



Giornale di filosofia  
Filosofia Italiana

## *Paci e la fenomenologia del negativo*

di Raffaele Bruno

**Sommario:** La fenomenologia del negativo, a vario titolo presente nella riflessione di E. Paci, è qui delineata nei suoi tratti essenziali: quelli dialettico-fenomenologici dell'ambivalenza, del paradosso, della contraddizione immanente, della compresenza dei contrari. Il problema del negativo è difatti problema fenomenologico per eccellenza: si tratta di pensare la struttura dell'esperienza senza ricorrere ad una logica già costituita ma risalendo, in un processo di riduzione trascendentale, alle sintesi originarie che definiscono le sfere dell'esistenza – della percezione, del corpo proprio, del bisogno, dell'agire intersoggettivo, del linguaggio, dei saperi scientifici, ecc. Come mostra la figura della speranza, l'esperienza, per poter essere, deve potersi presupporre non solo come 'qualcosa' di possibile, che in qualche modo 'già c'è', perché non avrebbe altrimenti di 'che' esperire, ma altresì come possibilità possibile, che come tale non è se non come limite critico. In questa differenza tra possibilità 'reale' e possibilità possibile, tra due limiti non solo negativi ma opposti, il senso radicale della fenomenologia di Paci, sia rispetto a Marx e a Bloch, sia rispetto a Hegel, a Croce e allo stesso Husserl.

## *Paci e la fenomenologia del negativo*

di Raffaele Bruno

*“Ora si delinea la necessità di una fenomenologia del negativo  
che non cerchi di trovare vie di uscita illusorie e che riesca a  
vincere il terrore, e l'orrore, che l'umanità ha di se stessa”.*

E.Paci, 1974

1. «Il senso del nuovo discorso, anche teologico, è il senso della vita come prassi e della verità in una società di soggetti fondati e cioè di soggetti sempre nuovi e sempre rinnovati in se stessi, nella storia, nel mondo»<sup>1</sup>. Così Enzo Paci nel suo ultimo capolavoro, *Idee per una enciclopedia fenomenologica* del 1973, a conclusione di un serrato confronto col marxismo ‘utopico’ di Ernest Bloch.

In questione è il concetto di “speranza” come concetto di ciò che è storico solo in ragione di uno scarto, di una *disgiunzione*, di una *sproporzione*, di una *eterogeneità* tra presente e futuro, che richiama subito il concetto di “prassi” come trasformazione, movimento, divenire, ‘progresso’. Questa eterogeneità tra presente e futuro, che in Bloch è utopica, in Paci assume i caratteri fenomenologici del negativo, possiamo dire: i caratteri, sempre presenti a vario titolo nella sua riflessione, dell’ambivalenza, del paradosso, della contraddizione immanente, in altri termini, della compresenza incontraddittoria dei contrari. In una filosofia come quella blochiana, notava difatti subito Paci, «nella quale il futuro e l’utopia sono la *vita del presente*, e nella quale la *materia è l’orizzonte infinito del futuro e della realizzazione del possibile*, la ‘speranza’ non è una vaga espressione, ma una struttura richiamata immediatamente dal *divenire*, dalla *storia*, dalla *trasformazione*, dal *progresso*». La « ‘direzione’ della storia», il divenire è difatti «decisa dalla vita della speranza in azione»<sup>2</sup>. Come dice prassi, “decisione”, volontà, così “divenire” dice “speranza in azione”.

Chiaro che qui sono richiamati strati di senso differenti e come tali correlati, in stratificazioni diverse che occorre cogliere volta a volta. Si tratta difatti di capire un fenomeno complesso, un *Erlebnis* concreto, che contiene in sé, come suo substrato, tutti quegli *Erlebnisse* del sentimento e del volere, ossia – con le parole di Husserl (qui evidentemente richiamato) - «di piacevolezza e spiacevolezza, del valutare in ogni senso, di desiderio, di decisione, di azione ... che contengono parecchie, e spesso molte, stratificazioni intenzionali, noetiche e corrispondentemente anche noematiche». Quanto alla sfera

---

<sup>1</sup> E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973, pp. 580-581.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 576, corsivi miei.

della volontà, che rientra come momento essenziale in quell'*Erlebnis* concreto che è “speranza vissuta”, nel senso – precisava appunto Paci – «di esperienza di fatto provata dal soggetto e dai soggetti nella storia», da un lato, scriveva Husserl in *Idee I*, al decidere «appartengono momenti noematici» ossia strati di senso, «di molte specie. Alla base delle posizioni di volontà stanno posizioni di valore, posizioni di cose e così via. D’altro lato troviamo la decisione come una specie di oggettività appartenente al territorio della volontà che è fondata manifestamente in altre simili oggettività noematiche». Una volta «neutralizzate tutte le nostre posizioni, il fenomeno della volontà conserverà, come *Erlebnis* fenomenologicamente puro e intenzionale, il suo ‘voluto come tale’, come noema proprio del volere: ‘l’intenzione della volontà’, e precisamente nel modo in cui è ‘intenzione’ (Meinung) di questa volontà, e con tutto ciò che è voluto e ‘su cui’ si vuole»<sup>3</sup>.

