analitica non può evitare di risolversi in una *posizione identica* (come avviene nel V che stiamo esaminando), l'ammissione di quest'esito è riassunta in termini di *impotenza speculativa*.

I due aspetti di questa « legittimità » che si sono, qui, richiamati insieme, vanno, peraltro, riferiti a momenti diversi dell'articolazione teorica della *Critica del capire*, ed, anzi, tali che la loro « distanza » definisce, in effetti, gli estremi entro i quali l'*iter* dell'opera si sviluppa e giunge, come ormai siamo in grado di mostrare, a capovolgersi.

9. Possiamo dire, allora, che, per Scaravelli, l'esigenza della metafisica è legittima in quanto essa si proponga di pervenire ad una comprensione razionale dell'empirico, illegittima in quanto pretenda di conseguire questo scopo per via *deduttiva*, in quanto, cioè, ritenga giustificabile la diversità empirica, solo in forza della sua deduzione dall'identità di un principio primo. Si avrebbe, in questo caso, un rapporto di *subordinazione* della differenza rispetto all'identità⁵⁷. Da un lato, infatti, l'identità del principio primo non può consentire a questo di essere altro, in effetti, dal principio d'identità (giacché, altrimenti, non sarebbe primo ma secondo); dall'altro, se nella subordinazione non fosse la differenza ad essere subordinata, essa non sarebbe neppure una differenza, perché in tanto lo può essere, in quanto i diversi che essa mette in rapporto, sono, appunto, entrambi *inclusi nell'identità di questo rapporto* e solo in esso sono tali, cioè diversi. Questo può forse aiutare a capire perché la differenza sia riportata da Scaravelli alla formula $A = B$, anziché $A \neq B$, e identificata con il « principio della con-

⁵⁷ *Ibid.*, p. 117.

cretezza », ma è anche il motivo che rende inevitabile una *subordinazione* della differenza all'identità.

L'identità, del resto, ha *in sé*, come sappiamo, una differenza (dileguante) ma questo non basta a rendere reversibile la subordinazione anzidetta: se, infatti, l'identità ha in sé la differenza, la differenza solo metaforicamente potrebbe dirsi che abbia *in sé* l'identità, giacché piuttosto, come abbiamo visto, essa si iscrive *nell'identità* del proprio rapporto e viene, per questo aspetto, interamente assimilata al principio che la sovrasta. Da un lato, infatti, i diversi, così definiti, sono diversi nell'identico (e, quindi, *identicamente diversi*, cioè identici proprio nella loro essenza di diversi), dall'altro l'identità, che in sé riconosce e ravvisa la diversità, in tanto può farlo, in quanto, costituendosi *riflessivamente*, dà vita ad un *rapporto* di identici i quali, per il fatto stesso di nominarsi al plurale, non possono eludere quell'ombra di diversità che distingue tra loro gli *omogenei*. Se, quindi, l'identità si traduce in un rapporto di omogenei e la diversità si risolve in una relazione di identicamente diversi (e cioè, anche in questo caso, di omogenei), la subordinazione di un principio all'altro si rivelerà, piuttosto, come una pura e semplice *ripetizione dello stesso principio* e si conferma in tal modo che la metafisica, nel pretendere una deduzione della diversità, va incontro all'inevitabile fallimento che la sua stessa logica le impone subordinando ciò che essa vuole dedurre ad un fondamento dal quale, in effetti, si « deduce » soltanto ciò che già era stato presupposto, ovvero il fondamento stesso.

Dall'aver visto o intravisto questa complessa situazione, Scavelli aveva tratto una conseguenza solo apparentemente lineare: se si voleva comprendere la varia ed eterogenea realtà degli eventi, occorreva, a suo modo di credere, non subordinare né confondere i principi⁵⁸. Ma nell'atto stesso in cui questi venivano individuati in forza di un'equazione (cioè pur sempre di un'identità) come $A = A$, $A = B$, $A = nonA$ (principi, rispettivamente, della *razionalità*, della *concretezza* e della *spontaneità*)⁵⁹, la subordinazione, che, come abbiamo visto, deve essere, per la sua stessa essenza, subordinazione all'identità, veniva anche sve-

⁵⁸ *Ibid.*, p. 118.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 115-17.

lata come priva di alternative. In altri termini, il nesso armonico e paritetico dei principî, era, pur sempre, *un nesso*, e i principî che in esso si fossero stretti, non avrebbero potuto evitare di *subordinarsi alla sua unità*. Dal momento, oltretutto; che quell'unità non avrebbe potuto essere che unitaria e, quindi, identica, e dal momento che se lo fosse stata senza essere, essa stessa, l'identità, sarebbe stata, a sua volta, subordinata a questa, ecco allora che la subordinazione si riproponeva anche nel rapporto paritetico e che questo in nessun caso avrebbe potuto risolvere le difficoltà di quella.

Di questa incongruenza Scaravelli, in effetti, non dava prova di accorgersi, né mostrava di dubitare che l'unità di quelle tre eguaglianze potesse risolversi in un rapporto equilibrato e paritario dei tre principî, anziché nel prevalere del primo che, pur essendo uno tra gli altri era altresì la forma che si riproponeva in ciascuno.

Ma è anche vero che qualche ragione a sostegno della sua fiducia in questa possibilità Scaravelli avrebbe, volendo, potuto addurla, ove della incongruenza di cui si è detto, gli fosse stato prospettato il rischio.

Per definirsi diversa entro l'identità, e quindi solo *apparentemente* diversa, cioè omogenea, la diversità avrebbe dovuto, infatti, *escludere radicalmente* l'eterogeneità. Essendosi, peraltro, dedotta in termini di verità incontrovertibile (proprio perché fondata sull'identità), la serie omogenea non avrebbe potuto limitarsi a porre fuori di sé l'eterogeneità, ma avrebbe, in modo molto più drastico e radicale, dovuto rifiutare all'eterogeneo la stessa *esistenza*. Se, tuttavia, negando che sia *reale*, l'omogeneità non può negare che l'eterogeneo sia *apparente*, ne viene una conseguenza piuttosto strana: l'omogeneità è, infatti, differenza apparente e non reale; tra identità reale e differenza apparente, si instaura, dunque, un nesso, e questo nesso è, appunto, *l'omogeneità*. Ma l'identità reale non è, per altro verso, affatto omogenea alla differenza apparente né questa lo è a quella: se, infatti, tra realtà ed apparenza ci fosse omogeneità, l'apparenza non sarebbe che una *ripetizione* della realtà, non sarebbe realmente *altra dalla realtà*, ma essa stessa reale, e reale, quindi, sarebbe la differenza non meno dell'identità. Qu allora, invece, per continuare ad escludere la realtà della differenza, si dicesse che identità reale e differenza apparente sono *eterogenee*,

perché eterogenee sono (o devono essere nel contesto di questo ragionamento) realtà e apparenza (evitando, con ciò, di soffermarsi sulla difficoltà — di cui, in queste pagine, si è già esaminata una « versione »⁶⁰ — consistente nel porre *qualcosa d'altro* rispetto alla *realtà come tale*), non meno gravi ed anzi non dissimili sarebbero le conseguenze, giacché, appunto, l'omogeneità si rivelerebbe, in quest'atto, *ad un tempo*, diversità apparente ed eterogeneità reale. A chi, poi, pensasse di eludere l'insieme di questi rilievi eliminando ogni sia pure apparente differenza (e riducesse, quindi, a semplice *immediatezza* l'identità), sarebbe sempre possibile replicare, seguendo Scaravelli, che in questo modo neppure l'identità riuscirebbe effettivamente a stringersi: se, insomma, negando realtà alla differenza, la deduzione dell'identità volesse rifiutare a quella negazione anche il labile supporto dell'apparenza dell'oggetto negato, riducendo questo a puro nulla (una ipotesi che richiederebbe ben altri sviluppi rispetto a quelli che, per motivi di spazio e di aderenza al tema propostoci, dobbiamo limitarci ad esporre), allora alla negazione dello stesso apparire della diversità non potrebbe sopravvivere neppure quella differenza semplicemente apparente, in forza della quale l'identità si articola e non svanisce nell'inesprimibilità dell'*indistinto*.

