

FABIO TOGNI (ED.)

# GIOVANNI GENTILE E L'UMANESIMO DEL LAVORO

• • •  
Studium  
edizioni

Tutti i volumi pubblicati nelle collane dell'editrice Studium "Cultura" ed "Universale" sono sottoposti a doppio referaggio cieco. La documentazione resta agli atti. Per consulenze specifiche, ci si avvale anche di professori esterni al Comitato scientifico, consultabile all'indirizzo web <http://www.edizionistudium.it/content/comitato-scientifico-0>.

Stampato con il contributo di Fondi Ministeriali per la Ricerca  
Università degli Studi di Brescia

Copyright © 2019 by Edizioni Studium - Roma

ISSN della collana Cultura 2612-2774

ISBN 978-88-382-4388-2

**[www.edizionistudium.it](http://www.edizionistudium.it)**

## INDICE GENERALE

- I. Il lavoro nel paese di Utopia. Una raccolta di studi sull'umanesimo del lavoro, di *Fabio Togni* 7

### RILETTURE

- II. L'attualismo e l'umanesimo del lavoro, di *Carmelo Vigna* 13
- III. Umanesimo del lavoro? Non solo! (Su Gentile e oltre), di *Francesco Totaro* 27
- IV. Attualismo filosofico e umanesimo del lavoro nella Carta della Scuola, di *Michel Ostenc* 41
- V. L'Esito dell'attualismo: l'Umanesimo del lavoro, di *Hervé A. Cavallera* 57
- VI. Genesi e struttura della società: alcune riflessioni pedagogiche, di *Giuseppe Spadafora* 75
- VII. Dall'uomo *per il* lavoro al lavoro *per* l'uomo, di *Raffaele Tumino* 91
- VIII. L'uomo, l'agire lavorativo e il volere. Intorno e oltre i progetti di secolarizzazione dell'Umanesimo del lavoro, di *Fabio Togni* 107
- IX. Umanità, pensiero, lavoro, di *Paolo Bettineschi* 133
- X. Politica e società nell'ultimo Gentile, di *Emilia Andri* 143

### INTERSEZIONI

- XI. La prassi gramsciana come critica dell'astrattismo gentiliano, di *Riccardo Pagano* 155

XII. L'alternativa dimenticata: la pedagogia e la scuola del lavoro di Raffaele Resta, di <i>Giuseppe Zago</i>	167
XIII. Lavoro e giovani lavoratori alle civiche Scuole serali e festive di Milano fra fascismo e dopoguerra, di <i>Carla Ghizzoni</i>	187
XIV. Il lavoro manuale educativo nella scuola italiana dell'Ottocento alla prova dell' <i>officina</i> gentiliana, di <i>Fabio Pruneri</i>	203
XV. Giuseppe Bottai, «il problema di un umanesimo moderno» e la Carta della Scuola (1939), di <i>Marco Antonio D'Arcangeli</i>	221
XVI. La 'rettorica' del lavoro: Giovanni Gentile e Carlo Michelstaedter, di <i>Giorgio Brianese</i>	230
XVII. «Scuola Italiana Moderna» e l'umanesimo del lavoro negli anni del fascismo, di <i>Evelina Scaglia</i>	243
XVIII. Il corporativismo di Ugo Spirito e l'umanesimo del lavoro, di <i>Giovanni U. Cavallera</i>	259
XIX. Rivoluzione o conservazione? Il dialogo Gentile-Spirito intorno alla proposta corporativa, di <i>Amedeo Roncato</i>	277
Indice dei nomi	286

XVI. LA “RETTORICA” DEL LAVORO: GIOVANNI GENTILE E  
CARLO MICHELSTAEDTER

GIORGIO BRIANESE

... Scoprire che c'è qualcosa che possa fare  
così lontano dai miei precedenti interessi.  
Mi dà, in un certo senso, una fiducia  
in me che non ho mai avuta prima. Eppure  
nello stesso tempo mi disturba un po'.  
Non voglio dire il lavoro: voglio dire me stesso.  
Come se stessi diventando un'altra persona.  
Non sono del tutto sicuro che mi piaccia  
l'altra persona che mi sento diventare,  
anche se mi affascina...

(T. S. Eliot, *L'impiegato di fiducia*, atto I).

1. Propongo in apertura alcune rapide considerazioni di carattere generale, per disegnare l'orizzonte del mio contributo<sup>1</sup>. La prima riguarda il tema del presente volume: *Giovanni Gentile e l'umanesimo del lavoro*. Si potrebbe esser tentati di collocarlo in ambito etico-politico, più che in quello teoretico. Ora, gli insegnamenti che tengo all'Università Ca' Foscari di Venezia si muovono nell'orizzonte della teoresi, il che avrebbe forse dovuto indurmi a declinare l'invito dei promotori del convegno. Non ho mai pensato, però, che la filosofia teoretica si muova lungo i sentieri d'alta quota dell'astrazione concettuale, lontana dal qui e ora della nostra esistenza e da esperienze 'concrete' come quella del lavoro. C'è una 'concretezza esistenziale della teoresi', che è la tonalità dominante negli scritti di Michelstaedter ed è presente anche nell'attualismo di Gentile, al quale, come ha scritto Hervé Cavallera, non è affatto estranea «la drammaticità dell'esistente»: Gentile non trascura «le dif-