Data dunque la molteplicità di sensi che un fenomeno tanto complesso raccoglie e le stratificazioni che coinvolge, i problemi della speranza in quanto «esperienza di fatto provata dal soggetto e dai soggetti nella storia», non possono che essere a loro volta multi e stratificati. Alla radice il problema è chiaramente quello più in generale della *genesì*, della *temporalità originaria* come struttura effettivamente costitutiva dell’esistenza storica, di una temporalità cioè non assoluta ma relativa e per questo *internamente teleologica*. Problema fenomenologico per eccellenza che dal punto di vista di Paci può essere riassuntivamente così formulato: in che modo pensare un vissuto concreto - e ogni vissuto è “concreto” in quanto fonte costituente del tempo - senza ricorrere ad una logica già costituita, già “data”, dunque senza lasciare il posto al senso costituito e noto del tempo? Considerato nell’orizzonte della volontà che decide perché spera, il problema può essere così riassunto: come pensare la “vita del presente” come “futuro” e “utopia”? Come realizzare “ora” ciò che ha la struttura del “non ancora”, come attuare il futuro nel presente? Non è forse il futuro altro dall’ora, dal presente? Ma, in tal modo, presupponendo l’attualità del futuro, non si infrange il principio logico di non contraddizione, il principio *epistemico* che definisce l’ordine del tempo come misura del “prima” e del “poi” - ordine che è poi la tacita affermazione del primato dell’essere sul non-essere, dell’atto sulla potenza, del ‘reale’ sul ‘possibile’, del necessario sull’accidentale? E’ possibile, è pensabile infrangere questo ordine, sottrarsi alla sostanza come fondamento della circolarità del tempo, del circolo che determina la *physis*, la vita cosmica come l’esistenza in tutti i suoi aspetti: la nascita come morte, il piacere come il dolore, il bene come il male?

In effetti, la questione della *genesì*, della *temporalità originaria* come *attualità del futuro* neppure si sarebbe posta nella sua radicalità se Paci, nel trattare il tema della speranza, e più in generale quello dei vissuti concreti, fosse ricorso alla nozione tradizionale – opposta a quella fenomenologica, che anzi la fenomenologia (non solo husserliana, ma a partire quanto meno da Hegel) contraddice - di prassi, nel senso di sapere pratico legato alla *doxa*, alla “saggezza” come capacità politica di adeguare l’universale al particolare, dove ciò che conta non è appunto la generalità dei principi, non è la logica ma l’intuito, la facoltà di cogliere il momento opportuno, il *kairòs*. Non c’è dubbio che questo sapere *doxastico*, etico-politico, anche in quanto si distanzia dalla logica, dalla stessa logica *epistemica* (sulla quale pure si fonda), è per definizione prossimo all’esistenza, alla vita vissuta che scorre nel tempo, al mondo del mito, della religione, della letteratura, della comunicazione, dell’arte. Ma per Paci è proprio la prassi, è l’esistenza, il sapere pratico, il mito, la letteratura, l’arte, il linguaggio a fare problema. Se il problema è, alla radice, quello della *genesì*, delle *sintesi originarie* che definiscono le sfere dell’esistenza storica - del tempo percettivo, del “corpo proprio”, del bisogno, del “mondo della vita” (*Lebenswelt*), dell’agire intersoggettivo, della speranza, della fede, dei saperi scientifici, del linguaggio, della letteratura, dell’arte – chiaro che per Paci non poteva aver senso limitarsi ad un’analisi dei discorsi persuasivi, ragionevoli, tecnico-pratici, effettuali, etico-politici, religiosi, giuridici, storiografici, letterari, ecc. e più in generale al lavoro analitico-riassuntivo, storico, ma (potremmo dire con Marx) ‘soltanto interpretativo’ dell’ermeneutica. Al contrario il problema, vissuto e percepito da Paci nella sua *radicalità filosofica*, era di risalire dalla logica del tempo costituito e noto alla *logica della genesì trascendentale del tempo*.

In realtà – così Paci in una pagina di rara efficacia e chiarezza del *Diario fenomenologico* datata 30 ottobre 1958 - ciò che qui, in questo passaggio, nella ‘riduzione fenomenologica del mondo’, «è in

<sup>3</sup> E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tra.it. di G.Alliney e E.Filippini, Einaudi, Torino 1965, I vol. § 95, pp. 216-17. Cfr. il successivo § 96 e il cap. IV della terza sezione.

gioco è il *modo* con il quale io ho esperienza della realtà, è il mio *Erlebnis* della cosa, il *modo* con il quale la *cosa* mi si dà, il *come* mi si dà. La fenomenologia è la scienza delle *modalità del darsi*, è la scienza dei *'come'*. Mi fa vedere come io *'costituisco'* le cose, il mondo. E non solo questo. Ho esperienza delle mie percezioni, dei miei sentimenti, del mio corpo, della impenetrabilità e materialità delle cose, della peculiarità dei corpi viventi (dei *Leiber*), di tutte le loro *operazioni* e della *storia delle loro operazioni*, comprese le operazioni culturali e quelle sociali». Questo nuovo *modo di vedere* è un *'e-ducazione alla vita'*. Non è un vedere astratto, isolato e come tale astrante e isolante, ma un guardare che è un rinnovamento radicale dell'esperienza. Contiene in sé non una parte o "pezzo di mondo", ma in modo sconvolgente e inusitato, addirittura tutto intero «il significato del mondo, della mia vita, della vita di tutti. L'ha in sé come verità che dev'essere vissuta, progressivamente realizzata, costituita secondo un *telos infinito*. Infinito ma *potenzialmente presente* in ogni mia esperienza, se mi preoccupo di esaminarla, di farla diventare fenomeno»<sup>4</sup>.

2. In questo senso, la fenomenologia è *pratica* perché è anzitutto *logica – logica della genesi e delle genesi storiche*. Logica *trascendentale* perché insieme logica delle *negazioni*, dei *bisogni*, degli *errori*, delle *sperimentazioni*, delle *attese*, delle *speranze*, delle *decisioni*. Una "scienza dello stile della vita" e insieme un rinnovarsi radicale del senso della vita, della storia, del mondo. E com'è esperienza di uno, di un soggetto così è o può essere esperienza di tutti. Esperienza "di tutti e di ciascuno". Questo il suo *telos*. Il suo senso *filosofico* e insieme, come tale, il suo senso *politico*. Questo progetto filosofico-politico, logico-pratico spiega la connessione ricercata, la "rinnovata sintesi di fenomenologia e marxismo", voluta da Paci. Chiaro che in quest'incontro è il marxismo stesso, è il materialismo storico che si rinnova perché ripensato alla radice. Perché, proprio come voleva Marx, ma in un senso appunto ben più radicale e inusuale, non si tratta di lasciare il 'mondo come è', non si tratta di «interpretarlo, ma di trasformarlo»<sup>5</sup>.