Scaravelli aveva, quindi, qualche motivo per insistere sulla necessità di concepire il nesso tra i principî come paritario e non subordinante, pur continuando a considerarlo un nesso e non una « rapsodia » (che solo un'esigenza linguistica può indurre, per la verità, a definire « una »), anche se una sequenza argomentativa come quella che si è proposta (e che, pure, sfrutta più di un motivo presente nell'analisi scaravelliana), a rigore, nella *Critica del capire* non compare. Né, del resto, dando corso a questo svolgimento, si è voluto suggerire in modo implicito che di esso Scaravelli fosse, appunto, pienamente consapevole, quanto, piuttosto, che le ragioni del « disagio » che egli mostrava di provare di fronte all'ipotesi di una realtà interamente risolta nell'uniformità di una serie omogenea, debbono cercarsi in questo intreccio tematico più che nell'estrinseca esigenza di « salvare i fenomeni », cioè la complessità varia e irriducibile dell'esperienza; preoccupazione, questa,

⁶⁰ Cf. p. 228.

che, almeno nella forma suddetta, appartiene ad orizzonti filosofici diversi dal suo.

C'era, però, qualcosa che sembrava opporsi irrimediabilmente al tentativo di individuare un simile nesso, ed era proprio l'identità in cui, senza alternative, ogni *posizione* teorica è, come tale, costretta a risolversi. Se il rapporto di reciproca e paritetica implicazione dei principî tra loro, fosse stato colto e fissato in sé, non si sarebbe potuto, in questo stesso atto, avvertire una parità effettiva dei principî perché, piuttosto, si sarebbe avvertita l'*identità di quella parità*, la quale, dunque, non sarebbe stata più tale, giacché, « tematizzata », avrebbe, in effetti, dato corso non solo al prevalere di un principio sugli altri, ma all'inclusione della loro instabile fenomenologia, nell'orizzonte *statico* di un circolo chiuso; e per quanti sforzi si fossero fatti, mai si sarebbe riusciti a *fermare concettualmente* la mobile e irrequieta dialettica di quel rapporto, lasciandola, appunto, essere ciò che il suo concetto esigeva, una dialettica, cioè, mobile e irrequieta (nella quale la rigida identità di ciascun principio con se stesso, ovvero il loro astratto isolamento, si « sciogliesse » nella compartecipazione di tutti a ciascuno).

Se, insomma, l'identità rinviava alla differenza, questo rinvio restava implicito, dal momento che, reso esplicito, esso si sarebbe realizzato, piuttosto, come *rinvio a sé*: a quel « sé » che il rinvio era in quanto « rinvio dell'identità oltre di sé » (e cioè alla differenza), in modo tale che *oltre di sé* rinviava, bensì, l'identità *inclusa* in quel rinvio, ma non l'avrebbe mai potuto fare quell'identità che era la stessa identità del rinvio, in quanto questo fosse stato *posto e fissato* nella luce di un concetto.

Uno stato di cose, quello che si è descritto, che rappresentava di per sé un antidoto estremamente efficace contro ogni tentazione di rispondere ai problemi che esso faceva sorgere, proponendo una contrapposizione tra tematicità e non tematicità dell'*identico* analoga a quelle rinvenibili in campo fenomenologico e, sia pure implicitamente, nello stesso attualismo, con la sua pretesa di distinguere un atto *in atto*, da un atto reso *oggetto* (e, quindi, *fatto*) del suo pensare; distinzione, quest'ultima, cui, a riprova dei molteplici fili sotterranei che, anche inconsapevolmente, intercorrono tra i movimenti filosofici e culturali europei di questo secolo, di lì a

poco (rispetto agli anni in cui Scaravelli veniva elaborando la *Critica del capire*) Sartre offrirà, nelle pagine introduttive all'*Etre et le néant*, l'efficace supporto di una prosa assai suggestiva.

10. Proprio il richiamo all'attualismo ci consente, peraltro, di riprendere il filo. (ormai troppe volte interrotto) dell'esposizione del V capitolo, giungendo finalmente a porre l'accento sulla crisi, che vi si consuma, delle prospettive teoriche verso le quali l'indagine era sembrata orientarsi nelle parti precedenti del testo.

Già in una lettera del '34 il problema dell'analisi viene sollevato in relazione alla possibilità che qualcuno rilevi come tutto il lavoro di disgregazione logica cui essa dà luogo si arresti dinanzi a se stesso: all'atto disgregatore che, collocandosi al di sopra dei principî soggetti al suo procedimento, « non è disgregato, ma è lui quel principio ultimo indisgregabile, mai contenuto dentro di sé, né perciò mai analizzabile, ma sempre atto formatore di tutti i principî, e disgregatore »⁶¹. Un'obiezione, questa, cui Scaravelli, anticipandola, rispondeva che il suo unico significato consisteva nell'arrestarsi, arbitrariamente, appunto « all'atto formante »⁶². Era implicita, nell'obiezione (o autoobiezione) non meno che nella risposta che ad essa si dava, tanto un'esigenza attualistica quanto la sua critica: quell'atto di fronte al quale l'indagine si arrestava era, appunto, il presunto *atto in atto*, l'atto formante o agente, che, posto come principio primo (o, se si preferisce, ultimo rispetto al corso dell'analisi) risultava, contro ogni pretesa attualistica, nient'altro che un *fatto* o un semplice *oggetto* di definizione tematica. Ma, accanto a questo rilievo critico, l'esigenza attualistica di *non fermarsi* al fatto, al dato, al contenuto del pensare, riviveva come esigenza di non arrestare *mai* l'analisi, giacché, fermandosi, essa si sarebbe sempre fermata su di un fatto, un'identità immobile e intrascendibile.

Passeranno ancora sette anni dalla data di questa lettera, prima che Scaravelli si decida ad affidare al tipografo il dattiloscritto della *Critica*. Sette anni di faticoso e tormentato ripensamento di

⁶¹ Cf. la lettera del 23.4.'34, in *Lettere*, cit., p. 119.

⁶² *Ibid.*

quanto, sino ad allora, era venuto scrivendo⁶³. Sarà nel corso di questo complicato lavoro di revisione che l'esigenza di un'analisi che non si arrestasse davanti a *nulla* e che, quindi, non si arrestasse *mai*, verrà chiarendosi come un'esigenza impossibile. E non solo perché, materialmente almeno, il testo doveva concludersi, magari interrompendosi, e l'analisi esaurirsi, ma per il motivo più intrinseco che, *non potendo arrestarsi mai*, il procedimento si era, in effetti, già da sempre arrestato in se stesso, ritrovando nella sua propria legge costitutiva, quell'ultimo indecostituibile, la cui presenza minava irrimediabilmente ogni suo tentativo di *adeguare* la logica dell'inattingibilità (proprio perché, adeguandola l'avrebbe, in effetti, tradita).

A giudicare dal carteggio con Fossi, nel '34 l'ultimo capitolo (o, perlomeno quel capitolo — allora il VII — che diventerà poi il V ed ultimo della stesura definitiva) era già interamente o almeno parzialmente scritto⁶⁴, e sebbene a quella data risalga anche l'obiezione che abbiamo appena esaminato e che Scaravelli rivolgeva a se stesso in una, appunto, di queste lettere all'amico, resta il fatto che ad essa egli riteneva, anticipandola, di poter contrapporre una valida replica, e, dati gli stretti legami analogici intercorrenti tra quell'obiezione e la conclusione effettiva del V capitolo, si deve supporre che, nella sua prima redazione, questo fosse alquanto diverso da come ci si presenta nella sua veste definitiva.

In seguito quell'obiezione deve essersi ripresentata con insistenza e la sicurezza con cui aveva creduto di poterla tacitare deve aver lasciato il posto ad un senso dapprima vago e poi via via più

⁶³ Da una lettera del 12.1.'34 risulta che, a questa data, Scaravelli aveva già steso almeno una prima redazione dei 7 capitoli che costituivano, in origine, la totalità dell'opera (poi ridotta a 5). Sebbene dall'epistolario non si ricavi mai l'indicazione che i capitoli siano stati, in una certa fase, 8 (cf., per esempio, *Lettere*, cit., p. 148), la lettera 40, del 1937, parla di un *ultimo* capitolo *in fase di stesura*. Dal momento che il VII risulta *finito* in data 16.10.'35 (cf. lettera n. 30), non è chiaro se quello cui si allude come *ultimo* due anni dopo sia, oppure no, lo stesso VII capitolo (magari in corso di rielaborazione). Il problema esiste, se la data della lettera n. 40 (che essendo priva dell'indicazione del giorno e del mese e posta tra parentesi, deve supporre ricavata) è giusta e sempre che l'ordine numerico dei capitoli sia anche quello (come sembra, tuttavia, di poter dire) della loro effettiva composizione.

