

La riflessione morale*

Amedeo Vigorelli

Non è difficile individuare il centro delle meditazioni filosofiche di Umberto Segre nelle riflessioni sui rapporti tra morale e storia (se di “centro” si può parlare in un autore che alla sistematizzazione teoretica del pensiero ha prediletto il metodo saggistico, anche esponendosi coraggiosamente al rischio della disseminazione o perfino della dispersione “giornalistica” di certi più consistenti nuclei di riflessione filosofica). Non è difficile neppure decidere l'appartenenza filosofica di Segre all'ambito dello storicismo: pur che si intenda il termine non in una ristretta accezione di scuola (storicismo crociano, marxista, ecc.), ma in quella larga, che lo vede contrapposto a un'antistorica o solipsistica ricerca di un'impossibile “saggezza metaempirica o antimondana” del filosofare (impossibile non in assoluto, ma per la “storicità” che le stesse “filosofie della saggezza”, più a fondo scrutate, non mancano mai di rivelare)¹. Più problematico risulta distinguere e sceverare le opposte esigenze speculative tra cui si muove il suo storicismo: kantiana o hegeliana, trascendente o immanente, moralistica o eticizzante. Quando Segre, ad esempio, contrappone un “razionalismo moralistico” a un “razionalismo storicistico”², sta ponendo una pacifica linea di demarcazione, al di là della quale collocare il proprio orizzonte teoretico e la propria definitiva scelta di campo, o non sta anche indicando i due poli di tensione dialettica tra cui si snoda il percorso di una ricerca inquieta e perennemente aperta? Direi anzi che proprio le sue mature indagini, dall'andamento tipicamente tormentato e non ultimativo, sui tre tipi di giudizio: morale, storico e ideologico — che hanno la funzione di impedire ogni saldatura dogmatica di teoria e prassi, etica e politica — confermino piuttosto la seconda ipotesi.

Per affrontare il nostro tema si aprono due vie: la prima (cui non ci si può evidentemente mai sottrarre del tutto), è quella filologica o testuale, alla ricerca dei nessi con la tradizione filosofica e degli apporti concettuali originali dell'autore. Ritengo tuttavia che nel caso di Segre essa rischi di risultare abbastanza scontata, in considerazione sia della estrema evidenza e onestà con cui quei nessi e quei debiti sono sempre confessati e direi quasi esibiti, sia della voluta e sovente impercettibile oscillazione cui le nozioni tradizionali sono sottoposte dalla duttile dialettica dell'autore. Il rischio sarebbe di concludere con un'affrettata e in fondo pigra annessione della figura di Umberto Segre a uno dei tanti episodi di “eclettismo”, di cui la temperie filosofica del nostro secondo dopoguerra è così ricca di esempi, non sempre edificanti. Un'altra via si apre: ed è quella di una più diretta storicizzazione della sua riflessione morale, che ne trascelga alcuni momenti caratterizzanti, isolandoli dal *continuum* ideale della sua biografia intellettuale, per aderire più intimamente (o con minor deformazione) alla verità storica del suo itinerario di pensiero. Essa ci è suggerita in fondo dallo stesso Segre, che paragona in più luoghi dei suoi scritti (sia editi che inediti) la meditazione filosofica a un laico *itinerarium mentis in Deum*, che si rinnova e vive della tensione inesausta tra “individuale” e “universale”, “soggettivo” e “oggettivo”, “temporale” e “sovrastorico”, “relativo” e “assoluto”. Prenderò ad esempio alcune date e alcuni scritti significativi: il 1937 (a cui risale lo scritto *Il ricorso religioso*, fatto pervenire per il tramite di Aldo Capitini alla rivista “Quaderni italiani”, edita a New York nel 1942 da alcuni fuoriusciti ebrei e antifascisti, riconducibile alla cultura dell'azionismo); il 1945-1946, con la pubblicazione su “Costume” di due rilevanti saggi su *Il personalismo di Michelstaedter* e *Intorno all'etica dell'opera*; il 1950, con la collaborazione alla “Rivista critica di storia della filosofia”, in cui esce il fondamentale saggio *L'integrazione politica dell'individuo nello storicismo*. Infine il breve articolo, eloquente già nel titolo, *La morale è solo all'opposizione?*, pubblicato su “La Fiera letteraria” nel 1967.