«Se la undicesima glossa di Marx a Feuerbach ha un senso radicale, come Bloch vuole, ha anche un senso meno usuale. *Trasformare il mondo* è, prima di tutto, *trasformare il soggetto* e il suo operare nel mondo: è dunque l'operare intersoggettivo. Ma la 'trasformazione' è la *seconda nascita*, dalla prima, di un *senso nuovo del mondo*, di un *secondo mondo*. Nuovo è ciò che rinnova la vita: ma nel senso che *nuova* è la *vita precategoriale*, la *vita come significato* che, pur essendo nel mondo, non *appartiene* al mondo e alle sue molteplici forme di capitalismo»<sup>6</sup>.

In effetti per Marx, e tutta la sua opera sta a dimostrarlo, accanto e oltre ad un sapere teoretico, epistemico, 'contemplativo', scisso dall'agire e come tale 'astratto' e 'inerte', si dà un *sapere* che, come *momento della prassi*, contribuirebbe a 'trasformare il mondo'. Di qui la famosa tesi: «I filosofi hanno diversamente *interpretato* il mondo; si tratta invece di *trasformarlo*». Ma se il sapere realmente attivo, quello che trasformerebbe il mondo, è *momento della prassi*, del *volere*, questo sapere non può che essere a sua volta prassi. E poiché "prassi" significa appunto trasformazione, mutamento, ed è alla sua radice *volere*, anzi, e proprio nel senso di Nietzsche, *'volontà di potenza'*, si pone evidentemente il problema – colto a suo modo da Croce e, anche per questo tramite, ben chiaro a Paci – : è possibile una prassi, ossia un *volere* che sia nello stesso tempo conoscere? E, all'inverso: è possibile un conoscere che sia nello stesso tempo *volere*?

I rischi – anzi più che i rischi – insiti in questa posizione *antiteorica* sono quelli visti con sempre più chiara nettezza da Croce e su un altro piano, con indubbia lucidità, da Husserl. E cioè, da un lato, il pericolo ben reale di un mero *formalismo oggettivistico* – caratteristico di ogni forma di positivismo, da quello utilitaristico a quello scientifico - ; e insieme il presentarsi, dall'altro lato, in apparente opposizione con quello, di interpretazioni *irrazionaliste*, cioè *volontaristiche* della prassi. Questa miscela di formalismo oggettivistico e di irrazionalismo volontaristico spiega la riduzione della sfera politica ad *attivismo totalitaristico*. Che è poi ciò che si preannunciava ed è accaduto nel Novecento e che tuttora

<sup>4</sup> E. Paci, *Diario fenomenologico*, Il Saggiatore, Milano 1961, poi Bompiani, Milano 1973 (da cui cito), p. 86.

<sup>5</sup> In questo senso inusuale va letta la critica di Paci la riduzione teorizzata da Althusser del materialismo storico a "scienza". Cfr E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cap. 10, pp.562-75; e inoltre v. Id, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Il Saggiatore, Milano 1963.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.580, corsivi miei.

accade. Ma accade non più o non tanto come fenomeno dell'Occidente bensì come fenomeno addirittura 'mondiale'.

In un primo momento – e significativamente ancora nel 1917, durante la prima guerra mondiale – nella prefazione alla terza edizione di *Materialismo storico ed economia marxista* (la prima edizione è del 1899), in cui aveva raccolto i suoi studi economico-politici di fine secolo, Croce dichiarò che Marx e il “marxismo teorico”, cioè Marx e Labriola gli avevano fatto scoprire «un hegelismo assai più concreto e vivo di quello che ero solito d'incontrare presso scolari ed espositori, che riducevano Hegel a una sorta di teologo o di metafisico platonizzante», e che l'uno e l'altro l'avevano riportato «alle migliori tradizioni della scienza politica italiana», e cioè a Machiavelli e Vico, «mercé la ferma asserzione del principio della forza, della lotta, della potenza»<sup>7</sup>. Marx difatti – così Croce in *Materialismo storico*, cogliendo nel segno – «provava una sorta di fastidio per le ricerche d'interesse puramente teorico. Assetato della conoscenza delle cose (delle cose concrete e individuali), dava poco peso alle disquisizioni sui concetti e sulle forme dei concetti; il che talvolta riusciva a indeterminatezza o deformazione dei concetti stessi. Onde si hanno di lui molte proposizioni che, prese alla lettera, sono *erronee*, e *nondimeno* sembrano, e sono infatti, *vere*»<sup>8</sup>. Vere nel senso, appunto, della “tesi di Marx”, e cioè dell'interpretazione che Labriola e Croce ne davano, secondo la quale – con una caratteristica “inversione” tanto della “teoria di Hegel” quanto di “quella degli ideologi e dei dottrinari” – «le idee sono determinate dai fatti e non i fatti dalle idee». Tesi che persuadeva e a suo modo sosteneva Croce se affermava che, sì, «i procedimenti intellettuali sono indispensabili alla conoscenza stessa della realtà concreta», e che però «fra l'astratto e il concreto non c'è passaggio»; «e dalle reti a larghe maglie delle astrazioni e delle ipotesi scivola, *inafferrabile*, la realtà concreta, ossia il *mondo stesso in cui viviamo e ci muoviamo*, e che c'importa conoscere». Se poi «nella vita delle società l'intelletto ha parte circoscritta» e «le cose seguono il loro corso, *indipendentemente dal nostro giudizio*» – difatti: «che cosa, in fondo, vuol dire che il principio economico è l'aumento dell'energia utile, se non che l'*atto economico* è l'*atto della volontà* o, senz'altro, la *volontà*? » - se così è che resta se non affidarsi alla *prassi*, all'utile, all'economico, alla volontà eslege che rifiuta ogni giudizio o norma morale, perché *prima*, più *originaria* di ogni giudizio o norma? Quindi a ragione Marx – questo “Machiavelli del proletariato” – «insegna, pur con le sue proposizioni approssimative nel contenuto e paradossali nella forma, a penetrare in ciò che è la società nella sua realtà effettuale»<sup>9</sup>.