<sup>1</sup> Citerò direttamente nel testo alcune opere di Gentile e Michelstaedter abbreviandole in questo modo: a) CM: G. GENTILE, *Carlo Michelstaedter*, in «La critica» XX, 1922, pp. 332-336; poi in ID., *Frammenti di storia della filosofia*, H. A. Cavallera ed., Le Lettere, Firenze 1999, pp. 987-992. IF: ID., *Introduzione alla filosofia*, Sansoni, Firenze 1981<sup>2</sup>; GS: ID., *Genesi e struttura della società*, G. Brianese ed., Gallone Editore, Milano 1997. PC II: ID., *Politica e cultura*, vol. II, H. A. Cavallera ed., Le Lettere, Firenze 1991. RDH: ID., *La riforma della dialettica hegeliana*, Sansoni, Firenze 1975. TGS: ID., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, in ID., *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014. b) PR: C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica – Appendici critiche*, S. Campailla ed., Adelphi, Milano 1995.

ficoltà del vivere umano a favore dell'onnivora presenza di un atto che eternamente si afferma a dispetto del singolo», anzitutto perché nel suo pensiero «c'è la forte convinzione che l'essere non può essere escluso dal divenire e viceversa»<sup>2</sup>. Ciò rende plausibile un approccio teoretico anche al tema del lavoro: credo che quella filosofica debba essere sempre – riprendo una felice espressione di Remo Bodei – una «ragione appassionata»<sup>3</sup>, capace di render conto del senso del nostro stare al mondo, cui appartiene anche l'esperienza, spesso nei fatti poco o per nulla gratificante ed estranea al nostro essere fino in fondo 'esseri umani', del lavoro.

Per scorgere questa estraneità non c'è bisogno di riprendere da Marx il senso reificante dell'alienazione del lavoro nella società e nell'economia capitalistiche, nelle quali il lavoro si realizza come schiavitù disumanizzante, finalizzata alla sopravvivenza di chi, espropriato della propria autonomia, viene ridotto a cosa tra le cose, di fatto (e per lo più anche di diritto, sebbene si tratti di un diritto, per dir così, 'capitalisticamente orientato') nelle mani di chi, elargendo un salario spesso di mera sussistenza, dispone non solo del tempo e dell'opera prestati dall'uomo in quanto lavoratore, ma della sua vita intera, ridotta a merce tra le merci, secondo l'indicazione che viene dal celebre esordio del libro primo del *Capitale*: «La ricchezza delle società nelle quali predomina il modo di produzione capitalistico si presenta come una "immane raccolta di merci"»<sup>4</sup>. Non mi pare che oggi, pur essendo mutato lo scenario geo-politico ed economico, le cose siano diverse; anzi, per qualche aspetto – penso soprattutto, ma non solo, alla coscienza che i lavoratori hanno di sé, quella che il lessico marxiano indica come 'coscienza di classe' – sono persino peggiorate.

Credo che il detto secondo il quale 'il lavoro nobilita l'uomo' possa essere rovesciato e diventare 'l'uomo nobilita il lavoro', a condizione che quest'ultimo si realizzi senza violentare il nostro essere 'esseri autenticamente umani': un lavoro a misura d'uomo che non ci espropri della nostra vita rispettando, oltre ai naturali limiti fisici, anche quei limiti morali che, se valicati, rendono meno che umana la nostra esistenza<sup>5</sup>. Potrem-

<sup>2</sup> H. A. CAVALLERA, *Ethos, eros e thanatos in Giovanni Gentile*, Pensa Multimedia, Lecce 2007, pp. 171-172.

<sup>3</sup> R. BODEI, *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 9-10.

<sup>4</sup> K. MARX, *Il capitale*, tr. it. D. Cantimori ed., Editori Riuniti, Roma 1980, Libro primo, p. 67.

<sup>5</sup> «Durante una parte del giorno la forza lavorativa deve riposare, dormire, durante un'altra parte l'uomo ha da soddisfare altri bisogni fisici, nutrirsi, pulirsi, vestirsi ecc. Oltre

mo anche dire, con Gentile, che così come «l'uomo non resta schiavo della natura» (GS, VII, 13), analogamente non dovrebbe essere schiavo dell'organizzazione economica e sociale in cui si trova a vivere. Deve, in entrambi i casi, «lavorare» in vista di un affrancamento da un lato dalla natura, dall'altro da un ordine economico-politico che mostra nei fatti di avere a cuore l'arricchimento, in linea di principio privo di limiti, di pochi e il rafforzamento di un potere che solo all'apparenza può apparire impersonale.

