

1. Di proposito, penso, Pietro Piovani, che con Giuseppe Aocella ha voluto prendersi cura affettuosa e sottile di questo volume, vi ha premesso una immagine dell'autore non solo, ma accompagnata. Lopez passeggia per una via di Roma dando la destra a Giuseppe Capograssi, che gli parla, come era solito fare, vibratamente. La fotografia ha colto, nell'attimo, più valori: l'amicizia, il dialogo rispettoso ma senza riserve, il confronto delle esperienze diverse nella ricerca comune, il comprendere e l'ammettere quel che di simile o di migliore ci sia nella diversità dell'esperienza altrui. La fotografia ha anche colto, nello stesso attimo, un corso storico: non un formale discepolato, ma il lento profondo influsso che una originale personalità speculativa, approdata a sofferte certezze, esercitava sulla gelosa pugnace inquietudine di un giovane determinato a passare ogni certezza ed ogni autorità attraverso la cruna del proprio dubbio. « Degno è che, dov'è l'un, l'altro s'induca », si è dunque detto, con Dante, Pietro Piovani; e non solo perché, mossi da rive opposte, e pur senza mai congiungersi, essi « ad una militaro » e « ad un fine fur l'opere sue »: a rendersi conto del destino dell'uomo e, testimoni di una storia terribile, trarne un lume di ragione; ma perché ci stesse avanti, esemplarmente, la solidarietà del pensare.

Fu nel 1937 che Flavio Lopez de Oñate, entrato con me l'anno prima, vincitore dello stesso concorso, negli uffici amministrativi del Ministero della Pubblica Istruzione, mi presentò a Giuseppe Capograssi, professore di filosofia del diritto. L'incontro avvenne al mercato dei libri di Campo de' Fiori, in quella romanissima piazzetta del Paradiso che ogni mercoledì, bandite le bancarelle delle cianfrusaglie, accoglieva quelle dei libri vecchi. Capograssi era lì, magro e stretto in un suo cappottuccio, scattante a corti passetti da una bancarella all'altra o curvo sulle file dei libri, aguzzando gli occhi e gettando qua e là le mani nodose, nervose, fulminee. Da tempo, ogni mercoledì, fin dalle prime ore del mattino, tra l'amico maturo e quello giovanissimo si svolgeva una gara a chi arrivava primo, a chi primo intuiva le prede migliori, a chi scremava il mercato. Alla fine, entrambi lasciavano il campo carichi e conciliati. Ebbi poi modo di notare, fattomi terzo di tanta compagnia, che il giovane cercava in quei libri le tessere di un infinito mosaico da ricomporre, l'altro le voci spente dalla sommaria insolenza della cultura incoronata.

Solo molto più tardi ho saputo che Capograssi, oltre che un cattolico convinto, era un « pensatore cattolico ». Tengo qui ad attestare — con una semplicità che ai professionisti del pensiero parrà eccessiva e forse inammissibile — che in quei lontani anni

in cui gli sono stato modestamente vicino e ne ho tratto consiglio ad orientarmi intellettualmente e moralmente nella bufera che ci incombeva e poi ci travolse, io non me ne sono mai accorto; voglio dire che mai ho avvertito nel suo colloquio una condizione, una chiusura, un'esclusione, se non verso ciò che non fosse autentico. Non esigevo dal proprio interlocutore consensi metafisici, convinto com'era che « il signore Iddio accetta tutti gli pseudonimi »; ma il riconoscimento del *primum necessarium*, di quello individuo che il pensiero e il mondo contemporanei si accanivano, non senza un profondo disegno, a negare e distruggere. Non tendeva a formare confraternita attorno alla verità, cioè alla verità in astratto, ma invitava ad osservare la verità nel caso concreto, quella verità — diceva — che conta e che ognuno sa sempre che cosa sia. E mentre chiedeva a ciascuno di essere libero, cioè di essere se stesso, cercava nell'esperienza comune ciò che unisce gli individui salvandoli dall'arbitrio e dalla solitudine come dai venti di dottrina. Il Vangelo stesso, la « povera e semplice cosa » che era il suo Vangelo, egli non lo vedeva arroccato e autorevolmente sicuro sul monte dei secoli, ma al centro di tutte le avventure del pensiero e dell'azione, allo sbaraglio non meno dell'individuo contemporaneo. Chi dubitava, aveva Capograssi dalla sua parte, non per tatticismo, ma per quel suo spontaneo mettersi nei panni dell'altro (in che consisteva secondo lui la carità) e ripercorrere con l'altro la eterna via crucis del pensiero. « Non vi si pensa — ripeteva con Dante — quanto sangue costa ».

Nel giovane Lopez, amico e contraddittore, egli sentiva sovrana e implacabile, come una spinta di tutto l'essere, quella *destructio construens* che è la vera vocazione del pensiero.

2. Tra le carte di Lopez resta una breve corrispondenza, a cavallo tra il 1932 e il 1933, con un amico manifestamente credente e versato in filosofia tomistica: tema, proposto da Lopez, le cinque prove tomistiche dell'esistenza di Dio. Il problema di Dio è stato, come vedremo, un costante assillo del pensiero di Lopez; ma nel caso che citiamo si afferma soprattutto il gusto di cimentare una tradizione speculativa e di misurarsi con essa movendosi dallo svantaggio della specifica competenza attribuita al contraddittore. Il risultato del sottile duello, condotto senza nessuna indulgenza per le debolezze dialettiche mascherate di autorità, fu di irritare il neotomista e perderne l'amicizia: esempio palmare di come, impegnatosi nel ragionamento, Lopez a nulla altro mirasse che al suo rigore e a null'altro obbedisse che a quell'ansia di verifica razionale che era il suo demone.

Gli piaceva perciò raccontare quel che gli era accaduto con un pensatore da lui ammirato e, nella prima fase del suo pensiero — quella dell'aggressiva contestazione e verifica — sentito come modello: lo scettico Giuseppe Rensi. Avendone letto un saggio, volle scrivergli, entusiasta, che consentiva con lui pienamente. Il Rensi gli rispose ringraziandolo della cortesia, ma non del consenso, giacché, avendo nel frattempo cambiato parere, egli la pensava ora in modo del tutto diverso dal suo ammiratore.

Gli appunti di Lopez documentano infatti una continua inesorabile revisione delle posizioni speculative dominanti, principalmente di quella in cui si era formato: l'idealismo crociano e gentiliano. « In una filosofia non immanentistica — scriveva recensendo con divertita ironia il Saggio sull'amore di G. Cogni, Torino, 1933 — la conoscenza dell'altro soggetto si realizza, come in una filosofia immanentistica, solamente pensando l'altro soggetto; mentre però nell'idealismo immanentistico pensarlo significa senza meno assorbirlo e farlo sé (in quanto il soggetto dell'idealismo assoluto non può, in qualsiasi oggetto, riconoscere altro che sé), in una filosofia idealistica in senso legittimo e quindi non immanentistica pensarlo vuol dire soltanto portarlo nel campo dell'io, immerterlo nella sfera di conoscenza dell'io riservandogli la sua natura propria di altro io, che è prettamente autonoma — ossia vuol dire possederlo nel proprio io senza farlo proprio io. L'esser contenuto in un io non importa negazione del valore tipico e costitutivo dell'io, perché l'essere *x* oggetto di pensiero non esclude la possibilità che *x* sia contemporaneamente, in un altro campo di coscienza, soggetto e quindi autonomo [...]. Questo riconoscimento della possibilità di esser soggetto [...] è possibile solo perché in una consimile filosofia è concepibile e ammissibile, anzi è necessaria, la posizione di più soggetti; in una filosofia immanentistica, che concepisce invece la pluralità dei soggetti solo in sede di logica dell'astratto, ossia del pensato (come ipostatizzato e opposto al pensiero che pensa), il soggetto è unico, e quindi non si dà conoscenza dell'altro soggetto per mancanza assoluta di... materia prima, cioè dell'altro soggetto. Anche in sede d'immanenza però si ammette che i soggetti vengono a contatto l'uno con l'altro, ma non come autonomi soggetti, cioè come veri pensanti (il pensante per tal filosofia è inverò uno solo), sibbene come io empirici, come soggetti per così dire corporei, che sono tutt'uno con la coscienza del corpo, che è anch'esso un pensato. Non v'è altro modo, dunque, per un soggetto empirico, per un io empirico (giacché di una tale vivente contraddizione si fa discorso in una certa forma di idealismo assoluto) di conoscere — sempre in sede di idealismo — l'altro soggetto, se non quello di conoscerlo nella sua empiricità, in quanto empirico: chi volesse conoscere l'altro soggetto al di fuori dell'empiria, rischierebbe di vederselo sfumare, in un subito, dinanzi, e di sentirlo tutt'uno con se stesso. Se poi conoscere è far sé — sempre nella sede che si disse — e far sé immiando lo oggetto, cioè negandolo e distruggendolo come tale, e non è invece immerterlo in sé come rappresentazione, conservandogli la sua propria natura di oggetto (in particolare può darsi che la natura di un certo oggetto di pensiero sia di essere soggetto) — consegue allora che il vero modo di conoscere pienamente un soggetto empirico da parte di un altro soggetto empirico, cioè, assolutamente, l'unico possibile modo, per un idealismo immanentistico conseguente, di conoscere un altro soggetto, è quello di risolverlo in sé empiricamente, corporeamente. Questa risoluzione empirica si concreta nell'atto del mangiare, che è come il modo di conoscere proprio del corpo, se è vero, come

per l'idealismo immanentistico è vero, che conoscere altro non è se non far da sé. Tutto quanto precede è stato, se non dedotto, almeno oscuramente ma fermamente intuito dal Cogni, il quale nel suo Saggio sull'amore con grande chiarezza pone l'ideale fine dell'amore nell'esser mangiata la persona amante dalla persona amata o viceversa. Tale non risibile tesi, ben lungi dall'essere assurda, come lo è per la coscienza comune e per qualsiasi altro pensare, anche per l'idealismo attuale, ha anzi il grande merito di dichiararne svelatamente, senza falsi pudori, la dottrina, che senza altro pare fondamentale o quanto meno veramente caratteristica (non diciamo originale per ragioni che appariranno poi) su questo importante punto, che ancora non era stato sottoposto ad esame da parte degli idealisti attuali. Cospicuo merito del Cogni è stato, se non quello di aver dedotto dalle premesse per via logica e rigorosa [...], almeno quello di esser penetrato nello spirito e nella logica intima del sistema, sì che ci sembra che assai giustamente egli sia stato onorato, com'egli ci narra, dell'approvazione altissima " del più grande genio filosofico della nuova Italia " o di quello che egli crede tale ». Dopo aver però negato l'originalità della dottrina del Cogni chiamando in causa l'illustre precedente del Novalis e, sul piano antropologico, il cannibalismo funebre dei Batacchi di Sumatra, Lopez conclude: « Uscendo dallo scherzo, non vogliamo tralasciare di rilevare che anche opere come quella della quale s'è parlato hanno una loro intrinseca utilità: tanto abbondanti in queste trattazioni di problemi per opera degli epigoni dell'idealismo si rinvengono le palmari e significative prove di quella identità tra idealismo e materialismo assoluti — due forme di monismo non possono non essere unum et idem — già rilevata da più d'un acuto scrittore [in nota: Rensi e altri] e che del resto era già stata apertis verbis confessata da Novalis, per il quale " der Idealism ist nichts als echter Empirism " ».

Di uno Zibaldone di Lopez restano tredici inserti contrassegnati dalle lettere dell'alfabeto e qualche altro da un titolo alludente al contenuto; essi constano di foglietti di provenienza e di taglia disparate (pagine di quaderno, strisce, frammenti di buste e di carte burocratiche, schede delle biblioteche di Roma e perfino foglietti del tram; oltre a ritagli di giornale). Cronologicamente vanno da circa il 1929 a circa il 1937, attraverso incrementi successivi, datati nei primi tempi dall'autore, databili poi mediante le schede delle biblioteche e le indicazioni bibliografiche, senza dire del mutamento della scrittura, notevole attorno al 1931-32. Il contenuto è, si direbbe oggi, strumentale; si tratta per lo più di titoli bibliografici e di spogli di autori su discipline o temi di premiente interesse, quasi a consegnare a quei foglietti il meglio delle intensissime letture e conservarlo per lavori futuri: due inserti concernono la filosofia del diritto, uno la politica, uno l'etica (con una ricca bibliografia sul determinismo e il libero arbitrio), uno la psicologia, uno il positivismo, l'antropologia criminale e l'evoluzionismo, uno l'economia e la politica economica; un altro contiene larghi spogli delle opere di Croce. L'inserto A registra quasi tutti i libri avuti in prestito e letti tra il 1929 e il 1935, ogni titolo

seguito da un giudizio: oltre cinquecento opere del più vario genere e valore, dalla poesia alla narrativa alla saggistica, senza preclusione di età e di indirizzo, le quali attestano l'avidità di apertura del lettore, come le loro immediate recensioni rivelano il maturarsi delle sue esigenze critiche.

Orbene, nell'inserto dello Zibaldone contrassegnato dalla lettera I e cominciato, come è scritto nella copertina, il 4 gennaio 1931, c'è il disegno di un saggio filosofico, che è poi, al tempo stesso, l'indice delle indicazioni bibliografiche, degli spogli di opere altrui e degli appunti raccolti nell'inserto. Sotto un'epigrafe, che avrebbe abbinato il grido di Satana miltoniano « Thoughts, where ye led me! » (IX, 473) con uno scettico passo della ammiratissima Rivolta ideale dell'Oriani (definito « libro maieutico » in Zibald. A, alla data 31 gennaio 1930), e dopo una introduzione metodologica sul « punto di partenza », si dichiara: « Cercheremo di sviluppare e porre in evidenza col massimo rigore logico tutte le conseguenze che dai principi a volta a volta ammessi possono derivare, prevedibili e imprevedibili, gradite e sgradite, e di rilevare, nel grado di massimo sviluppo d'ogni sistema, tutte le discordanze e incongruenze, dimostrandone così l'intima assurdità ». Affermato poi il valore del dubbio come principio e fine del pensiero ossia del filosofare, il saggio avrebbe dovuto « fare il processo al criterio di certezza e dimostrarne la inesistenza o la infondatezza », quindi negare la verità come verità oggettiva e, passando alla critica del concetto di assoluto, « mettere in rilievo il carattere negativo di questo concetto, anzi di questa parola, perché non è concetto ciò di cui non possiamo avere che un'idea vaga e nebulosa ». Un successivo paragrafo avrebbe criticato la sistematicità filosofica: « Noi siamo dinanzi alla realtà come un analfabeta di fronte a immensi scaffali carichi di libri. Egli ne ignora il contenuto e li mette in ordine basandosi sul colore delle rilegature e sul volume ». Ed eccoci ad uno dei nodi centrali: la difesa dello scetticismo. « Parlando di scetticismo, non si deve tacere la distinzione tra la critica iniziale, il dubbio metodico, che rappresentano soltanto una fase breve e transitoria del processo dialettico del pensare, e lo scetticismo ultimo (come il mio), cui si giunge solo dopo essersi invano affaticati a ritrovare in tutti i vari sistemi filosofici una spiegazione non esauriente, ma almeno presumibile del mistero che ci avvolge e ci tormenta »; né si deve ammettere lo scetticismo solo come fase transitoria del pensiero (e quale indirizzo filosofico non è transitorio?) o come preparazione del lavoro positivo dello spirito: giacché sarebbe altrettanto legittimo lodare, da parte dello scettico, la costruzione di sistemi e il dogmatismo come preparativi dello scetticismo. « Lo scettico non s'è mai sognato di negare le verità cosiddette evidenti [...]; egli semplicemente dubita che si possa riuscire a scoprire filosofando ciò ch'è detto con varietà di parole il Vero o l'Assoluto o l'Essenza delle cose ». D'altronde, tanto l'idealismo attuale (al quale tuttavia vanno le maggiori simpatie dell'autore) quanto il positivismo portano ad uno scetticismo finale, attraverso il solipsismo il primo e il relativismo il secondo. A questo punto, affermata l'inconcilia-

bilità di fede e ragione e l'impossibilità di dialogo tra chi parteggia per l'una e chi parteggia per l'altra (« E perciò noi attaccheremo la fede, quando verrà nel nostro campo a volerci dimostrare razionalmente qualche suo postulato »; « Io sono uno scettico — dirà altrove — nel senso che sono portato a non tollerare e a combattere le fedi degli altri »), Lopez intendeva polemizzare con tutte le principali posizioni speculative: contro il pragmatismo (e le altre « pseudofilosofie »: intuizionismo e modernismo), il cui « errore fondamentale è quello di scindere l'attività teoretica dalla pratica e di scavare tra loro un abisso, quasi non fossero strettamente interconnesse e quasi la pratica non ne presupponesse inmancabilmente una teoretica! »; contro il misticismo negatore del pensiero; contro l'idealismo in genere, la necessaria conseguenza del solipsismo e la « scappatoia » dell'idealismo magico, e contro lo idealismo crociano (« Allorché si pone la identità storia = filosofia, si deve arrivare al completo assoluto scetticismo filosofico », essendo la storia costruzione eminentemente soggettiva) e gentiliano: « Bene dice il Pareto (Econ. polit., Milano, 1906, p. 149) che il problema economico "è posto perché i gusti sono contrastati da certi ostacoli, ed è tanto più difficile quanto più vari e complessi sono quei gusti e quegli ostacoli". Così il problema filosofico, del pensiero che pensa e incessantemente nello stesso atto di pensiero si chiede che valore esso pensiero abbia, come e quanto corrisponda a un'ipotetica realtà al di fuori di esso, è in quanto vi sono limiti ed ostacoli ad ogni passo innanzi del nostro pensiero. Se non vi fossero limiti, non vi sarebbe alcun problema filosofico da risolvere. Per l'idealismo attualistico il problema si metamorfosa, e ci troviamo di fronte a un pensiero che è in quanto pensa e pensa in quanto pensa sé, nient'altro che sé; e poiché esso solo è la verità, ed esso pensa sé stesso, ecco che pensa — e conosce — la verità, in ogni momento, senza esitazioni, indugi, dubbi di sorta, orgogliosamente creandosi e pensandosi e conoscendosi in quella che gli attualisti chiamano autocitisi. E questa dovrebbe essere — concesse le premesse — l'ultima parola della filosofia, che non dovrebbe più esistere come vera filosofia, e cioè come ricerca, ma semplicemente come ripetizione, più o meno elaborata e parafrasata e adornata, di questa verità ultima ». Donde la necessaria critica di ogni filosofia monistica: sia del monismo idealistico, in cui scompare ciò che è esteriore all'individuo, sia del monismo positivisticò, in cui scompare l'individuo stesso.