La giovinezza

È lo stesso Capitini, nel volume autobiografico *Antifascismo tra i giovani*, a rievocare il *terribilis annus* che fa da sfondo non solo al suo libro *Elementi di un'esperienza religiosa*, che Croce fece pubblicare da Laterza, ma anche alla stesura delle note di Segre, poi accolte nella citata rassegna statunitense: “l'anno della morte di Antonio Gramsci e dei fratelli Rosselli”³, in cui pareva spezzarsi anche l'esile filo che aveva legato i giovani antifascisti della sua generazione ai modelli di quella precedente. Anche Eugenio Garin ha avuto occasione di ricordarlo: “il 1937 è un anno che, chi l'ha vissuto, non dimentica: l'impero tornato sui ‘colli fatali di Roma’; ma anche Guadalajara, e Gramsci che moriva. Croce stava scrivendo *La storia come pensiero e come azione*, che sarebbe uscita nel '38, l'anno del manifesto sulla razza e del patto di Monaco”⁴. Di fronte all'oscurarsi totale dell'orizzonte storico, nell'apparente impossibilità di una più positiva affermazione politica, si approfondisce in quei giovani il senso della propria scelta di opposizione ideale al regime fascista, come di una opposizione morale e religiosa, di una decisione metapolitica e di una negazione metastorica della “cattiva positività” del presente. Anche Segre risente di quel clima, che si alimenta ai fermenti spiritualistici dissolutivi dell'idealismo gentiliano e alle prime suggestioni dell'esistenzialismo (come testimonia il dialogo epistolare di quegli anni con il gruppo dei ‘normalisti’, allievi di Armando Carlini e di Attilio Momigliano:

Claudio Baglietto, Delio Cantimori, Aldo Capitini). Tali elementi si innestano sul tronco del suo iniziale idealismo attivistico (maturato nelle letture di Henri Bergson e di Maurice Blondel, ma arricchitosi poi a contatto del razionalismo di Léon Brunschvig) e del suo incerto crocianesimo (più titubante di quello dell'amico Vittorio Enzo Alfieri), stimolando una prima riflessione sui temi etico-religiosi, sollevati dal recente volume capitiniano. In alcuni appunti inediti del periodo 1936-1937 Segre avverte l'esigenza di un approfondimento in sede logica e metafisica dei problemi che l'autore degli *Elementi* tende a impostare e risolvere in chiave sentimentale o prassistica. Egli si mostra consapevole della difficoltà cui va incontro un'intuizione idealistica e tendenzialmente immanentistica della religione. Posto "Dio come essere, ossia come attività razionale autocosciente di sintesi di soggetto e oggetto", come distinguere la mia attività dall'attività dello spirito universale, la volontà individuale dalla volontà di Dio? Il momento di sintesi è fornito qui dall'azione: "celebrare nell'azione il principio della universalità" (Capitini); ma questa pare consistere piuttosto nella abnegazione di sé, nella "sostituzione all'io individuale" di un altro principio soggettivo: la "ragione universale". Si affaccia un problema tipico dell'idealismo: come si specifica lo spirito, senza annullare l'individualità? Si presenta un'antinomia difficilmente solubile: "è reale l'universale o è reale l'individuo"? Anziché tendere a un'affrettata decisione teoretica, che neghi il senso eminentemente problematico dell'esperienza religiosa, Segre preferisce inseguire con infinita sottigliezza logica le diverse possibilità di soluzione: nella consapevolezza che non potrà in ogni caso trattarsi di una semplice risoluzione ideale⁵.