Schopenhauer e Spinoza possono suggerirci qualcosa di importante. Il primo ci avverte che la filosofia, anche quando pare presentarsi in modo diverso, è *sempre* teoretica. Lo dice all'inizio del Libro quarto del *Mondo come volontà e rappresentazione* – quello dedicato all'etica e che, per questo, viene indicato come il più importante dell'opera, dato che prende in considerazione qualcosa che «riguarda direttamente ciascuno di noi e che non può essere estranea o indifferente a nessuno» –, giustificando questa convinzione con il carattere *non* prescrittivo della filosofia e con il suo avere sempre a che fare con il valore (o con il disvalore) dell'esistenza, con il «demone» che costituisce la nostra «essenza più profonda»<sup>6</sup>. Spinoza, per converso, ci invita a valutare l'ipotesi che la filosofia sia *sempre* etica, anche ove si presenti nella forma della teoresi astratta. *Etica* è appunto – non c'è bisogno di ricordarlo – il titolo del suo capolavoro filosofico postumo, che è ad un tempo una metafisica, una particolarissima teologia, un'ontologia, un'antropologia, una teoria politica, e chissà quante altre cose ancora. *Etica*: il titolo annuncia la possibilità che la «battaglia di giganti intorno all'essere» cui allude Platone nelle pagine del *Sofista* (246a4-5), non metta in gioco una verità metafisicamente lontana dal qui e ora del nostro stare al mondo, bensì un sapere che chiama in causa il senso stesso dell'esistenza e la qualità della nostra vita. Perché «la filosofia come lotta per la verità non può risolversi in astratta dottrina e meno che mai in una semplice professione, ma è *un modo di vivere*»<sup>7</sup>.

questo *limite* puramente *fisico*, il prolungamento della giornata lavorativa urta contro *limiti morali*. L'operaio ha bisogno di tempo per la soddisfazione di bisogni intellettuali e sociali, la cui estensione e il cui numero sono determinati dallo stato generale della civiltà». *Ibi*, p. 266.

<sup>6</sup> A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, § 53, tr. it. G. Brianese ed., Einaudi, Torino 2013, p. 351.

<sup>7</sup> S. NATOLI, *Introduzione*, in B. SPINOZA, *Etica*, tr. it., Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. IX.

Così l'hanno intesa anche Michelstaedter e Gentile, due pensatori per più aspetti così diversi l'uno dall'altro da poter apparire non confrontabili. Gentile articola in tutta la sua ricchezza una prospettiva filosofica forte, alla ricerca costante di un fondamento speculativo e di uno sviluppo teoretico coerente, se non di una vera e propria 'rifondazione' filosofica<sup>8</sup> che chiami in causa ogni aspetto della vita del pensiero e del nostro stare al mondo. Basta scorrere i titoli dei suoi scritti per rendersi conto che non c'è aspetto della filosofia, della religione, della politica, della cultura, che egli abbia trascurato, con la volontà di ricondurre i diversi aspetti della vita individuale e sociale a un'unità filosofica 'governata' da quella prospettiva attualistica per la quale la filosofia è pensiero di una verità intesa come la «verità del pensiero nel pensare quello che pensa attualmente» (RDH, p. 183), dato che solo se viene colto nella sua attualità diveniente e nell'immanenza del suo farsi il pensiero, oltrepassando l'astrazione e l'errore, può dirsi davvero concreto, riuscendo ad essere senza contraddizione unità diveniente.

La prospettiva di Gentile non differisce qui da quella di Eraclito, il quale, nel frammento 50, ha sentenziato che tutte le cose sono Uno. Gentile – che s'impegnò anche in una traduzione degli aforismi eraclitei, pubblicata in facsimile solo una ventina di anni fa – lo traduce in questo modo: «coloro che ascoltano, non me, ma il verbo, è saggio convengano che tutte le cose siano uno»<sup>9</sup>. Questo uno unificante è il pensiero medesimo nella sua concretezza, quell'unità vivente del pensare e del pensato che si realizza nell'inesauribile auto-prodursi della totalità del reale: «Il soggetto che risolve in sé l'oggetto [...] non è essere, né stato dell'essere: non è niente d'immediato [...], ma *processo costruttivo*» (TGS, III, 1, corsivo mio). Come ha scritto Eugenio Garin, in Gentile (che anche per questo si distingue dall'amico-nemico Benedetto Croce) è fortissima «l'ansia metafisica del processo attivo di riunificazione, dell'Atto unificante, dell'Unità»<sup>10</sup>. L'uno unificante è la trascendentalità del pensiero, quel carattere per il quale esso «include la totalità del tempo, e quindi è l'atto eterno il cui contenuto è il

<sup>8</sup> «Vi è in Gentile, fin dall'esordio, la coscienza della necessità di una rifondazione della filosofia e il piglio del filosofo insoddisfatto di tutte le precedenti sistemazioni teoriche». D. COLI, *Giovanni Gentile*, il Mulino, Bologna 2004, p. 133.

<sup>9</sup> G. GENTILE, *Eraclito. Vita e frammenti*, Le Lettere, Firenze 1995, p. 108.