Quella che doveva essere una critica diventa così un elogio di Marx e di Labriola. Una volta “corretto”, “rettificato”, rivisto questo “hegelismo concreto” diventa in realtà il punto di partenza di Croce: la sua proposta fu, com'è noto, di mantenere distinti teoria e prassi, di distinguere la teoria in Estetica e Logica, e la prassi in Economia e filosofia della pratica. Di affermare cioè la precedenza della forma estetica al giudizio logico, e di quella economica, utilitaria e politica alla comprensione filosofico-storica, e di conseguenza l'autonomia della forma estetica dalla forma logica, e della forma economica da quella del giudizio morale. Le conseguenze furono quanto meno problematiche, incerte, persino sconcertanti e drammatiche. In particolare, la distinzione di economia-politica e di filosofia comportava che la comprensione filosofico-storica non potesse e non dovesse limitarsi che a giudicare l'azione, cioè ad approvarla o ad avversarla, ma appunto sempre *post eventum*. Del resto, come può la filosofia “trasformare il mondo” quando la trasformazione del mondo è già accaduta? Come per Marx, la filosofia non ha, per Croce, questa funzione. Ovvio che ciò che è accaduto non si può cambiare; il giudizio storico è solo per il futuro, che oltre tutto nessuno può prevedere. L'affermazione della piena autonomia della sfera etico-politica dalla considerazione morale costrinse Croce a valutare i fatti economico-politici non già o non tanto dall'interno del loro accadere, quanto piuttosto dalla prospettiva dello ‘storico pensante’, per usare l'espressione qui pregnante di Hegel, cioè dal punto di vista

<sup>7</sup> B.Croce, *Materialismo storico ed economia marxista* (I ed 1899), Laterza, Bari 1978, p. XIII. E' significativo il confronto di questo volume di fine secolo sia con *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Laterza, Bari 1909, sia con le pagine sulla guerra *L'Italia dal 1914 al 1918*, Laterza, Bari 1919.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.76; cfr quanto Croce dice analogamente di Labriola, p.82.

<sup>9</sup> *Ibid.*, pp. 78, 236, 103-04. Quanto all'accusa d'indifferentismo morale rivolto a Marx, è significativo che Croce asserisse che le affermazioni di Marx “hanno significato ben determinato e altresì ovvio”; “dinanzi a condizioni di fatto, qual valore avrebbero le nostre condanne morali? – “sarebbero le condanne dell'ineluttabile” (p. 96). Cfr inoltre quanto scriveva Croce a proposito di Labriola in analogia a Marx, pp. 81-85.

storicistico della totalità delle forme spirituali che lo obbligò ad assumere perciò un atteggiamento soltanto morale e come tale insufficiente a 'trasformare il mondo'.

3. Diversa la posizione filosofico-politica, l'etica spirituale, soggettivistica, fenomenologica di Paci, che non tanto ribalta la tesi di Marx come di conseguenza la filosofia crociana dei distinti, quanto piuttosto le nega. «Trasformare il mondo è, anzitutto, trasformare il soggetto» significa partire non dalla prassi, non dalla volontà, non dall'energia e dalla forza (e dal suo risvolto, la violenza, il male) ma dal "soggetto". Significa risalire, mediante un'operazione 'rivoluzionaria' di "rinascita", alle radici della vita, alle sue sintesi originarie, ai processi irreversibili di trasformazione dell'esistenza storica. Significa 'sospendere' i fatti, neutralizzarli in modo da raggiungere l'atto stesso della loro costituzione originaria. 'Sospendere' il mondo della prassi e lasciar vedere ciò che esso *cela*. Ma appunto che cela il mondo. Che cela l'azione, il volere. Il fatto, secondo Paci, apparentemente semplice ma rivoluzionario che:

Ogni esperienza è *collegata* all'altra, e tuttavia *tutte* le esperienze, e la *correlazione* che tra esse vale, debbono sempre di nuovo essere indagate e verificate. Una cosa completa, assoluta non mi si dà mai: è un *limite ideale*. La relazione tra le cose, tra le cose che sono più vicine e le lontane, e le lontanissime, tende ad una *concordanza universale*, ad un *fine* che sempre dà significato alla *costituzione* del mondo, in me e negli altri. E' la *connessione* di *tutti* i soggetti, di tutte le monadi (la verità quindi di me, degli altri, del mondo). Ciò che *voglio* chiarire, rendere razionale, è l'*azione per questa concordanza*<sup>10</sup>.

Né i fatti, dunque, hanno fondamento in sé, a prescindere dal loro "rivelarsi sorgivo", né le idee – le idee a priori di "totalità", "infinito", "orizzonte trascendentale", "materia", intenzionalità, "processo", "mondo della vita", "storia" - hanno senso in sé, indipendentemente dagli atti che esse rendono possibili. Genesi trascendentale e genesi storico-pragmatica sono bensì incessantemente coimplicate in continui rinvii, rimandi, distinzioni, correzioni, ritorni, precisazioni. Imparo a vedere, a capire, a fare nello stesso tempo. Nel «modo con cui una cosa mi si dà, nel *come* mi si dà», e cioè nel *come* la vedo e «riesco a descriverla, sia pure con provvisoria chiarezza, c'è una 'forma', un carattere, un modo di presentarsi, un *eidōs* che ha una sua *unità*, nonostante le sempre possibili correzioni». In un senso prossimo sia al pragmatismo di John Dewey che alla filosofia del processo di Whitehead oltre che ovviamente alla fenomenologia husserliana, si può dire che questo modo di vedere è interno al fare, alle operazioni che compio, alle cose che faccio mentre le faccio. Ogni cosa che faccio è in ragione di «un mondo sempre in fieri», nel senso che «contiene in sé il significato del mondo, della mia vita, della vita di tutti». «La *verità* è *qui e ora* (nell'evidenza, nella presenza), vicina, più che vicina. E' in ogni fatto, anche nel più umile. E' qui involupata, nascosta, potenziale. E' limitata, ma è presente. E' finita, ma è indice di un compito infinito». Perché al limite e nel limite, potenziale e presente, «ogni negatività, ogni tristezza, ogni male, è male perché presuppone il bene, un bene che tutti possediamo se soltanto vogliamo riconoscerlo, che nessuno può comprare, che non può e non si deve ridurre a merce, a oggetto feticizzato». Chiara la conclusione, che permette il ritorno a Marx, la rifondazione del materialismo storico: «Questa *volontà* che è *ragione* e questa *vita* che è *verità* si annunciano *in ogni mia esperienza*». Non solo, ma «anche l'aver *atteso* ciò che non è *avvenuto* ha un *significato* per me, per ciò che in me si costituisce, per il concordarsi o il non concordarsi di tutte le mie esperienze, di tutti i miei *Erlebnisse*»<sup>11</sup>.