⁶⁴ Cf. *Lettere*, cit., p. 106.

acuto di insoddisfazione, se già nel '36 apprendiamo, da un'altra lettera, che egli cominciava a non essere più contento di quanto aveva scritto e precisava: « dico ' non contento ' non nel senso solito (questo lo ero già da... sempre), ma in un senso più interno: ' non contento ' perché sto cambiando certe forme della mia sensibilità critica e ora tutta l'impostazione del lavoro mi appare eccessivamente kantiano-crociana, cioè radicalmente metafisica; sebbene sia o spero di essere una corrosione della metafisica »⁶⁵. L'indicazione del binomio Kant-Croce è molto interessante per la comprensione del capitolo conclusivo dell'opera, giacché è proprio con un duplice riferimento a questi due pensatori che l'indagine di Scaravelli si chiude. Inoltre, una volta conclusa la *Critica del capire*, sappiamo che il suo lavoro e la sua attenzione di interprete si concentreranno esclusivamente su Kant, fino al tragico epilogo della sua esistenza (se si eccettua il breve, per quanto significativo, saggio sulla *I Meditazione* di Cartesio), ma sappiamo anche che, parallelamente allo studio sull'*Analitica dei principi* (il cui primo risultato sarà — nel 1947 — il *Saggio sulla categoria kantiana della realtà*)⁶⁶ Scaravelli aveva intrapreso un'indagine, poi interrotta e mai ripresa, concernente « la storia del concetto crociano », e che questa indagine ripercorreva la vicenda della filosofia europea a partire da Kant, quasi a sottolineare un legame ideale tra quest'ultimo, che l'inaugurava, e Croce che, in questa prospettiva, veniva chiamato a rappresentarne, per un certo aspetto almeno, la conclusione.

Per comprendere, quindi, tanto la continuità che lega l'ultimo capitolo ai precedenti, quanto la distanza (l'insoddisfazione) che lo separa da questi, sarà proprio al nesso Kant-Croce e al suo rap-

⁶⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶⁶ Ora in *Opere*, cit., II, pp. 3-189, con il titolo: *Kant e la fisica moderna*, impostogli, secondo la volontà dell'autore (cf. l'introduzione del curatore al III volume delle *Opere*, Firenze 1980, p. 3), da Mario Corsi, che della pubblicazione degli scritti di Scaravelli si è assunto, con molta dedizione, la cura editoriale. E, del resto, con questo titolo che il saggio viene indicato dallo stesso Scaravelli in una lettera del 18.6.'43. Questa oscillazione del titolo non è priva di importanza, giacché testimonia della diversità di prospettiva con cui, ad esso, l'autore guardava, in fasi diverse della sua riflessione e produzione esegetica.

porto con la metafisica che occorrerà rivolgere, conclusivamente, la nostra attenzione.

Si noti, intanto, che nella lettera citata del '36, l'atteggiamento di Scaravelli è ancora indeciso: se quanto aveva scritto gli si rivelava sempre più chiaramente intriso di metafisica, questo difetto, peraltro, non gli appariva, esplicitamente, insuscettibile di correzione, e la metafisica, sotto tale profilo non si rivelava ancora, ai suoi occhi, come il destino immanente della riflessione filosofica. In questa forma essa ci appare, invece, nel capitolo V, dove, del resto, il limite insuperabile che la sua struttura rappresenta per la speculazione è, altresì, l'indice del suo inevitabile fallimento: necessaria, insomma, la metafisica lo è non tanto (o non solo), in senso kantiano, come esigenza della ragione, quanto, piuttosto, come espressione dell'impotenza di cui questa dà prova in rapporto al conseguimento del suo scopo. Da questo punto di vista Kant, con la sua sintesi *fittizia* (perché priva di *reale* articolazione interna) che, come sintesi di omogenei era tuttavia, per altro verso, anche l'unica sintesi *reale*, veniva a rappresentare una specie di confine invalicabile, entro il quale « ogni pensiero teoretico » assumeva, lo volesse o no, una struttura talmente ben compaginata e chiusa in se stessa « da togliere a qualunque sistema possa presentarsi la possibilità che esso, dentro di sé, ponga effettivamente quelle condizioni che sono necessarie al formarsi di una nuova concezione teoretica »⁶⁷. Era, questo di Scaravelli, un Kant interpretato, come già si è avuto modo di osservare, assai peculiarmente: critico della metafisica e assertore dell'impotenza della ragione, lo era tuttavia in un modo che, senza realmente volerlo, rendeva quest'ultima impotente a comprendere non solo Dio, l'esistenza di un'anima immortale, l'eternità del mondo, ma anche la sfera autentica e *differenziata* dell'esistenza sensibile. Era però, tuttavia, pur sempre Kant: il filosofo del *limite* e, appunto, dell'*impotenza* razionale, non meno che, com'è noto, dei « bisogni della ragione ». E come tra quella impotenza e questi bisogni, i quali, occorre ricordare, non sono psicologici, ma inevitabili e strutturalmente coincidenti con la sua essenza⁶⁸, si instaura, in Kant, un difficile rapporto, domi-

⁶⁷ *Critica del capire*, cit., p. 195.

⁶⁸ Fin dalla prima pagina della *Prefazione* all'edizione del 1781, Kant

nato dall'esigenza di illuminare ciò che sta oltre quel limite per poterlo dichiarare inafferrabile (e non suscettibile, quindi, a rigore, di essere illuminato), così per Scaravelli, sembrava restar fermo il fatto che, se la metafisica, ridotta ad una pura ripetizione dell'identico, era *impotente* a fornire la chiave speculativa della diversità, questa, cioè, appunto, la comprensione razionale del mondo empirico, continuava ad essere un *compito* che l'incapacità di assolvere non bastava, tuttavia, a negare. Con la conseguenza di un risultato quanto mai ambiguo, giacché, da un lato quel compito si diceva essere, per l'appunto, *inseguibile*, dall'altro, dichiarandolo tale, lo si era, in qualche modo, *già eseguito*, dal momento che della sua *assoluta eterogeneità* rispetto al principio razionale, occorreva, per definirlo così, essere in grado di rendersi conto.

Il distacco, insomma, dalla prospettiva dialettica che era stata coltivata nei capitoli precedenti (e soprattutto nel terzo), si realizzava, bensì, ma mantenendo, di quella prospettiva, la specifica esigenza, alla quale, peraltro, si dichiarava di non poter rispondere, come se, appunto, l'*impossibilità* (e non la mera *incapacità fattuale*) di rispondere ad una domanda non comportasse la stessa impossibilità per la domanda, di venir posta o avanzata: se la domanda è, infatti, un *essere per* la risposta, la costitutiva impossibilità della presenza di questa, fa sì che quell'*essere per* la risposta sia, in effetti, un *essere in vista di nulla*, cioè un *non essere* affatto « in vista di » (qualcosa), e, non essendo un « essere per », la domanda non può neppure essere ciò che pretende e che, come domanda, la definisce: l'attesa di una risposta, il rinvio a qualcosa che ne adempia lo scopo.

Nonostante questo, quel distacco era, però, effettivamente un distacco e il limite entro il quale ogni posizione teorica veniva, per ciò stesso, racchiusa, non era visto tanto nell'identità assunta (secondo quanto, nel I capitolo, si era stabilito) come *rappporto tematico* (sempre distinto in se stesso e, in questo modo, legato alla diversità sia pure *estrinseca, apparente* o, come Scaravelli preferiva dire, *dileguante*, che si riscontra anche tra omogenei), quanto

definisce le questioni metafisiche come tali « die sie [cioè la ragione] nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben », e tali, quindi, che per essa (la ragione), costituiscono uno *Schicksal*, un destino. Cf. *Kritik der reinen Vernunft*, A VIII (= tr. it. cit., p. 7).

nella *non riferibilità a sé* dell'atto analitico (e, in genere, di qualsiasi procedimento che in tanto procede in quanto, in primo luogo, è quel procedimento *che è*, e non può, dunque, nel procedere, non restare sempre fermo in se stesso).

Anche l'estremo tentativo di conseguire un nuovo concetto della realtà « come attività pura o storia » (ed è evidente l'allusione a Gentile e a Croce, significativamente accomunati, in un periodo in cui le polemiche del momento sembravano aver fatto dimenticare a tutti — e non solo ai due protagonisti — le pur evidenti affinità di « struttura » delle rispettive concezioni), anche questo tentativo si era pur sempre imbattuto nella necessità di porre a fondamento delle opere, concezioni e problemi, in cui concretamente il processo della realtà viveva, una forma costante, « che se anche questa forma come principio del cambiamento, cambiasse, non esisterebbe più alcun cambiamento o processo ». Ma proprio perché quella forma era costante e identica, il cambiamento, rispetto ad essa, non poteva consistere che in una mera ripetizione, la quale, soddisfacendo l'assoluta coerenza del procedimento, subordinava a questa coerenza l'altra, quella, dalla concretezza del processo non meno imperiosamente richiesta, dell'analisi con i propri elementi ⁶⁹.