<sup>10</sup> E. GARIN, *Introduzione*, in G. Gentile, *Opere filosofiche*, Garzanti, Milano 1991, p. 40. Una unità che si declina anche politicamente e che potrebbe essere una delle ragioni della sintonia tra il filosofo e il duce, se è vero che «tratto comune di Gentile e di Mussolini era la ricerca dell'unità totale degli italiani» (A. DEL NOCE, *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, il Mulino, Bologna 1990, p. 324).

divenire, lo sviluppo reale»<sup>11</sup>. Atto eterno perché eternamente diveniente. Atto che sono io stesso in quanto essere pensante: «Il punto di vista trascendentale è quello che si coglie nella realtà del nostro pensiero quando il pensiero si consideri non come atto compiuto, ma, per così dire, quasi *atto in atto*. Atto, che non si può assolutamente trascendere, poiché esso è la nostra stessa soggettività, cioè noi stessi» (TGS, I, 6). Detto altrimenti, l'io «è in quanto si realizza; e realizzandosi si manifesta. E perciò il pensiero attuale è tutto» (IF, II, 7). Un 'io' che è peraltro sempre un 'noi', come emerge soprattutto dall'ultima, affascinante opera di Gentile, *Genesi e struttura della società*, il suo involontario testamento filosofico<sup>12</sup>, la cui qualità specifica è legata anche al drammatico contesto storico-politico nel quale è stata pensata e scritta:

L'individuo umano non è un atomo. Immanente al concetto di individuo è il concetto di società. Perché non c'è Io, in cui si realizzi individuo, che non abbia, non seco, ma in sé medesimo, un *alter*, che è il suo essenziale *socius*: ossia un oggetto, che non è semplice oggetto (cosa) opposto al soggetto, ma è pure soggetto, come lui. Questa negazione della pura oggettività dell'oggetto coincide col superamento della pura soggettività del soggetto; in quanto puro soggetto e puro oggetto, nella loro immediatezza, sono due astratti; e la loro concretezza è nella sintesi, nell'atto costitutivo dell'Io (GS, IV, 1).

In questa urgenza di unificazione c'è qualcosa che avvicina Gentile a Michelstaedter, anche se per quest'ultimo essa è destinata a rimanere sempre insoddisfatta, a meno che quell'unità ciascuno non abbia la capacità, in certo senso sovra-umana, di ritrovarla in sé stesso, vivendo ogni istante come se fosse l'ultimo, ossia con la pienezza di una 'persuasione' che si realizzi tutta intera qui e ora. Ma gli uomini, scrive Michelstaedter, «saranno sempre due, e ognuno solo e diverso di fronte all'altro. Gli uomini lamentano questa loro solitudine, ma se essa è loro lamentevole – è perché,

<sup>11</sup> E. SEVERINO, *Attualismo e storia dell'Occidente*, in G. GENTILE, *L'attualismo*, Bompiani, Milano 2014, p. 21.

<sup>12</sup> Si tratta, come è noto, dell'ultimo scritto di Gentile, nato dalle lezioni tenute all'Università di Roma nel 1942-1943, che uscì postumo nel 1945, dopo l'uccisione del filosofo. Per una ricostruzione della drammatica vicenda rinvio a due volumi molto diversi tra loro: L. CANFORA, *La sentenza. Concetto Marchesi e Giovanni Gentile*, Sellerio, Palermo 1985, che ha segnato una svolta negli studi sull'argomento e F. PERFETTI, *Assassinio di un filosofo. Anatomia di un omicidio politico*, Le Lettere, Firenze 2004, molto duro nei confronti del lavoro di Canfora, che considera come il risultato «di una strategia culturale mistificatoria tesa, consapevolmente o inconsapevolmente poco importa, a confondere le carte in tavola» (p. 6).

*essendo con sé stessi, si sentono soli: si sentono con nessuno e mancano di tutto. Colui che è per sé stesso non ha bisogno d'altra cosa che sia per lui nel futuro, ma possiede tutto in sé»* (PR, p. 9).

2. Cosa avrebbe pensato Michelstaedter delle parole di Gentile? Possiamo accostare l'atto grazie al quale l'io si costituisce all'atto assoluto della persuasione? l'astrazione di cui parla Gentile cosa ha a che fare con quella retorica che rende la vita una mera apparenza e alla quale appartiene anche la dimensione del lavoro? Michelstaedter non è stato un filosofo di professione; Gentile sì, senza dubbio, nel senso più alto che la parola 'professione' può avere; quello per cui, ad esempio, si parla di 'professione di fede'; o quello per cui anche la parola 'professore', nei confronti della quale – come peraltro nei confronti della 'rettorica' universitaria nel suo complesso – Michelstaedter non ha mai nascosto la propria insofferenza, può assumere un senso non meramente accademico. Michelstaedter ha però saputo *vivere* filosoficamente, con quella intransigenza appassionata della quale forse solo i giovani sono davvero capaci – anche perché «la rettorica “coinvortica”» (PR, p. 59) e, vivendo, rimaniamo sempre più invischiati in essa, perdendo quella capacità di agire in modo persuaso che l'esistenza conosce davvero solo quando, prendendo forma, si confronta in modo ingenuo con il mondo. Carlo non ha avuto il tempo di articolare la propria visione, anche se questo non mi è mai parso un limite o un difetto, tutt'altro; ciò piuttosto gli ha consentito di meglio concentrarla tutta in un punto, senza fronzoli inutili e sviluppi inessenziali, senza ripetere 'rettoricamente' sé stesso. Non ne ha avuto il tempo perché nel 1910, poco più che ventitreenne, si tolse la vita, nella sua casa che si affacciava sulla piazza principale di Gorizia, sparandosi un colpo di pistola alla testa; aveva appena concluso la stesura di una tesi di laurea, dedicata – almeno all'apparenza, perché è in effetti uno scritto che scavalca i limiti della ricerca accademica e tende a far dimenticare al lettore la motivazione formale che l'ha generato – a un esame dei concetti di 'persuasione' e di 'rettorica' in Platone e in Aristotele.