Dopo una pausa dedicata ad una critica del razionalismo incentrata sul rapporto tra ragione e sentimento, sul problema psicologico dell'istinto e sulla ricchezza e creatività dell'esperienza istintiva ed intuitiva, Lopez si proponeva di muovere contro i sistemi dualistici (quei « sistemi che pongono sì lo spirito, ma pongono anche la materia, e, sì, la legge di causalità rigorosamente imperante nella natura, ma anche il libero arbitrio »), per dimostrare insostenibile il dualismo. E, confrontati il materialismo e l'idealismo a tutto vantaggio, quanto a coerenza logica, del secondo, Lopez intendeva dimostrare le profonde contraddizioni del positivismo e in particolare della scienza nel dare immediatamente

all'esperienza un valore gnoseologico che solo ad una teoresi filosofica spetta predeterminare; giacché « nessuna scienza è composta da descrizioni di fatti o di esperimenti, sibbene questi entrano solo come premesse da cui si deducono le leggi; e nella deduzione, nella generalizzazione ecco intervenire ed occupare un posto d'importanza stragrande l'intelletto »: sicché, « niente pensiero = niente esperienza, quindi l'esperienza, come il reale, è grazie al pensiero che la pensa ». In conclusione, constatata la finale convergenza dell'idealismo assoluto col positivismo; e che l'essenza del pensiero sta nel suo continuo porsi come diverso da quello che fu in un continuo superamento di se stesso; e che il concetto è indefinibile, cioè asistematico, cioè uno e molteplice come la cosiddetta realtà pratica, Lopez avrebbe riproposto al pensiero il « problema più tormentoso ed assillante », quello della vita, « realtà sempre in movimento uguale e disuguale da se stessa, fiorita di contraddizioni e ricca d'assurdi, rimmovellante ad ogni istante la sua vecchiezza eterna, complesso di fatti spiegabili isolatamente, meravigliosi e incomprensibili nell'organico insieme che ne risulta, cui è stata posta un'etichetta col nome vita ». Vita che, come la filosofia, è un lotta di antitesi ed è appunto, in quanto lotta, in funzione di questa lotta; si che questa profonda filosofia che è nella vita è appunto ciò che la rende indefinibile, ciò che la fa dibattere, come la stessa filosofia, fra i rinnovellantisi tentacoli dell'assurdo. Ed ecco ad un ultimo foglietto consegnato il consuntivo della scepsi dell'autore: « Io penso. Esiste il mondo esterno al di là del mio pensiero. Dio non esiste. Dunque il mondo esterno ha causa in sé. E eterno. Io non sono eterno perché ho cominciato a esistere. Cosa sono io rispetto al mondo? Una parte integrante. Ma io penso come io o come mondo? Che cosa è il mio pensiero? La mia individualità: che valore può avere? ». Non restava, ad un siffatto idealista, che « sostenere un monismo scettico pluralistico idealistico attualistico realistico (realismo come ultimo potenziamento dello idealismo) »!

3. Mi sono permesso di riferire, benché profano di filosofia, la trama del progettato saggio e il meglio (a mio giudizio) degli appunti relativi, allo scopo di mostrare l'orizzonte speculativo e i nodi problematici del Lopez diciannovenne. I competenti riusciranno a supporre, senza che io le citi, le molte letture e le fonti del giovanissimo pensatore, non certo manualistiche e non solo italiane; ma devo segnalare ciò che non è facilmente supponibile e che del resto rimarrà un costante carattere del Lopez pubblicato: il suo frequente appellarsi, oltre che agli autori specificamente filosofici, ai narratori, agli umoristi, ai poeti, nei quali trovasse un'intuizione importante; il che dimostra quale valore cognitivo egli desse all'arte e in genere a tutte le forme in cui il pensiero si manifestasse. Da quanto ho esposto risulta inoltre che la verifica lopeziana si appuntava sulle correnti che in quegli anni conducevano la filosofia europea, l'idealismo e il positivismo (con le loro sottocorrenti e applicazioni), e specialmente l'idealismo, che dominava la cultura italiana. Ma non è da credere che egli non si

occupasse di posizioni speculative tradizionali: alludo non soltanto al tomismo perdurante in seno alla ortodossia cattolica, ma a tutte quelle concezioni, comunque si denominassero, che conservavano il principio della trascendenza e quindi potevano qualificarsi religiose (giacché « la trascendenza, anche se sia soltanto posizione di un valore, è sempre divina »). Le carte documentano che fin dall'adolescenza il problema di Dio fu al centro del pensiero di Lopez e che Dio, specialmente il Dio della religione per eccellenza, com'egli considerava la cristiana, fu il suo principale *signum contradictionis*. Innumerevoli sono gli elenchi e spogli bibliografici di carattere religioso, che si avvicinano nei suoi inserti, sia in zone contermini di altre discipline (come l'etica, la psicologia, l'etnologia), sia in raccolte organiche, evidentemente più giovanili, quali una bibliografia dedicata « a chi vuol conciliare le proprie idee religiose con le ultime vedute della scienza e della critica storica » e il manoscritto di oltre duecento pagine Senza odio e senza rancore (Osservazioni sulle varie religioni e specialmente sulla cattolica), cominciato, come indica una postilla sul frontespizio, nel giugno 1928. Quest'opera, epigrafata coi versi del carducciano Inno a Satana e dedicata ai martiri ed eroi della Verità, dovette nascere da una urgenza polemica infrenabile e ben più programmatica di quella da cui qualche anno dopo scaturirà la già ricordata disputa sulle prove tomistiche dell'esistenza di Dio. La disputa sarà una singolare tenzone, non priva di compiacimento virtuosistico, col paladino della teologia cattolica; l'opera del sedicenne è un impegno missionario verso un'ampia cerchia di lettori da sottrarre alla saisia delle religioni, soprattutto di quella cattolica, e all'incantesimo di quel « genialoide pazzo monoideaco » che fu Cristo, e da invitare anzitutto ad una franca discussione con l'autore: non per nulla un'avvertenza esorta i lettori a scrivere le loro obiezioni nei fogli bianchi posti in fondo al quaderno col titolo « Obiezioni ». Sul documento, che mostra vistosi aspetti di acerbità e indiscriminatezza adolescenziale, vale la pena soffermarsi. Lo precede una bibliografia assai eterogenea, che va dalle fonti delle principali religioni e dai più accreditati storici e critici del pensiero religioso (Strauss, Rénan, Harnack, Omodeo) a Lorenzo Stecchetti e Camillo Flammarion. Segue un florilegio di pensieri antireligiosi e anticlericali, dell'autore e di altri, in prosa e in verso; viene poi il corpo dell'opera, costituito di 147 brani, che sono o spogli di opere sacre antiche e moderne (in primis l'Antico e il Nuovo Testamento) accompagnati da un acre commento che ne persegue le contraddizioni e le assurdità, o di opere antireligiose, oppure dissertazioni in proprio contro, ad es., gli ordini religiosi, il banale antropomorfismo del Dio ebraico e cristiano, la « psicopatia » dei santi, la concezione cattolica dell'inferno, le « grami-gne » dei dogmi ecc. Si mescolano in queste pagine a spiriti laicisti tipici dell'anticlericalismo risorgimentale e postrisorgimentale spiriti volteriani e nietzsciani, ma soprattutto vi spicca una fede assoluta nella ragione come raziocinio e una furiosa volontà di non lasciarsi ingannare da menzogne illusive: « Mi è stato chiesto se io non credo che il togliere alle maggioranze incolte la gioia

dell'illusione (cioè la fede nelle vane promesse delle religioni) sia dannoso alla massa. Ho risposto di no per queste ragioni: 1. Non può derivare dall'illusione vera e propria gioia; 2. L'illusione è condannata a perire, più o meno tardi, dal progresso della scienza; 3. Nasce più profonda gioia dal conoscere sicuramente poche cose vere, e dal sapere di non credere più a falsità che prima si credevano, che non da un'illusione più o meno confortante » (pensiero 5, pag. 2). Ciò che sarà un pregio singolare del Lopez più maturo, il mostrare le profondità prospettiche di certi problemi, il coglierne la costanza attraverso il tempo e la diversità delle culture, e il ripresentarli in tutti i modi e le forme in cui il pensiero, intuitivamente o riflessivamente, li ha enunciati, è qui allo stato di cumulo indiscriminante e livellante, di proiettile — vorremmo dire — ideologico piuttosto che di speculazione serena, quale ci si è invece rivelato, con ben maggiore tenuta razionale e con più virile passione, il disegno di rassegna critica delle principali posizioni filosofiche, del 1931.

L'inserto B dello Zibaldone, dedicato a « Positivismo e antropologia » e collocabile tra il 1929 e il 1930, ci attesta, col perdurare dell'interesse per il problema religioso, una posizione non diversa da quella consegnata al manoscritto Senza odio e senza rancore. Contiene spogli da opere, già allora invecchiate, di antropologia criminale e appunti sull'evoluzionismo, dove si rilevano le analogie psichiche tra il primitivo, il delinquente, il fanciullo e la donna, e dove si pone la loro maggiore religiosità in correlazione con la loro minore razionalità, rinviando ad analoghi passi del Senza odio e senza rancore; e lo spirito missionario di questo sussiste in un questionario che però ordina come in uno « spettro » i motivi dispersi nella struttura episodica dell'opera, accentuando l'orientamento positivisticò: « 1. Credete in Dio? 2. Siete cattolico? 3. Perché? 4. Siete sicuro di essere nel vero? 5. In che rapporti credete stiano Religione e Scienza, Religione e Filosofia? 6. Qual è lo scrittore cattolico o religioso che più apprezzate? (S'intende scrittore di apologetica o ad ogni modo di opere religiose). 7. Qual è lo scrittore antireligioso che più apprezzate (o che meno disprezzate)? 8. Se siete cattolico, o religioso, cosa pensate degli atei? 9. Quale è l'autore che ha più contribuito alla vostra formazione spirituale? 10. Cosa pensate del problema dell'evoluzione? 11. Cosa pensate del problema del determinismo? 12. Cosa pensate del problema del materialismo storico e dell'utilitarismo? 13. Cosa pensate della psicanalisi di Freud? 14. Cosa pensate dello spiritismo? 15. Credete al predominio della Ragione Teoretica sulla Pratica o viceversa? ». L'inserto che esaminiamo conserva anche il sunto di dieci lezioni di padre Garagnani sulla storicità, messianicità e divinità di Cristo, ascoltate da Lopez nell'inverno 1930 e via via, nel riassumerle, commentate e contraddette. Ed ecco che, in un altro inserto dal titolo « Psicologia e religione », l'orientamento positivisticò sopra osservato sbocca in un saggio Della genesi del sentimento religioso e dell'idea di Dio, dove, sulla scorta di una letteratura psicologica ed etnologica, si espone la non nuova tesi che la radice del sentimento religioso va cercata nel sentimento dell'ignoto proprio

dell'uomo primitivo. Dello stesso tempo e del medesimo orientamento, ma concepito su larga base storica e comparativa, pare il Disegno di una "Storia dell'idea di Dio", conservatici da una busta che contiene la corrispondenza sulle prove tomistiche della esistenza di Dio e larghi spogli di storici delle religioni, in particolare dedicati al confronto tra Cristo e il Buddha. L'opera è prevista come divisa in tre parti: *Genesi, Evoluzione, Tramonto*. « Nella Genesi si esamina se sia o no l'idea di Dio innata (aggiungere nuovi argomenti a quelli del Locke. Lo spirito e la mente umana, per nulla trascendenti, non potevano formare all'inizio un'idea trascendente) [...]. Nell'Evoluzione si parli dell'idea di Dio presso i vari popoli: la I parte tratti dei popoli precristiani, la seconda tratti dal cristianesimo in giù [...]. Tramonto (Laplace respinge, come chi non ne ha bisogno, l'ipotesi di un Dio; teorie evoluzionistiche; Darwin; Spencer; positivismo; materialismo, panteismo, ateismo) ».

Ma per colui che, di lì a poco, si sarebbe proposto di dimostrare, con i limiti delle altre concezioni filosofiche, anche quelli del positivismo, e che si sarebbe dichiarato scettico sì, ma idealista (come, più tardi, spiritualista), la conclusione prevista dal Disegno di una "Storia dell'idea di Dio" non poteva garantire lo spaccio di un problema che da anni costituiva il centro del suo travaglio mentale e, dobbiamo aggiungere, morale. Un incartamento dal titolo « *Filosofia* » riprende, alla fine del 1931, il discorso sulla « *filosofia della vita* » con cui si concludeva la rassegna critica progettata nella prima parte di quell'anno. « Se tutti agissero seguendo i dettami della pura ragione in ogni atto di vita, regolandosi come il saggio di Spinoza, d'un tratto sparirebbe la diversità dei caratteri o, filosoficamente, sparirebbe la personalità e il mondo morale piomberebbe in un grigiore uniforme di indifferenziazione, che avrebbe l'aspetto di un campo di morte e non di un campo di vita [...]. Dunque la vera nobiltà e peculiarità del soggetto, il vero esser sé del soggetto gli deriva dalla sua deteriore sentimentalità e istintività che lo porta alla differenziazione dagli altri soggetti ». E la ragione — ci si consenta il bisticcio — dell'irrazionale, della pulsante e contraddittoria realtà della vita, è il problema fondamentale dell'hic et nunc (perché ora, perché qui?), che torna ad imporsi al razionalista. « Desiderio di fermare — si legge in un altro appunto dello stesso incartamento — un qualunque di questi che passano per la strada, domandargli perché vive. Se uno di questi mi presentasse un motivo che potrebbe essere anche il mio. Se tutt'a un tratto qualcuno di questi mi svelasse il segreto. Potessi afferrarmi ad una delle loro parole. Ognuno di questi porta con sé, chiusa in sé, la sua risposta. Tutti questi, che corrono e vanno a casa, vanno all'ufficio, vanno a comprare di che mangiare, di che vestire, vanno a divertirsi — tutti questi sanno che ognuno di questi loro atti sottintende "io voglio vivere", che costituisce nella giustificazione della loro prassi la premessa maggiore del sillogismo [...]. Questo "io voglio vivere", che è il comune sottinteso di qualsiasi nostro atto [...], presuppone, in esseri coscienti, una determinazione giustificata e fondata della volontà del soggetto di

fronte al soggetto stesso. Quindi "io voglio vivere perché...". E stabilire il perché non è così facile, per chi non risponda con la elementare e a un tempo definitiva risposta del Catechismo alla domanda "Perché Dio ci ha creato?" Non si può dire che si vive [...] per fare uno qualsiasi degli atti di ogni giorno, i quali si fanno appunto perché si vive e che non sono, quindi, la ragione del vivere. Vivere per la gloria, vivere per avere delle donne... sono motivi sufficienti per vivere qualche settimana, qualche mese..., non per vivere. E allora? ». E sul problema del destino dell'individuo s'innesta quello della sua moralità: « Il problema più grave: giustificarsi di fronte a se stessi. Il rimorso, giudizio del proprio io superiore che ritorna a prevalere sull'io inferiore. Io superiore razionale, io inferiore sensibile, empirico quasi. Essere se stessi: essere ragione (cioè ordine e quindi anche libertà, secondo la frase di Descartes). L'io sensibile (cioè l'io dedito al senso, l'io del pensiero che pensa le sensazioni e le ordina, non l'io-pensiero che si autopone autoponendosi) non è in sommo grado razionale e quindi è religioso; bisogna soddisfare la sua fame di preghiera. Soffici ammette la preghiera come un colloquio con un proprio io superiore. Questo io superiore è quello che ci avverte che facciamo il male, quando facciamo il male. Bisogna essere questo io superiore, ma non essere soltanto esso (del resto non lo si potrebbe, in quanto tale io, spirito, è limitato dalla natura). Esso è il divino ch'è in noi e che noi abbiamo creato in noi. Tanto v'è di dio per noi quanto noi siamo dio [...]. Ne consegue una differenza tra l'uomo grossolanamente empirico, tra il primitivo e il selvaggio e l'uomo dotato di intellettualità, sia artista, sia pensatore, e di senso morale. Per cui mentre l'uomo empirico confessa dio fuori di sé, quasi riconoscendo di non potersi porre come dio, non avendo in sé nessun principio divino da realizzare, al contrario non superbamente come un'affermazione di autoinsuperabilità, ma riconoscendo lontana davanti a sé una meta che non si raggiungerà, ma a cui è doveroso avvicinarsi [« Dio è un precetto deontologico »], il pensatore e l'artista vanno realizzando nella loro varia attività, che tutta però si ispira a questa realizzazione, se sono vero pensatore e vero artista, il principio divino ch'è immanente in loro e la cui realizzazione li trascende. Non un dio già fatto che domina dall'alto, e di fronte al quale non si potrebbe esser mai nulla, per quanti possano essere i conati verso l'elevazione dello spirito, ma la propria divinità da creare, i moniti della propria coscienza non come di singolo ma come di universale da seguire: ecco i precetti dell'attività religiosa intimamente e profondamente filosofica, implicante tutta la prassi del soggetto, essenza e scopo, insieme, della sua vita » (dall'inserto « *Religione e Filosofia. Conc. relig. Dio* »). Di questa concezione Lopez, secondo il suo impareggiabile costume di probità e solidarietà culturale, cerca precedenti e sostegni nei grandi incunaboli dell'idealismo e persino nel buddismo, ma soprattutto la confronta con la filosofia contemporanea: « L'errore o la vittoria della filosofia contemporanea è l'aver confuso o l'aver sanamente identificato Dio con il divino. Che il divino sia immanente nell'uomo, anche filosofie tra-

scendentistiche quanto alla personalità divina, lo ammettono; esso è quella parte di superumano (vorrei dire superuominico, per accentuare l'apparente contrasto) che è in ogni uomo. Ci si domanda però: v'è un divino (= essere divino) che sia soltanto divino? Cioè, il divino si trova solo in composizione, nel composto umano [...], o si trova anche allo stato puro? Più chiaramente: v'è un Dio? Un uomo che non abbia una scintilla di divino, si dice, non v'è, poiché, se vi fosse, sarebbe non uomo, ma animale; allo uomo pare essenziale questo principio alto o dall'alto. È essenziale anche per spiegare la perfettibilità nostra, che idealmente sembra in qualche contrasto con la finitezza, che significa definitezza e quindi stasi. Ma non si può operare analogicamente e rispondere [...]: Come non si trova l'umano solo e isolato, ma si trova l'uomo che è umano + divino, così non si dà che il divino abbia un'esistenza autonoma. L'analogia non potrebbe portare se non a questo: che in Dio il divino sarebbe l'elemento tipico (come l'umano nello uomo), ma non mancherebbe l'umano (come nell'uomo non manca il divino). E la necessità della presenza dell'umano non significherebbe altro se non la ammissibilità del concetto o idea di Dio nel nostro pensiero [...]. Del resto, in quella che è la religione per eccellenza, la cristiana, è fondamentale il concetto della incarnazione, per la quale un Dio si è fatto uomo » (dall'insero « Filosofia », già citato).

4. Non solo la vita dell'individuo, ma la vita associata con le sue forme e le sue leggi impegnava a fondo il pensiero di Lopez. Non per nulla, malgrado la sua vigorosa vocazione filosofica (e il gusto letterario, del quale diremo più avanti), egli s'iscrisse alla Facoltà di giurisprudenza, pur prediligendo anche lì la disciplina più speculativa, la filosofia del diritto. Un tema che lo interessò profondamente fu quello della rivoluzione. Fin dall'adolescenza egli lesse moltissimo sulla rivoluzione russa, come ci documenta un quaderno ad essa dedicato, pieno di elenchi bibliografici e di larghi spogli. Ma è dal 1931 in poi, fino al 1941, che egli raccoglie assiduamente, in due inserti — l'uno dal titolo « Appunti per una filosofia della rivoluzione », l'altro dal titolo « Filosofia e sociologia della rivoluzione e del colpo di stato » — una infinita serie di indicazioni bibliografiche, spogli e osservazioni, evidentemente col proposito di trarne un saggio. Dall'analisi logica e terminologica (differenze tra rivoluzione ed evoluzione, tra rivoluzione e rivolta) si passa alle fondamentali opposizioni della forza e del diritto, del diritto positivo e del diritto naturale, del diritto e della morale, spaziando tra le più varie discipline (dottrina dello stato, storia, sociologia, economia, psicologia, etica, ideologie politiche, non senza riferimento al grande esperimento marxista russo e a quello fascista e all'idealismo attuale, che, secondo una osservazione di Lopez, coincideva col concetto stesso di rivoluzione « intesa come momento propulsivo e dinamico della vita non pure politica e sociale ma anche individuale del soggetto »). Due sono i maggiori intenti di Lopez: raccogliere un fenomenologia la più vasta possibile, e portare il concetto a livello di teoresi filosofica. Chi ha letto

la sua Certezza del diritto può dedurne e immaginare quale importanza avesse per lui il tema « rivoluzione »; dagli spogli e specialmente dagli appunti personali (che qui non è possibile trascrivere tutti) emerge costante la preoccupazione di porre in rilievo l'aspetto costruttivo e ricostruttivo della violenza rivoluzionaria. « Rivoluzione — scriveva — è eminentemente costruzione. Negare la realtà è sintomo di mentalità critica, non rivoluzionaria. Il rivoluzionario che è veramente tale pensa un superamento della realtà e cerca di conseguire forme e contenuti nuovi, non distruggere puramente e semplicemente i vecchi. La parte negativa nelle rivoluzioni va considerata non isolatamente, ma in continua relazione con la parte affermativa: la violenza negativa è ben diversa, come spirito, dalla violenza positiva ». E, avendo dubitato che il tirannicidio possa in sé e per sé dirsi atto rivoluzionario, dal momento che non si può pensare che lo Stato sia immanente ad una persona; e avendo altresì riflettuto che « fra guerra e rivoluzione c'è una fondamentale differenza, che non mi consta sia mai stata rilevata: mentre proclamare la guerra è l'atto supremo dello Stato, la dichiarazione della rivoluzione è l'atto di suprema negazione dello Stato », osservava: « Le rivoluzioni sono sempre affermatrici dello Stato e negatrici del non-Stato; per il rivoluzionario lo Stato da combattere non realizza (o la realizza male, ch'è lo stesso) l'idea dello Stato. Per il credo rivoluzionario lo Stato non è se non quello che è seguito da un certo aggettivo ». D'altra parte, anche se « la genesi dello Stato nella storia è sempre connessa con un atto di forza, un atto di affermazione — sia esso la guerra, come più specialmente nelle età primitive, o la rivoluzione, di carattere più tipicamente moderno —; non si deve dire, se pure la radice dello Stato è in questo atto iniziale di forza, che esso debba la sua genesi a un fattore di natura anti-giuridica, sì che poi ne sia inficiata ogni assoluta posizione dello Stato; il fenomeno della forza base dello Stato è semplicemente di natura pregiuridica, perché il diritto positivo nasce soltanto con lo Stato, e giuridica, qualora ci si riferisca a quell'ideale di diritto che illumina e guida l'azione. È l'elemento forza, con la concretezza, che salda vigorosamente lo Stato alla realtà e fa sì ch'esso non resti qualcosa essenzialmente di astratto e di nebuloso, vagante in un mondo mitico trascendente quel reale ». Un'altra serie di pensieri critica Marx, sostenendo che in ogni rivoluzione i fattori economici non sono né la sola né la prima causa, come non sono l'unica base dello svolgimento dell'umanità.