Nell'accompagnare le più organiche riflessioni comunicate a Capitini, Segre sente il bisogno di affermare anzitutto la propria fondamentale convinzione razionalistica: "quanto al razionalismo, ti dico subito che lo ritengo l'unica filosofia sensata, giacché non possiamo dar conto che dei nostri ragionamenti e col ragionamento"⁶. Ma distingue due forme di razionalismo: l'uno "realistico, secondo cui noi sentiamo di inserirci in una razionalità data del reale, e da essa sentiamo di ricevere in noi l'attributo della necessità"; l'altro "attivistico, secondo cui il perenne disquilibrio (problema) della realtà è sanato dalla forza razionale nostra". Crociano (si potrebbe dire) il primo, blondelliano il secondo: secondo l'antitesi ideale entro cui si era mosso il travaglio formativo di Segre. E dal riconoscimento di una situazione di essenziale problematicità dell'esistenza prendono le mosse le undici tesi del 1937: "il puro fatto di esistere non costituisce valore, ma semplicemente un problema", "io sono a me stesso problema [...]. Tutto ciò che compio razionalmente mi dovrebbe appagare; ma non mi appaga, perché questo sistema razionale dell'universo, mentre ad ogni istante lo conchiudo, ad ogni istante lo riapro, ad ogni istante io ritorno un dato a me stesso, [...] cioè un problema"⁷. Capitini coglierà, di queste espressioni, le risonanze esistenzialistiche⁸, ma esse si riconducono meglio a una suggestione pascaliana. Forzando i termini della razionalità idealistica e spezzandone l'armonicismo, Segre assume all'interno del proprio discorso il dualismo di "dato" e "valore", di "materia" e "forma", interpretati come *incommensurabilità qualitativa di ordini*: "il dato empirico è di per sé materia e cosa, talché trattando la propria vita empiricamente non si giunge a trovare un valore in essa: [...] miseria dell'uomo senza Dio. Tuttavia questa miseria dell'uomo non è mai totale, giacché egli non può mai accettare la passività della sua situazione; e appena egli si domanda quale senso ha questo dato, ha già superato il puro dato, e non si potrà fermare su questa via"⁹. Segre non segue poi Pascal sulla via di un'apologetica storica del cristianesimo, anteponevole quella del moderno *razionalismo religioso*, nella linea Cartesio-Spinoza: "l'esistenza acquista valore solo in grazia del mio intervento [...]. C'è vita solo dove c'è razionalità e c'è razionalità solo dove io ve la pongo"¹⁰. Razionalità, per i moderni, è "creazione della vita come continuità di atti individuali sistematicamente connessi". Se io voglio la mia liberazione dal dato (il mio valore), "devo volere tutti gli atti che sono a ciò necessari, devo volerli integralmente, nel loro aspetto più particolare, nella loro stessa corporeità": nessun disprezzo della sensibilità, dunque, nessun ascetismo. Piuttosto, comprensione della "realtà razionalmente voluta" nel suo "necessario aspetto fenomenico", ossia "amore del fenomeno". È questa per lui "la lezione dello spinozismo": "c'è il riscatto dell'empiria solo nella libertà, ma c'è libertà solo quando si vogliono tutte le condizioni del reale, l'individualità e la razionalità"¹¹. L'universalità può essere da me accettata solo come "universalità individuantesi", come *amor dei intellectualis*: "l'amore stesso di Dio, con cui Dio ama se stesso, non in quanto infinito, ma in quanto può esplicarsi attraverso l'essenza della Mente umana, considerata sotto specie di eternità"¹². Uno Spinoza, verrebbe da dire, liberato dal determinismo e riconciliato con il volontarismo cartesiano (nella linea di Blondel, che del resto Segre riprende qui esplicitamente).

Meno conclusivo e volutamente "aperto" è il finale richiamo alla "trascendenza". Dio è l'infinito atto razionale, senza il quale neppure il finito esisterebbe. È il termine ideale-reale della mia volizione, in quanto non si arresta al singolo momento di oggettivazione, in quanto infinita. Ma è anche il necessario momento di "distinzione" dalla mia individualità, senza il quale neppure quest'ultima potrebbe conservarsi tale: "io sono l'infinito in atto, ma sono anche la fede che questo infinito obiettivamente è, che esso giustifica la mia vita finita e perciò si identifica con me stesso in un senso, ma in un altro continuamente se ne diversifica". Non c'è bisogno qui di prove razionali della sua esistenza, secondo l'apologetica tradizionale: "per ogni coscienza umana Dio è la perenne esigenza di oggettività, mediante la quale si accetta l'esistenza anche nei suoi ostacoli al nostro volere e si loda Dio di questi stessi ostacoli; che vengono da lui, come la nostra forza di affrontarli" (di nuovo, una nota pascaliana). Non si tratta nemmeno di un postulato della nostra coscienza morale, che lo vive in effetti come condizione formale della propria possibilità ("egli è immanente ad ogni momento di vita, ma non si esaurisce in nessuna cosa che io faccia"). Si tratta piuttosto di un'opzione radicale, come di una scelta tra l'*essere* o il *nulla*: "o Dio è la condizione senza cui la mia vita razionale non può svolgersi o questa trova già in sé pienamente le sue condizioni; o la Trascendenza di cui io non posso fare a meno, o l'immanenza dell'assoluto in me senza residui, che è la negazione consapevole di Dio"¹³. Era un modo di tenere in sospenso fino all'ultimo l'esito affermativo dell'inchiesta metafisica, in un'oscillazione razionale che non era scetticismo, ma volontà di far rivivere, fra coscienze rese ottuse dall'ottimismo idealistico o dalla retorica spiritualistica, la drammaticità del

pari. Ma era forse anche la rivelazione di una reale oscillazione, di una fede dubitante, in chi oscuramente presentiva di non poter trovare alcuna terra promessa, alcun approdo positivo, nelle condizioni storiche in cui veniva a inserirsi il proprio originale sforzo di “oggettivazione” e di “individuazione”.