Anche l'opera di Michelstaedter mette a tema, tenendosi volutamente ben lontana da una teoresi strutturata, la questione dell'unità, vista anzitutto come l'unità di un'esistenza capace di sottrarsi al ricatto del tempo (un ricatto che ha molto a che fare anche con il ricatto del lavoro) e di vivere pienamente il presente, sottraendosi al gioco seduttivo e insidioso della volontà di dominio e liberandosi dalla dipendenza che essa genera e che ci porta sempre altrove, impedendoci di essere davvero presenti a noi stessi.

La volontà di dominio governa anche l'esperienza del lavoro, così come per lo più si configura, ossia nella forma del bisogno di assicurazione:

Questa sicurezza delle cose necessarie sta nella forza sufficiente per assicurarsi nel futuro l'affermazione delle proprie determinazioni di fronte a tutte le altre determinazioni (forze) estranee e nemiche: per vincere la materia (il tempo e la varietà delle cose <spazio>) colla propria forma. In questa materia sono compresi anche i miei simili - che si distinguono dal resto della materia in ciò che si determinano nello stesso modo come io mi determino, che per *continuare* cioè impongono al resto della materia la stessa forma che io le impongo. Così la *sicurezza* (la «cosa», come dicono i giuristi) significa: 1°. violenza sulla natura: lavoro. 2°. violenza verso l'uomo: proprietà (PR, pp. 96-97).

È questo l'altrove nel quale si svolge la caricatura di vita che va sotto il nome di 'rettorica': vita sempre inadeguata perché incapace di consistere, governata com'è dal bisogno e dalla volontà di potenza. Presente a sé stessa è la vita capace di percorrere miracolosamente «la via luminosa» della persuasione (PR, p. 62), mentre la rettorica consegna i più alla dipendenza, incapace com'è di quel 'distacco' (uso volutamente un'espressione cara a Meister Eckhart, che mi sembra qui vicinissimo a Michelstaedter) che ci consente di appartenere davvero a noi stessi:

Colui che è per sé stesso non ha bisogno d'altra cosa che sia per lui nel futuro, ma possiede tutto in sé [...]. Ma l'uomo vuole dalle altre cose nel tempo futuro quello che in sé gli manca: *il possesso di sé stesso*: ma quanto vuole e tanto occupato dal futuro *sfugge a sé stesso in ogni presente*. Così si muove a differenza delle cose diverse da lui, diverso egli stesso da sé stesso: continuando nel tempo. Ciò ch'ei vuole è dato in lui, e volendo la vita s'allontana da sé stesso; egli *non sa ciò che vuole* [...] finché vive in lui irriducibile, oscura la fame della vita. *La persuasione non vive in chi non vive solo di sé stesso* [...]. Persuasione è chi *ha in sé la sua vita*: l'anima ignuda nell'isola dei beati (PR, pp. 9-10)<sup>13</sup>.

Nella vita 'impossibile' della persuasione «la potenza e l'atto sono la stessa cosa, poiché l'*Atto trascendente* [...], la *persuasione*, nega il tempo e la volontà in ogni tempo deficiente. L'*Attualità* – ogni presente, quella che ogni volta in ogni modo è detta vita, è l'infinitamente vario congiungersi della *potenza* localizzata determinatamente negli aspetti infinitamente vari:

<sup>13</sup> Michelstaedter si riferisce con questa immagine al mito del giudizio dei morti che Platone racconta in *Gorgia* 523a-524a.

come coscienza, per la quale ogni volta nell'instabilità è stabile il suo correlato» (PR, p. 12).

Non sappiamo cosa Michelstaedter avrebbe potuto pensare di Gentile, ma sappiamo ciò che Gentile pensava di Michelstaedter, poiché nel 1922 uscì ne «La Critica» una sua recensione a *La persuasione e la retorica*, che era stata pubblicata postuma nel 1913 e riedita nel 1922<sup>14</sup>. È quest'ultima, che include per la prima volta anche le importanti *Appendici critiche*, l'edizione recensita da Gentile, che apprezza in essa la «vena» dello scrittore, la passione «sentita e vissuta» di una «intuizione della vita», l'«intensità» della scrittura. Certo, ne ridimensiona le ambizioni filosofiche e l'intende sì come l'espressione di un'esigenza attualistica, però ancora acerba e declinata esistenzialmente, più che animata da un autentico rigore teoretico e sistematico. Coglie tuttavia alcuni elementi essenziali, primo tra tutti quello scarto tra movente filologico e interesse filosofico ed esistenziale che qualifica un'opera nella quale, anche a mio modo di vedere, è in primo piano «*il problema dell'opposizione tra la persuasione vera, che corrisponde al possesso della vita, e la falsa persuasione, scopo della retorica*, la quale pasce gli uomini eternamente di immagini illusorie di bene in una corsa irresistibile e incessante verso l'irraggiungibile». Lo scritto di Michelstaedter gli appare però ancora immaturo: «più che una filosofia, nel senso stretto della parola, queste pagine vibranti di energia sentimentale contengono *l'affermazione presso che immediata di una personalità filosofica, che ha un senso acuto di un aspetto universale della vita*, ed esprime in forma commossa i concetti in cui si risolve questo suo stato d'animo» (CM, pp. 987-988, corsivi miei).