Tutta questa meditazione appare fatta pro veritate, cioè non condizionata da opportunismi connessi al regime politico allora vigente in Italia; e le stesse riflessioni sul fascismo, consegnate riservatamente allo Zibaldone o ad altri inserti, devono ritenersi pensieri genuini di chi, applicato così intensamente allo studio del mondo umano e della sua organizzazione, non poteva disinteressarsi di un fenomeno che investiva sempre più profondamente la società italiana. Orbene, un inserto dello Zibaldone dedicato alla « Politica » (e non alla « cosiddetta filosofia politica », genere che, per essere ibrido e indefinito, a Lopez non piaceva) e pieno di in-

dicazioni bibliografiche e di spogli relativi soprattutto al concetto e al metodo della politica e giungenti fino al 1942, si muove, nel 1932, da alcuni profili degli uomini politici che allora dominavano la scena internazionale: Stalin, Gandhi, Briand, Hitler, Mussolini; del quale ultimo viene dato un giudizio positivo, come « grande figura di capo di Stato », e altrove se ne apprezzano le doti di efficace scrittore. Né manca, tra gli appunti sul concetto di rivoluzione, col rilievo del carattere scarsamente ideologico della rivoluzione fascista l'osservazione che ciò poteva garantire una maggiore libertà ad un'azione sociale e politica di volta in volta adeguantesi alle esigenze del concreto. Lo Zibaldone A, recensendo sotto la data dell'8 aprile 1933 il *Brave new World* di Huxley e fermandosi sul colloquio tra il Selvaggio del vecchio mondo e il Governatore del nuovo, contiene questa riflessione: « Caratteristico notare come il disprezzo per la vita comoda, l'amore per il pericolo, l'affermazione della trascendenza, della poesia ecc. siano caratteristica del fascismo, mentre il bolscevismo li nega »; dove emerge da un lato (per dichiarazione dello stesso recensore) una schematica riduzione del mondo sovietico a « paradiso della tecnica », dall'altro la volontà di ricollegare il fascismo, privo di una sua teoresi precostituita, ad una impostazione spiritualistica e in particolare ad alcuni motivi della tradizione culturale italiana. Se a queste osservazioni si aggiungono quelle sul superamento della lotta sindacale nel corporativismo e gli spogli sulle nuove concezioni di economia, di diritto del lavoro e di dottrina dello Stato che economisti e giuristi andavano elaborando nel perdurare del regime, cogliamo l'aspetto più recettivo e vorrei dire più perplesso del pensiero di Lopez. E qui che il giovanissimo studioso provvede ad informarsi di nuovi rami e orientamenti del diritto positivo e della scienza giuridica, allora non ignorabili per una preparazione sia studentesca che professionale; ed è qui che si manifestano gli effetti di quel condizionamento psicologico ed ideologico cui furono allora sottoposte le nuove generazioni colte. Prive di una diretta esperienza della democrazia, premute da una letteratura ricca di vitalismo e di estetismo eroizzante, che, esaltati dalla guerra recente e dalle irritazioni nazionalistiche, si accanivano a denigrare l'immaturità politica dei governi democratici italiani, esse non potevano contrappesare tutto ciò con una cultura meramente libresca. E se i giovani più colti venivano spesso disgustati, nel loro sensibile individualismo, dalla trivialità della propaganda e del nuovo costume politico (più che dalla violenza, cui la machiavellica storia italiana aveva da gran tempo autorizzato l'azione politica), preferivano accreditarla all'accento popolare del collettivismo che, fosse pur di destra, si stava per la prima volta affermando nella nostra penisola, e comunque espungerla il più possibile dalla propria vita privata e da quella raffinata cultura in cui si rifugiavano. D'altronde il loro stesso individualismo, radicato in una storiografia dove il condottiero a cavallo si estolle sul deserto politico, li spingeva ad affidarsi a una forte personalità, dalla grinta dura e popolare, ma più paternalistica che tirannica, dalla azione spregiudicata e tuttavia compromissoria, dall'orientamento

culturalmente disponibile. Che quell'uomo, con tutti i suoi sopportabili difetti, non avesse finalmente a togliere l'Italia da secoli di vita mediocre e depressa, come parevano indicare i riconoscimenti datigli dai capi di governo stranieri? Certo, a noi che giovanissimi, nonostante riserve e disgusti, abbiamo subito il fascino di quell'uomo, riesce oggi difficile dire perché quei suoi discorsi, che allora ci parevano così importanti, appaiono ora così poveri di reale contenuto, cioè di dati e di idee. Per rendersi conto dello effetto di allora bisogna pensarlo in termini di « caduta dei gravi ». Venendo da quell'altezza, le lievi ma sempre sicure e impegnative parole acquistavano una forza d'urto che nessuna serietà di argomenti avrebbe potuto imprimere. E quell'altezza andò crescendo col crescere del consenso, spontaneo od imposto, e degli innegabili successi esterni; né diminuì quando il contenuto del consenso mutò da contrastata ammirazione in disapprovante timore, perché allora più che mai sapevamo che una parola del despota poteva disporre arbitrariamente del destino della nazione.

Ma qui non vogliamo fare la già trita storia del sentimento politico tra le due guerre, né una dissertazione sulla psicologia del superuomo; soltanto portare una schietta testimonianza di chi si trovò, senza lo scudo di una matura esperienza, preso nel gioco di quella fata Morgana, soprattutto quando essa lusingava di farsi garante dei valori positivi di una tradizione. A parte alcuni giovani che, o per l'educazione familiare o per un sicuro e appassionato intuito delle cose politiche, avvertirono l'insidia antidemocratica del fascismo e lo combatterono apertamente (e a parte, ovviamente, tutti quelli che militarono a suo favore, i quali restano fuori dai problemi di questo scritto), molti, in contrasto o piuttosto in coerenza con la loro fiducia personale nel « duce », erano fondamentalmente — in politica — pessimisti. « Politica — annoterà Lopez nello stesso inserto dello Zibaldone cui ha consegnato il suo elogio di Mussolini — è una forma ibrida tra l'economia e la morale: in quanto è l'utilità di un gruppo. Il gruppo è concepito come l'individuo (superiore) per il quale bisogna volere, per il cui interesse bisogna volere. Non l'utile di tutti, il rispetto della personalità di tutti, ma del gruppo. Il termine politica è legato a quello di partito (cioè gruppo politico esteso) ». Senza dubbio, l'arte che, fondandosi sull'indifferenza della maggior parte degli interessati, mirò in un primo tempo a impedire alla gente di occuparsi di ciò che la concerneva, e più tardi a costringerla a prendere decisioni su ciò di cui non s'intendeva, col risultato di turbare e falsificare il concetto dell'ordine d'importanza e d'urgenza dei problemi (come Paul Valéry, citato nello stesso inserto, giudicava la politica nel 1931) non poteva costituire l'oggetto principe della speculazione di Lopez. Questa si era appuntata sulla norma giuridica, scegliendo come tema della tesi di laurea (diretta da Giorgio Del Vecchio e discussa nel 1933) l'argomento: « Note sul tema Individuo e Stato ». Anche ad un orecchiante come me appare chiaro il significato sia dell'orientamento che della scelta: il diritto, come razionalizzazione dell'azione dell'individuo nella società, costituiva il superamento dell'astrattezza e del soli-

psismo propri alle filosofie dell'assoluto e al tempo stesso poteva fornire una spiegazione della vita, essere una filosofia della vita associata, se non di quella individuale (e noi ben ricordiamo come uno degli assilli speculativi di Lopez fosse proprio il significato della vita); il tema della tesi, poi, affrontando il problema del rapporto tra l'autonomia e la norma propria dell'individuo e il supremo nomoteta, sussunse nella sfera del teoretico e chiamava al redde rationem la politica, sia che fosse da considerare empiricamente arte e pratica di governo, sia scienza sociologica o dottrina dello Stato. Fra le carte di Lopez un inserto non intitolato ma dedicato agli argomenti « Individuo, Stato, Società e Corporazione » e risalente nell'essenziale agli anni 1932-33 sembra rispecchiare in parte l'elaborazione della tesi (della cui sussistenza nulla mi consta), in parte un suo completamento, forse allo scopo di pubblicarla. E un insieme di spogli e di appunti sull'individuo, la società e lo Stato, in alcuni dei quali, esaminando la concezione dello Stato fascista e corporativo e la relativa legislazione, si mira a rilevare, nella compagine collettivistica, gli spiracoli della non identificazione dell'individuo con la collettività e con lo Stato. Domina in tutto l'incartamento il proposito di assicurare all'individuo una sua autonomia e vita morale che non siano concolcate dal gruppo, e che neppure gli restino estranee o contrapposte, ma si integrino con la norma giuridica e sociale; e di assegnare allo Stato il compito di tutelare tutti i cittadini, non identificabili con lui, anziché disporne. I nodi teoretici, per quanto si può vedere dalla frammentarietà delle annotazioni, sono il concetto di individuo nella sua unità e complessità di individuo privato, collettivo, universale, il rapporto tra società nazionale e società universale (umanità), e tra morale e diritto, nel tentativo di distinguere senza contrapporre. Comincia così quella teoresi dell'individuo che accompagnerà tutta l'attività di Lopez e che, riflettendo con alta consapevolezza uno degli aspetti più drammatici della crisi esistenziale e speculativa del mondo contemporaneo, si intensificherà nel contatto via via più intenso con Capograssi, pensatore veramente ossessionato dal problema e dalla condizione dell'individuo. Già in questi appunti troviamo citata la nota affermazione di Capograssi (nell'Analisi dell'esperienza comune) che il diritto salva l'azione, la morale salva l'agente, però con questa osservazione, che tende a superare la dicotomia: « Ma la morale è prosecuzione del diritto in quanto la coordinazione delle azioni che è postulata dal diritto, ed alla quale anzi il diritto mira come a suo scopo precipuo, non viene raggiunta perfettamente che con l'intervento del soggetto, con l'intervento attivo del soggetto che rende la sua volontà buona immiandosi alla legge giuridica, e immiandosela per giungere, mediante la celebrazione di essa, alla salvezza delle azioni sue e in particolare alla salvezza di sé agente »; giacché, se « il diritto è un momento ulteriore rispetto al momento morale, s'intende che questa ulteriorità è ulteriorità nei riguardi della universalità, cioè del cammino verso l'universalità. Dal punto di vista dell'arricchimento della personalità è evidente che il momento morale è momento ulteriore ».

L'individualità — si legge in un altro appunto del medesimo inserto — è l'esser distinto dal mondo materiale e meccanico e dai soggetti della propria specie. La personalità è la coscienza esplicita di esser distinto dal mondo materiale e meccanico e dai soggetti della propria specie; è il porsi teleologicamente. L'universalità è il riconoscersi formalmente identico a tutti i soggetti della stessa nostra specie ». Ecco le prime mosse di una concettualizzazione che troviamo approfondita in un inserto posteriore, dal sintomatico titolo « Individualità e personalità. Lo scandalo dell'individuale. Priorità del relazionale ». Sotto l'epigrafe, per così dire, di due versi del Campanella (« Cosa stupenda ha fatto il senno eterno! Ch'ogni ente, benché vil, non vuol cangiarsi Con altri... », Poesie, ed. Gentile, p. 39) e l'auspicio delle critiche di Rousseau e di Rosmini alla massima di Caifa expedit ut unus homo moriatur pro populo si raccolgono, al solito, indicazioni bibliografiche e spogli attorno al principio d'individuazione e al concetto di persona, ma con un taglio acutamente programmatico e polemico: siamo di fronte ad una ristretta ma significantissima scelta di passi di autori diversi (filosofi, giuristi, saggisti, poeti), accompagnati da giudizi penetranti (come ad es., quello sulla « personalità ondivaga » propria della concezione di Proust) e tendenti a mettere in rilievo l'apporto delle dottrine moderne, siano idealistiche o positivistiche, alla negazione dell'individuo, effettuabile come negazione filosofica o sociologica (empirica). Quasi rammaricata, come una lite in famiglia, è la critica all'idealismo, specialmente a Hegel, Croce e Gentile. Sì, l'individuale nel pensiero moderno è uno scandalo. « L'individuo non si contenta delle belle parole: non riesce a superarsi, a inverarsi, a trovare la sua più riposta realtà, a esser sé negandosi. L'individuo si pone veramente come lo scandalo grave della filosofia, della cultura, del pensiero moderno. E la sua presenza che dà noia, il saperlo insoddisfatto che impedisce di proseguire. Gli è stato cantato su tutti i toni [...] che egli non è che un momento, che è transeunte, che è inconsistente. Infine lo si è perfino tacciato di empirico, cioè di sperimentale quasi soltanto sul piano dell'empiria della natura. E di fronte a questo avvillimento, lo si è esaltato nella sua negazione, e lo si è insignito — se nega sé stesso — del titolo [di] trascendentale ». Oggi l'individuo è proprio con le spalle al muro: « Contro l'individuo, contro questa nostra sostanziale realtà di tutti i giorni, non solo della vita intellettuale ma anche di quella fisica, contro questa realtà di cui siamo disperatamente gelosi poiché sappiamo che essa sola è quanto c'è al mondo di più veramente nostro, alla quale non sapremmo abdicare se non compiendo un suicidio morale, contro questa realtà marcano in masse compatte idealisti e relativisti, mistici e materialisti, filosofi e artisti. Da Keyserling a Croce, da Gentile a Pirandello [...]. E non che si pretenda un'immortalità personale, seguendo il mito popolare e, in genere, il vago sogno delle religioni: poiché si sa che altra immortalità non è possibile se non quella del tutto; ma duole veder negata mentre ancora vive la realtà fugace ma invincibile del nostro io, che è sé, e non può non esser sé, e si supera ma non si nega, poiché

si supera non dimenticandosi ma intensificando — se fosse lecito il dirlo — il suo grado e il suo modo di essere». Certo, il mondo contemporaneo, in quasi tutti i suoi aspetti, segna il culmine della negazione dell'individuo: « Il legame assoluto è fra l'individuo e Dio: la religione della modernità è la negazione dell'individuo e di Dio; dell'uno perché dell'Altro. La filosofia nega l'individuale per l'universale; la politica nega l'individuo per lo Stato; l'arte nega l'individuo per l'opera. Solo la religione mantiene l'individuo, conservandolo in quel rapporto essenziale che è il rapporto della religiosità: l'uomo è solo, di fronte a Dio »; ma la crisi è mossa da più lontano, e non sono mancate né mancano, per reazione, difese eccessive: « A proposito dell'individuo, mi pare che mai come nella epoca moderna esso sia stato sottoposto nello stesso tempo a difese ad oltranza e ad attacchi estremi. La più rigida formulazione del determinismo biologico e sociale, della teoria dell'ereditarietà e delle stigmate degenerative è contemporanea delle dichiarazioni più sfrenate di individualismo. Da un canto Moleschott, Lombroso e Zola, dall'altro Stirner e gli anarchici. Negazione dell'individuo in favore dell'ambiente e della massa fisica che ne costituiva lo essere materiale; affermazione dell'individuo nel senso più brutalmente empirico della parola (l'« unico » di Stirner non ha nulla di comune con l'io trascendentale dell'idealismo kantiano e post-kantiano). In epoca più moderna, in quella più vicina a noi diviene assillante il problema della comunicabilità del pensiero, inteso non già come espressione puramente teoretica, ma come espressione di vita. Ciascuno è inafferrabile dagli altri, ciascuno è chiuso in sé e non riesce a darsi ad altri, a mostrarsi agli altri quale veramente è: qui è tutta la profonda e veramente tragica intuizione di Pirandello, che rappresentando questa impossibilità di comunicare sé ad altri, ha colto la verace carenza di amore che sembra caratterizzare il mondo moderno. Ed a questa carenza di interesse per gli altri (uno degli aspetti della quale è la dolorosa certezza di non poter avere interesse per gli altri) è dovuto un accresciuto interesse che ciascuno porta a sé stesso, anche da un punto di vista di indagine. Donde l'autobiografismo moderno; e chi legge l'autobiografia dell'altro, la legge perché spera di essere aiutato, cercando anch'egli dentro di sé, a trovarvi qualcosa che altrimenti non troverebbe. Ciascuno vuole conoscere compiutamente sé; e ciascuno è così individuo, così profondamente difficile a conoscere, che resta nascosto, non che agli altri, perfino a sé stesso. Di qui la esplorazione del subcosciente, di qui la smania di frugare dentro di sé, e il dolore di non aver mai guardato abbastanza a fondo; di qui il desiderio di dare ad ogni atto un significato così palese ed elementare, che non si possa ancora considerarlo come una patina che dietro di sé nasconda ancora qualcosa. A questo inquisire su sé stesso, che è la passione dell'arte moderna e dell'artista moderno (da Proust a Gide a Pirandello), si oppone tutt'un'altra tendenza, tutt'un'altra corrente. Tutto questo ricercare è vano, poiché non conduce all'azione, anzi non è altro che uno scrutare l'azione, un riguardare spettacolarmente (come avrebbe detto un singolare spirito francese) l'azione. Occorre invece agire; ed agire significa

collaborare con altri, anzi valersi del lavoro di altri, accordarsi con gli altri. Da questo punto ad una svalutazione totale ed assoluta dell'individuo il passo è stato assai (troppo) breve. Al romanticismo dell'io, che riusciva all'analisi come fine a sé stessa, e cioè alla propria contraddizione essendo l'analisi come tale negazione di quell'attività che è al fondo del romanticismo (Sturm und Drang), si è andata sostituendo quell'altra corrente romantica che apologizza lo spirito popolare (dal romanticismo di Novalis ad un romanticismo di tipo herderiano ma in politica anziché in estetica). Il Volksgeist rinasce sotto una forma nuova e curiosa, però: cioè rinasce veramente come idea romantica che si oppone ad un'altra idea romantica — e basta questo per dedurre l'abbandono del presupposto e del mito democratico, di carattere razionalistico. Il Volksgeist rinasce come massa. Dunque arte di massa (teatro di massa), spirito di massa, politica di massa. Non si teorizza più, secondo gli elaborati e divertenti travestimenti di uno Schöffle, lo Stato come uomo in grande: ma se pure nell'arte v'è un qualche tentativo analogo (Jules Romains ed il suo unanimismo [...], nella dottrina e nella speculazione il concetto teorizzato è quello collettivistico di massa, dove l'individuo non è l'individuo e dove non c'è nemmeno la individualità superiore composta di individui, ma dove l'individualità, di per sé, è qualcosa di inesistente e di contraddittorio. Anzi addirittura un frammento, od un singolo numero di una serie ».