La maturità

Mi sono soffermato a lungo su questo episodio, perché esso segna il punto di massima tensione dialettica e di possibile divaricazione tra l'istanza moralistico-religiosa e quella etico-politica nel discorso di Segre. In una ripetizione forse involontaria dell'alternativa polemica degli anni venti tra “idealismo trascendente” (Bernardino Varisco, Piero Martinetti, Pantaleo Carabellese) e “immanente” (Croce, Gentile, Spirito), egli sembra ricercare le vie che consentano di riconoscere al giudizio morale un'autonomia assoluta rispetto a quello storico-politico, per non rischiare di soccombere a una cinica o fatalistica abdicazione della personalità alla necessità storica. È il Segre del 1937, che non faticherà a riconoscersi nel ritratto che Alain, nella *Préface* del 1946 al suo *Spinoza*, farà del “partito Spinoza”, da lui identificato come la forma più pura di opposizione morale e religiosa al totalitarismo¹⁴. Gli scritti del 1945-1946 non smentiscono del tutto queste premesse, ma si sforzano di collocarle all'interno di una più matura riflessione, in cui l'istanza storicistica hegeliana sembra accogliere in sé, integrandola e dialettizzandola, l'opposta istanza moralistica kantiana e religiosa. Il saggio su Michelstaedter pare riprendere suggestioni (la “persuasione” religiosa) care a Capitini, ma in realtà opera un definitivo superamento della prevalente lettura esistenziale del suo cosiddetto “suicidio metafisico”, proponendo un'integrazione necessaria del suo “personalismo” nello “storicismo”, in una finale accettazione della crociana “etica dell'opera”¹⁵. Questa è definita, nel coevo saggio che riprende temi hegeliani, come l'etica che vede “la realtà dell'individuo” esaurita nell'opera, “in cui l'azione del singolo trapassa, grazie alla determinazione delle categorie storiografiche, a piena autocoscienza razionalità (e cioè a verità)”¹⁶. Consumate le aperture religiose alla trascendenza, nel tragico incalzare degli eventi storici (che hanno comportato, per la sua famiglia d'origine, la cancellazione di un mondo e l'inaccettabile destino della *Shoah*), Segre pare aderire ora con disperata convinzione a quella “concezione classicamente obiettivistica della vita” che lo storicismo crociano ha inteso riproporre come consapevole costruzione di “un *regnum hominis* includente in sé il divino, ma non sopraffatto dall'idea come divino”¹⁷. Nella circolarità dialettica dello spirito storico, come ritmo alternante di *res gestae* e *historia rerum gestarum*, di storia come azione e come pensiero, Croce ha saputo accogliere l'istanza del farsi individuale dell'azione, della kantiana moralità, sciolta tuttavia dal rigorismo e dal formalismo e positivamente accolta nella “vitalità”, creatrice di nuova storia. E l'ha conciliata con quella collettiva e universale dello spirito, in quanto incarnazione di una superiore e “onnipresente moralità”, che si riconosce e si attua nel “giudizio storico”. *L'opera non è la stessa cosa dell'azione: è l'azione entrata nel mondo degli uomini, a formare l'evento*¹⁸. Ma, come a far valere antiche riserve, l'accettazione da parte di Segre dello storicismo crociano non è completa, o meglio lo sarebbe “a patto di includere come sua condizione il personalismo”. Egli è disposto ad accogliere l'idea che il giudizio storico incarni una moralità superiore a quella individuale, per cui non interessa più sapere “quanto e come il singolo abbia voluto agire, ma il complesso dei rapporti intersoggettivi in cui la sua azione è stata suscettibile di inserirsi, si è fatta opera contribuendo all'evento, per disposizione o per opposizione”¹⁹. E tuttavia non può ammettere che l'agire individuale, nel suo proporsi un inserimento razionale nella universalità storiografica, sia colpito da una sorta di cecità costitutiva: “se nulla della storia deve rimanere ignorabile”, nello storicismo crociano “sembra che un punto ancora rimanga ignorato, e precisamente l'individuo, nell'atto stesso della sua volizione dell'universale”²⁰. Riprendendo da precedenti meditazioni (rimaste inedite) talune suggestioni leibniziane, Segre ipotizza qui una soluzione “monadologica”. L'individuo assume la responsabilità morale dell'azione, accettando tutte le conseguenze che ne potranno derivare sul piano provvidenziale (ossia oggettivo) dell'opera (“il soggetto non può volere *ciò* che la Provvidenza farà della sua azione, ma deve volere consapevolmente l'offerta della sua azione ad *ogni* uso che la Provvidenza intenda farne”²¹). La scelta responsabile dell'azione (“non c'è prima l'oggettività del valore (o universalità) e poi l'individuo (finità), ma essi sono concepibili solo nel loro rapporto”) avviene in una situazione di isolamento monadologico, tale da non modificare il risultato finale oggettivo dell'opera, che si fa al di là della volizione del singolo, al quale richiede soltanto un “consenso preventivo”; ma che ne legittima tuttavia una pluralità di giudizi storici: “se il giudizio storico varia a seconda della filosofia che lo fonda, ogni punto di vista giudicante potrà tuttavia imporsi ad un'opera che è unica, ma polisensa”²². Un'opera *unica*, *ma polisensa*: in questa definizione, mi pare, lo storicismo crociano si arricchisce di un “prospettivismo” in cui si può riconoscere la tonalità propria e originale di Segre.