11. Abbiamo visto, dunque: da un lato l'inesorabile arrestarsi di ogni dialettica (e non solo di quella hegeliana per i suoi specifici vizi costitutivi) o di ogni concezione processuale della realtà, nella struttura identica e statica della sua legge, impedisce tanto la comprensione della differenza, quanto quella del movimento reale e, nella misura in cui questi due elementi, diversità e movimento, sono indisciungibili dall'esperienza comune, ciò che complessivamente resta sottratto ad ogni possibilità di giustificazione logica è il mondo empirico in quanto tale. Dall'altro questa esperienza è pur sempre sentita come innegabile, se quella impossibilità viene, nell'atto in cui la si enunzia, avvertita come una deficienza, una inopia, un limite, un difetto.

Sappiamo già, del resto, che Scaravelli non riteneva possibile far coincidere la negazione del carattere razionale della diversità

⁶⁹ Cf. *Critica del capire*, cit., pp. 193-94.

empirica da parte del principio di ragione, con la sottrazione, a quella, di ogni esistenza almeno *apparente*⁷⁰.

Ma proprio qui si apre una questione che non può, più a lungo, essere elusa. Nel sottolineare, infatti, il capovolgimento di prospettiva che contraddistingue il V capitolo rispetto ai precedenti, abbiamo avuto occasione di notare, come questo capovolgimento non avvenisse senza che dal concetto dell'identità che era stato elaborato all'inizio dell'opera, in funzione di quella prospettiva (l'identità come tale che ha già in sé la differenza), si passasse, quasi inavvertitamente, a quello dell'identità come *posizionalità* o tematicità di qualsiasi concetto. Benché il passaggio avvenga attraverso la messa a tema dello stesso procedimento analitico e il suo risolversi nell'omogeneità indifferenziata di una serie puramente ripetitiva, dove i due aspetti in cui l'identità viene, volta a volta, ritrovata: la differenza apparente degli omogenei e la tematicità, sono entrambi presenti; non c'è dubbio che, per un verso almeno, questi due caratteri non coincidono: se, infatti, nel primo caso l'identità è *oggetto di posizione* (in quanto viene *direttamente* indagata), nel secondo essa è la *posizionalità* stessa e più che un oggetto di analisi è il *residuo* che l'analisi non riesce a disgregare; qualcosa che, dunque, non può venire indagato *direttamente*, ed essere, come si dice, *posto a tema*, senza mutare e trasformarsi da *residuo* in *oggetto*, trasferendo la propria residualità sull'identico che permane, una volta che l'analisi abbia prodotto la « frantumazione » dell'oggetto che le è sottoposto. Non è, tuttavia, solo una differenza quella che intercorre tra i due concetti dell'identità che Scaravelli utilizza all'inizio e alla fine del testo, senza distinguerli in modo esplicito, è, piuttosto, un'incompatibilità che si manifesta, tuttavia (e per questo può sfuggire), solo quando si cerchi di spiegare il secondo per mezzo del primo, ma non viceversa. Se, infatti, l'identità è *posta*, essa è identica (ovvero coincidente con sé) sia perché è identità (nel primo dei significati descritti), sia perché è *posta*. Questo secondo motivo non richiede il primo (vale, infatti, anche per la diversità e per qualsiasi altro concetto), mentre il primo richiede il secondo (giacché abbiamo

⁷⁰ *Ibid.*, p. 135, un punto, questo, su cui si è già, altre volte, richiamata l'attenzione: vedi *supra* nota 45 e testo corrispondente.

visto che solo *come posta* l'identità manifesta il suo carattere riflessivo). Ne viene che il secondo motivo precede e rende possibile il primo, cioè, i due motivi non stanno sullo stesso piano, ma sono l'uno subordinato all'altro. Se ora passiamo al secondo concetto dell'identità, quello per il quale essa coincide con la posizionalità, e ci chiediamo *perché* la posizionalità sia, a giudizio di Scavelli, identità, non ci sarà possibile rispondere che lo è perché *posta*, dal momento che, come sappiamo, la posizionalità non è, essa stessa, *posta*. Dunque non resta che assumere come criterio di spiegazione il primo, e dire che la posizionalità è identità perché *si riflette* in se stessa. Sennonché questo è, appunto, il carattere che l'identità riceve *in quanto posta*, dunque? Bisognerà forse dire che se l'identità è posizionalità essa è *posta e non posta*? Ecco allora, nel caso in cui si assuma il primo concetto dell'identità, che il secondo risulta contraddittorio. Così, nel V capitolo, si passa dall'enunciazione del « motivo posizionale », che ancora coesiste con quello della differenza ridotta al minimo (ed anzi, ad *un minimum*), sia pure riproposto nella forma di un procedimento omogeneo che è tale proprio perché non investe se stesso e non si frantuma in una molteplicità di procedimenti diversi, alla graduale sostituzione del secondo col primo. Le conseguenze sono di un certo rilievo. Se, infatti, il concetto dell'identità come differenza diligente la rendeva inscindibile dalla diversità e promuoveva una dialettica di rinvii reciproci, in forza della quale nessun principio poteva dirsi autonomo ed isolabile dagli altri; l'identità intesa come carattere posizionale di qualsiasi concetto, viceversa, non dava luogo, nella sua *residualità*, a questo rinvio. Piuttosto si può dire che, negando la differenza per mettere progressivamente in luce quell'aspetto, appunto, che resiste ad ogni negazione, il procedimento analitico lasciava, altresì, che quella differenza, almeno come apparenza irrazionale, « residuasse » essa stessa, *accanto* all'identità. In caso contrario la negazione di quella differenza avrebbe significato l'*annullamento* della stessa. Ciò che, in altri termini, veniva negato perché non si poteva ammetterne la realtà, doveva pur essere sentito, perché si avvertisse il *bisogno* di negarlo, come *apparentemente reale*. E questa apparenza, poi, non si sarebbe potuta, a sua volta, negare, senza cadere in un processo privo di esito o senza negare, in questo caso, con la realtà, la stessa apparenza di quella

apparenza (rispetto alla quale, in effetti, le due cose coincidono). In tal caso due sarebbero state le possibili conseguenze: o, *non essendo mai stata nulla* l'apparenza della diversità, la negazione di questo concetto sarebbe risultata del tutto inesplicabile; oppure la negazione della diversità apparente, avrebbe dovuto valere come *annullamento* di quell'apparire, dando luogo alla doppia inconseguenza di una *realtà che diviene nulla*, e di un *nulla* che è posto come *termine* di una *trasformazione reale*.

Sebbene i suoi sviluppi non siano seguiti fino alle estreme incongruenze cui li abbiamo condotti noi ora, questa ipotesi (concernente la negazione delle differenze ad opera dell'identità) è formulata già nel III capitolo⁷¹ e la conseguenza che se ne trae, a riprova del fatto che il rovesciamento teorico riscontrato nel V non è improvviso, ma variamente anticipato nei precedenti da diversi indizi, è quella che si è appena ricordata: la residualità, accanto ad una identità già di per sé residuale, della differenza sensibile (o apparente) che, per quanto non possa giustificarsi alla luce della prima, non può neppure, da questa, essere negata o « tolta ».

E qui, effettivamente, il rapporto con la metafisica si spezzava irrimediabilmente e nel modo più drastico: lungi dal poter innestare sul tronco dell'identità i rami molteplici delle differenze sensibili, queste non potevano, con quella, instaurare neppure un rapporto negativo, tanto l'idea stessa di un legame (di qualsiasi tipo) tra l'una e le altre — idea in cui, propriamente, consiste l'essenza della metafisica — era stata erosa e consumata nello svolgimento della prospettiva che, inizialmente, Scaravelli si era dato.

Ma è vero che, maneggiando concetti così inesorabilmente segnati dalla *correlatività* come quelli dell'identità e della differenza (non è, forse, l'una, in primo luogo, negazione dell'altra, e questo proprio in senso costitutivo ed intrinseco?), era difficile che questa radicale cesura o assenza di rapporto, potesse costituire un'autentica conclusione.