Si può rilevare a questo punto un aspetto significativo della fenomenologia del negativo di Paci: la vicinanza a Hegel (e i tramiti critici sono molti: Banfi, Croce, Marx, e soprattutto Kierkegaard, Barth, Husserl). Come per Hegel il compito della filosofia «è comprendere il vero *non* come *sostanza* ma *altrettanto* (*eben so sehr*) come *soggetto*» (come dice in un celebre passo della *Vorrede* della *Fenomenologia dello spirito*), per cui il vero non può essere inteso come sostanza, ma non può neppure essere riportato totalmente, compiutamente al soggetto, bensì è questo movimento infinito *tra* (*Zwischen*) sostanza e soggetto, e la fenomenologia è perciò logica della mediazione, così per Paci la verità funge come

<sup>10</sup> E. Paci, *Diario fenomenologico*, cit. p. 87, corsivi miei.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 86-88

sostanza, cioè come fenomeno profondo, involupato, celato, ed è nel suo fungere essa stessa movimento di mediazione, “processo” di trasformazione radicale che dal suo nucleo essenziale – qualcosa come un punto, un “puro vuoto”, un ni-ente - si espande, si diffonde, si rinnova, investe il mondo e la storia.

4. Nella discussione del “tema di Bloch”, che ora possiamo riprendere, la speranza si presenta a Paci come figura esemplare della verità. Della verità che è sì qui e ora ma non nella forma della presenza piena o dell’oggettività, ma al contrario in quella della sorgente viva, “involupata, celata, potenziale”, profonda, della finitezza che è altresì “indice di compito infinito”, che come tale *non è* se non come *limite critico*, la cui idealità è quella dinamica dell’infinità, dell’ “utopia”, della ‘realizzazione del possibile’, o meglio della *negazione immanente nel finito*, in ragione del fatto che deve poter conservare, pur nell’atto di negarsi (o se si vuole proprio per questo), la forma temporale del presente futuro, la modalità futura del presente vivente. Come sarebbe altrimenti possibile parlare di “vita della speranza in azione”? Come potrebbe la speranza essere futuro, oltre se stessa, al di là di sé, se non fosse già ora, nel presente, in azione? Se non fosse azione che agendo si consuma, si trasforma, si traduce, si traspone in altro? Se non fosse ‘*metaforica*’ – nel senso originario del termine?

Del resto, non è forse nella prassi, nei processi di trasformazione, sempre contingenti, finiti, determinati il senso della speranza? Ma, d’altra parte, se la struttura della speranza è inscindibile dalla prassi, dalla storia effettuale, contingente, finita, dalla “storia che si fa” (per usare i termini di Croce, qui tutt’altro che impropri), se ne è il senso – il senso finito, necessariamente determinato, molteplice, plurale, possibile, “processuale”, come finite, contingenti, limitate, plurali, “processuali” sono le azioni – che ne è della differenza, della disgiunzione, della “potenza del negativo” che la decide?

Speranza non dice difatti solo il senso finito della “vita come prassi”, dice nello stesso tempo l’opposto, ciò che per se stesso è nulla, non-essere, in-finito. Speranza è tanto principio positivo che principio negativo, nella misura in cui dice l’*apertura* di uno *scarto* necessariamente *incolmabile* tra ciò che essa dà a sperare, e che deve di conseguenza lasciare *indeterminato*, e le forme determinate, necessariamente inadeguate, di ciò che deve comunque commisurare a sé. In che senso la speranza sarebbe altrimenti “materia” – “l’orizzonte infinito del futuro e della realizzazione del possibile”, appunto? In quanto “materia” la speranza non è forse proprio ciò che non ha (né deve avere) *niente prima e dietro di sé*? Che non deve presupporre nulla, perché puro immediato, essere senza alcun’altra determinazione, ossia: essere come non-essere, come indeterminato o, nei termini di Hegel, come “puro vuoto”?

Così, parlare della speranza neppure significa rinviare a significati intemporalmente, neanche nella forma di un’idea regolatrice, in senso kantiano, ma per l’appunto a vissuti “concreti”, “fondati”. Ma in quanto è inscindibile dalle sue attuazioni, essa deve però poter presupporre né più né meno che se medesima, sé come condizione di possibilità della sua stessa genesi. Deve presupporre come *qualcosa*: non solo come *qualcosa di possibile*, qualcosa che in qualche modo già ‘c’è’, ‘*qualcosa in generale*’ (se così si può dire), perché non avrebbe altrimenti *di che* sperare, ma altresì *sé come possibile*. La presupposizione si divide a sua volta, e qui la compresenza dei contrari assume la forma dell’ “ambivalenza”: da un lato sperare significa, come si diceva, sperare in qualcosa d’altro, in qualcosa che si attende che accada, nel senso che ha la struttura della promessa, significa dunque presupporre l’*altro possibile*, ossia l’*altro* come qualcosa sempre *possibile*; dall’altro lato, in questa protensione all’altro possibile, non potrà non serbare nel fondo di se stessa il *senso dell’attesa*, di un *attendere* necessariamente *indeterminato*, e di conseguenza non potrà non presupporre *sé non già* o non tanto come *possibilità possibilante* o *reale*, ossia come modalità futura del presente, quanto piuttosto come *possibilità possibile*, come *possibilità semplicemente a venire* – direbbe Jacques Derrida. Vale a dire, come *puro telos* che sempre sta venendo, ma non giunge, non accade.