Ma l'autore sentirà di dover tornare ancora una volta sui temi dello storicismo, da lui prospettati come esigenza di un'“integrazione”, che non fosse annullamento dell'“individuo” e della sua azione singola nella logica, obiettiva ma impersonale, dell'opera storica. Il prospettivismo monadologico, che si affacciava come soluzione nel saggio del 1945-1946, non poteva soddisfare del tutto, in quanto assumeva ancora un'idea (sia pure laicizzata) di provvidenza, che risultava per così dire acefala: una provvidenza, potremmo dire, senza Dio e senza armonia prestabilita. Non a caso, nel finale del saggio, si affacciava un nuovo concetto, quello di “ideologia”, a mediare gli opposti dell'individualità singolare e dell'universalità compiuta e dispiegata dell'opera come storia e “cultura”. Se ogni azione, in quanto abbia di mira l'inserimento nell'obiettività transindividuale della cultura, “tende alla socialità”, diventa legittimo lo sforzo dell'individuo di prefigurare questo risultato, inserendosi in un “gruppo” (il partito politico), il quale si assume il compito di “prefigurare la possibilità dell'opera comune, e deve perciò enunciarla in una ideologia”. Segre denuncia fin

d'ora il carattere "ibrido" dell'ideologia, "un atto misto di logica e di immaginazione", meglio: un "atto dell'immaginazione, suscitato dal sentimento, e giustificato dal ragionamento"²³, che non deve pertanto sostituirsi mai al giudizio storico o a quello morale. E tuttavia ritiene che la forma moderna della politica non possa del tutto prescindere. Le vicende storiche del dopoguerra, negli anni della difficile edificazione di una politica che fosse partitica, senza rinunciare a un carattere unitario o nazionale, che fosse ricostruzione di un "costume" collettivo, ossia anche opera di cultura, prima che ricerca e affermazione di un nudo "potere" o frettoloso mutamento di usanze e d'abito politico, lo confermano in questa idea, al punto da suggerirgli, nel saggio sulla "Rivista critica di storia della filosofia" del 1950, la ripresa del proprio antico discorso nella forma rinnovata di una critica *dall'interno* delle opposte visioni ideologiche che lo storicismo aveva assunto (nell'ambito della politica laica e non confessionale) nel liberalismo di Croce e nel marxismo.