Così non c'è dubbio che molte sono le reticenze di Scaravelli nei confronti di un esito tanto dissolutivo di ogni più elementare fiducia nelle possibilità della comprensione razionale. Ma non sono solo reticenze di ordine psicologico. Abbiamo visto, infatti, che

⁷¹ *Ibid.*

l'identità poteva sì essere ridotta a mera posizionalità, ma solo a condizione di mantenere, *implicita*, la forma riflessiva che le è propria. Con conseguenze abbastanza paradossali, giacché, implicita o inespressa, quella forma, che attinge la sua legittimità proprio dall'*esser posta*, finiva col riproporre la classica contraddizione (nella quale, e lo abbiamo già detto, Scaravelli aveva l'accortezza di non cadere *esplicitamente*) che si manifesta in tutti i casi in cui alla non posizionalità (o non tematicità) di un principio si ricorre come ad una soluzione delle difficoltà che la sua indagine tematica porta con sé: la contraddizione consistente, appunto, nel tematizzare, così facendo, la non tematicità del non tematico (che diviene, perciò, uno dei tanti concetti tematizzati). In questa palese inconseguenza Scaravelli, lo ripetiamo, non cadeva *in modo esplicito*, ma è difficile sottrarsi all'impressione che, proprio ammettendo esplicitamente lo scacco cui la razionalità andava incontro nel vano sforzo di afferrare concettualmente i diversi, si nascondesse il tentativo di esibire, *nel fatto*, ciò che, *verbis*, doveva essere escluso: il legame, appunto, tra $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ e $\delta\acute{o}\xi\alpha$. Un legame che mai si sarebbe potuto istituire in termini razionali, ma che, tuttavia, si supponeva di poter realizzare, per così dire, silenziosamente, dietro le quinte dell'analisi filosofica, alla condizione di aver compiuto quella « purificazione dei propri concetti e principi », cui essa, col suo procedimento, ma non con le sue conclusioni teoriche, metteva in grado di pervenire⁷².

Solo così si spiega il fatto che nel dichiarare l'impossibilità di quel nesso o, più esattamente, di un passaggio *logico* tra identità e diversità⁷³ (quella coerenza, appunto tra metodo analitico e sinte-

⁷² *Ibid.*, pp. 195-96.

⁷³ Si noti che se questo rilievo, di carattere negativo, si traducesse nell'asserzione della radicale *autonomia* delle due sfere, o dell'assoluta *assenza* di rapporto *tra* di esse, subito una nuova e più sottile incongruenza si rivelerebbe: anche una totale autonomia finisce, infatti, col configurare un rapporto (e contraddice, quindi, il suo assunto) se, come è pur necessario, essa si attribuisce a qualcosa *in relazione* a qualcos'altro. Proprio per questo motivo, del resto, l'autonomia è *reciproca*, ovvero condivide, col concetto di « rapporto » (che essa nega), il carattere essenziale della correlatività. È, d'altro canto, evidente che anche a prescindere da una formulazione in positivo di questa autonomia, le due sfere devono pur sempre essere congiunte nell'unità dell'orizzonte teorico in cui, dichiarandosi l'impossibilità del loro nesso, sono entrambe ricomprese. In questo modo all'orizzonte della metafisica si sostituirebbe un

tico, di cui già ci siamo a lungo occupati), Scaravelli mostri palesemente di considerare questo risultato espressione di una *debolezza*

orizzonte non meno rigorosamente connettivo della necessità del logo e della contingenza del mondo empirico. Ma cosa accadrebbe se, a differenza dell'orizzonte metafisico, che si presume necessario e che, di conseguenza, dissolve nella necessità uniforme di se stesso e del fondamento la contingenza che, a quest'ultimo, dovrebbe, come tale, venir ricondotta; cosa accadrebbe se, a differenza di quest'orizzonte, quello che qui viene prospettato, appartenesse non alla sfera della necessità, ma a quella della contingenza? In questo caso sembra che tutto quanto, sin qui, è stato detto perderebbe valore, dimostrandosi privo di intrinseca necessità. E, da questo punto di vista, al progetto della metafisica si contrapporrebbe un programma teorico egualmente oppugnabile. Di conseguenza o la tesi che formula l'impossibilità del nesso è necessaria, e, in tal caso sarà proprio lei a costituire quel nesso che dichiara impossibile, o non lo è, con la conseguenza, in questa seconda ipotesi, che l'impossibilità del nesso che essa dichiara, non sarà affatto una impossibilità dimostrabile. Una discussione approfondita di questa obiezione richiederebbe molto più spazio ed anche altre basi concettuali rispetto a quelle, di cui non abbiamo mancato di sottolineare l'inadeguatezza, che l'indagine condotta da Scaravelli ci impone di adottare. E per questi motivi si potrebbe anche chiudere qui il discorso, sottolineando la situazione di assoluta ingovernabilità logica cui l'analisi condotta nella *Critica del capire* mette, alquanto paradossalmente, capo. Ma dal momento che accanto alle incertezze, alle difficoltà e ai limiti di questa analisi, il nostro esame ha voluto apprezzare e mettere in giusto risalto anche quei tratti che la caratterizzano come « presentimento » di una nuova e diversa prospettiva di pensiero, ci corre l'obbligo di rispondere, sia pure in forma rapida ed ellittica, alla questione che nelle righe precedenti è stata sollevata. Per farlo, tuttavia, basta, in effetti, il rilievo che la situazione che si determina nel caso in cui la tesi dell'impossibilità del passaggio da una sfera all'altra sia dichiarata contingente è assai diversa da quella che si produce allorquando venga dato spazio al progetto metafisico: in questa seconda ipotesi la necessità assorbe, infatti, e vanifica entro di sé ogni forma di contingenza, nella prima, viceversa, la contingenza del rapporto (cioè della tesi che, prendendo atto, simultaneamente, delle due sfere, lo ricostruisce attraverso l'asserzione della sua impossibilità) non dissolve, nell'uniformità della propria natura, il carattere assoluto della prima sfera: non lo fa perché, appunto, manca di una natura uniforme e necessaria (o necessariamente uniforme). La conseguenza è, allora, che, negando il rapporto, la tesi della sua impossibilità non lo ricostituisce, perché ciò che essa nega è il rapporto inteso come orizzonte unitario, unitariamente inclusivo dei termini che connette (e lo nega perché, così concepito, il rapporto è autocontraddittorio, in quanto dissolve ciò di cui pure ha bisogno per sussistere, vale a dire la differenza dei termini tra i quali si dice intercorrere), mentre ciò cui dà luogo è solo un nesso contingente (e, dunque, qualcosa che non è neppure un nesso se, per

logica, di un'insufficienza speculativa⁷⁴: debolezza e insufficienza che certo non avrebbe alcun senso presumere, se di quel passaggio non si continuasse ad avvertire, in effetti, l'esigenza: ove, infatti, l'esigenza di un rapporto logico tra una sfera e l'altra non fosse avvertita, non si potrebbe più pensare alla mancata giustificazione del mondo empirico come ad un bisogno insoddisfatto della ragione. Non si potrebbe farlo anche perché, se quel bisogno fosse, effettivamente, un bisogno razionale, esso sarebbe già da sempre soddisfatto: essendo razionale, il bisogno rientrerebbe nella sfera della ragione, dalla quale non avrebbe, evidentemente, alcuna « ragione » di uscire per cercare, altrove, il proprio soddisfacimento; mentre se quel bisogno fosse dichiarato irrazionale, non ci sarebbe alcun motivo di dedurre, dall'incapacità di soddisfarlo, un limite della razionalità.

Così si spiega, del resto, anche il rinnovato interesse per Croce, che, dopo il drastico e apparentemente definitivo giudizio pronunciato, sulla sua filosofia e su quella di Gentile, nelle ultime pagine della *Critica del capire*, riuscirebbe, altrimenti, poco comprensibile. Era proprio il neoidealismo italiano, nelle sue due versioni, storicistica e attualistica, a rappresentare, come si è visto, il tentativo ultimo (e, per questo rispetto, si deve credere, nella valutazione di Scaravelli — sempre propenso ad individuare una logica nello svolgimento storico dei sistemi — anche il più conseguente) di conferire orizzonte teorico e razionale al concetto della « realtà come attività e storia ». Nella condanna all'impotenza di quel tentativo poteva,

connettere è, in primo luogo, necessario operare la riduzione reciproca dei connessi alla comune misura della connessione), ma che, per questo stesso motivo, non incorre nella contraddizione di negare esplicitamente ciò che, implicitamente o nel fatto, verrebbe ad affermare. Dando luogo ad un rapporto contingente, del resto, essa si dimostra contingente non nel suo negare un rapporto di necessaria derivazione logico-metafisica della seconda sfera dalla prima (negazione che si produce a partire dal rilevamento dell'autocontraddittorietà di ciò che nega) ma nel suo apparire, essa stessa, come un rapporto. In altri termini, la negazione risulta contingente non rispetto al contenuto del suo dire, ma solo in relazione a quell'assoluto che, in effetti, la relazione non risolve in se stessa, e cui può, dunque, essa stessa commiurarsi.