La differenza forse appena percepibile tra *possibilità possibilante* o *reale* e *possibilità possibile* è essenziale, anche per cogliere il senso radicale della fenomenologia del negativo, sia rispetto al marxismo ‘utopico’ di Bloch sia rispetto a Hegel come allo storicismo di Croce e alla stessa fenomenologia husserliana. Si tratta in realtà di pensare fino in fondo la *compresenza dei contrari* come *ambivalenza di possibili*. E dunque la speranza come possibile e in rapporto a *sé come altro*, e in rapporto a *sé come possibilità soltanto possibile*.

Possibilità che appunto non è vincolata all'altro possibile, al possibile intenzionale, ma l'oltrepassa, lo "trascende", lo nega. La possibilità di sé come possibilità possibile non si chiude nel circolo autoreferenziale del possibile ma resta aperta alla propria negatività, alla possibilità che il possibile non sia se stesso. Non sia possibile. Il che non significa che di conseguenza il possibile sia impossibile. Ma che il possibile *cela* in sé la *pura negatività del non-essere*. L'*orizzonte d'attesa* che caratterizza la possibilità possibilitante serba il suo contrario: l'*orizzonte di un'alterità inanticipabile* che come tale «non si attende ancora o non si attende più»<sup>12</sup>.

5. Per questi motivi è, dunque, certamente vero che, da un lato, della 'vita della speranza in azione' vale «il modo con cui essa avviene, con cui si realizza». Dall'altro però va detto che «non si tratta solo dell'intenzionalità verso il futuro, del *telos* e della sua realizzazione; si tratta di tutto il complesso modale, sia in senso logico, sia in senso storico» (ibidem). Come "complesso modale", la speranza è in qualche modo *altra* dai modi mediante i quali si realizza. Nonché non esaurirsi nei modi attraverso i quali passa in un processo di geminazione che va *usque ad infinitum*, pluralizzandosi nella storia infinita delle sue realizzazioni, l'atto di sperare è intenzionalità volta verso una *totalità* che come tale *si sottrae ad ogni discorso* e piuttosto si esprime nell'*attesa di qualcosa che necessariamente non si presenta mai, non si oggettiva*, ma al contrario si mantiene nella sua *alterità radicale*. Come nel *circolo dialettico hegeliano*, la "sostanza" è fin dall'inizio per il soggetto, così la vita della speranza è originariamente per il 'soggetto', che però non si dà mai come assoluto, ma nella sua essenziale relatività, cioè nella sua *ulteriorità e incompiutezza*. Come il 'mondo della vita' è una rete di relazioni infinita che si dipana in campi di forze in movimento nel tempo, per cui non è mai, è sempre *oltre* le sue realizzazioni; così il soggetto, nei suoi percorsi infinitamente stratificati e differenti, non è mai – è ogni volta un'*alterità irraggiungibile*.

In tal modo, nota Paci, proprio «la speranza diventa un tema più difficile e più profondo» di quanto Bloch stesso non pensi. Ne è prova il fatto che egli parli di "*ontologia del non-ancora*", quando l'idea stessa di una scienza dell'ente in quanto ente è insostenibile e va tolta, appunto perché la vita che spera, la vita protesa oltre di sé, al di là di sé non è originariamente l'essere', ciò che determina – de-finisce – l'ente in quanto ente, ma ciò che *non-è*, ciò che è *nulla di determinato*. 'Qualcosa d'indeterminato', ma nel senso radicale della riduzione, che comporta un rinnovamento radicale dell'esperienza. In termini aristotelici, potremmo dire che la speranza non è 'atto' (causa in atto, *ἐνεργεῖα τῆς αἰτίας*), ma al contrario *potenza*, *δύναμις*. Toglie come potenza necessità all'atto. Con le parole di Paci: la speranza «non è essere, ma fare; non essere, ma lavoro e trasformazione, non materia, ma il trasformabile; quindi non ciò che è ma ciò che *non è* e che pure *è* bisogno; ciò che *è vero*, e pur *è vivo* senza che la verità venga mai realizzata, ma sia *concreto principio attivo*: lavoro nella materia, valore, vita del vero come *poiein*, sempre senza che il vero, come del resto il valore assoluto, sia mai in nostro possesso».

E' questa verità, che come l'idea platonica è sempre utopica e che funge «concreto principio attivo», che «viviamo con gli altri nella speranza (la carità precede la speranza) della storia attuale: questo è il senso della dialettica della storia attuale: il suo costituirsi in una speranza che è speranza in quanto agisce e in quanto non può mai arrivare alla disperazione, perché questa non ha senso se non si ritorna ai soggetti, alla *fondazione intersoggettiva*, alla 'carità' intersoggettiva»<sup>13</sup>.

6. Anche in quanto esprime il 'senso della dialettica della storia attuale', la speranza fa proprio l'insegnamento cristiano (narrato nell'episodio evangelico di Nicodemo, *Giovanni, 3, 1-21*) e agostiniano<sup>14</sup> che chiama ciascuno a "rinnovare radicalmente" se stesso, profondandosi in se medesimo. Che chiama a "nascere di nuovo", a "un secondo nascere, poiché nel primo si è già da sempre nati". Il primo nascere è *natura, physis*, il circolo della vita, per il quale nascita e morte, piacere e dolore, bene e male sono al di qua di ogni *telos*, sono nel mondo, accadono nel mondo così come è e come va, senza che vi sia una ragione, un'idea, un *telos* che lo orienti in profondo. Il secondo nascere è quello cristiano,

<sup>12</sup> J.Derrida, *Spectres de Marx*, Galilée, Paris 1993, tr.it. *Spettri di Marx*.di G.Chiurazzi, R. Cortina, Milano 1994.