Storicismo crociano e marxismo sono accomunati, nel suo giudizio, dalla volontà di operare una integrazione "politica" dell'individuo nell'opera comune e collettiva della storia. Segre manifesta qui una concezione alta della politica e dell'ideologia, in quanto sappiano elevarsi (ed elevare l'individuo) a una visione "disinteressata" del proprio fare e organizzare: secondo una dialettica di "libera opera" e "libera storia". La politica può diventare l'autentica realizzazione dell'individuo, giacché "la storia non delude mai", e in essa nessun apporto individuale, nessuna azione oggettivamente responsabile, "resta perennemente nascosta" e nulla dell'individualità autentica (ossia della persona) "si sottrae alla storicità" in modo definitivo. Segre sembra manifestare qui una vera e propria "fede" nello storicismo, religiosità laica (dunque eticità) che ha attuato concretamente le promesse della mistica religiosa: da un lato l'unione dell'individuo con lo spirito universale, dall'altro la messa a infinita distanza di questa unificazione immanente-trascendente: "in uno storicismo speculativo l'integrazione dell'individuo dalla e nella totalità della storia è infinitamente scostata dalla volontà individuale stessa, riposta nella incalcolabile e imprevedibile fecondità provvidenziale della storia, la quale genera a infinite distanze, e a priori imprevedibili, le occasioni della immortalità dell'individuo in quanto opera"²⁴. Senonché le due versioni ideologiche dello storicismo, attuate dai partiti politici che si sono ispirati da un lato alla crociana "religione della libertà", dall'altro al marxismo, si mantengono entrambe a una certa distanza da questo ideale di storicismo "criticamente scaltrito", il quale si guarderà "dal considerare questa totalità della storia come una totalità finita o definibile o rappresentabile"²⁵. Più grave appare il difetto nello storicismo marxista, il quale concepisce riduttivamente l'integrazione dell'azione individuale in quella storica come integrazione "politica" attuata nel e dal partito: "la prassi diviene pertanto essa stessa portatrice immediata di verità"²⁶. Si affaccia qui la costante polemica di Segre contro i "partitiverità", in difesa di una laicità autentica della politica. Laicità che gli pare meglio garantita dall'altra versione, quella liberale, dello storicismo: non senza, però, una correzione significativa dei presupposti crociani. L'opera di Croce — letta ora nella matura sintesi di *La storia come pensiero e come azione* — contiene, nel concetto di "pubblicità" dell'opera, un'ammissione (più implicita che nel marxismo) della "politicità" dell'integrazione dell'individuo nella storia. Ma il dualismo di logiche che essa suppone, senza riuscire a unificarle (quella *psicologista* del vitale, in cui l'azione individuale si compie, nella cecità rispetto al risultato finale, e quella *logicista* dei distinti, in cui si esprime posteriormente la luminosità del giudizio storico), lascia nella indeterminatezza il problema stesso dell'azione come agire politico: "qual è 'vera' storia: il passato, che giudichiamo nelle sue distinzioni, o il presente che esperiamo nelle sue opposizioni, senza ancora renderci conto che c'è, in queste, qualche cosa che supera la coscienza che noi ne abbiamo in quanto, appunto, di opposti?"²⁷. Il metodo stesso adottato qui da Segre, di una critica dall'interno delle ideologie politiche, non consente decisioni teoriche ultimative: anziché scegliere tra le visioni parziali dello storicismo d'impronta liberale o marxista, ci si dovrà sforzare di superarle entrambe, mediante una reciproca relativizzazione. Contro gli opposti rischi di un giustificazionismo storico *a priori* (quello marxista) o *a posteriori* (quello crociano) si affaccia qui, come soluzione finale, quella mirante a un'"integrazione metapolitica" dell'individuo: soluzione tanto suggestiva nella formulazione, quanto indeterminata nel contenuto.

Dobbiamo rinunciare a seguire i concreti sviluppi o le metamorfosi di questa problematica nell'ampia produzione saggistica degli anni cinquanta e sessanta²⁸. Mi limito a registrare, come sintomo di una inquietudine teorica che neppure gli anni della maturità ci danno per risolta, ma presentano come infinita variazione, il breve articolo del 1967, in precedenza citato. In esso si coglie non tanto un mutamento di prospettiva nello storicismo di Segre, quanto piuttosto una diversa sottolineatura, che era anzitutto consapevolezza dell'esaurirsi della stagione storica e delle promesse che la politica (intesa nel significato alto e morale da lui sempre rivendicato) sembrava poter rivendicare a sé, nel sia pur drammatico e contrastato quinquennio della prima ricostruzione postbellica. Si avverte un crescente distacco dalle determinate ideologie o (forse) dall'idea stessa di ideologia (il cui "ibrido" costitutivo di logica e sentimento si risolve meglio nel rapporto oppositivo di morale e *scienza*, morale e *filosofia*). Segre si pone di fronte ai nuovi movimenti, che contestano le forme tradizionali della politica, da un lato ridotta a mera conquista e conservazione del potere, dall'altro risolta in modo funzionalistico, come amministrazione e governo. Da un lato egli rivendica, contro i rischi del ribellismo, il valore della politica, intesa come capacità di "iniziativa organizzatrice ed egemonica", dunque non mera spontaneità, ma "potere": il cui concetto "non è affatto quello di un disvalore"²⁹. D'altro lato, di fronte all'incipiente e fin troppo evidente "volontà di potenza" manifestata da quei movimenti, ribadisce con forza lo spazio anti-ideologico (diremo: metapolitico) che va salvaguardato anche all'azione collettiva: "il rapporto vero e proprio non è tra morale e politica, ma tra morale e storia". Nell'azione, sia essa individuale o di gruppo, "il nostro rapporto morale è sempre con la storia"³⁰. Ritengo tuttavia che ci si debba guardare dal considerare meramente retorica la domanda che fa da titolo all'intervento di Segre sui movimenti pacifisti contro la guerra del Vietnam: la morale è *solo* all'opposizione? Quella che a Segre premeva non era tanto l'ennesima "integrazione" politica dell'individuo (qui i "giovani") in un più maturo storicismo: era (almeno in uguale misura) la rinnovazione dello stesso fare politico, anche mediante la violenta o