⁷⁴ *Critica del capire*, cit., p. 190.

quindi, leggersi la conferma del fatto che oltre Kant non si era, in effetti, mai andati e che, forse, era impossibile farlo⁷⁵.

Da questa conclusione alla scelta della filosofia critica come oggetto delle sue future indagini, il passo era breve. Più lungo era, invece, quello (che per certi aspetti, dopo quanto si è detto, potrebbe apparire addirittura un « salto ») che lo aveva condotto a concepire l'idea di una ricerca, parallela a questa, rivolta a delineare la « storia ideale » del « concetto » crociano. Evidentemente, nonostante l'esplicita conclusione del capitolo e di tutta l'opera, che riconduceva a Kant, con Hegel, anche Gentile e Croce, c'era in quest'ultimo, qualcosa che a Scaravelli continuava ad apparire non riducibile nei limiti angusti di quell'orizzonte teorico, chiuso e impenetrabile alla comprensione della precaria esistenza storica che, nella sua interpretazione, veniva ad essere l'orizzonte kantiano. Ma è difficile poter dire che cosa fosse, dal momento che questo secondo progetto è rimasto allo stadio di abbozzo. Più facile, forse, è comprendere le ragioni che ne hanno determinato l'abbandono: esse devono, verosimilmente, cercarsi negli sviluppi che l'analisi del pensiero kantiano aveva imposto alla sua prospettiva. Se questa, nella *Critica del capire*, era rimasta, nonostante tutto, legata all'idea che dalla razionalità pura dell'identico dovesse darsi un passaggio alla varia e imprevedibile molteplicità empirica, per quanto questo passaggio non potesse essere *trovato ed esibito*; negli scritti dedicati a Kant questa convinzione sembra definitivamente tramontata, anche se la sua scomparsa è dovuta all'introduzione di un artificio, che è tale non in rapporto all'esegesi kantiana, ma alla prospettiva liberamente teorica che con quell'esegesi è connessa e che rappresenta il motivo di continuità tra l'interpretazione di Kant e la *Critica del capire*. L'artificio è quello rappresentato dalla distinzione « critica » di un molteplice puro e di un molteplice empirico⁷⁶. È in forza di questa distin-

⁷⁵ Cf. *ibid.*, p. 195.

⁷⁶ Nella *Critica della ragion pura* si dovrebbe, a rigore, parlare, accanto al molteplice *puro*, di un molteplice *materiale* e non *empirico* (sebbene non sempre i due concetti siano mantenuti, da Kant, rigidamente distinti): sarà proprio l'esigenza di organizzare quest'ultimo, che si presenta come un vero e proprio « terzo molteplice », ad indurre, infatti, Kant a scrivere la *Critica del giudizio* (sulla questione del « terzo molteplice » e della sua differenza dai primi due cf. L. SCARAVELLI, *Osservazioni sulla « Critica del giudizio »*, cit., pp. 351-68).

zione che l'identità riflessiva, come sintesi di puri omogenei (la quale, pur cedendo progressivamente terreno all'interpretazione « posizionale » dell'identico, non era mai stata — e per ragioni che abbiamo cercato di mettere in luce — interamente abbandonata da Scaravelli) conseguiva la sua autonomia rispetto alla diversità effettiva della molteplicità eterogenea. Si tratta, come abbiamo detto, di un artificio, tutto sommato piuttosto estrinseco rispetto alle esigenze concettuali da cui aveva tratto alimento la tendenza a mantenere, tra omogeneità ed eterogeneità, il senso di un legame che la *Critica del capire* non era riuscita, esplicitamente, né a porre né a rescindere. L'artificio era, del resto, inevitabile perché la tendenza profonda che guidava l'indagine di Scaravelli (e che da lui, era, forse, solo oscuramente avvertita) potesse avere uno sbocco, sul terreno, ad essa essenzialmente estraneo, di concetti come l'identità e la differenza, dominati da una inclinazione irriducibile alla *reciprocità*.

Ma nonostante questo, e ad onta dei suoi limiti — anzi, forse, proprio per la presenza di questi — l'analisi di Scaravelli resta una delle testimonianze più rigorose ed intellettualmente oneste, di quella « crisi dei fondamenti » che percorre, in vario modo, quasi tutte le aree culturali (e non solo la filosofia) di questo secolo. Una testimonianza, peraltro, il cui tratto più caratteristico sta proprio nella profonda esigenza di rigore concettuale e nell'assenza di ogni tentativo di tradurre in termini di ideologia e cultura, quello che per lui era e restava un problema speculativo: ragione, questa, forse non ultima della scarsa fortuna che il suo pensiero ha incontrato in un ambiente filosofico sempre più propenso alle generalizzazioni culturali e alle risoluzioni in chiave letteraria, se non addirittura retorica, del proprio, diffuso, disagio teoretico.

ELENA SANESI

LE « CARTE CANTONI » ALL'ISTITUTO ITALIANO
PER GLI STUDI STORICI

Le raccolte documentarie dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici si sono di recente arricchite, per un liberale atto di donazione, del cospicuo materiale archivistico di pertinenza del filosofo Carlo Cantoni, fino a poco tempo fa conservato dai suoi discendenti ed eredi nella casa avita di Gropello Cairoli.

Appunto a Gropello (allora facente parte del Distretto della Lomellina nel Regno di Sardegna, passato poi, dopo l'unificazione, alla Provincia di Pavia) era nato il Cantoni il 20 novembre del 1840; nella stessa antica dimora, immersa nella quiete della campagna e che egli aveva sempre tenuta come la propria sede stabile, quasi una specie di congeniale *buen retiro*, anche nei periodi di prolungato soggiorno all'estero o in altre parti d'Italia, il Cantoni si spegneva prematuramente, ancora in pieno vigore intellettuale, l'11 settembre del 1906.

Notizie biografiche e bibliografiche dettagliate sono state fornite in varie precedenti occasioni¹. Qui si intende richiamare alcuni punti essenziali, utili per inquadrare la figura del Cantoni in rapporto alla cultura italiana ed europea del suo tempo e per meglio valutare l'importanza della presente acquisizione.

Di famiglia benestante (il padre, Giovanni, possedeva terreni nell'agro gropellino), Carlo Cantoni seguì gli studi liceali a Casale Monferrato e qui sentì il primo potente richiamo alla speculazione filosofica attraverso le lezioni di Luigi Ferri, in seguito professore universitario all'Istituto di Studi Superiori di Firenze (dal 1863) e all'Università di Roma (dal 1871), e direttore per vari decenni della « Rivista Italiana di Filosofia ». Iscrittosi poi alla Facoltà di Filoso-

¹ E. SANESI, *Le carte di Carlo Cantoni a Gropello Cairoli*, « Rassegna Storica del Risorgimento », 56 (1969), pp. 72-87 (con l'elenco dei corrispondenti); E. SANESI, *Un'amicizia italiana di Emilio Boutroux*, « Settanta », 5 (1974), pp. 63-72; M. FERRARI, *Lettere di Felice Tocco a Carlo Cantoni (1870-1900)*, « Atti e memorie dell'Acc. toscana di scienze e lettere La Colombaria », 48 (1983), p. 151. Si veda inoltre G. VIDARI, nella prefazione a *In memoria di Carlo Cantoni* (raccolta di scritti vari del filosofo), Pavia 1908.

fia e Lettere di Torino (in ciò superando le resistenze dei familiari che lo avrebbero voluto avvocato), vi si laureava nel 1863 con una tesi su Teodoro Jouffroy, che già era stata oggetto, l'anno precedente, della sua prima pubblicazione²: suoi maestri erano stati Gian Battista Rayneri, Domenico Berti e, soprattutto, lo spiritualista Gian Maria Bertini, con il quale conservò poi sempre stretti e cordiali rapporti. Nel 1864 raggiungeva il Ferri a Firenze, e l'anno dopo si recava in Germania, dapprima a Berlino e quindi a Gottinga, alla scuola del teoretico Hermann Lotze, l'ultimo grande sistematico tedesco, rinnovatore della metafisica di Leibniz.