Interessante senza dubbio il ripensamento degli aspetti per questo riguardo positivi della concezione religiosa, specialmente cristiana, e la citazione di alcuni pensatori cristiani (e più modernamente cattolici), da San Tommaso a Rosmini e Gilson: « Nello hegelismo è caratteristica la negazione della ricchezza del particolare. Il particolare è concepito quasi come una minorazione; come empirico e contingente (privo esso dell'immanenza dell'assoluto!). Così il soggetto empirico, morendo, ritorna nell'universale e, in ciò, non muore (immortalità secondo l'idealismo); press'a poco come nel cristianesimo (S. Teresa: « Y tan alta vida espero — que muero porque no muero »), la morte è liberazione ed è porta alla vera vita. Per altro nel cristianesimo, più conseguentemente, c'è un mondo al di là, del quale un idealismo conseguente dovrebbe pur parlare. Anche, nel cristianesimo l'immortalità è immortalità dell'individuo, e dell'individuo a tal punto che si parla anche di resurrezione della carne: individuo intero ». L'individuo, « braccato dalla ragione », è dunque insopprimibile scandalo del pensiero moderno; e lo sia pure, lo sia apertamente! Oportet — cita Lopez — ut scandala eveniant; mentre Voltaire sogghigna da un altro appunto: « Mais je crois, entre nous, que vous n'existez pas ».

5. Io credo che uno degli innegabili meriti, verso di noi allora giovani, del fascismo sia stato quello di indurci a rimeditare sul valore dell'individuo e sui limiti della collettività, quale ci era presentata dal sociologismo fascista. Un altro fu quello di reimporci categoricamente il problema del rapporto fra la morale pri-

vata e quella pubblica, distogliendoci dal pessimismo politico e da quella forma di scetticismo cui in fondo riusciva, secondo Lopez, lo storicismo. Bussola di quella contrastata navigazione era, giova ripeterlo, il diritto, come dottrina nell'amico Lopez, come prassi amministrativa in me, consapevole funzionario dello Stato. Il bisogno della disciplina erga omnes delle proprie azioni — espressione, diceva Capograssi, della profonda volontà di pace degli uomini — e il bisogno di giudizio e di giustificazione individuale ci parevano due cardini della condizione, più che civile, umana; a tal punto che Lopez si mise a studiare anche le norme convenzionali o sociali, nella loro tipologia e nella loro dimostrabile o presumibile origine dall'ethos primitivo, progettandone un saggio inteso ad affiancare, sul fronte della normativa dell'azione, la maggiore indagine circa la norma giuridica (un inserto dal titolo « Norme convenzionali » contiene appunto numerosi dati e spogli e note e uno schema di lavoro; cronologicamente spazia da circa il 1937 al 1941). L'« esteriore » era tutt'altro che spregevole: « Lo esteriore reca con sé l'interiore; nel mondo umano, che è sociale e storico, l'esteriore in un certo senso è più ricco dell'interiore, perché lo porta con sé e si aggiunge ad esso. Talora predomina su di esso fino a distruggerlo, sostituendogli: ma in questo caso perde la sua spiritualità, perde la sua essenza, la sua vera e profonda connessione con la vita, ed allora da azione diviene fatto. Da esperienza e parte di vita, diviene esperienza considerabile solo dal punto di vista della scienza, in quanto esperienza oggettivata e staccata, isolata dalla vita. Filosofia è ricercare e ricostruire la consapevolezza dell'azione, seguirla nel suo cammino, ricercando il suo itinerario e fin dall'inizio avendo fede nella sua intrinseca logicità, ritenendo cioè che sia ad essa immanente una sua ragione (ecco l'interiore, che permane nell'esteriore) » (da un inserto « Poesie e abbozzi da spogliare »).

È il tempo in cui il pensiero di Lopez si concentra sulla ragion pratica: l'azione umana, la norma, lo scopo, la morte. Anche la morte; comincia anche in lui, molto prima che negli altri, quella marcia funebre che ognuno, col passar degli anni, sente crescere — diceva Capograssi — dentro di sé. Lopez, anche a causa del male che lo colpì assai presto e che, dopo più ritorni, lo vinse a 32 anni, aveva il presentimento di morire precocemente; tanto che nelle sue carte si trovano, con altre cose ludiche (ad es. un discorso come rendiconto agli azionisti della Biblioteca Lopejana sui 522 libri acquistati durante il 1930, col verbale della seduta relativa; un bizzarro « felice ordinamento della città di Utopia » [1932]), due autonecrologi, di cui uno veramente impressionante, dove il ritratto del talentosissimo giovane scomparso sedicenne si staglia, iperbolizzato e insieme deformato come in uno specchio parabolico, in acuttezze di valutazione e parodie accademiche avventate con una giocosità quasi fanciullesca, che fu costante segno di una vitale esuberanza tradotta in fantasia. Ma il livello autobiografico non appare quasi mai negli inserti della ricerca; esso è soprattutto consegnato al Diario, che muove per linee interiori e talvolta intime e del quale parleremo più avanti. Così, nel già

citato inserto « Filosofia » il pensiero della morte interviene a livello speculativo: « Filosofia meditazione della morte (Platone). Ciò significa che filosofia è meditazione della vita (Spinoza), giacché la morte è nella vita [...]. La morte si presenta come realtà assoluta di fronte alla relatività della vita, che anche si potrebbe dire "irrazionalità", giacché tutto ciò che non è assoluto è irrazionale. La vita è un temporaneo resistere alla morte. Questo senso della temporaneità della vita è nel cristianesimo, che la considera come stato transitorio, da S. Agostino [...] al Manzoni [...]. Vita e morte si compenetrano quasi, anche nel nostro organismo; v'è una legge per la quale la morte di infiniti esseri significa la vita di altri e viceversa. Da questo punto di vista si può scorgere quale tragedia sia questa esistenza delle specie, i cui individui sono continuamente in lotta disperata gli uni contro gli altri, e ciascuno contro un forte numero di altri per mantenere la "vita" (che si riduce fisiologicamente a funzioni anaboliche, metaboliche e cataboliche) al suo organismo. Tutto ciò, per un tempo relativamente breve, finito. Strana e inspiegabile contraddizione, mentre non ci si dovrebbe muovere se non per l'eterno, mirando all'eterno, all'essere, non all'esistere. La conclusione è che: la vita non può essere fine in sé stessa. Fine = definitivo, razionale, assoluto. (E sempre con questo Dio!) [Roma, 6 maggio 1934] ».

Si avverte benissimo che le preclusioni verso una serena riflessione sul cristianesimo sono ormai cadute. Comincia un ripensamento che porta ad un pacato confronto di posizioni e alla riscoperta che per Lopez potremmo dire scoperta, dell'etica cristiana. « Per il pensiero cristiano — reca un appunto dell'inserto « Etica e posizione speculativa del cristianesimo » — male e non essere sono una cosa sola. L'essere come essere ha valore. Esso è positività non solo da un punto di vista logico, ma anche da un punto di vista morale. L'essere è così anche eticamente superiore al non essere. Il realismo cristiano supera l'idealismo greco in quanto non concepisce un valore puramente logico nel reale; così è aperta la strada verso la concretezza. Da questa adeguazione tra logico ed etico, tra gnoseologico ed etico nasce la possibilità dell'argomento ontologico da una parte e della concezione cristiana della morte dall'altra [... la quale] scaturisce logicamente dalla concezione assoluta dell'essere: questo è concepito come valore supremo, e dunque la morte non è che apparenza, non è che negazione superficiale. Il vero non essere, non può essere che il male assoluto, ossia, ad un tempo, la negazione di Dio e dell'essere. Ma la morte corporea, che non ha carattere metafisico (mentre lo ha la morte a Dio [...]), non comporta una variazione assoluta nell'essere dell'individuo [...]. Di fronte all'assoluto costituito dall'essere come sola realtà e valore, il contingente sfuma: porro unum necessarium ». Da ciò la netta opposizione tra l'etica antica e quella cristiana: « Lo ideale della saggezza antica consiste nel desiderare quanto meno è possibile o meglio, addirittura, nell'abolire il desiderio. Dalla considerazione di Epitteto che vi sono due categorie di cose, alcune in nostro potere, altre no, si va fino alla esortazione del più avanzato stoicismo, la quale consiglia di vivere secondo natura [...]. Di

fronte a questo atteggiamento tipicamente razionalistico, il cristianesimo appare dotato di carattere veramente metanoico, poiché è essenzialmente desiderio di cose impossibili. Alla razionalità più schematica e più schiva d'impeti alogici si sostituisce nella sua terribile violenza la follia della croce. E nasce con essa una virtù nuova, che è la più sconosciuta all'antichità classica, che è la più contraria e la meno concepibile allo spirito classico: la fede. Essa è sostanza di cose sperate, dice Dante, non rendendo però con precisione la definizione della Volgata, che parla di cose da sperarsi (sperandarum rerum). Cose da sperarsi, cose che non possono realizzarsi nella vita, cose che si realizzeranno addirittura in un'altra vita, che per colmo di assurdo è la vera vita; cose che sono impossibili per la logica umana. L'epoca moderna, con il suo fondamentale ed inestinguibile travaglio romantico, è semplicemente desiderio delle cose difficili. Il senso ed il desiderio della avventura nascono con l'epoca moderna e ne sono il portato più tipico e la caratteristica più saliente. Il romanticismo è in un certo senso un cristianesimo senza Dio ed in cui al posto di Dio si è sostituito il soggetto; in altri termini potrebbe dirsi che il romanticismo del mondo iperumano che era nel cristianesimo, quel prepotente senso dell'avventura dell'al di là, alla quale tutto il di qua era considerato subordinato e preparatorio — diviene romanticismo del mondo umano, e cioè quello che propriamente si chiama romanticismo. Così si realizza una nuova opposizione al mondo classico, opposizione non minore di quella realizzata dal cristianesimo: il savio cristiano, come il savio antico, desidera tutto del mondo ultraterreno». In un altro appunto il confronto non è di epoche ma di impostazioni: « Il contrasto tra l'etica cristiana e l'etica puramente filosofica consiste in ciò, che nel cristianesimo l'uomo deve, per così dire, abbandonarsi alla sua vera vita interiore, realizzare la vita morale mediante il superamento della mera ragione. Domina la charitas, che è fondata sulla fede. Lo stesso precetto di Cristo: Non fare agli altri... e quello che lo integra: Ama il prossimo tuo... prescindono assolutamente [...] dalla ragione. Questi precetti non si impongono perché assolutamente ragionevoli: non si discute nemmeno se siano o non siano il supremo portato della ragione. Essi vengono dettati perché sembra rispondano a un'esigenza di tutto l'essere dell'uomo, dell'uomo preso nella sua vivente inscindibile concretezza. E la vita che detta la sua legge, fuori degli schemi, fuori dalle dimostrazioni discorsive, che vengono considerate quasi in un piano inferiore. Il capovolgimento di questa posizione è nell'etica puramente filosofica, nell'etica razioinatamente dimostrata; di fronte alla corrente etica di Cristo, di Paolo, che nell'epoca più recente ha raggiunto una formulazione che la avvicina all'irrazionale in Kierkegaard, e si è presentata sistematicamente come dottrina dell'azione in Blondel, sta la corrente che va dallo stoicismo (ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν) a Spinoza per il quale il precetto che assomma l'etica è quello che prescrive di vivere assolutamente secondo ragione, e di Kant, per il quale la pura ragione detta le norme della pratica». In un appunto

conclusivo si afferma che i due atteggiamenti fondamentali della etica cristiana sono l'antiintellettualismo e la spontaneità dell'impulso etico dell'azione: « Il cristianesimo è tutta una grande intuizione che sostiene la profonda semplicità e la semplice profondità della vita morale. La paradossalità dei precetti morali del Cristo e di tutta la sua intuizione della vita sta proprio nella divina semplicità che l'anima. Egli mette da parte il caduco per mirare continuamente all'eterno; la visione che il Cristo ha della vita è tale quale talora hanno gli uomini di fronte alla morte imminente, allorché sentono la inutilità di quasi tutto ciò che costituisce il nostro agitarsi nella vita. La virtù, per Cristo, è dunque anche dello schiavo: non è necessario dedicarsi agli otia della speculazione per conseguirla. Onde la universalità di questo ideale etico ». Quanto alla spontaneità dell'impulso etico dell'azione, « in sostanza occorre avere il coraggio di confessare che Kant non aveva visto a fondo l'immensa portata dell'intuizione etica del cristianesimo; giacché egli torna a fondare l'etica legalistica, sia pure mediante una deduzione filosoficamente superiore alle deduzioni prima tentate in un'etica siffatta. Già Paolo oppone, nelle sue lettere, il mirabile principio della charitas a quello della legge (madre del peccato). L'etica legalistica è ebraica. Così per i Romani [...]: era sfuggita loro l'intima esigenza di autonomia della vita morale. Il cristianesimo la scopre nella sua significazione idealistica [...]. La azione reca in sé la sua legge, la legge non è fuori dell'azione. E ogni azione deve avere in sé la sua legge; ecco perché anche l'azione dello schiavo deve (può) essere etica. Tutta la vita va dunque eticamente vissuta. Onde il senso di responsabilità che il cristianesimo fonda e che arriva perfino a costituire nel soggetto la possibilità di ribellarsi a Dio e di scegliere la eterna morte anziché la eterna vita ». Il portato del cristianesimo è dunque la profonda, assoluta libertà dello spirito, che non ha altra legge che sé stesso e respinge la legge come exteriorità; libertà che si afferma nel volere del soggetto: « La personalità dell'uomo comune si afferma, si presenta, viene in luce nel volere. Comunemente si dice di qualcuno che ha una personalità, che ha un carattere, quando è tenace nel volere. E questa la creazione dell'uomo comune (mentre l'artista, il pensatore hanno la loro personalità prevalentemente nelle loro opere). Dunque rispetto per la personalità, generalmente dovrà significare rispetto per la volontà (del resto personalità e volontà si incontrano nella libertà — più vi è libertà nell'agire e più vi sono nell'agire a un tempo libertà e volontà). Nel cristianesimo l'uomo talmente è libero di volere, che può perfino contrapporre la sua volontà a quella di Dio. E la sua decisione può essere per l'eternità: la misericordia di Dio non può violare quella volontà, considerandola come nulla; essa c'è, e rimane eternamente (quindi concetto correlativo della pena eterna) ». E a conferma del « profondo rispetto della personalità nel cristianesimo » Lopez cita due passi dei Promessi sposi « importanti per questo concetto della autonomia della volontà, sulla quale si fonda l'assoluta responsabilità del soggetto nei confronti del proprio agire — niente storia che agisce in lui ».

Attraverso il problema dell'individuo Lopez è dunque risalito al cristianesimo e nell'etica cristiana ha trovato argomenti per lo individuo. Ed è notevole che nei testi relativi a questo recupero le parole « assoluto » e « Dio » tornino a ricorrere, e la speculazione teologica non sia più trattata con gli accenti della scepsi rensiana. Scrivendo al filosofo del diritto Ermanno Cammarata il 1° giugno 1936 e discutendo con lui l'identificazione di Dio con l'oggetto puro (come limitazione del soggetto) nel pensiero di Carabellese, Lopez concludeva: « Quel che mi rende perplesso in questa logica deduzione è che in essa è perduto il mirabile concetto di Dio come amore e come carità, concetto paolino che mi sembra il più alto di tutta la speculazione teologica ». Più tardi, nel 1938, riflettendo sul concetto di creazione, annotava: « Il concetto di creazione nel cristianesimo è connesso con il concetto di amore da parte di Dio. Il Dio di Aristotele, che è, come la Fortuna di Dante, beato in sé, non può creare. E rimane così quel grosso problema costituito dall'esistenza del mondo, che Aristotele non spiega. Da Aristotele non potevano venire che gli Stoici, i quali eliminano il problema del mondo come tale, in quanto immettono Dio nel mondo; calano la razionalità nella realtà in modo pieno; eliminano il superstito dualismo aristotelico ». Lopez è ormai giunto a vedere e ad ammettere, con mente equanime, le due vie di soluzione: « La religione nasce dalla presenza della morte nella vita; la filosofia dalla presenza della vita, dell'esserci qualcosa di fronte all'essere. La impossibilità di concludere la filosofia è data appunto dall'esserci un qualcosa e non soltanto l'essere. E di fronte all'esserci, al qualcosa, che la morte ha rilievo. La religione può concludere, la filosofia non può concludere. Essa non ha principio ma non ha fine. La religione ha un fine ed un principio » (1942).

6. Era, più che naturale, inevitabile che, in questo itinerario, al problema della norma giuridica, sociale, morale, tutt'uno con quello della vera libertà dell'individuo, si affiancasse il problema della politica, anzitutto col ripudio dello scetticismo e pessimismo di partenza: « L'esercizio della libertà non può ridursi al godimento della facoltà di dir bene di un governo in atto e male di un governo passato. La libertà non può essere, invece, che partecipazione attiva di tutti, sul fondamento della responsabilità personale di ciascuno, alla vita della nazione, ogni atto della quale è sempre direttamente imputabile ai suoi cittadini ». E più in particolare: « Circa il disinteressamento dalle cose politiche, che molti vantano quasi fosse una prova di superiore serietà, è da osservare che esso può essere semplicemente prova di modestia e di scarso interesse per una certa attività, e anche di esatta conoscenza dei propri limiti, però entro una zona ben precisata, in cui non sia toccata la questione della responsabilità morale. Se l'assenteismo dalla politica è, in una determinata condizione storica, tale che implica sia pure un consenso passivo ad una forma oppressiva o genericamente immorale, l'assenteismo che genericamente può essere effetto di diseducazione politica, specificamente incide sulla [responsabilità] morale della persona ». La perentorietà del tono e il risentimento

che accende queste note indicano ben più di un impegno meditativo; il quale era cominciato (secondo un inserto dedicato appunto alla politica e specialmente ai temi « Cultura e libertà », « L'uomo politico e la storia », « Stato etico e Stato totalitario ») con una riflessione su Mazzini e il problema del Risorgimento. Mazzini, che ebbe l'intuizione profonda del problema morale come problema di educazione, propose — secondo Lopez — una morale più alta di quella fichtiana, essendo l'azione morale per Fichte in funzione del continuo superamento del limite, e quindi dell'attività come tale. « La partecipazione del popolo al governo, che Mazzini auspicava nella sua formula Unità e repubblica, era una partecipazione consapevole, ottenuta non con il peso della forza numerica (come fu con il governo della sinistra e successivamente), ma con la dignità di una vera coscienza morale e politica, anzi morale-politica (perché in Mazzini manca una vera distinzione tra morale e politica). La consapevolezza nella morale è appunto il problema della educazione, anzi è, senz'altro, l'educazione. Quell'educazione in base alla quale il Risorgimento italiano doveva esser opera degli italiani, di tutti gli italiani, non dell'élite. Nessuna concezione, a questo riguardo, è più veramente, costitutivamente, intimamente democratica di quella di Mazzini: i moti dei pochi erano da lui auspicati solo in quanto i pochi erano da lui concepiti, su piano politico, come educatori dei molti. In quanto il Mazzini esige una consapevolezza intima, spontanea ed autonoma (il vero educatore di ciascuno è il più intimo sé stesso), perciò egli respinge un aiuto dall'esterno [...]. La mancanza della educazione morale fu quella che causò la cialtrona tirannia dei ciarlatani (Carducci) e il dominio delle parole vane ma reboanti, di cui il popolo italiano è sempre, nel campo politico, divenuto facile preda [...]. Né Mazzini vede senz'altro nel popolo un carattere divino [...]: Dio e popolo si distinguono, se il popolo non assume una piena coscienza di sé ». Una folta serie di spogli e appunti, con trasparenti allusioni o riferimenti espliciti al regime fascista e alla tecnica di governo dittatoriale, sviluppa poi il tema della educazione, che finisce con l'esser dichiarata il compito fondamentale dello Stato. « L'educazione in generale e l'educazione politica in specie non consistono se non nella realizzazione di certe condizioni personali o sociali per cui ciascuno può essere sincero. Per cui cioè ciascuno possa esser sé stesso ed esprimere sé stesso. (Sempre si torna all'individuo) ». Donde la valutazione negativa tanto della statocrazia quanto di quella democrazia che « concepisce la libertà come già realizzata dall'uomo prima ch'egli diventi cittadino, tale che si deva soltanto tutelare e non affatto limitare dall'esterno, e teoreticamente vede la libertà come assenza di limite, negazione di limite [...]. Un concetto dinamico della libertà, per cui la libertà sia qualcosa che si viene realizzando e per cui l'individuo tanto più è libero quanto più profondamente, intimamente, voglia, e metafisicamente quanto più senta la relazione con gli altri soggetti, dalla quale gli deriva un grado più alto di essere, un tale concetto di libertà non è consono a una visione democratica in cui i soggetti sono sommersi in una piatta assurda uguaglianza, nella quale non pos-

sono diversificarsi conquistando e raffinando la propria personalità»; e, a maggior ragione, la valutazione negativa della folla, anche se modernamente teorizzata e nobilitata col nome di massa: « Governare con la folla vuol dire governare con persone che per definizione sono fuori di sé. La folla risulta dalla eliminazione delle individualità, e cioè delle singole coscienze determinate, perdute in un'azione corale, che non si prefigge una legge, appunto perché la folla non è dotata che di una rudimentale ed immediata consapevolezza. La decisione della folla di fatto non può esprimere, se non per una coincidenza puramente casuale, la volontà di alcun membro della folla. Parlare con la folla, e tener conto delle sue risposte, significa temere gli individui raziocinanti e sani — e fondarsi sulla possibilità di coglierli nei momenti di esaltazione collettiva! La folla non può, per definizione, mostrarsi equilibrata o dotata di buon senso: si veda dunque quale decisione politica può scaturirne. Il vecchio sistema elettorale poneva il singolo di fronte all'urna: e in ciò iniziava un'opera di educazione ». « La massa che in vari Stati contemporanei è ora al governo, non è altro che la folla. Non il popolo, ma la folla. Ragione e cultura [«Cultura — è detto in un altro appunto — come concretezza dello spirito che si è estrinsecato ed ha preso possesso di sé, attraverso la coscienza dei valori »] perciò non hanno, nei suoi confronti, alcun significato; tali due elementi appartengono sempre ad una minoranza competente e consapevole. Se la massa, nella rappresentanza diretta che essa è realmente riuscita ad ottenere, manda al governo chi meglio di fatto la esprime, ne consegue che gli istinti della folla saranno di fatto al governo. Valgono per la psicologia delle masse al governo tutte le osservazioni del Manzoni nel cap. XIII dei Promessi sposi ».