comunque imprevista intrusione di un'ottica direttamente "morale" sulla storia. Quell'idea dell'immediato "riguardarci" degli eventi anche lontani, anche di difficile o ambigua lettura e interpretazione storica, ma che interpellano la coscienza "di tutti" come richiesta di un giudizio morale e di un concreto fare politico. Se, da un lato, non ci si poteva arrestare a una postulazione morale, non si doveva neppure rifiutare il "moralismo" dei movimenti giovanili, in nome di un mero "lealismo" o di un "senso realistico" della politica; specialmente quando tale richiamo giungeva da partiti che, mutando pelle, avevano trasformato la propria capacità di costruire egemonia in mera difesa del "nudo" potere (quello, appunto, che appare ai moralisti come assoluto "disvalore"). Sarebbe un errore di prospettiva storica imperdonabile leggere questo ennesimo "ricorso religioso" nel pubblico meditare di Segre, questa rinnovata enfasi sul polo moralistico del suo storicismo, come un ritorno al passato (non affiora mai in lui la tentazione del "giovanilismo", ammantata di preoccupazione pedagogica, che si riscontra in altri personaggi a lui contemporanei). Ma sarebbe un errore ugualmente grave non tener conto di questa oscillazione pendolare, di questo moto incessante di una riflessione morale che può vivere solo nella storia, ma che in essa non può trovare un facile accomodamento. È la lezione personale, che mi permetto in conclusione di trarre dal monito di Umberto Segre, a non sacrificare mai l'individuo.

Note:

*Italia Contemporanea, n° 220-221, settembre-dicembre 2000, pp. 577-585

¹ Umberto Segre, *Etico e politico. Scritti filosofici*, a cura di Vera Segre, Paolo Mugnano, Firenze, La nuova Italia, 1991, p. 306.

² U. Segre, *Etico e politico*, cit., p. 386.

³ Aldo Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, Trapani, Célèbes, 1966, p. 81.

⁴ Eugenio Garin, *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, in Ornella Pompeo Faracovi (a cura di), *Tendenze della filosofia italiana nell'età del fascismo*, Livorno, Belforte, 1985, p. 27 [ristampato in Amedeo Vigorelli, Marzio Zanantoni (a cura di), *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, Milano, Unicopli, 2000, p. 29].

⁵ Mi riferisco a un gruppo di manoscritti inediti, che l'autore concepì come materiali preparatori di un libro, cui si fa cenno nella corrispondenza con Capitini di quegli anni. Essi proseguono (con andamento tormentato e poco organico) le più continue meditazioni raccolte in un precedente quaderno, "Filosofia I", del 1935; sono perciò riferibili agli anni 1936-1938. Alcuni titoli, di mano di Segre, danno un'indicazione sommaria del contenuto: "Religione e filosofia", "Teoria e pratica", "Essere ed esistere", "La dittatura della ragione" (17-19 gennaio, sa.); "Logica e metafisica" (sd.); "Chiarimenti di etica" (sd.); "Ricerche varie" (21 novembre 1937); "Appunti" (dal 20 febbraio al 21 luglio 1938). Le citazioni che seguono sono prese da "Logica e metafisica".

⁶ Segre a Aldo Capitini, 2 dicembre 1937, in Archivio di Stato di Perugia, Fondo Capitini. Essa è accompagnata dal testo, senza indicazione di titolo, che compare nella rassegna *Correnti di pensiero in Italia sotto la dittatura. I. Il ricorso religioso*, "Quaderni italiani", agosto 1942, n. 2, pp. 121-140. Del gruppo di fuorusciti facevano parte Aldo Garosci, Bruno Zevi, Lionello Venturi, Alberto Cianca e altri. Dell'articolo, firmato Toscano, era autore Lamberto Borghi, che riuniva, commentandoli, tre contributi: il primo (siglato M.P.) del 1927, del crociano Manlio Pirrone; il secondo (siglato U.S.) del 1937, di Segre; il terzo (anonimo) di Capitini.

⁷ *Correnti di pensiero in Italia sotto la dittatura*, cit., pp. 129, 132.