Di ritorno in Italia, nel 1866, il Cantoni entrava nell'insegnamento: dopo due anni al Liceo « Cavour » di Torino ed uno al « Parini » di Milano, conseguiva la prima cattedra universitaria nel 1869 all'Accademia Scientifico-letteraria di Milano, e veniva infine chiamato nel 1878, quando la sua fama si era già pienamente consolidata, a quella di filosofia teoretica dell'Università di Pavia. E qui rimaneva, nonostante ripetuti inviti e sollecitazioni a trasferirsi in altre sedi, fino alla morte.

Non è possibile soffermarsi, in questa sede, sull'opera filosofica del Cantoni e affrontarne un'analisi critica³; ci si limiterà a rilevare innanzitutto la notevole influenza che, nella fase iniziale di sviluppo del suo pensiero, ebbero sul Cantoni i contatti col Lotze, non solo e non tanto per l'essenza della sua sistematica, quanto per la profondità dell'indagine e per l'impegno morale nello studio e nell'insegnamento. È certo, comunque, che, pur muovendo dalle posizioni monadologiche lotziane, in breve volgere di anni il pensiero teoretico del Cantoni perveniva a risultati autonomi e diversi, in sostanziale opposizione sia all'idealismo sia, e soprattutto, al positivismo, e approdando — in una visione criticista e razionalista — alla rivalutazione e rielaborazione della critica kantiana. Da queste posizioni derivò in primo luogo la famosa « trilogia » kantiana, l'opera certo

² C. CANTONI, *Dissertazione sulla filosofia di T. Jouffroy*, Torino 1862.

³ Al riguardo si vedano soprattutto gli articoli di B. VARISCO, A. FAGGI, G. VIDARI, A. PIAZZI e G. VILLA nel fascicolo commemorativo della « Rivista filosofica », 9/5 (1906), pp. 568-92, 593-606, 607-20, 621-32, 633-60; ed inoltre G. VILLA, *Carlo Cantoni*, « Nuova Antologia », 212 (mar. 1907), pp. 94-104; G. GENTILE, *Le origini della filosofia contemporanea in Italia*, Messina 1917, I, pp. 289-331, nonché la già citata prefazione di G. VIDARI (cf. nota 1).

più impegnativa del Cantoni, pubblicata fra il 1879 e il 1884⁴, cui seguirono numerosi altri articoli e saggi, fino alla serie degli *Studi kantiani*, del 1901-1902. Questi lavori, che ponevano il Cantoni nella posizione di caposcuola del neokantismo in Italia, gli fruttarono fama e riconoscimenti anche all'estero, culminati nella laurea *honoris causa* dell'Università di Königsberg nel 1904 in occasione del centenario della morte del grande filosofo prussiano.

Molti altri lavori meriterebbero di essere ricordati, fra i quali vari e fortunati testi scolastici⁵; ma qui piace citare particolarmente il saggio sul Vico del 1867⁶, apprezzato fra gli altri, ancora qualche decennio più tardi, da Antonio Labriola⁷. E ciò, insieme con i nomi di numerosi corrispondenti che figurano nel carteggio, consente di porre in piena evidenza i frequenti e stretti rapporti che il Cantoni ebbe con gli ambienti filosofici meridionali.

Non si esagera, dunque, affermando che la posizione del Cantoni nel panorama della filosofia italiana nella seconda metà dell'800 fu di grande rilievo, anche se appare doveroso riconoscere, da un punto di vista più strettamente scientifico, che nel complesso egli appare importante piuttosto sotto l'aspetto del mediatore fra le varie tendenze speculative del secolo (in particolare fra spiritualismo idealistico e naturalismo positivistico) e del propagatore delle grandi correnti europee del pensiero filosofico (specialmente tedesche), che sotto quello dello speculatore originale, del teoretico puro. In un punto, comunque, il Cantoni ci appare elevarsi sopra la media dei suoi contemporanei ed accomunarsi alle più alte coscienze: nell'amore per la filosofia in sé, come scienza suprema dell'uomo, nella fede di una sua ritrovata missione nel mondo moderno, nella convinzione del dovere per ogni filosofo di propugnare e difendere tale missione di fronte ad ogni ostacolo e attacco, con rigore e coerenza. E questo amore per la filosofia si materializzava in una continua aspirazione alla

⁴ C. CANTONI, *Emanuele Kant*, I-II, Milano, Brigola, 1879-1883; III, Milano, Hoepli, 1884 (insieme con la ristampa dei primi due).

⁵ In particolare il *Corso elementare di filosofia*, in tre volumi, pubblicato per la prima volta nel 1870-71, ebbe larga fortuna e numerose edizioni.

⁶ C. CANTONI, *G. B. Vico. Studi critici e comparativi*, Torino 1867.

⁷ Cf. E. SANESI, *Alcune lettere inedite di Antonio Labriola a Carlo Cantoni*, « Nuova Antologia », 2147 (lug.-set. 1983), pp. 50-55.

verità e in un indefettibile culto per la ragione, suprema guida, quest'ultima, ed unica difesa dell'uomo contro tutti i dogmatismi.

Da questa posizione per così dire « centrale » del Cantoni derivarono necessariamente i suoi importanti e intensi rapporti con i maggiori pensatori di quel periodo, italiani e stranieri, fra i quali è sufficiente qui ricordare, oltre ai già citati Ferri e Bertini, Francesco Acri, Roberto Ardigò, Luigi Credaro, Benedetto Croce, Giuseppe Michele Ferrari, Antonio Labriola, Terenzio Mamiani, Raffaele Mariano, Filippo Masci, Giovanni Vidari, Guido Villa, Hermann Lotze, Hans Vaihinger, Emile Boutroux, Alfred Fouillé, e tantissimi altri. Ricordiamo infine che alla morte del Ferri, nel 1895, il Cantoni gli succedette nella direzione della « Rivista Italiana di Filosofia », da lui medesimo poi trasformata nel 1899 nell'autorevole « Rivista filosofica ».

La figura del Cantoni merita attenzione anche per altri non trascurabili titoli. Trascorsa la prima adolescenza e la giovinezza nel periodo più caldo dell'epoca risorgimentale, amicissimo dei fratelli Cairoli (in particolare di Benedetto) e come loro animato da alto spirito patriottico, visse poi la piena maturità a diretto contatto con la mediocre realtà dell'Italia post-unitaria e ne soffrì, al pari di altri, la delusione per le tante mètte mancate e la preoccupazione per gli innumerevoli problemi materiali e morali, sociali ed economici, che incombevano sulla vita del nuovo stato.

Di spirito laico e liberale, con sfumature socialisteggianti, Carlo Cantoni sentì veramente come un alto dovere civico l'impegno che gravava sulle classi intellettuali e dirigenti per un reale rinnovamento della nazione e per la promozione di un vero progresso delle masse popolari. Nella sua grande dirittura morale (che determinava anche certe asprezze di carattere), il Cantoni non si sottrasse mai a tale impegno, ed individuò l'area, in cui più proficuamente poteva dare la sua opera, nei problemi dell'istruzione in genere e dell'organizzazione universitaria in particolare: in questi campi, sia come Preside di Facoltà e come Rettore dell'Ateneo pavese⁸, sia come membro influente — a varie riprese — del Consiglio Superiore del-

⁸ Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia nei periodi accademici 1880/81-1881/82 e 1898/99-1903/1904; Rettore nei bienni 1882/83-1883/84 e 1891/92-1892/93.

l'Istruzione, sia infine come Senatore del Regno, dignità alla quale fu elevato nel 1898, il Cantoni profuse la sua cultura, il suo ingegno e le sue energie fisiche fino, si può dire, agli ultimi mesi di vita.

Non è certo un caso che circa un quinto delle voci che costituiscono la bibliografia cantoniana sia rappresentato da articoli e saggi sui problemi della scuola e dell'Università, fra cui ci si limita qui a citare il primo saggio del 1874, dedicato a Benedetto Cairoli⁹, quelli pubblicati successivamente sulla « Nuova Antologia »¹⁰ e infine un opuscolo del 1902¹¹. Poiché simili questioni si dibattevano anche in altre nazioni, specie in Francia e in Germania, il Cantoni aveva spesso occasione di intervenire con tutta la sua autorevolezza, per puntualizzazioni o suggerimenti¹², e di entrare così in rapporti epistolari con altre personalità di rilievo: un esempio significativo è il carteggio con il Boutroux¹³. È da osservare che l'ispirazione fondamentale del Cantoni in questo ambito era e restava di stampo prettamente liberale, ma non portava come conseguenza alcuna forma di agnosticismo morale: anzi egli condannava recisamente l'atteggiamento dello stato italiano che, in nome di un laicismo in questo caso — secondo il Cantoni — malinteso, si disinteressava dell'educazione morale nelle scuole e si preoccupava solo di istruire.