Penso che Gentile nell'essenziale abbia ragione, anche se gli sfugge del tutto che è proprio questo a conferire al pensiero di Michelstaedter la sua specifica tonalità anche emotiva, così distante dal modo in cui Gentile intende la ricerca filosofica. I suoi rilievi possono comunque aiutarci sia a cogliere gli elementi di originalità del pensiero di Michelstaedter, sia a capire che il nesso storico e ideale tra filosofia della persuasione e attualismo è, più che un'ipotesi ermeneutica, una realtà, a dispetto del fatto che sembri realizzarsi sotto il segno dell'antitesi, se non addirittura come un dialogo tra sordi. Maria Adelaide Raschini, mettendo in discussione la possibilità di accostare l'una all'altro, ha evidenziato quanto di anomalo vi sia nel pensie-

<sup>14</sup> C. MICHELSTAEDTER, *La persuasione e la retorica*, V. Arangio-Ruiz ed., Formiggini, Genova 1913; successivamente, Id., *La persuasione e la retorica*, E. Michelstaedter ed., Vallecchi, Milano 1922.

ro di Michelstaedter rispetto alla cultura della prima metà del Novecento:

Michelstaedter appartiene a quei 'fermenti' che ne rappresentano la negazione più radicale, ed è, rispetto alla cultura del tempo, assolutamente 'eccentrico', eco e riduzione estrema di quelle ribellioni dell'Ottocento da Gentile, si può dire, ignorate [...]. Tranne qualche suggestione esercitata dalla sua potente personalità, *Michelstaedter rimane isolato, quasi soffocato dal nascente e, poi, imperante neo-idealismo*; né poteva egli stesso trarre suggestioni per sé valide dall'attualismo, sia per il fatto che precedette cronologicamente la prima matura espressione di quest'ultimo, sia perché, *fosse anche vissuto da vederne i frutti, come Nietzsche di Hegel, così egli sarebbe stato oppositore di Gentile*, ribelle ai risultati ottimistici dell'immanentismo che aveva già criticato in Hegel e che, sia detto per incidenza, non permisero che quei fermenti fruttificassero in Italia, ritardando il passo allo stesso esistenzialismo<sup>15</sup>.

Michelstaedter *contra* Gentile, dunque? Non so. A me pare che accostare l'uno all'altro possa essere stimolante, in modo particolare per quel che riguarda i temi sociali e, segnatamente, a quelli della sicurezza sociale e della divisione del lavoro, specchio di una concezione isolante dell'individuo e di un modello inautentico di società. Anche perché intendere quella attualistica come una filosofia umanistico-letteraria, lontana da preoccupazioni concrete come quella del lavoro, è un pregiudizio che merita di essere finalmente superato, se è vero che per Gentile è 'cultura' anche la natura fisica, la quale è «associabile al lavoro con cui l'uomo viene attuando un suo mondo sempre più docile al suo volere e più rispondente ai suoi bisogni» (PC II, p. 319)<sup>16</sup>.

3. Né Michelstaedter né Gentile osservano il lavoro e la società con gli occhi della sociologia o della politica, bensì con quelli di una filosofia motivata ad ogni passo dalla domanda intorno alle sorti dell'essere umano come tale e, in particolare, dell'uomo che vive nella società industriale e borghese dell'Ottocento. Antimo Negri, saggiando la consistenza, che ritiene improbabile, di quella vicinanza tra Michelstaedter e il giovane Lukács evidenziata, tra i primi, da Franco Fortini e Massimo Cacciari, ha scritto che Michelstaedter avrebbe trascurato «le ragioni più ineludibili del

<sup>15</sup> M. A. RASCHINI, *Michelstaedter*, Marsilio, Venezia 2000, pp. 68-69, corsivi miei.

<sup>16</sup> Su questo si veda A. NEGRI, *Il problema del lavoro nel neoidealismo italiano*, in ID., *L'inquietudine del divenire. Giovanni Gentile*, Le Lettere, Firenze 1992, pp. 163-182.

mondo degli uomini e del lavoro»<sup>17</sup>, concludendo che sarebbe «sanamente civile» dissentire dal suo punto di vista, poiché «il nostro posto è nella città e nel mondo del lavoro»<sup>18</sup>.

Michelstaedter scuote non poco [...] il 'mondo della sicurezza', inteso come un mondo di certezze, anzitutto della certezza di un ruolo che ciascuno è 'chiamato' a svolgere nella 'società civile' e, allora, tutt'altro che sottratto ad ogni 'cura', in particolare in preda all'"in-curia" o 'non-curanza' per le sorti della stessa società. E non è ad una tale 'in-curia', ad una tale 'non-curanza' che, da ultimo, tende a 'persuadere' Michelstaedter? Magari facendo intervenire il Socrate della platonica *Apologia* (36c), che raccomanda di «non prendersi cura né di alcuna delle cose proprie prima che di sé stesso [...] né delle faccende della città prima che della città stessa», quasi che fosse possibile 'prendersi cura' di sé stessi prima che delle proprie cose, della città prima che delle faccende della città. Tutto ciò ci 'persuade' [...] che maestro di [...] 'educazione corruttrice', è proprio Michelstaedter. E, civilmente facendo valere le ragioni della città e del lavoro, dello stesso lavoro diviso, senza il quale la stessa città non potrebbe sopravvivere, siamo fermamente 'convinti' che è sanamente civile non condividere con lui «il coraggio di navigare verso il nostro libero mare», anche per morirvi [...]. Il nostro posto è nella città, nel mondo del lavoro. Non c'è ideologia 'antilavoristica' che tenga: il nostro compito resta quello di fare più giusta la città, più umano il mondo del lavoro, non di uscirne fuori, di abbandonarlo<sup>19</sup>.