Alla cultura nella vita politica Lopez aveva già dato rilievo fondamentale nelle sue riflessioni sul concetto di rivoluzione, osservando che le rivoluzioni, a differenza delle rivolte, risalgono sempre ad un movimento d'idee e che le più grandi rivoluzioni che si conoscano, la francese e la russa, sono state preparate dalla cultura. Qui egli torna sulla cultura come funzione educativa e fonte di libertà: « Bisogna che la cultura si renda conto di una sua funzione specifica nel terreno politico, in quanto è suo compito l'educazione spirituale e di conseguenza l'educazione morale. L'abdicazione della cultura non è la trahison des clerics consistente nello asservimento al potere politico, ma è l'abbandono del suo ufficio di elemento direttivo nei confronti della formazione della coscienza politica (L'opinione dell'Alfieri nell'opera Del principe e delle lettere era su questo punto esattissima) ». « La cultura è necessariamente libertà, e si pone necessariamente come causa di libertà: perché il presupposto della ricerca dalla quale la cultura nasce è l'esistenza degli altri, il significato degli altri, ed infine il valore del loro pensiero e, attraverso il loro pensiero, delle loro persone; come e converso « la libera discussione non giova tanto a persuadere immediatamente gli altri che non siano del nostro parere, quanto a chiarire a noi stessi, se abbiamo il coraggio della sincerità, le radici e le ragioni della nostra persuasione. Dunque

giova a conoscer noi stessi, cioè a educarci, e a render possibile la nostra convivenza sociale ». Ma come, nel dibattito delle idee, soprattutto di quelle politiche, che mirano a imporsi e a trasformarsi in realtà, l'individuo potrà distinguere le sane dalle perniciose? « Vi è un canone infallibile [...], sempre a patto che sia stato superato il primo crivello, quello della buona fede dei loro fautori: le prime danno a chi le propugna un contributo di vita anche maggiore di quello che ne ricevono; le seconde esauriscono, quasi succhiandosela, la vita di chi le propugna ». S'innesta qui ovviamente il discorso sui mezzi d'informazione, soprattutto importante per i regimi totalitari e « felicificatori ». Lo scopo principale del giornale odierno, di agire sulle opinioni politiche, dovrebbe essere perseguito non lusingando le opinioni di chi legge, né volendo imporre un'opinione, ma fornendo gli elementi perché chi legge si formi un'opinione e sia in grado di formarsela in senso indipendente rispetto a chi scrive nel giornale. Ma cosa radicalmente più grave del giornalismo male inteso è la propaganda: « La propaganda è per definizione fondata su un concetto eticamente arbitrario, cioè sul presupposto che gli altri debbano essere illuminati da altri che si suppongono più illuminati di loro. La propaganda è un'espressione tipicamente moderna, che la Chiesa aveva già anticipato, nel concetto però puramente etico di missione. La propaganda sa invece di imbonitura e di réclame. Il Ministero della cultura popolare è stato veramente il Ministero della réclame allo Stato; praticamente i cittadini pagano per essere imbrogliati o ammoniti come minorenni ». « Il problema dello Stato moderno si può ridurre, in termini estremi, a questo: possono coloro che sono al governo considerare coloro che rappresentano come minori o infermi sottoposti a tutela? cioè sottoponibili dalla propaganda ad ammaestramenti contro il proprio intimo sentimento? ». Nel caso concreto dell'Italia — precisa un appunto steso durante le smascheranti vicende della guerra, probabilmente subito dopo il crollo del regime fascista — la propaganda era resa necessaria dalla mancanza dei contenuti reali: si vantava lo Stato etico, ed era una manica di ladri; si vantava lo Stato forte, ed era debolissimo; si vantava lo Stato totalitario, e nessuno lo voleva. « La tragica farsa sta in questo, che la forma non rispondeva affatto al contenuto. Come dimostra il fatto che è stato necessario un Ministero per la cultura popolare, cioè per la propaganda: che val quanto dire che lo Stato aveva, come una qualsiasi grande azienda, un ufficio réclame e pubblicità ». Ma tutto ciò è stato possibile in un paese non educato alla consapevolezza e quasi fatalmente privo di coscienza politica; è sempre qui, come al suo centro di gravità, che il discorso torna: « L'Italia è da secoli un paese ove una nutrita élite tenta di parlare e di farsi intendere a una massa che non la ascolta. Tolto l'800, in ogni secolo il pensiero civile e morale italiano è stato seguito o da pochi o con indifferenza. Nel '500 Machiavelli fu in fondo considerato un illuso [...], Bruno fu perseguitato ed arso, Campanella perseguitato, Galileo imprigionato, il pensiero politico di un Sarpi non fu apprezzato, Tassoni fu lodato per la sola Secchia rapita, Vico misconosciuto, Alfieri dovette di

continuo lamentarsi dell'epoca sua, Baretti visse all'estero e persino Metastasio abbandonò l'Italia, Giannone fu perseguitato. E naturalmente, non vale obiettare che vi furono consensi letterari: mancarono forti e generosi consensi d'opinione pubblica, effetti non subitanei ma concreti e riecheggianti nel tempo: non le lodi dei pochi ma la fiduciosa fiducia dei molti. Non è mancata all'Italia una classe dirigente, e forse nemmeno una classe politica. E veramente mancato un popolo cosciente di sé».

Venendo alla tecnica politica, oltre al classico pericolo della dittatura, frutto, da un lato, della gracilità mentale di chi preferisce governare con l'arbitrio piuttosto che con la ragione, e del desiderio, dall'altro, della massa di eliminare un'élite che sa competente e superiore, c'è la più sottile e più complicata tentazione di « fare la storia »: « Gravissimo errore per un uomo politico è quello di proporsi di fare la storia, cioè d'imprimere alla storia una determinata direzione. E vero che gli uomini fanno la storia; ma gli uomini e mai l'uomo singolarmente preso. L'attività del politico dev'essere eminentemente tecnica, cioè diretta ad interpretare le situazioni concrete e le esigenze che esse presentano, nonché a soddisfare tali esigenze nel modo più idoneo. Questo in via specifica; su piano più generale il politico non può proporsi altro scopo che quello della educazione, che dev'essere sempre conseguito in modo preciso e non astrattamente. Quanto al fare la storia, l'uomo politico la fa anch'esso, come tutti gli uomini la fanno; ma non deve proporsi di fare la storia, come nessun uomo si propone di farla, bensì si propone di fare certe determinate azioni [...]. In sostanza, l'uomo politico [la cui « qualità più difficile è avere buon senso »] può passare dalla consapevolezza di fare della storia, cioè di contribuire a porre in atto avvenimenti particolarmente notevoli, al desiderio di porre in atto solo avvenimenti di tal genere, e poi infine a proporsi come scopo della sua azione esclusivamente fatti macroscopici. Peccato tipico di superbia ».

Ma sono da guardarsi con sospetto anche i regimi felicificatori: « I comunisti dicono: " E bella la libertà che voi avete realizzato; bella la vostra cultura, bello l'essere ciascuno un individuo. Ma tutto questo a spese di chi è stato fatto? [...] Noi vogliamo invece che questo avvenga per tutti e a spese di nessuno, mediante una organizzazione razionale della società". E hanno ragione, per quanto le parole " organizzazione razionale " della società giustamente facciano tremare chi sa quante volte sono state usate e con quali begli effetti dalla rivoluzione francese a noi. Intanto ogni rivoluzione, che non sia rivoluzione per ridere, postula una élite di uomini intelligenti ma ancor più fanatici, che non abbiano paura di alcuna conseguenza; e i fanatici solo raramente sono fanatici esclusivamente della ragione o di ciò che è ragionevole. Essi per definizione si lasciano trasportare dalla passione: della quale si può dire che sai dove ti prende ma non sai dove ti lascia. E i fanatici hanno bisogno, nello interesse di tutti dicono e credono, del potere assoluto. Ma quel dire e credere non può che in via assolutamente eccezionale accompagnarsi al fare. Nel fare, i fanatici spesso si appassionano anche al potere assoluto come tale, e dimenticano che devono esercitarlo

nel solo interesse pubblico: e bisognerebbe esser proprio sicuri di non sbagliarsi (donna Prassede voleva fare il volere del cielo: ma prendeva il cielo per la propria testa). Ancora: se la meta del comunismo, che si propone di realizzare la felicità in terra (concentrazione della produzione nello Stato per organizzare razionalmente la società ed attuare la felicità di tutti = dottrina della felicità nel mondo attraverso il possesso e la distribuzione dei beni economici), è, in istanza finale, la libertà, perché esso distrugge la libertà conseguita dai cosiddetti attuali privilegiati? Naturalmente non si propone di mantener loro i privilegi: ma osteggiare i cosiddetti borghesi in quanto tali — come è stato precisamente fatto in Russia — significa distruggere qualcosa che difficilmente può essere riconquistato, anzi che non può esattamente essere rimpiazzato. E male che questa libertà e queste personalità si siano formate col sacrificio degli umili: ma se vi sono, dato che vi sono, è bene disperderne il valore? ». Questo è, nelle carte, l'approccio più avanzato col comunismo di un pensatore che, formatosi nella tradizione del pensiero liberale, aveva constatato la morte del liberalismo con l'introduzione delle masse nella scena politica, più volte chiedendosi che cosa di esso sopravvivesse nel mondo contemporaneo (forse l'idea e la capacità di convivere con chi è di diverso parere?), e d'altro canto aveva visto tradite dal fascismo le ammissibili o auspicabili istanze socialistiche. Il giudizio perciò su una tecnica che può incidere tanto profondamente nella vita dell'individuo si sposta sempre più, negli appunti di Lopez, dalle premesse ideologiche ai risultati pratici, per trasformarsi in una verifica effettuale: « Il giudizio su un partito politico deve darsi non tanto in riferimento alla ideologia che esso ha patrocinato, quanto piuttosto riguardo alla azione che esso ha attuato. Ma poiché il giudizio sull'azione storica è di straordinaria complessità, perché deve in esso farsi riferimento sia a elementi propriamente tecnici che a elementi morali, può adottarsi un criterio che pare infallibile per la sua certezza esteriore e la sua oggettività. Si può cioè dare il giudizio del partito valutando la classe politica (cioè l'insieme degli elementi responsabili) ch'esso ha tratto fuori da sé medesimo e ch'esso ha mandato al potere, quando è riuscito a pervenirvi. Si possono porre i seguenti quesiti: a) se la classe politica è costituita veramente dagli elementi migliori nel paese; b) se la classe politica è costituita dagli elementi migliori del partito; c) in caso negativo, da quali elementi, singolarmente considerati, è costituita la classe politica. Se il giudizio che ne risulta è negativo, è chiaro che il partito è deleterio per il paese, tanto più se la risposta negativa vale a mostrare che il partito, avendo mandato al governo coloro che non erano i migliori tra i suoi gregari, è fallito anche internamente, ha tradito anche la sua logica interna di partito. Compito di un partito è soprattutto mandare al potere o preparare per il potere una classe politica efficiente ». Questa riflessione, lo si avverte benissimo, non sorge da una teoresi astratta, né da una casistica storiografica, ma da una esperienza vissuta; come l'appunto che allinea, senza commento, tre affermazioni dei tre protagonisti europei della guerra:

« Mussolini disse al principio della guerra: "Farò tabula rasa della vita civile". Hitler: "Alla fine della guerra rimarrà magari solo un drappello di uomini in Europa, ma quel drappello sarà tedesco". Churchill: "Noi combattiamo per questo parlamento" »; o come quello che sembra un supremo appello alla coscienza e un impegno — risultante anche da altri cenni programmatici — ad adoprarsi con la penna nella imminente e necessaria opera di ricostruzione politica: « L'atroce negativo di questa esperienza non potrà mai esser convertito in positivo: ma se qualche elemento positivo può ricavarsene, almeno che ciascuno si ripieghi su sé stesso e si proponga di esaminare quanto ciascuno — chi scrive come chi legge, ciascuno nessuno eccettuato — sia responsabile di questa esperienza ». Una nota breve ed amara, che mi pare delle ultime (cioè del periodo 25 luglio-8 settembre 1943), è appunto un giudizio sui primi conati dei vecchi-nuovi uomini politici emersi dopo il crollo del fascismo: « Credo che non vi sia in altre lingue europee una frase così ricca di significato e così umana come la nostra italiana "salvare il salvabile". Gli attuali politici tendono troppo a dimenticarla, lieti di distruggere (incapaci, come sono, di ricostruire) ». Chi ha vissuto quei momenti sa bene che in parole come queste non c'era alcuna nostalgia per il recente passato, ma un'ansia grande di resurrezione politica e insieme morale; oserei dire, pensando allo stato di disgregazione e confusione in cui versava l'Italia, soprattutto morale. Questo inserto di Lopez è sparso di annotazioni, spesso epigrammatiche, su fatti di malcostume a profitto degli esponenti politici e accademici del regime fascista, ma anche su paradossali ricattatorie ambizioni e pretese di coloro che si proponevano come ricostruttori; cose contingenti, ormai incenerite dal tempo, e insieme aspetti eterni di una mediocrità indefettibile, ai quali accenniamo qui solo per rievocare la tensione e il rigore con cui i migliori giovani si apprestavano a sgomberare le macerie e a riempire il vuoto. Visti dall'esperienza di oggi, quella tensione e quel rigore, non privi di passione e di indignazione ma dominati dalla ragione e da un generoso disinteresse personale, appaiono troppo disarmati e troppo ancorati, almeno inizialmente, a posizioni liberali perché potessero affermarsi in un campo dove manovravano forze potentemente organizzate e ricche di predisposte ideologie; limiti che certamente anche Lopez intuiva e non lui soltanto. Eppure, chi aveva visto ruere in servitium tanti intellettuali che avrebbe voluto riverire come maestri, e non perché costretti ma perché lusingati, e aveva verificato la terribile massima di Vauvenargues « La servitude abaisse les hommes jusqu'à s'en faire aimer », non poteva ritenere inutile un richiamo al valore dell'individuo e della sua libertà. Alcuni appunti di Lopez insistono sulla pernicioso prevaricazione dello Stato moderno fin dall'imperversare della guerra: « La guerra è diventata guerra economica e totale perché è intervenuto lo Stato. Le popolazioni sono in linea perché l'esercito è in linea non come corpo tecnico ma come elemento dello Stato. L'organizzazione che gli uomini hanno creato per la guerra è solo ora completa. Perciò combattere anche contro le popolazioni è perfettamente logico e consequenziario »;

e d'altro canto « la guerra che impegna necessariamente tutto un popolo (cioè la guerra non "fatto tecnico") è divenuta nell'epoca moderna un fatto non più della nazione ma dello Stato, cioè della élite che è al governo e intende in un suo particolar modo lo Stato. Perciò accade che essa accentua il carattere cosiddetto totalitario dello Stato moderno e conseguentemente il carattere della propaganda ». Da questa costante cautela contro la stacocrazia scaturiscono le citazioni di Leopardi « In politica... uno de' più veri principii è quello di lasciar fare più che si può, libertà più che si può » (Zib.) e di Filangieri « Iddio liberi la mia patria, dovrebbe dire ogni cittadino di buon senso, la liberi da due estremi ugualmente perniciosi: dalla soverchia negligenza del governo e dalla sua soverchia vigilanza » (Scienza della legislazione, II c. 21, ed. Capolago, 1834, vol. II, p. 37)¹ e l'osservazione: « L'ideale sarebbe una politica di sereno ragionamento senza mistica; di esame concreto dei fatti, che non intendesse né realizzare l'assoluto, né la perfezione, né fare della storia. Una politica terrestre, senza l'invocazione di un Dio degli eserciti, fondata su interessi reali e sul "lasciar vivere" (ma il "lasciar fare" potrebbe esser proprio il contrario) ». Una politica, però, vincolata ad una insuperabile responsabilità verso l'individuo e pensosa del significato della storia: « Non ho nulla contro i rivoluzionari; ma contesto loro l'estrema facilità con la quale passano dal costruire castelli in aria al preparare cimiteri in terra »; « Gli uomini si sono fitti in capo di dover costruire il loro mondo storico da sé e con le loro idee; il che non è possibile, come non è possibile agire con continuità e coerenza, se quelle idee non stanno fuori della storia. O l'uomo è divino — e allora può fare quel che gli pare; o deve riferirsi, se la storia deve avere un significato, a qualche punto di riferimento fisso ». I cittadini, comunque, vigilino ed operino perché si realizzi la condizione irrecusabile: « Noi dobbiamo tutti poter dire come Luigi XIV "Lo Stato sono io", ma in un senso ben diverso da quello in cui Luigi XIV lo diceva; non "lo Stato deve fare i nostri comodi", bensì ciò che colpisce lo Stato colpisce noi, e chi usurpa i poteri dello Stato usurpa qualcosa di nostro, e ci riduce servi, togliendoci con un sopruso la nostra stessa persona ».