<sup>13</sup> E.Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., p. 577.

<sup>14</sup> Agostino, *De vera religione*, XXXIX, 72, in Id., *Opere*, vol.V, tomo I, trad.it. con testo a fronte, Roma 1995.



spirituale. Che, appunto, «non è nascere così come ci troviamo nati, ma è il nascere *noi*, l'*autoeducarsi alla vita*, perché, noi già nati, scegliamo di nascere di nuovo. La novità rinnova e trasforma il mondo come è: lo *sceglie* su un *altro* piano, che è poi quello della società», dei rapporti che da “sociali devono diventare intersociali»<sup>15</sup>.

La verità che s'incarna nella speranza proprio perché orizzonte infinito d'attesa e di attese a venire nega la naturalità e l'ovvietà del 'mondo come è e come va' in cui ci troviamo ad essere. Nega l'etica della volontà che valuta solamente l'adeguatezza dei mezzi al fine, cioè l'utile, prima e a prescindere da ogni valutazione teleologica. E qui negare non vuol dire approvare certi fatti perché moralmente accettabili, e rifiutarne altri che non lo sono, perché significherebbe pur sempre accettare la realtà e la forza ineluttabile della volontà che vuole tutto ciò che per essa è positivo, che per essa è bene, cioè utile e perché utile lecito, quand'anche sia male per la coscienza morale.

Non si tratta insomma di contrastare questa forza, che è bensì la tesi sostenuta da Croce a partire dalla metà degli anni Venti del Novecento, di fronte alla violenza con cui la volontà si effettuava. Secondo questa tesi sarebbe stato sufficiente, senza modificare in nulla la teoria dei distinti, apportare una semplice correzione: «mettere la forza (= energia della volontà e dell'azione) a servizio di un ideale liberale» anziché di «un ideale illiberale e autoritario»<sup>16</sup>. Tesi, come si vede, nei suoi stessi termini insufficiente, se non contrastante e contraddittoria. Com'è possibile, difatti, un uso morale della forza, se questa come forma spirituale è autonoma, come tale irriducibile ad altra forma, non ultima a quella morale della comprensione filosofico-storica? Com'è possibile se la volontà, l'energia vitale, è «come tale, di natura sua *amorale*, indifferente a ogni altro riguardo» – come Croce stesso non avrà difficoltà a riconoscere? Negli ultimi anni della sua vita egli cercò in vero di prendere partito per la ragione morale. Come? Tornando a suo modo a Hegel. Certo, non più a partire dallo schema fuorviante del marxismo di fine Ottocento<sup>17</sup>, che poi, “corretto”, era il suo stesso schema mentale, bensì interpretandone la dialettica come “ricerca di alta etica”, come dottrina della redenzione del mondo dal male.

Trattando nelle *Indagini su Hegel* dell'origine della dialettica, Croce in vero restava fedele a se stesso nonostante le terribili smentite della storia. Scriveva: «Possiamo noi fare l'errata-corrige al mondo? Togliere la morte o il dolore o il male dal tessuto della vita? Con molta mortificazione, riflettendo, ci avvediamo che col togliere qualcuna di queste cose si toglie la vita stessa e la realtà. Il pensare ragionevole ha per suo carattere l'accettazione di quel che si impone come una realtà che non si può pensare a cangiare». Stando così le cose, Hegel - lungi dal perdersi nelle astrattezze delle prime categorie della logica, in cui si sarebbe smarrito B.Spaventa - non poteva che giudicare il male, non questo o quel male, ma il *malum mundi*, «nel suo ufficio di elemento vitale». Ché il male, la volontà che coincide con la vita - «la Vitalità cruda e verde, selvatica e intatta da ogni educazione ulteriore», «il benessere nel chiuso e ingenuo suo egoismo» - non è male se non relativamente, in rapporto alla coscienza morale, cioè «in tutte sue conseguenze, anche le più terrificanti». Presa per sé è positiva, è bene: è la vita stessa presa nella sua sorgiva necessità di essere, «quella in cui l'individuo soddisfa le proprie volizioni e brame di benessere individuale». Come tale, essa è sì “di natura sua amorale”, cioè male. E però la sua funzione è pur sempre positiva, cioè bene, ma non “in sé” bensì “per sé”, ossia per altro. «Essa offre la 'materia' alle categorie successive, giusta la legge che regge il circolo delle categorie, che quella che prima fu 'forma' si presta poi all'ufficio di 'materia': né solo offre la materia, ma dà la cooperazione, fornendo alle forme successive le forze che furono sue». A quelle dà vita, energia, forza: «alle loro verità, ai loro sogni di bellezza, alle loro azioni sublimi ed eroiche dà il piacere e il dolore, comune manifestazione in cui culmina ogni vita»<sup>18</sup>. Questa, ridotta ai suoi elementi essenziali, la redenzione hegeliana del male? O non piuttosto l'interpretazione che ne dette Croce? In che senso il male, che per se stesso è bene, diventa poi strumento del bene? O non è piuttosto vero che in Hegel il

<sup>15</sup> E.Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., p.581.

<sup>16</sup> Così Croce nella prefazione alla quarta edizione, febbraio 1927, di *Materialismo storico ed economia marxista*, cit. p. XV.

<sup>17</sup> Cfr. il saggio di Croce, “Come nacque e come morì il marxismo teorico in Italia”, del 1937 in Appendice a *Materialismo storico ed economia marxista*, cit. pp 253-294.

<sup>18</sup> B. Croce, *Indagini su Hegel e schiarimenti filosofici*, Laterza, Bari 1952, pp.35-37.

“trionfo bacchico dello spirito” dice altro? Dice che il male per essere redento deve anzitutto morire, negarsi, “rinascere”?