Condivido l'auspicio; penso però che sia proprio questo l'intento di Michelstaedter, e che un dialogo con Gentile possa aiutarci a disegnare una positiva e particolarissima filosofia della società e del lavoro che abbia in vista la costruzione di quella 'città giusta', nella quale le relazioni e il lavoro si realizzino in modo autenticamente umano. La società è per Michelstaedter l'organizzazione della sicurezza fondata sull'adattamento: una macchina che trasforma l'individuo nella rotella di un ingranaggio, in un funzionario obbediente e accomodante. Riunendosi, gli uomini «si son fatti una forza della loro debolezza, poiché su questa comune debolezza speculando hanno creato una sicurezza fatta di reciproca convenzione. – È il regno della rettorica» (PR, p. 95), che a ciascuno di noi chiede solo di «adattarsi ragionevolmente», per godere della «comodità della vita» (PR, p. 89). Quello dell'adattamento è il 'male' più insidioso, perché ci spinge

<sup>17</sup> A. NEGRI, *Il lavoro e la città. Un saggio su Carlo Michelstaedter*, Edizioni Lavoro, Roma 1996 p. 78.

<sup>18</sup> *Ibi*, p. 81.

<sup>19</sup> *Ibi*, pp. 81-82.

verso una vita che non è davvero nostra, ma che ci viene imposta dalle convenzioni sociali alle quali, appunto, ci adattiamo, accettando di essere ad ogni passo «sotto tutela» (PR, p. 108): come «ogni progresso della tecnica istupidisce per quella parte il corpo dell'uomo» (PR, p. 104), così ogni progresso della società 'istupidisce' in modo analogo la sua mente e la sua capacità, persino la sua volontà, di opporsi alle strategie di 'ammaestramento' sociale, reagendo al progetto del potere di reificarlo togliendogli «il *sensu della responsabilità*» (PR, p. 108). L'uomo ammaestrato «deve guardar [...] d'andar diritto pel sentiero che gli hanno preparato, dove conduca non è cosa sua. Agli occhi porta come i cavalli da tiro i ripari perché non gli accada di guardar a destra o a sinistra» (PR, p. 108).

Diritto per la propria strada; o meglio: per quella che l'organizzazione sociale gli impone di percorrere, senza domande o sbandamenti, con addosso una patina di pseudo-cultura e con la convinzione di compiere il proprio dovere, abitato da una sorta di schizofrenia permanente che, separando il pensare e il volere dall'agire, lo trasforma in «un'altra persona» (PR, pp. 90-91). Il lavoro, svolto da uomini-macchina, efficienti ma privi di emozioni vitali come i robot inventati da Karel Čapek<sup>20</sup> e poi rapidamente dilagati nella narrativa fantascientifica, è svolto da quell'«altra persona», libera solo di essere schiava di un sistema che, in cambio, promette sicurezza facendo leva sulle paure che ci abitano, perché sempre, nella costruzione e nel consolidamento del potere, «troviamo all'inizio la paura e alla fine, come risultato, la soggezione o reverenza. In mezzo, la finzione, che s'impone a coloro che l'hanno creata come una realtà»<sup>21</sup>. L'uomo che lavora è uno schiavo che rinuncia a sé stesso in cambio di una promessa di sicurezza, che frequenta solo vie già percorse, che non s'impegna mai in prima persona; per questo la sua vita è incapace di persuasione:

Tu t'informi ai concetti, ai modi, al sistema, entri nel metodo delle classificazioni, delle definizioni, o in quello più raffinato delle superazioni, e *lavori*; per questo tuo lavoro che t'è dato, nelle vie battute dagli altri per questo tu sapendo e non sapendo: saprai, o altri sapranno la tua fatica. Ma non fai niente, non sai niente, non dici niente [...]. Chi a quei segni s'accontenta, e del ripetere quella vicinanza che sa, si fa un lavoro sufficiente, non è salvato, ma perduto. Il suo lavoro gli è un oscuro tormento, una fatica brutta, che non ha per lui in sé la ragione nel punto che egli lo fa, ma è *per aver fatto*, è per la lontana speranza. «L'opera dello stolto, lo

<sup>20</sup> K. ČAPEK, *R.U.R. (Rossum's Universal Robots)*, tr. it., Bevino Editore, Milano 2006.