7. Il nostro « scettico appassionato che si crucciava del suo scetticismo » (come potremmo definire Lopez, con le stesse parole con cui egli intendeva definire Rensi abbozzandone il necrologio) aveva scrutato, già prima della guerra, i termini di quella crisi della cultura europea attorno a cui stava fiorendo una vasta saggistica. « L'epoca contemporanea è caratterizzata da uno stato generale di insoddisfazione e di crisi (che, adoperando l'espressione di un saggista scrittore francese, potrebbe essere non senza efficacia espresso con la parola inquietudine, ponendo però in rilievo il carattere

1. Nel Diario, fin dal 24 dicembre 1933, Lopez aveva annotato: « Il migliore Stato è secondo Schiller (Votivtafeln) quello di cui meno si sente l'esistenza, e secondo Schopenhauer [...] quello di cui non si è costretti a dir bene ».

positivo della crisi stessa, senza soffermarsi sui molti aspetti negativi). E questo ormai un luogo comune, che non ha certo bisogno di ulteriore dimostrazione. Non credo sia però stato riscontrato questo carattere generale nel dubbio, che di continuo si reitera, sulla possibilità stessa delle discipline cosiddette morali. A prescindere dalla filosofia, generaliter concepita, che da secoli è ormai abituata a veder posta in dubbio non solo la validità ma la possibilità della sua indagine, sono state rispettivamente poste in dubbio la scienza economica, specialmente nel suo aspetto tradizionale, la scienza del diritto (lo stesso ridurre il diritto a una pura manifestazione della forza o a manifestazione esteriore della politica, non può significare altro se non la impossibilità di una scienza del diritto), la sociologia ecc. Quest'ultima veramente non ha mai avuto esistenza pacifica ed incontestata nel secolo della sua vita: ma la critica ad essa rivolta riceve particolare significato, e forse anche una limitazione, dalla contemporanea critica mossa non solo alle scienze cosiddette naturali, o positive, dalla reazione intellettualistica prima e idealistica poi contro le scienze, ma soprattutto dalla critica alle scienze morali». Lopez è convinto che l'aspetto più importante, addirittura caratterizzante, della crisi sia l'irrazionalismo; e che la sfiducia nella ragione, la rivolta contro la ragione siano dovute ad averla concepita astrattamente, concentrandosi sul problema gnoseologico. «La struttura logica del conoscere è stata minutamente analizzata dal pensiero moderno, che però ha dovuto, per compiere questa propria analisi, prescindere spesso dal considerare la conoscenza come una forma di vita e più esattamente come una relazione di vita», quale effettivamente può essere («Si tratta però di impegnare tutta la vita nella ragione, non "riducendo" la vita a ragione»); e d'altro canto, mentre «il filosofare ha un nemico intimo in ogni tentativo di riduzione: non si può e non si deve ridurre la realtà ad un elemento di essa; questa peraltro è la tendenza insita nella stessa struttura razionalistica del pensiero. Esso è portato ad usare del metodo dell'astrazione e della semplificazione; l'unità esercita il massimo fascino — ma il pervenirvi traverso l'amputazione della realtà vuol dire far predominare la ragione astratta sulla effettiva concretezza del pensiero». «L'elemento deteriore dell'illuminismo rimasto nel pensiero moderno è la sua tendenza universalistica. La negazione della persona comincia proprio dalla riduzione [...]. La riduzione illuministica è rigorosamente basata sulla sussistenza come unico valore della ragione: e dalla ragione sfugge l'individualità». Ora, «una valutazione della realtà [se del valore l'uomo ha bisogno] in termini di mera conoscenza non è concepibile come valutazione. Il carattere prevalentemente gnoseologico del più recente idealismo italiano non consente una valutazione, in quanto tende esclusivamente a comprendere la realtà, ossia a spiegarla nella sua genesi e nella sua sussistenza. È concepita, cioè, la realtà come storia». «La prima conquista dell'idealismo moderno, italiano in particolare, è stata quella della coincidenza tra soggetto e realtà nell'atto del pensiero. Questa dottrina della coincidenza si prestava a stabilire solo

dialetticamente e quindi su piano intellettualistico (necessariamente quello della dialettica è tale) la distinzione tra soggetto e oggetto, cioè tra pensiero pensante e realtà. Questa ultima, se concepita come contenuto di pensiero, è oggetto; cioè la realtà distinta dal pensiero è per definizione oggetto. Il problema attuale, concepito il soggetto come persona, è piuttosto invece quello della presenza del soggetto nella realtà, come quello della presenza della realtà nel soggetto. La mutua implicanza, così come il loro mutuo esserci, è lo stesso problema della realtà».

La ragione, nella quale «l'uomo ha il dovere di aver fede [...], in quanto essa è la sua immediata dignità che lo fa uomo», è «più profonda di quanto l'intelletto ci possa far pensare». Non deve essere, soprattutto, astrazione e riduzione: «L'acquisizione del dato al pensiero e la sua traduzione del dato in realtà è la legge stessa del pensiero ed il suo itinerario di vita»; «Il massimo grado di intendere la realtà si attua quando il pensiero compie la equazione tra sé stesso e la realtà senza alcun intermediario», e «la piena penetrazione della realtà si attua quando il pensiero riconquista sé stesso nella realtà, come ragione della realtà, insidente nella stessa struttura di essa». E come «l'atto più sociale degli uomini, il pensiero» (Cattaneo) è tale «perché traduce ciò che è intimo in espressione e svela ciò che altrimenti non potrebbe essere. L'essere del pensiero ed il suo svelarsi in parola sono uno stesso processo: come il pensiero crea la parola, così la parola crea, dandone testimonianza e conferendogli forma, il pensiero. E questo avviene perché il pensiero valga per gli altri. La parola conferisce al pensiero la sua validità»; così «l'azione è espressione del pensiero. L'intellettualismo socratico è superato solo dalla osservazione che l'azione non è soltanto il corollario immediato del pensiero. L'azione è un concretere del pensiero, cioè il suo divenir concreto. Il che è diverso dalla mera pratica, come applicazione esterna ed immediata. Non può esservi dissidio tra pratica e teoria nel senso che l'azione porta con sé una vera teoria in cui il pensiero si è calibrato e definito. Vera non simulata filosofia». «Solo qualche banale ed esteriore assonanza può far sì che si veda un'affinità tra il pragma di James e l'azione di Blondel. Per James l'idea dev'essere presente nella realtà dell'azione per mutarla; per Blondel la realtà dell'azione ha in sé il suo dono profondo di pensiero. Per James è un dover essere; per Blondel la presenza del pensiero è un fatto che non può essere eliminato e che giova a chiarire la natura del pensiero e la sua reale vocazione concreta, colta nella sua sostanziale categoricità che è quella della attuazione». E come «la infinità della vita [cioè la «incapacità di finire di riprodurre di continuo sé stessa»] testimonia la spiritualità dell'azione traverso la continua produzione di nuova realtà»; così «il risultato del pensiero non è conseguenza necessaria del pensiero su piano di pensiero. Quel risultato ha luogo su un piano in cui il pensiero necessariamente porta, ma che non è più quello del pensiero. Il pensiero ha per sua entitativa natura di trascendere sé stesso, come ogni realtà di vita. Ogni attività mira, per definizione, all'eterno ed al superamento di quel tempo

in cui si svolge». Ai nomi — certamente suffragati della mediazione capogrossiana — di Blondel e di Boutroux (citato a proposito della indeducibilità, cioè originalità, di ogni attuazione dello spirito e quindi di ogni ordine rispetto al precedente) si affianca quello di un pensatore italiano, Vico, che Lopez medita costantemente e di cui rifiutò l'interpretazione sociologica del positivismo, sostenendo, a proposito del *verum ipsum factum* e del *verum et factum convertuntur* (le due affermazioni che quasi compendiano la sua dottrina), che il *factum vichiano* non è il fatto esteriore ma ciò che lo spirito ha fatto, e non lo spirito come tale considerato, che non sarebbe consono al sistema di Vico, ma l'uomo, « l'individuo umano che, come soggetto di pensiero, ha estrinsecato con la sua azione il suo pensiero nel mondo della realtà, anzi nel mondo che, risultando appunto dalla sua azione, può ben dirsi il mondo della azione. Qui Vico, in senso generico, precorre Blondel nella sua più alta tesi speculativa; e la esatta traduzione delle frasi vichiane, badando all'intima loro significazione [...], sarebbe per es. "la azione e la verità sono la stessa cosa" e "la verità e l'azione possono mutarsi". Ma l'azione, si badi, va intesa in un senso oggettivo e concreto, come la estrinsecazione cioè della realtà dell'uomo nella storia, e non invece, more fichtiano, come pura attività». Ora, sotto l'aspetto dell'astrazione, e quindi della riduzione, « l'importanza di Vico è aver visto il progresso dello spirito nelle sue tre articolazioni di senso fantasia ragione come una reale continuità, giacché egli vede ogni forma implicita nella precedente e come svolgentesi dalle precedenti. Di fronte alla riduzione alla sensazione di un Locke o di un Condillac (tentativo veramente razionalistico, come ogni tentativo di riduzione) Vico vede nel senso la presenza non ancora svolta della fantasia, nella fantasia quella della ragione finalmente tutta spiegata. Il segreto è riuscire a vedere ogni momento dello spirito non come già implicito, ma come possibile nel momento che lo precede: cioè percepire la continuità e l'attività dello spirito, vedere in ogni momento la possibilità dello slancio verso un'altezza più lontana». Ad uno « slancio oltre il pensiero » accenna più particolarmente una nota di spunto psicologico: « Il pensiero pratico dell'uomo, nel tempo, è legato al passato ed al futuro; ossia: alla memoria e trasfigurazione del passato, alla previsione ed alla speranza. Questi elementi psicologici sono elementi del presente, ma tratti non dalla situazione reale in cui il pensiero si trova, bensì dalla valutazione che il soggetto fa di essa (cfr. per l'economia politica: Papi, Ec. pol., I, 16). Analogamente nel pensiero speculativo, fuori del tempo, il pensiero come pensiero concettuale è legato alla fantasia come intuizione, che lo precede e che rimane insidente in esso, così come a quello slancio oltre il pensiero, designabile col nome generale di fede, per cui il pensiero postula una validità universale oltre sé stesso. La validità della fantasia è quella dell'universale individuale, quella del pensiero concettuale è la validità dell'universale umano: oltre l'universale umano v'è l'universale assoluto, verso il quale il pensiero di continuo si slancia come verso [la] meta ultima che assicura la validità del suo pensare particolare ».

La lotta di tante correnti del mondo moderno contro la ragione, conclude Lopez, « è stata dunque non contro la ragione ma contro la esclusività della ragione, che ha posto un'equazione fra sé e la realtà in via immediata. Solo Hegel ha visto che la realtà dona alla ragione, per un rapporto di mutua insidenza; ma Hegel, anch'egli, ha riscontrato nella realtà traverso la quale la ragione si dispiega un predominio categorico delle forze puramente razionali. Si tratta di veder nella ragione la personalità, e quindi anche la ragione dell'irrazionale e del sentimento; la logicità dell'essere non è la ragione dell'essere ». Ma la ragione dell'irrazionale e del sentimento non si può conseguire mediante la sottrazione della critica gnoseologica come tale, che vanifica il soggetto come soggetto conoscente, secondo quanto ha fatto l'esistenzialismo, che « è in sostanza un attualismo su piano psicologico ». Per veder chiari i termini del grande problema Lopez si rifà, come spesso gli accade, alla fonte del pensiero moderno, del positivo e del negativo del pensiero moderno: « La genialità di Kant consiste in questo, che egli ha determinato la validità del conoscere in termini umani. La conoscenza ha come sua caratteristica di essere per l'uomo un valore che non può valere, appunto perché si pone in termini umani. La conoscenza viene da lui trattata in funzione del come si conosce; l'agire non poteva venir trattato in funzione del come si agisce. Occorreva vedere anche qui un come: ma un 'come' si deve agire. La universalità, che è ineliminabile caratteristica della conoscenza, doveva nella moralità apparire il risultato della opera dell'uomo. L'uomo conosce di fatto universalmente, e deve agire universalmente. Non può non conoscere universalmente ed ha l'obbligo di agire universalmente: deve cioè ispirare la sua azione ad acquistare quel carattere di universalità che la sua conoscenza ha per definizione. L'avvicinamento analogico che così si consegue dell'azione alla conoscenza, porta ad un rischiaramento di alcuni elementi del conoscere: giacché se la conoscenza viene posta, nella problematica kantiana, in termini puramente umani, non si può porre in termini puramente umani l'azione. La conoscenza può non avere un principio al di là di sé stessa, senza contraddizione logica, ma l'azione deve avere un principio che possa costituire il valore oggettivamente mediato e non solo come dato universale immediato (come accade nella conoscenza), giacché l'azione non ha con sé, in sé, la sua universalità come legge necessaria. La conoscenza non ha che la sua legge naturale: non ha in sé il principio di una legge che la trascende. L'azione dunque ha un suo principio oltre l'azione, e un suo slancio vitale che compie il suo ciclo al di là dell'azione. Lo anelito che sta al fondo dell'azione presenta la legge dell'azione nella sua qualità di punto d'arrivo di tutta una traiettoria che si inizia storicamente dall'azione ma non termina nell'azione come non è cominciata dall'azione: punto di partenza e punto d'arrivo è lo stesso infinito presente. L'azione è la sinfonia trasfiguratrice dei singoli temi melodici che la realtà offre. L'aver rilevato che la conclusione dell'azione si proietta su un piano più alto, ove retro la memoria (logica trasparenza del soggetto a sé medesimo) non può ire, porta alla dottrina dei postulati. I postulati costitui-

scono la possibilità di tener distinto il valore proprio dell'azione da quello della conoscenza: aver fuso i due valori ha alterato quello che originariamente era un rapporto chiaramente posto da Kant. Ma l'errore non è stato privo di un insegnamento vitale, giacché ha portato a intendere come la struttura dell'azione non solo implica in sé il superamento di ogni azione rispetto ad ogni azione, ma anche il superamento dell'azione come tale, per un valore che non è né conoscenza razionale né conoscenza dell'azione. Ed ha mostrato la intima reciproca presenza di conoscenza e azione: onde si può ricavare la presenza del superamento dell'azione, e del superamento della conoscenza, in una conclusione comprensiva di valori assoluti. Kant dunque ha visto che l'azione si conclude nell'assoluto, come Cartesio aveva visto che la conoscenza si conclude nell'assoluto. « Una concezione razionalistica — soggiunge Lopez in un altro appunto — deve necessariamente sboccare nel teismo. Difatti: le cose esistenti nella realtà, in quanto esistono sono possibili. Ciò che è possibile, di sua natura può essere, ma può anche non essere. Le cose della realtà, però, sono. Perché esse dallo stato di poter essere o non essere passassero allo stato di essere, perché la realtà, cioè, fosse, è stata necessaria una causa assoluta, che è la causa dello essere delle cose, che ha mutato il può sussistere in sussiste. Questa causa, che è causa per definizione, e che non può essere nella realtà, perché altrimenti varrebbe anche per essa il ragionamento fatto per le cose della realtà, questa causa è Dio. A Dio dunque deve pervenire ogni ragionamento consequenzialmente logico e rigoroso, se intende porsi come ragionamento, e se intende per definizione dar valore alla ragione. L'unica posizione che può senz'altro negare Dio, è la posizione dell'irrazionalismo. Ogni dottrina della ragione, cioè, che sia tale sino in fondo, deve arrivare a porre la ragione come essenza assoluta, e quindi deve arrivare a porre Dio ». Che cosa vuol dire filosofare? si chiedeva Lopez in una delle sue ultime note. « Filosofare vuol dire trovare nella realtà la presenza trascendente del pensiero che rende possibile la realtà; e trovare nel pensiero la presenza trascendente di Dio, che rende possibile il pensiero. Il trascende temetipsum è la legge intima del filosofare, che trascende la realtà nel pensiero e il pensiero in Dio ».

La riproposta dell'assoluto, dell'istanza metafisica viene oggi, osservava Lopez, anche di là donde meno la aspetteremmo. « Il criticismo, che è stato il grande lievito da cui il pensiero moderno ha iniziato la sua speculazione, doveva necessariamente concludere in una ripulsa della metafisica da un canto, nella sua espressione più immediata e genuina, e in un divorzio della scienza dalla metafisica in quella sua espressione addomesticata che è il neocriticismo. Si arrivò perfino ad affermare, posta come premessa il fatto dell'avvenuto divorzio, che " non saranno di certo le scienze particolari che cercheranno di rianodare l'alleanza " (L. Liard, *La science positive et la métaphysique*, 1879). Attualmente è invece avvenuto proprio questo. In epoca di crisi e di sbandamento si tenta la riconquista delle certezze, e le scienze cercano di esprimere da sé, come propria concezione, quella metafisica — troppo spesso ingenua ed acritica — che la filosofia aveva rinnegato ». Ma

l'esigenza dell'assoluto (o, con un suo sinonimo, del valore) che preme in Lopez non è — inutile dirlo — né ingenua né acritica; è una esigenza rigorosa, che domina il suo ultimo pensiero e che non espunge il problema dell'individuo, anzi lo implica e lo mantiene al centro di quella filosofia della vita a cui Lopez è pervenuto superando l'intellettualismo di partenza: « La realtà è una costruzione con noi stessi; la nostra presenza in essa non costituisce un limite né di noi né della realtà, ma semplicemente un valore il cui riferimento è immediatamente umano e mediatamente universale. L'uomo garantisce l'umanità della realtà non perché unifica la molteplicità delle sensazioni di cui essa consta, ma perché introduce il valore in essa, postulandolo col suo essere in essa. Il vincolo tra la realtà e l'uomo è un vincolo di valore, dunque un vincolo di vita; né l'attrattiva del valore sta sospesa sulla realtà, ma fa sì che essa si svolga, operando dal di dentro di essa ». E come la identità di sé è necessaria all'individuo per essere soggetto (« La permanenza e quasi l'abitudine del soggetto a sé stesso fa sì che sia possibile la originalità del soggetto, che risulta vario in quanto è un soggetto. La identità di sé consente al soggetto di conquistare la variazione come un elemento di consapevolezza »), così la permanenza illimitata è necessaria all'individuo per essere: « Il pensiero moderno ha detto all'uomo come Lacone di Ceo dice a Diagora di Rodi: " ... non enim in caelum ascensus es " (Cic. Tusc. I lib.). L'uomo non è immortale: " Siamo d'un giorno. Perché dire: uno? perché dire nessuno? L'uomo è sogno d'un'ombra " (Pindaro, *Pitiche*, VIII, 135-136). Ma se l'uomo non è immortale, non è nulla. Non può considerarsi essere un essere delimitato nel tempo; il tempo è una determinazione di carattere non logico e l'essere è puramente tale, disciolto dal tempo. Essere hic et nunc ed essere sempre sono rispettivamente non essere ed essere. Perduta la certezza della immortalità, l'uomo moderno non può predicar di sé l'essere ».

Ed ecco l'ultimo consuntivo, mirabile per forza e chiarezza, di una riflessione organica: « La crisi del mondo contemporaneo, che è crisi di vita e di pensiero, trova il suo fondamento nell'irrazionalismo. La crisi è, per definizione, mancanza di certezza. Il superamento della crisi costituisce la lotta per il valore, cioè per l'assoluto. I due problemi centrali della filosofia del nostro tempo sono i seguenti: a) problema della razionalità del reale; b) problema dell'individuo (e connesso con esso: problema dell'autorità). Questi due problemi sono problemi filosofici e come tali sono l'espressione, relativa al nostro momento storico e culturale, del problema di Dio. Il problema della realtà è semplicemente il problema di Dio, posto su piano filosofico: non esiste altro problema filosofico che quello di Dio, se il problema della filosofia è quello della verità. Tutti i problemi della filosofia, se non sono impostazioni accidentali ed accademiche di questioni di lana caprina, non sono che diversi modi di presentare il problema di Dio. Il problema della razionalità del reale impegna il giudizio sulla struttura dell'essere. Il problema dell'individuo impegna quello del soggetto dell'essere. Se l'essere non ha un soggetto, esso è mera astrazione ed arbitrarietà. L'individuo è stato concepito moderna-

mente come nome collettivo, come realtà fluttuante: una serie di detriti vaganti alla deriva sul fiume tempestoso della realtà accozzati insieme dal caso, momentaneamente. L'individuo è: a) astrazione (idealismo assoluto); b) funzione (idealismo criticista); c) complesso casuale (fenomenismo). La riscossa per l'individuo, o persona, comporterà il superamento della morta gora in cui giace la filosofia moderna ».