Nel citato articolo del 1894 (vedi nota 12), riferendosi alla proposta di abolire lo studio della filosofia nei licei, egli scriveva: « E con ciò, lo ripeto, saremmo perfettamente coerenti. Non si va gridando da un pezzo, e non lo si è ripetuto recentemente, che nei nostri istituti si istruisce, ma non si educa? È dunque naturale che anche si abolisca lo studio di quella materia che sola può additarci i principii, i mezzi e il fine dell'educazione, quando non si vogliano

⁹ C. CANTONI, *La questione universitaria*, Milano, Tip. Bortolotti, 1874.

¹⁰ C. CANTONI, *La riforma universitaria*, « Nuova Antologia », 56 (mar.-apr. 1881), pp. 228-49; Id., *Professori e studenti nelle università italiane e tedesche*, 90 (nov. 1886), pp. 30-53.

¹¹ C. CANTONI, *Sui nuovi regolamenti universitari*, Pavia 1902.

¹² Si vedano p. es.: C. CANTONI, *Una polemica in Francia sull'insegnamento della filosofia nei Licei*, « Rivista Italiana di Filosofia », 9/1 (1894), pp. 271-301; Id., *L'insegnamento della filosofia nelle Università e nelle Scuole secondarie*, « Rivista Filosofica », 2/3 (1900), pp. 589-610. Questo secondo articolo fu anche letto, nella traduzione francese di G. Parodi, al Congresso Internazionale di Filosofia di Parigi (luglio-agosto 1900).

¹³ Cf. E. SANESI, *Un'amicizia italiana di E. Boutroux*, cit.

accettare belli e formulati quelli del Sillabo! Così ai nostri giovani non resteranno aperte che due vie: darsi in braccio all'ortodossia del Sillabo, ovvero a quello scetticismo congiunto col materialismo che assai bene ci viene descritto dal Fouillé, rendendosi in ambi i casi impossibile una retta educazione morale e civile, quale è necessaria alla vita di uno stato liberale ». E più avanti, ricordando dichiarazioni parlamentari di Ferdinando Martini (ministro dell'Istruzione nel primo gabinetto Giolitti, 1892-93), che esprimevano appunto l'agnosticismo dello stato nei confronti dell'educazione, continuava: « Non credo che i clericali abbiano mai letto con maggiore soddisfazione altre parole in un documento della nostra vita pubblica: esse racchiudono infatti una completa dichiarazione d'impotenza, per parte dei liberali, ad informare l'educazione nazionale: esse costituiscono, secondo il sentimento mio, un vero atto di fuga e di dedizione: convinto come sono che lo studio dei fatti per quanto esteso, e le eleganze di stile latino o italiano, per quanto squisite, non bastino mai senza principii razionali e quindi senza la filosofia, a darci un sistema di educazione, che si possa contrapporre ad un sistema fondato su principii di una religione positiva ».

Concetti analoghi, ma esposti con più grande vigore e con parole che diremmo rese più austere dall'occasione a cui si riferivano (l'assassinio di Umberto I), il Cantoni esprimeva nell'editoriale dedicato dalla « Rivista filosofica » al luttuoso episodio¹⁴. Dopo avere, com'era ovvio, condannato il regicidio, egli passava ad analizzare le condizioni che avevano portato all'instaurarsi di un così grave e traumatico clima di turbamento e di divisione delle coscienze, sfociato, da un lato, nell'esecuzione dell'attentato e, dall'altro, nelle roventi e laceranti polemiche esplose nel paese in conseguenza di esso. Fra i fattori responsabili di tale stato di cose egli indicava ancora una volta il sostanziale fallimento della politica educativa dei governi italiani. E concludeva con queste parole, delle quali non si saprebbe dire quanto abbiano perso di attualità: « Non si educa senza principii proprii, accettati razionalmente e razionalmente esposti e spiegati. Un principio morale e quindi un principio educativo non si prende in prestito da nessuno, classico o romantico, antico o moderno, poeta o prosatore; lo si prende dalla propria coscienza

¹⁴ *Pel lutto nazionale*, « Rivista Filosofica », 2/3 (1900), pp. I-IV.

e dalla propria ragione e lo si svolge con sincerità e convinzione [...]. Senza questo principio uno stato è privo di spirito vitale; né vale a dargli vita un liberalismo puramente negativo [...]. Uno stato che non abbia la fede, che non abbia la coscienza di alti fini e la volontà ferma e gagliarda di conseguirli, non ha basi sicure ed è destinato ad essere presto o tardi sopraffatto e travolto da chi, avendo quella fede e quella volontà, trovasse nell'esistenza o nella costituzione di un tale stato un ostacolo ai suoi fini ».

Di questa personalità di Carlo Cantoni, quale si è cercato in larga sintesi di delineare, sorretta da profonde motivazioni culturali e morali, della sua figura fortemente caratterizzata anche dal punto di vista delle relazioni umane, fornisce una ricca e avvincente testimonianza la copiosa corrispondenza a lui diretta dalle più svariate persone: oltre ai filosofi italiani e stranieri di cui si è fatto cenno all'inizio, si tratta degli antichi condiscipoli di Casale e di Torino, dei maestri, dei colleghi di varie università e di varie discipline, degli allievi sparsi nei licei e nelle università di tutta Italia, di uomini politici, colleghi del Senato, giornalisti, professionisti, e così via. Quanto di tale corrispondenza si era conservato fino ad oggi è il nucleo principale (insieme ad altre carte inerenti alle varie attività, anche pubbliche, del Cantoni o da lui possedute per ragioni di parentela o di amicizia)¹⁵ del carteggio entrato ora nelle collezioni dell'Istituto Italiano per gli Studi Storici.

Tutto questo materiale si presta ad approfondimento e a ricerche in svariate direzioni, non solo sotto l'aspetto filosofico, ma anche sotto quello storico e, più largamente, culturale. Ed è perciò con gratitudine che si segnala la donazione fatta all'Istituto dalla discendente del filosofo, Signora Adele Barletta Panzarasa, ora scomparsa, la quale, con il suo gesto intelligente oltre che munifico, mentre da un lato intendeva onorare la memoria di Carlo Cantoni, dall'altro lato manifestava la certezza che in nessun'altra sede, come nella prestigiosa istituzione fondata da Benedetto Croce, l'archivio del suo antenato avrebbe potuto trovare più degna collocazione.

¹⁵ È questo il caso di un gruppo di circa duecento lettere di Benedetto Cairoli, in parte dirette al Cantoni, in parte (assai maggiore) all'amico Enrico Magenta che del Cantoni era cugino, e ad altri dell'ambiente gropellino: l'intero gruppo venne donato dalla signora Barletta al Museo Storico dell'Università di Pavia fin dal 1967.

GLI ALUNNI DELL'ISTITUTO DAL 1981 AL 1982

1981-82

* Alessandro Barbero
Alberto Cavaglion
* Antonio D'Itollo
Massimo Ferrari
Carla Ferretto
Anna Giannetti
Katalin Kövendi (Ungheria)
Rita Lizzi
Fabrizio Lomonaco
Aldo Maiorano
Giuliana Miraglia
Daniela Pacella
Stefano Palmieri
Ernesto Paolozzi
Patrizia Rateni
Manuele Sautereau (Francia)
Angela Schinaia
Francesco Soverina
Alessandro Stile

1982-83

Agnes Berta
Nicola D'Antonio
Massimo Danzi (Svizzera)
Anella De Rosa
Marcella Fusco
Francesco Gagliardi
Maurizio Griffo
Riccardo Lattuada
Ilona Megyeri (Ungheria)
Massimo Nafissi
Bernardo Nobile
Francesco Piro
Remy Routeau (Francia)
Marco Salucci
Marian Wesoly (Polonia)

* Ai nomi dei vincitori che hanno rinunciato alla borsa è premesso un asterisco.

FINITO DI STAMPARE NELL'APRILE DEL MCMLXXXVII
NELLO STABILIMENTO « ARTE TIPOGRAFICA » S.A.S.
VIA S. BIAGIO DEI LIBRAI - NAPOLI