<sup>21</sup> C. GINZBURG, *Paura reverenza terrore*, Adelphi, Milano 2015, p. 68.

stanca – che non sa la via della città» [*Ecclesiaste*, X, 15]. La via della persuasione non è corsa da 'omnibus', non ha segni, indicazioni che si possano comunicare, citare, ripetere. Ma ognuno ha in sé il bisogno di trovarla e nel proprio dolore l'indice, ognuno deve nuovamente aprirsi da sé la via, poiché ognuno è solo e non può sperar aiuto che da sé: la via della persuasione non ha che questa indicazione: non adattarti alla sufficienza di ciò che t'è dato. I pochi che l'hanno percorsa con onestà, si sono poi ritrovati allo stesso punto, e a chi li intende appaiono per diverse vie sulla stessa via luminosa. La via della salute non si vede che con gli occhi sani [e fin dove l'animo giunga] (Parmenide, 1,1) (PR, pp. 61-62).

«Per diverse vie sulla stessa via luminosa». L'immagine lascia intravedere il profilo di una società diversa, che prende forma dal libero incontro tra individui persuasi che si realizzano anche nel proprio lavoro, vissuto non come dipendenza, ma come espressione della pienezza del loro essere e che li rende capaci di guardare a sé e al mondo con quegli «occhi sani» che sono anzitutto quelli della disubbidienza. Al contrario, «colui che non vive con *persuasione non può non obbedire perché ha già obbedito*» (PR, p. 30).

E come perché uno metta in un organo meccanico una data moneta e giri l'apposita leva, la macchina pronta gli suona la melodia desiderata, poiché nei suoi congegni è cristallizzato il genio musicale del compositore, e l'ingegno tecnico dell'organista, così al determinato lavoro che l'uomo compie per la società, che gli è familiare e istintivo nel modo, ma oscuro nella ragione e nel suo fine, la società gli largisce *sine cura* tutto quanto gli è necessario, poiché nel suo organismo s'è cristallizzato tutto l'ingegno delle più forti individualità accumulato dai secoli (PR, p. 96).

La disubbidienza radicale della persuasione, invece, libera dalla dipendenza perché libera dal bisogno di essere continuamente rassicurati:

Lo schiavo che non ha più bisogno del futuro è libero, poiché non offre più presa alla persuasione della violenza padronale. Finché l'acqua ha peso, cioè volontà d'andar al centro della terra, può esser costretta a far andar i mulini e le fabbriche rannicchiate alle sponde: essa deve seguire tutte le vie preparate dall'uomo e far girare tutte le sue ruote, se pur vuole scendere e non restar sospesa. Ma il giorno che l'acqua non abbia più bisogno del 'più basso', all'uomo saranno vane le sue chiuse e i suoi canali e le sue ruote: e tutte le fabbriche e tutti i mulini resteranno fermi per sempre (PR, p. 98).

E Gentile? La società è immanente all'individuo: l'immediato e l'individuo isolato sono astrazioni, il concreto non essendo altrove che «nella

mediazione della sintesi», al di fuori e prima della quale altro non potrebbe esserci che il nulla (GS, IV, 2). Ma il nulla non si dà affatto, o meglio si dà come «il nulla dello spirito, il quale lo nega col fatto stesso di sentirlo» (GS, IV, 3), ossia come ciò che è già da sempre negato dall'energia vitale dello spirito. Ma se l'originario e il concreto si danno nella sintesi, il soggetto non può essere sé stesso se non nella relazione con l'altro, il quale non è, se non astrattamente, estraneo o, peggio, ostile all'io, ma è parte dell'esperienza interiore dell'io stesso.

Penso che Gentile e Michelstaedter possano, quasi loro malgrado, incontrarsi nell'idea di una 'umanità' profonda dell'individuo e della società, che non può escludere la dimensione del lavoro, la quale, se vissuta con quella costante (anche se sempre a rischio) presenza a sé stessi che Michelstaedter nomina con la parola 'persuasione', può diventare il luogo in cui «il divino e l'umano si toccano» e in cui si realizza «una cosmogonia creativa nella quale l'uomo e Dio si scontrano e si identificano», poiché «il lavoro si realizza nella costruzione di un essere nuovo del mondo»<sup>22</sup> e dell'uomo che lo abita, che in questo modo rende davvero concreta la giustizia. Perché, come scrive Platone, «la parte che tu rappresenti sempre mira e tende al tutto»<sup>23</sup>. Dove questo 'tendere' va inteso come espressione di quella pienezza condivisa che costituisce la società persuasa, nella quale ciascuno, lavorando, non fa violenza né a sé né all'altro ma si realizza pienamente nel rispetto dell'altro, riconoscendo da ultimo che tutte le cose sono buone e, come tali, meritano rispetto. Perché è questa la liberazione in cui consiste la vita persuasa:

L'uomo libero ha la gioia dell'esistenza in mezzo a tutte le cose. Gli sono care non solo le cose vicine e come possano soddisfare un bisogno ma tutte – egli sa godere della luce del sole. – Per lo schiavo tutto gli vale come cosa da sfruttare – anche del suo simile egli si chiede solo che utile ne può trarre. E se in questo sia impedito, si sentirà vuoto e miserabile e privo di tutto<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> A. NEGRI, *Il lavoro di Giobbe*, SugarCo, Milano 1990, *Introduzione*.

<sup>23</sup> PLATONE, *Leggi*, 903c.

<sup>24</sup> C. MICHELSTAEDTER, *Dialogo della salute e altri scritti sul senso dell'esistenza*, a cura di G. Brianese, Mimesis, Milano-Udine 2009, p. 177.