8. Chi sa di filosofia e di storia della filosofia potrà giudicare la portata di questi sparsi appunti (scritti evidentemente di getto e quasi privi di pentimenti o correzioni) e inserirli nel quadro speculativo di quel decennio che fu così denso e decisivo per il mondo non solo europeo. Io, felice di disporre, per affettuosa concessione delle sorelle di Lopez, di quasi tutte le sue carte superstiti e di potere, attraverso di esse, rinnovare la mia conversazione con lui, ho ritenuto di far conoscere, sia pure per frammenti, quegli aspetti del suo incessante meditare che nelle opere pubblicate non sono passati o perché le hanno precedute, o perché ne hanno accompagnato la più tecnica elaborazione, o perché puntavano, non contro ma oltre di esse, a nuovi sviluppi del pensiero dell'autore. Ho voluto anche documentare, in quanto possibile, la storia di una mente che ha prodigiosamente nutrito e divorato sé stessa, memore com'ero della simpatia che egli aveva per il volumetto di Giulio Grasselli, intitolato appunto Storia di una mente. Testimonianze del nostro tempo (Bari, 1932); libro che volle farmi leggere e in cui probabilmente ritrovava qualcosa di sé stesso, ma soprattutto — io credo — vi apprezzava il senso dell'unità della persona come nodo e svolgimento simultaneo di intelletto sentimento azione. Ben più forte e più appassionato "testimone" del tempo suo che non l'autore dell'amato libretto ci mostrano Lopez le sue carte superstiti; delle quali ora daremo saggi relativi alle sue meditazioni morali e psicologiche, prima di seguire la linea più autobiografica e intima del Diario.

Un piccolo inserto dal pascaliano titolo « *Se moquer de la philosophie* » raccoglie i segni della sazietà e dell'ironia del pensatore. Sì, « *se moquer de la philosophie c'est vraiment philosopher* », giacché « nessun maggior segno d'esser poco filosofo e poco savio, che volere savia e filosofica tutta la vita » (Leopardi) e, per dirla con Montaigne, « *la sagesse a ses excès, et n'a pas moins besoin de modération que la folie* » (Essais, l. III, ch. V in princ.). Al giovane incalzato da un'ansia di consapevolezza e di costruttiva umanità che diviene, nella previsione della vita breve, furore teorico e intransigenza morale, si affaccia ogni tanto lo squallido limite del suo Streben: « Nelle Cento e cento e cento e cento pagine... di D'Annunzio — scrive nel suo Diario sotto la data 12 aprile 1935 — ho trovato, traverso molta retorica talora ridicola, due cose che valgono sopra ogni altra di quel libro. A p. 430: "La carne non è se non uno spirito devoto alla morte", e a p. 447 alla fine la quartina della concisa disperazione, terribilmente composta: "Tutta la vita è senza mutamento. Ha un solo volto la malinconia. Il pensiero ha per cima la follia. E l'amore è legato al tradimento".

Mi compiaccio di leggere la quartina cambiando l'ordine dei versetti, in tutte le guise. E tutti gli ordini che così ottengo danno significati profondi »; e altrove appunto una strofa popolare andalusa, che gli ho sentito recitare: « *Cada vez que considero Que yo tengo de morir, Tiendo la capa en el suelo Y no me harto de dormir* ». Certamente la presenza del limite doveva essere tanto più incumbente, ossessiva, quanto più eroico era lo slancio dello Streben, quanto più vigilante, penetrante l'esigenza del rapporto, quanto insomma più alti e assoluti si ponevano i modelli.

Due piccole buste documentano l'itinerario di due meditazioni di Lopez su due grandi temi del vivere e del filosofare: l'amore e il dolore. L'insistente scavo psicologico e morale ci mostra la complessità e vorrei dire completezza della sua mente, aperta alla problematica di tutta la vita, appunto perché divenuta pensiero del destino umano. La busta intitolata « *Amore e desiderio* » è anzitutto una raccolta di spogli da autori antichi e moderni, eseguiti con quel gusto epigrafico e spesso epigrammatico che doveva corrispondere, oltre che alla struttura mnemonica di Lopez, al suo senso delle costanti speculative e normative dell'umanità come rotte sicure nel mare dell'esperienza. Questo stesso valore, di precedenti e insieme di conferme (talvolta suggestivi per arcaica saggezza o per poetica bellezza), hanno le citazioni che gremiscono il testo e le note delle sue opere a stampa, straordinario esempio, oltre tutto, di informazione e di onestà professionale. Né credo si debba attribuire ad un gusto collezionistico ed enciclopedistico la grossa raccolta tematica che egli ci ha lasciata manoscritta, dove per centinaia di pagine, sotto i temi più ricorrenti e insieme più importanti del discorso umano messi in ordine alfabetico (Abitudine, Amore, Arte, Carattere, Dolore, Donna, Fede, Felicità, Gloria, Libertà, Moda, Piacere, Saggezza, tanto per fare degli esempi), vengono raccolti i pensieri dei più vari scrittori, in prosa e in verso; raccolta che iniziata, come mostra la scrittura, da un Lopez giovanissimo (probabilmente nel denso, febbrile 1928) e protratta per vari anni in un clima culturale avverso agli spogli tematici, doveva costituire nei programmi dell'autore un punto di riferimento ed uno strumento di lavoro, ed è senza dubbio per noi, immersi in una cultura che alla fenomenologia del locus communis dà tanto rilievo, una nuova prova della spregiudicatezza ed originalità del compilatore.

Tra le massime altrui, specie dei moralisti francesi, sull'amore c'è, nella busta di Lopez, un gruppo di pensieri suoi: alcuni come teoresi della vita emozionale, altri di carattere psicologico, tutti improntati a quel profondo e drammatico senso della persona che gli era proprio. « Capograssi dice — si legge in uno — che la vita emozionale è tutta a zig-zag. In essa non vige il principio di non contraddizione. Prima della fenomenologia, e anche prima di Hegel (per quella parte in cui si può considerare anche uno studioso della vita emozionale), ne avevano avuto una intuizione precisa i poeti: odi et amo [« L'amore — dice un'altra nota — più di ogni altro sentimento ha in sé la sua negazione »]. E la convertibilità stessa di questi sentimenti è una prova della profonda contraddi-

zione che è nella nostra finitezza, al centro della nostra vita. Evidentissimo ciò è nel sentimento più tipico tra i sentimenti della vita emozionale, nell'amore, ove la gelosia è appunto impeto di passione che richiude in sé odio e amore: si ha così l'amante che ama e uccide proprio per disperato amore». Ma, fermandosi sullo amore, che motivo ha quell'amore dell'amore (l'amare amabam di S. Agostino) che è radicale nell'uomo? « Il bisogno che l'uomo ha di aver qualcuno da amare (sia d'amore verso l'altro sesso, sia di amore filiale o paterno, sia di semplice amicizia) non risulta se non dal desiderio di dar valore e scopo alla propria vita. Solo per i santi essa ha di per sé un valore indipendentemente dagli affetti terreni, e ciò in quanto essi amano Dio. Nonostante ogni contraria apparenza (che del resto è sporadica), non è possibile che l'amore della vita sia amore generico, senza essere amore per qualcuno o passione per qualche cosa. Tanto più forte è questo amore, o questa passione, quanto più limitato è il numero delle persone amate, quanto più esclusiva è la passione. Così per es. chi ama molte persone, anche se le ama in modo non forte, è attaccato alla vita; ma se si è attaccati alla vita per una sola persona, bisogna amarla ben fortemente. Una sola passione dà anch'essa contenuto alla vita, se è esclusiva e accecante [...]. Il tragico della esistenza quotidiana deriva dal fatto che spesso la vita si presenta come in una carenza totale di affetti che non siano determinati da situazioni di fatto eminentemente spazio-temporali. In questo caso, se mi rendo conto che tale è la mia vita, mi rendo conto che essa poggia sul nulla. Il nulla assurge allora a realtà positiva e determina con la sua realtà positiva la esatta inutilità del nostro fare, che Goethe chiamava il treiben, il faticoso agire, del quale gli uomini sono in preda. La mia vita, se mi rendo conto di ciò, è allora legata ad una serie di azioni che vorrebbero assurdamente esser giustificate in sé stesse, che sono tenute insieme secondo una associazione casuale, e che mirano, con la loro varia realtà, ad eliminare che io possa concentrarmi nel pensiero del fondamentale nulla ». D'altra parte, cioè considerandolo dalla parte del suo oggetto, l'amore è il mezzo per raggiungere, per cogliere l'individuo, che come "singolare" non può essere raggiunto con la ragione, ma solo, in modo ricettivo, con la sensazione, e, in modo ricreativo, col sentimento. « L'amore è identificazione dell'individualità. Quindi alla persona che ama, la persona amata appare nella sua individualità irriducibile, che ciascuno ha. Questo avviene appunto perché l'amore porta ad osservare ogni elemento della realtà positiva, e tale è la individualità nella sua ricchezza assolutamente personale; ed avviene tanto più facilmente perché l'amore scolora gli oggetti affini, cioè che possono essere rivali nei confronti dell'oggetto amato »; perciò l'amore, che « è prontissimo a fare del nulla qualcosa e, continuando, del poco molto », è « altrettanto corriovo a fare del tutto nulla, cioè ad annullare tutto ciò che è estraneo al centro di polarizzazione », ed anche a obliterare i difetti della persona amata. In quanto identificazione dell'individuo l'amore è « l'espressione della vocazione all'eterno, presente nell'uomo »: « Qui si intende per amore in senso assoluto non ogni amore come ci si mani-

festa nella realtà dei nostri giorni, ma l'amore che in ogni amore appare come una rivelazione, insperata e favolosa, e che quasi folgorando mostra tutto un diverso significato insito in ciascun amore quotidiano. La banalità dell'amore borghese, concepito come un affare d'ordinaria amministrazione, viene rivendicata e bruciata da quel momento, e riscattata per sempre ». E se « nulla è più commovente che ripensare i primi atti, i primi gesti e quasi le prime intenzioni di un amore che sia stato veramente tale », è perché « il loro significato casuale e contingente cade come una spoglia secca: e resta ciò che era essenziale ed assoluto, ciò che ha trasportato le persone, anche se apparentemente era risultato della loro azione ».

Come fenomeno emotivo, come rivelazione e folgorazione, lo amore in atto, il singolo amore non può essere spiegato: « E sempre delusivo indagare i motivi dell'amore, intendendo per motivi delle razionali giustificazioni. L'amore nasce dal desiderio ed ha come condizioni il tempo e lo spazio »; « Né la stima, né la simpatia, né il voler bene sono necessari all'amore, né l'odio, né il disprezzo, né l'antipatia lo distruggono: basta ad esso il desiderio. Tutto il resto, se è legato ad esso, accresce l'amore; e se contro di esso, ne determina crisi più o meno continue: ma non lo distrugge »; « Nessuno vorrebbe essere amato con fondamento esclusivamente razionale; quando una donna chiede ad un uomo perché egli la ama, le dispiace sentir enumerare i suoi pregi fisici e spirituali come i soli motivi dell'amore. Ognuno vuol esser amato per quell'io misterioso, in grazia del quale gli innamorati che sono veramente innamorati non sanno rispondere alla domanda sopra accennata »; e per questo « nell'amore si può discutere e ragionare su tutto ciò che non è implicito o sottinteso. Se si vuol rendere anche ciò esplicito e chiaro, se ne determina immediatamente la fine ». Da un incartamento contenente una bibliografia sulla psicologia sessuale, sull'istinto e sul pudore, e alcuni spogli, trascriviamo un calzante appunto proustiano: « È molto importante per me la II parte di Du côté de chez Swann di Proust, intitolata "Un amour de Swann". In essa si narra l'amore di Swann per Odette; sono analizzati con finezza sorprendente tutti gli stadi dell'amore di Swann; incomparabilmente abile è poi la descrizione del processo risolutivo. Alla fine, Swann esclama: "Dire que j'ai gâché des années de ma vie, que j'ai voulu mourir, que j'ai mon plus grand amour, pour une femme qui ne me plaisait pas, qui n'était pas mon genre!". Aveva già detto che Odette era sciocca; che non era più così bella; essa gli mentiva continuamente; con ogni probabilità lo ingannava con Forcheville, lo ingannava con donne e con uomini. Con tutto ciò, la amava. Qui mi sembra che ci sia questa importante affermazione: la riduzione dell'uomo all'irrazionale, non all'istinto (per il quale Swann intelligente non avrebbe amato Odette sciocca, la quale poi non era il suo genere). Come una forza oscura presiede ai destini del mondo. Per essa Swann si innamorò, per essa si disamorò di Odette ». Ciò che aggrava l'irrazionalità e il condizionamento dell'amore è il suo stretto legame col senso: « La condanna e la tragedia dell'amore è che il piacere sensuale è

elemento senza il quale l'amore non può stare che raramente, mentre d'altro canto il piacere dei sensi può stare senza l'amore. La necessità della coesistenza di amore e piacere sensuale nell'amore, e la non necessità dell'amore nel piacere sensuale introducono una contraddizione che umilia e mortifica l'amore umano». In conclusione: « L'amore è forma di infiniti contenuti possibili. Può nascere dai motivi più diversi, escludendosi e coesistenti »; « L'abitudine, la fantasia, il possesso possono così creare come distruggere l'amore. Necessità non ha legge, amore non ha legge, vita non ha legge ». Perciò « in alcuni caratteri intellettuali la vita resta di continuo ai margini dell'amore, per timore che si esauriscano in un amore determinato innumerevoli possibilità ».

Nella assolutezza e contingenza, nella contraddittorietà dello amore si manifestano l'infinito e il finito che sono nell'uomo, e vi si manifestano in varia preponderanza e misura. A questo proposito le riflessioni di Lopez si fanno pessimistiche: « In rari casi si può eliminare il dubbio che un amore sia un tentativo che solo la vanità o il desiderio di propagare la specie o di conseguire una organizzazione sociale fanno ritenere pervenuto ad attuazione »; « Per taluni l'amore è un episodio banale; per altri è elemento di una sistemazione matrimoniale; per altri riesce a coincidere con la stessa estrinsecazione della vita. Per alcuni invece la vita è prima attesa, poi sofferenza, poi ricordo e rimpianto di un amore »; « Per taluni elemento capitale del piacere d'amare è la conquista del diritto di parlare di sé: alla persona amata e a cento altri », perché « il difetto principale dell'uomo nell'amore è la vanità, della donna la crudeltà », che non è necessario si presentino in forma macroscopica, ma semplicemente come « un continuo parlare di sé da parte dell'uomo (un continuo celebrarsi e quasi mitizzarsi); come un ostinato mutismo, un tacersi per dispetto, da parte della donna ». « In fondo — stringe Lopez — le concezioni che la osservazione dell'esperienza ci offre dell'amore sono essenzialmente due: l'amore come modo di evadere da sé stessi, l'amore come più intimo contatto con sé stessi »; spesso, nell'attuazione, a fini egoistici. Ma l'amore vero, quello che sta dalla parte dell'uomo infinito, non può essere egoistico; quindi, anzitutto, non può essere corruttore: « Chi ama veramente un'altra persona non può servirsi del più abile mezzo tecnico che vi sia per sedurre, e cioè sfruttare e dare incentivo ai vizi e ai difetti della persona amata ». « Amore v'è quando gli stessi tormenti dell'amore sono un piacere: " Mille piacer non vagliono un tormento "; e Proust arriva giustamente a dire " Nell'amore non corrisposto, e cioè nell'amore ", e il principe di Ligne scrisse " En amour il n'y a que le commencement ". Tutte osservazioni che per Don Giovanni sono nulle e sbagliate ». Infatti « si può dire dell'amore quel che è stato detto del genio, e cioè che è una lunga pazienza. Cioè un lungo patire tormenti che si desiderano patire e quindi un continuo infondersi forza per sostenere quei patimenti ». Perciò, conclude Lopez, « è evidente che tra un uomo che ha trascinato con sé tutta la vita un amore infelice e chi invece ha avuto cento felici amori, solo il primo ha avuto una vera esperienza dell'amore ».

9. La meditazione consegnata alle schedine della busta « L'uomo soffre » è come un rosario sgranato lungo una strada di sofferenza e di ripiegamento sopra di essa. Sembra collocabile negli ultimi anni, afflitti da dolori familiari, dal sempre più minaccioso incombere del male, e dal flagello della guerra; tra il 1939 e il 1943, a giudicare dai riferimenti offertici dalla carta, e non in un sol tempo, a giudicare dalla scrittura, salvo un gruppo di note che sembrano costituire un ciclo unitario. Non trascriviamo tutto, che occuperebbe grande spazio e presenterebbe ripetizioni o piuttosto variazioni degli stessi motivi, ma ciò che di più importante si dispone attorno ai fulcri meditativi essenziali. Si deve riconoscere che in alcuni di questi brani, oltre la consueta felicità di espressione che abbiamo ammirata in quelli finora trascritti (espressione limpida e precisa, ma anche fantasiosa e commossa; ora snella e saettante, ora larga e snodata, sempre priva di sforzo), s'incontra una tensione formale, ossia una stilizzazione che parrebbe indicare un particolare rapporto tra l'autore e questi suoi pensieri.

Uno di essi si riallaccia al tema dell'amore, come a legare lo amore e la sofferenza alla stessa radice: « " L'amore non è amato ". L'amore non può essere amato, perché il dono di sé non può essere contraccambiato. L'amore non è desiderio, ma espansione assoluta di sé, desiderio di donarsi, di trovare a chi donarsi non come cosa sua, come vita. Chi riceve questo dono non ama, non contraccambia l'amore. Chi contraccambia il dono, chi dona sé, inizia un altro processo, attua un'altra iniziativa. Fa un'altra strada che ha forse la stessa meta: ma non per questo è meno un'altra strada. " L'amore non è amato " (O forse solo è amato se perviene ad essere la comunione di sofferenza) ». Un altro stringe più da vicino il rapporto tra sofferenza e amore: « La salvezza della sofferenza sta riposta nel suo resistere alla disperazione e nel traboccare in amore. Dallo stesso soffrire, avvinghiati a sé stessi, si può esser tratti a fuggire quel sé stesso che è la ragione ed il presupposto della sofferenza. Lo stesso soffrire, spinto al suo estremo, come fisicamente, porta anche spiritualmente alla eliminazione della singolarità. Fisicamente, è la morte. Ma spiritualmente il più alto grado della sofferenza, del legame all'individuo può condurre allo strapparsi a sé medesimo ». E tuttavia « nessuno può toglierci la nostra reale sofferenza, che fa la nostra vita; ma solamente può accompagnarci accanto alla strada che la sofferenza traccia. Non sulla stessa strada; non vivendo lo stesso tormento — ma, soltanto, il nostro dolore può divenire elemento d'un'altra sofferenza, che non è la nostra, che è distaccata dalla nostra, infinitamente e disperatamente lontana ». La sofferenza si può infrangere soltanto con la dissipazione, non con l'amore: « Distruggere la mia sofferenza è vanificare me stesso. Come fa talora l'uomo che si abbandona al divertimento, ed è dimentico del suo dolore. Dunque è possibile infrangere la sofferenza: attuando la relazione, nella vita dispersa nelle persone o nelle cose. Ma è un perdersi. E non può essere amare, perché non si può amare perdendosi, ma solo operando il dono di sé, interamente, della propria persona intera,

non del frammento. Così lo stesso dono dell'amore può avvenire solamente da parte di chi mantiene la sua sofferenza, la sofferenza della sua sofferenza». Anche l'azione è spesso un tentativo per rompere la sofferenza: « "Quasi animal di sua seta fasciato", avvolto nella sofferenza è l'uomo. L'azione è lo slancio per rompere questa sofferenza di sé stessi che è alla radice, nel desiderio, nella noia e nell'angoscia. E l'azione produce nuova sofferenza; con malizia inesauribile reca un sempre nuovo dono di dolore, che si amalgama con il vecchio dolore e fa ancor più soffrire il vecchio dolore. E se l'uomo si sottrae o almeno si distacca dall'azione per fuggire la sofferenza, la trova ancor più vivida dentro di sé, aderente a sé stesso, rotolata giù fino al fondo più riposto dell'io, come una belva ferita nel fondo della sua tana, che affascina con il suo occhio fiero e selvaggio, al quale non è possibile sottrarsi». La sofferenza infatti è « acuiamento e concentrazione di coscienza, legandoci a noi stessi, rivelandoci a noi stessi », ma anche rivelando all'uomo il mondo: « "Chi accresce la conoscenza accresce il dolore". Ma, anche, accrescere il dolore significa accrescere la conoscenza. La sofferenza è una crisi ed un giudizio di sé stessi, continuo. Il piacere mai porta ad accentuare l'esame di sé. Il piacere trasporta lontano da sé, come un vento impetuoso. La sofferenza china con forza il nostro sguardo, ci costringe con forza brutale a guardare in noi stessi ».