7. Ora, il problema della redenzione del mondo dal male è certo ben vivo nella filosofia della storia hegeliana ma in quanto poggia su un *problema ben più radicale*: quello dell'origine, del soggetto trascendentale, della nascita dell'autocoscienza trascendentale dalla vita. Nascita che è – per usare i termini di Paci e, prima di lui, di Kierkegaard – originariamente una *rinascita*, perché per rinascere il soggetto deve morire alla vita, deve “guardare in faccia la morte”, sottrarsi alla determinatezza e particolarità della vita naturale, sospendere il rapporto vitale bisogno-soddisfazione. Rinascendo sorge l'orizzonte universale della storia. La rinascita è questo stesso sorgere originario – originario perché originante. Ma in tal modo è tolta ogni priorità alla volontà, alla forza, alla vitalità. Questa presuppone quella, presuppone l'originarietà dell'autocoscienza trascendentale. Il *prius* non è il volere. Non col volere, quand'anche interpretato come energia spirituale, è il “cominciamento”, l'inizio d'ogni inizio, ma il soggetto. Che è “assoluto” perché non deve presupporre nulla prima di sé. Come tale è “puro vuoto”, l'onnicomprendente, l'aperto che per la sua indeterminatezza non è nulla di determinato ma possibilità di ogni determinazione.

Chiaro che è proprio il concetto hegeliano di cominciamento, di *prius* assoluto, e dunque l'idea stessa di un orizzonte infinito, utopico, che fino alla fine restano estranei a Croce<sup>19</sup>. Non invece, come ho cercato di rilevare e ho insistito, estranei a Paci. Per il quale negare il ‘mondo come è’ significa risalire alla sua costituzione originaria, liberare la verità che esso cela, nasconde, copre, “vedere la direzione, il senso della società e della storia, l'utopia che vive in noi”. Di qui la necessità di ripensare nella sua radicale negatività lo stesso annuncio cristiano, che Bloch lega ad un nuovo marxismo, secondo il quale “la verità dell'*homo absconditus* non si è ancora mai oggettivata”. La verità dell'annuncio cristiano è *ancora*, per Bloch, quello dell'*homo absconditus* che vuol essere *salvato, redento*. La speranza rappresenta *ancora* la *fede* cristiana, la fede nel futuro, nella salvezza, nella pienezza della realizzazione. Come struttura del non-ancora la speranza è certo, anche per Bloch, in ragione di uno scarto, di una inadeguatezza tra presente e futuro. Per Paci tutto sta in questo *scarto*, in questa *inadeguatezza*, dacché «ciò che non è ancora non è e non sarà mai in senso ontologico», perché sarebbe in questo senso «una obiettivazione di operazioni lavoratrici e trasformatrici e, in quanto tale, una alienazione», ma nel senso del *non-essere*, di ciò che è nulla, ni-ente, soltanto l'*indice di un limite* che come tale «non si oggettiverà mai, perché si rivela, appunto, non come essere-oggetto, ma come vivente verità»<sup>20</sup>.

La verità dell'annuncio cristiano, la verità della rinascita, la verità di ogni singola verità è già sempre *verità*, già sempre *valore*, già sempre *spirito*. Come tale “non si oggettiverà mai”, non si compirà mai, deve sempre di nuovo rinascere. La verità? Il soggetto?

Come la *speranza* – un nulla che è sempre oltre se stesso, oltre ogni sua singola rinascita. Bisogno, relazione, mediazione, intenzionalità. Il possibile che è soltanto possibile. Che è solo nella forma del non-essere, del negativo. E del raggiungersi del negativo in se medesimo.

8. Tutto questo ci riporta agli inizi di Paci, al suo primo libro che analizza, non a caso, il testo forse più inquietante, più ambivalente non solo di Platone, ma della stessa tradizione filosofica: il *Parmenide*. Riconosciuto con lucidità che «tornare a Platone significa ritrovare il fondamento eterno del nostro spirito, l'essenza primordiale dell'uropeismo», con pari lucidità scriveva:

il nulla, il non essere, l'opposizione distruttrice di tutti gli aspetti della vita e del pensiero, hanno invaso e stanno invadendo la filosofia europea. Non chiudiamo gli occhi, ma cerchiamo di ‘vivere’ questa crisi, oltrepassandola, rendendola positiva e creatrice. Sarà ciò che di più grande potremo fare se riusciremo, e sarà, in

---

<sup>19</sup> Si veda quanto scriveva Croce a proposito delle riflessioni di B.Spaventa sulle prime categorie della logica hegeliana nelle *Indagini su Hegel*, cit. p. 32 sg. A questo riguardo rimando al mio volume *Sull'inizio e fine della storia. Tra Croce e Hegel*, Angeli, Milano 1999.

<sup>20</sup> E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, cit., p.579.

un certo senso, la missione della nostra epoca. Mi si comprende? Non rinunciare a nulla, accettare in noi ogni esperienza, vivere in tutte le opposizioni, svolgere tutti i problemi, seguire tutti i sensi dell'essere che la ragione ci indica. E' quello che si fa nel *Parmenide*; proprio le sue opposizioni creano la vita stessa del pensiero, il respiro dialettico del vivente, l'eterna legge razionale che supera la morte ad essa opponendo senza tregua la potenza creatrice dello spirito. Si comprenderà il senso di questo lavoro quando ci si renderà conto che sugli stessi motivi dell'esistenzialismo e della *'meditatio mortis'* esso tende a fondare la più libera e pura *'meditatio vitae'*<sup>21</sup>.

---

Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)

Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di [Giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net), a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "[www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it)", "Filosofiaitaliana.it" è infatti una pubblicazione elettronica del "Giornaledifilosofia.net" ISSN 1827-5834. Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da [www.giornaledifilosofia.net](http://www.giornaledifilosofia.net) / [www.filosofiaitaliana.it](http://www.filosofiaitaliana.it) dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo ([redazione@giornaledifilosofia.net](mailto:redazione@giornaledifilosofia.net)), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti.

---

<sup>21</sup> Id., *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Principato, Messina-Milano 1938, p. 7 (ripubblicato da Bompiani, Milano 1989, "Introduzione" di C.Sini). Cfr. C.Sini, *L'interpretazione del "Parmenide" e il problema del negativo in Enzo Paci*, in "aut aut", 214-215, 1986, pp. 51-56