⁸ "Queste ricerche si incentravano nella tensione a riconnettere l'essere individuale, finito dolente isolato, a Dio, valorizzando dunque tutte le affermazioni pessimistiche (Kierkegaard, Michelstaedter), ma nello stesso tempo ritrovando Dio nella sua presenza e distinzione" (A. Capitini, *Antifascismo tra i giovani*, cit., p. 93).

⁹ *Correnti di pensiero in Italia sotto la dittatura*, cit., p. 129.

¹⁰ *Correnti di pensiero in Italia sotto la dittatura*, cit., p. 129.

¹¹ *Correnti di pensiero in Italia sotto la dittatura*, cit., pp. 130-131.

¹² Spinoza, *Ethica*, p. V, prop. XXXVI (trad. it. Remo Cantoni, Torino, Utet, 1980, p. 369). Il brano è richiamato nella corrispondenza di Segre con Capitini.

¹³ *Correnti di pensiero in Italia sotto la dittatura*, cit., pp. 132-133. Per una più ampia trattazione dell'*itinerarium philosophicum* del giovane Segre, cfr. ora A. Vigorelli, *L'antifascismo di Segre e la giovinezza di Umberto Segre*, in A. Vigorelli, M. Zanantoni (a cura di), *La filosofia italiana di fronte al fascismo*, cit., pp. 115-57 (colgo l'occasione per ringraziare Riccardo Bottoni, dal quale ho ricevuto utili stimoli, e un concreto sostegno documentario, per la realizzazione di tale studio).

¹⁴ In un posteriore articolo (*Il lungo assedio*, "L'Astrolabio", 30 aprile 1965) Segre si riconoscerà nella definizione data da Alain ("le parti Spinoza"), all'opposizione religiosa e pacifica al totalitarismo fascista e nazista: "vous formerez le parti Spinoza, que vous vous garderez d'appeler le parti juif, mais qui n'en sera pas moins ce parti-là. Alors, sans combat, le nazisme, le fascisme et toute sorte de despotisme seront vaincus, et la méchanceté exactement impuissante, come elle est (car elle n'est rien)" (Émile Auguste Chartier [Alain], *Préface* (dicembre 1946), in *Spinoza*, Parigi, Éditions Mellottée, 1949, p. VII). Così Segre: "il fascismo era il male, e [...] il male non può vincere" (U. Segre, *Il lungo assedio*, cit., p. 4).

¹⁵ U. Segre, *Il personalismo di Michelstaedter*, "Costume", 1 settembre 1945, n. 5-6, pp. 17-19, e 1 ottobre 1945, n. 7-8, pp. 17-19.

¹⁶ U. Segre, *Etico e politico*, cit., p. 384.

¹⁷ U. Segre, *Etico e politico*, cit., p. 391.

¹⁸ U. Segre, *Etico e politico*, cit., p. 393.

- ¹⁹ U. Segre, *Etico e politico*, cit., p. 394.
- ²⁰ U. Segre, *Etico e politico*, cit., p. 392.
- ²¹ U. Segre, *Etico e politico*, cit., p. 395.
- ²² U. Segre, *Etico e politico*, cit., p. 399.
- ²³ U. Segre, *Etico e politico*, cit., p. 401.
- ²⁴ U. Segre, *L'integrazione politica dell'individuo nello storicismo*, "Rivista critica di storia della filosofia", (V), 1950, n. 1, p. 28.
- ²⁵ U. Segre, *L'integrazione politica dell'individuo nello storicismo*, p. 27.
- ²⁶ U. Segre, *L'integrazione politica dell'individuo nello storicismo*, p. 31.
- ²⁷ U. Segre, *L'integrazione politica dell'individuo nello storicismo*, p. 37. Era — questa della non soluzione, da parte di Croce, del problema delle due logiche (degli opposti e dei distinti, conciliate ambigualmente dalla categoria dell'utile o vitale) — una critica diffusa all'epoca, e più ampiamente argomentata, ad esempio, da Enzo Paci. Cfr. Vittorio Stella, *Il giudizio su Croce. Momenti di una storia delle interpretazioni*, Pescara, Trimestre, 1971, pp. 8-11, che fa spazio all'originale proposta di Segre, nell'ambito delle più recenti riletture crociane.
- ²⁸ Mi limito a segnalare la più rappresentativa sintesi editoriale: il volume U. Segre, *Verità e politica. Verità della politica*, a cura di Vera Segre, Paolo Mugnano, Milano, Comunità, 1979, che si avvale della bella introduzione di Renato Treves.
- ²⁹ U. Segre, *La morale è solo all'opposizione?*, in *Verità e politica. Verità della politica*, cit., p. 66.
- ³⁰ U. Segre, *La morale è solo all'opposizione?*, cit., p. 69.