Ma qual è la ragione della sofferenza? « Qualcuno chiede la ragione della sofferenza — come se bisognasse chiedere la ragione della sofferenza. La sofferenza in sé è la ragione di sé stessa. Di sé vive, da sé trae il suo alimento. Non sarebbe sofferenza, se il suo motivo fosse al di fuori di essa; se fosse qualcosa che può essere dato e ricevuto, o anche ostacolato o respinto [...]. Forse, secondo il vecchio mito platonico, la sofferenza è l'espiazione di una colpa oscura e con la sofferenza della vita si paga la vita ». Non c'è dubbio, però, che la sofferenza è connessa alla realtà dell'individuo: « Ciascuno apprende la sua individualità attraverso la sua sofferenza: cioè attraverso il peso del suo dolore che crea da sé stesso ed in sé stesso [« L'uomo è creatore di sofferenza. Il dolore è la vocazione reale dell'uomo, se egli, pur dichiarando una vocazione di piacere, crea tutte le condizioni per attuare il dolore »]. La sofferenza che invade a poco a poco tutto l'essere ha la radice più profonda nel centro più intimo della vita. Seguirne la trama e cercarne l'origine vuol dire ricercare la stessa fonte gelosa e celata della nostra persona. Ciascuna sofferenza è ciascun uomo. Un uomo è un dolore che è soltanto suo, come una sua creazione, un destino individuale e segreto che porta con sé »; « Di contro all'universale illusione, al mutevole colore del mondo, al suo trapassare incessante di forma in forma è presente la realtà della mia sofferenza, della quale quella mutevolezza e quella illusione sono un elemento. Essa mi testimonia che io esisto, e che il mondo esiste per me, anche se in sé è mitico e ingannevole. Non l'io di Cartesio, fondamento di ogni pensiero, razionale fondamento della realtà — ma il mio io di carne e d'ossa, questa carne e queste ossa che soffrono e portano come un peso il mio individuale do-

lore [...]. La sofferenza rassomiglia a ciascuno di noi, nella più individua sua natura, ed è la vera identificatrice di ciascuno: ma pure non è, per questo, libertà, che anzi ci trae con sé, simile a una mostruosa e mirabile vegetazione che in noi fiorisca e attragga tutti i succhi di vita. Sofferenza è io e natura, libertà e determinazione ». « La sofferenza — dice un appunto che modula lo stesso motivo — è il ricordo di me sempre presente; la coscienza non di me come pensiero, ma di me come uomo nella mia insostituibile e individuale umanità, alla radice di me stesso, sotto il groviglio selvaggio di tutte le mie brame: come il me stesso che è più intimo a me della mia tensione verso tutte le soddisfazioni. Le brame sono anch'esse un'eco della sofferenza, l'impeto della sofferenza per obliarsi, la fuga dell'io verso il mondo per sottrarsi alla macerazione ed allo struggimento della sofferenza »; ed un altro parla del dolore fisico e probabilmente allude ad una delle tristi esperienze dell'autore: « Ridurre la sensazione della propria vita al puro soffrire, ad un soffrire di tutto il dolore, vissuto nella interiorità della propria vita, del tutto sciolto dal mondo esterno, chiuso nel proprio intimo. Per ascoltare il dolore che batte dentro, col suo martello crudele, di ferro. Come quando non ci si vuol più ingannare, circa un male fisico: e si ascolta con coraggio, per cogliere tutto il dolore, senza la intermediazione e la attenuazione della vita — ma si concentra tutto il nostro essere in quel male. La sofferenza come esperienza assoluta, come esauriente in sé ogni potestà di vita ».

La sofferenza è dunque il principium individuationis: « Ciascun uomo è uomo della sofferenza; cioè della propria sofferenza diversa da ogni altra, che lo diversifica da ogni altro in tutta la sua precisione individuale. Nessuno è nella sua sofferenza simile ad altri pur nell'atto del comune soffrire, perché ciascuno ha una origine precisa e individuata del soffrire »; « Nessuno è così sé stesso come quando è nell'intimo contatto con la sua sofferenza, al di fuori della quale la sua vita si confonde con la vita degli altri. Nella mia sofferenza di me come uomo particolare sono ricevuti gli altri, non mi perdo io in loro, ma li ritrovo in me, come se con il mio soffrire anche per loro io soffra, ed essi nel mio soffrire soffrono anch'essi »; « La sofferenza è la mia determinazione celata, di me come di ciascuno che soffre, nella sua realtà di ora e di sempre, assolutamente particolare. (Particolare di per sé, senza relazione a nulla: come il punto in cui tutta la durata si è rovesciata, nello scatenarsi dei secoli). Ma è anche la mia libertà disperata, perché è la mia insostituibilità nel soffrire; perché mi testimonia la unicità, così come la solitudine del mio soffrire »; « Che la sofferenza di ciascuno cessi con la sua vita individuale, che la vicenda dolorosa della nostra vita cessi con il suo stesso dolore — ribadiscono che il centro della nostra vita è la sofferenza; ma non il dolore impersonale al modo di Schopenhauer, bensì la precisa condanna al dolore che ciascuno espia vivendo ». Ma la stessa singolarità e particolarità e gratuità dell'individuo postula la sua assolutezza: « Questa mia sofferenza, localizzata nel tempo e nello spazio, che si trascina con me nel tempo e nello spazio, sembra

trascendere tempo e spazio, nell'eternità, per la sua determinazione assolutamente individuale, che non ha ragione alcuna fuori di sé, ma ha la sua legge in sé stessa. E sembra che questa legge non possa ricevere da fuori la sua distruzione: perché la stessa ragione del suo vivere e perpetuarsi come sofferenza ha la sua fonte in sé stessa. Dunque la mia sofferenza è la mia stessa via verso l'immortalità. Con questo peso della sofferenza dobbiamo avviarcì alla risoluzione della vita immortale». Nessuna meraviglia che nel corso di siffatta meditazione si affacci l'immagine della croce: « Al centro del cristianesimo, come fatto ineliminabile e fondamentale, sta un fatto tragicamente individuale, il più tragicamente individuale della storia, cioè la crocifissione. Il supplizio, cioè il massimo del dolore dell'individuo congiunto con la massima solitudine: l'uomo-Dio si sente solo perfino nei confronti di Dio, giacché si chiede se Dio lo ha abbandonato. E veramente il fatto più religioso nel senso primitivo della parola di tutta l'esperienza cristiana. L'esistenza del singolo come crocifissione, il singolo come singolo perché crocifisso, e irriducibile ad altri perché crocifisso, è il portato speculativo del cristianesimo, dove la persona ha attraverso la consapevolezza più dolorosa la sua individualità determinata»; « Ciascuno è crocifisso alla sua croce; la crocifissione e la passione di ciascuno non può avvenire che in solitudine, perché la sofferenza è individuale attraverso la insostituibile corporeità di ciascuno. Cristo tocca l'estremo dell'umanità proprio nell'intimità e nella solitudine della sua sofferenza di inchiodato alla croce. Nulla resta della sua carne se non perché il suo spirito possa soffrire; la sua carne resta perché il suo spirito resti inchiodato alla croce, senza potersene distaccare. Tutta la terrestrità disperata di Cristo si effonde nel grido a Dio " Perché mi hai abbandonato?". Cristo grida ciò sulla croce perché la croce rende soli, costituisce soli, soli a puramente soffrire. Il culmine della vita dell'uomo, che l'uomo non riesce a raggiungere, è la sofferenza e il dolore estremi di Cristo: che non possono non tramutarsi nel grido d'angoscia e nell'anelito di disperata speranza, di sovrumana e irrazionale speranza verso Dio — mai così presente come quando la sua assenza ci ha crocifisso. La suprema invocazione fa la presenza di Dio ».

Torna così di nuovo, nella meditazione di Lopez, la figura di quel Cristo che poco prima di morire, già definitivamente ripreso dal male, egli mi dichiarava — in quella forma paradossale che usava con ironica eleganza — essere lo scandalo della filosofia, l'assurdo improvvisamente gettato nel tranquillo sicuro corso del fiume della ragione.

Una busta contenente bibliografia e spogli sul suicidio appare anteriore almeno ad una parte della meditazione sopra riferita. (La busta, comunque, non compare nell'elenco delle proprie opere scritto nel Diario sotto la data 26 novembre 1933). Merita tuttavia trascrivere qualche passo delle note che riassumono il pensiero di Lopez su questo tema ad una data non bene accertabile. Vi si parla del suicidio trascendentale (Michelstaedter), come rifiuto del problema della vita, formale protesta contro l'assurdità, reale

o pretesa, della vita, da parte di chi non vi trova uno scopo, un valore, e perciò, con atto eminentemente razionalistico, nega la volontà di vivere (alias istinto di conservazione). « Invero il suicidio più filosofico non dovrebbe consistere in una volontà di morte, ma più semplicemente in una volontà di vita, in una sottrazione, deduzione della volontà di vita [...]. Tener ben presente che il suicida filosofo si uccide (si fa non vivere) perché non trova la ragione di qualche cosa; perché è stanco di vedere infinite cose di cui non conosce l'unica causa perché è stanco di fare le stesse cose senza una ragione (" Ach, ich bin des Treibens müde!" è l'esclamazione desolata di Goethe, nella quale è tutto un desiderio di abbandono, di rilasciamento nel nulla, di non essere). Chi ha una fede (non solo religiosa; o, almeno, religiosa in quel senso secondo il quale ogni fede implica un atteggiamento religioso) non si uccide (parlo sempre di suicidio trascendentale). Poiché ha il problema risolto [...]. Ma chi non riesca a raggiungere (se non la possiede inizialmente) questa fede, non ha che due vie (non soluzioni, perché soluzione è solo la fede — cfr. Kant, cfr. Pascal: è assai importante che questi due spiriti così diversi siano in questo perfettamente concordi): quella della vita animale ([...] il bisogno di riempire la vita di infiniti piccoli scopi, mediante i quali si possa non temere di trovarsi alla sprovvista di fronte alla domanda tremenda: perché questo Treiben?) e quella del suicidio (abolizione del Treiben). [...] La sola cosa importante è filosofare, perché filosofare è interpretare la vita — e oltretutto vivere materialmente, cosa si può fare di più "vitale" se non interpretare la vita? ».

Espliciti e non rari accenni al proprio e reale suicidio si trovano nel Diario, anche con rappresentazioni morbose e insieme compiaciute, ma privi, gli uni e le altre, di una motivazione (almeno mi è parso) adeguata al tema.

10. Una delle più fervide passioni mentali di Lopez fu la poesia, e in genere la letteratura. Ma qui bisogna distinguere la creazione in proprio dalla lettura vitale e dal giudizio critico. Un inserto ci conserva molte poesie scritte dal Lopez giovanissimo tra il 1928 e il 1930, e un racconto autobiografico del 1932; un altro inserto (quello stesso che ci conserva l'autonecrologio del sedicenne, dove è un diffuso riferimento alla produzione poetica) contiene poesie e poèmes en prose, oltre a due racconti-apologhi su Zarathustra (« paralipomeni a Zarathustra » sono detti nel Diario). In età, per così dire, più avanzata, cioè dopo il 1933, il comporre versi, stando alle carte, sembra rallentare, ma non cessare del tutto. Di questo aspetto dell'amore di Lopez per la poesia non varrebbe la pena di parlare, se non per dire, anzitutto, che lui non me ne parlò mai; segno della distanza che una mente matura aveva messo tra sé e le giovanili urgenze effusive, ma anche del valore intimissimo che egli doveva dare ad un modo di esprimersi al quale non seppe mai rinunciare. Risultando poi dalle sue carte che egli amava considerarsi « poeta minimo », non si può tacere che per i poeti minimi ebbe sempre una dichiarata simpatia e quasi una tenerezza:

amava acquistarli e riunirli come una compagnia di svagati giuliani, e recitarli agli amici con assaporante levità e con ilare indulgenza (come amava raccogliere a parte la narrativa leggiera e divertente, a igienico sollievo della mente affaticata). Devo a lui di aver conosciuto e gustato le poesie di Ernesto Ragazzoni e soprattutto di essermi abituato ad ascoltare, in ogni campo dello spirito, le voci sottili o sommesse.

Egli dava alla poesia, come già abbiamo detto, valore cognitivo e perciò la chiamava continuamente a testimone del lavoro riflesso del pensiero, citando con spregiudicata disinvoltura i poeti a rincalzo dei filosofi. « La filosofia — scrive nel suo Diario sotto la data del 21 gennaio 1934 — è spiegazione della vita. L'arte, interpretazione della vita. La differenza consiste in una sfumatura: sarebbe troppo facile identificare spiegazione con interpretazione, negandola. La religione poi è giustificazione della vita » (e ancora nel Diario, 25 maggio 1934: « Nietzsche: " Ah, ci sono tante cose fra cielo e terra che i poeti soltanto seppero sognare! " I poeti dunque vanno al di là dell'esperienza e più in su dei filosofi »). Ma alla lettura di poesia si abbandonava come ad un atto rituale che appagava l'esigenza di un sentire mediato da un ordine o, come oggi si direbbe, formalizzato. E dalla esperienza del fare poetico, mai intermessa, come da quella, sempre intensa, del leggere aveva tratto una sicurezza di gusto e di giudizio che tuttora, scorrendo una raccolta di sue glosse interpretative e di spunti critici su vari poeti (Dante, Carducci, Pascoli, Verga ecc.), ci meraviglia in uno che non si proponeva di dedicarsi alla critica letteraria. Comunque, egli tendeva sempre a superare il momento del gusto e del giudizio di valore in riconessioni con gli orientamenti della cultura e del pensiero: come quando, ad es., a proposito del binomio poesia e stile, pone la « arbitraria immediatezza della arte contemporanea » in relazione con la crisi della nostra epoca, o quando, confrontando la critica ermetica con quella nata da un De Sanctis e un Sainte-Beuve, le riconosce l'ufficio del ripoetare (nachdichten; più palese di quello del poeta?) ma non quello dell'intelligere e quindi dello spiegare. Nel quaderno delle letture recensite (Zibaldone A) c'è sotto la data 8 gennaio 1932 questa breve nota sugli Ossi di seppia di Montale: « Un libretto di poesia; sul serio, e non per modo di dire. Ecco fatto l'elogio più alto della opera squisita che ho terminato di leggere con rimpianto »; dove cogliamo un giudizio di valore in assoluto, balenato come un'agnizione graziosa; mentre nello stesso quaderno, sotto la data 6 dicembre 1932, troviamo questa elaborata e riconnessa valutazione della Lady Chatterley's Defence di Lawrence: « Come Rousseau esponeva la sua filosofia, che si può compendiare nella formula esortativa " torniamo alla natura ", non solo nei suoi libri puramente speculativi ma anche nella Nouvelle Eloïse, nell'Emile etc., così il Lawrence ha esposto le sue idee di ritorno alla essenza fisiologica dell'uomo, spogliato delle superstrutture intellettualistiche. Ed è da notare che questo nudismo integrale nel campo psicologico, che ripete le sue origini da Freud, è non meno interessante e non meno igienicamente giustificabile dell'altro nudismo più noto; e

che nell'imminente tracollo o cambiamento di civiltà, sarà utilissimo al chiarimento delle idee, che nelle catastrofi son sempre oscurate dalla polvere degli edifici crollati, questo angoscioso sforzo verso la sincerità, nel quale le anime si tendono fino allo spasimo come nel rito misterioso d'una religione nuova ». Ed ecco, per dare ancora una prova della vastità delle letture di Lopez nei generi e nelle culture più diversi, e della sua personalissima reazione, inserire il Bouvard et Pécuchet di Flaubert in una critica del razionalismo moderno: « Talvolta, per quanto l'opera tenda principalmente a satirizzare la mentalità del " grasso borghese " (grasso anche se è magro), non è alieno allo spirito dell'A. un motivo che direttamente mira a colpire se non proprio la scienza almeno quel complesso di assolutismi circa le idee generali di essa, il quale può indicarsi col nome generale di dogmatismo scientifico. Il significato dell'opera, così interpretata, è evidente: in epoca in cui il trionfo non era più della ragione, come nel sec. XVIII, ma addirittura dei prodotti di essa, riesce assai simpatica e accetta una reazione integralmente manifesta, come lo è appunto codesta del Flaubert » (ivi, 8 gennaio 1933).

Ma le osservazioni più penetranti concernono opere italiane, sia per la padronanza della lingua e dello stile, oggetto fin dalla scuola secondaria di analisi minute (sussistono quaderni del ginnasiale Lopez con raccolte di locuzioni, modi di dire, metafore, loci communes, parole rare ecc., tratti da autori italiani), sia per la grande applicazione all'insegnamento liceale non solo della filosofia, ma della storia e dell'italiano, insegnamento nel quale il Lopez maestro ha certamente dato il meglio di sé (i suoi antichi allievi pubblici e privati ne ricordano ancor oggi la eccezionale capacità di essenzializzare sintetizzare riconnettere senza mai banalizzare, l'affascinante comunicativa, l'incalzante stimolo alla partecipazione). Un quaderno giovanile, in cui egli ha fedelmente trascritto i Canti orfici di Campana, e poesie di Pascoli, Gaeta e Ungaretti, ci mostra un altro aspetto della sua aderenza al fatto poetico: il bisogno della trascrizione, per cui non solo nel suddetto quaderno, ma anche in altri inserti si trovano disseminati componimenti o frammenti poetici da lui gustati e irresistibilmente affidati ad una scheda, come alla pagina di un inseparabile breviario. Sono frutto della frequentazione dei testi, oltre che della conoscenza della più importante saggistica, certe sue osservazioni sui nostri maggiori autori: come, ad es., l'ingegnoso parallelo tra l'Ariosto, volto a scindere l'arte dai contenuti riducendola a gioco, e il Machiavelli, separatore della politica dalla morale; il reperimento di spunti manzoniani nei Malavoglia, il valore tutto espressivo, e quindi esaustivo, della parola in Dante, ma suggestivo, e quindi parziale, nella poesia moderna; la incessante glossa delle profonde implicazioni dell'arte manzoniana del sottinteso; la acuta caratterizzazione, infine, della Introduzione al Decameron: « La Introduzione ha una propria individualità in confronto di molte introduzioni ad opere medievali che tendono ad unire in trama unitaria racconti eterogenei; l'Introduzione è proprio la chiave dell'arte boccaccesca, in quanto da essa è palese che la vetta più alta a cui il Boccaccio mira consiste proprio

nella penetrazione intellettuale della realtà attinente al mondo umano, che attira il suo interesse e vincola la sua attenzione in quanto è puramente tale. Esula invero dalla descrizione ogni sentimento propriamente religioso; la natura poetica di essa consiste nella adeguazione lirico-descrittiva al mondo da lui rappresentato nella sua realissima e concreta natura, con l'obiettività dello scienziato e la commozione dell'artista. Commozione che è proprio il rivivere in generale il gran fatto storico ed umano della peste (la peste in quanto fatto degli uomini), dunque nel quadro generale e non affatto nei particolari, ove anzi pare che il Boccaccio tenga ad ostentare una maestosa indifferenza contemplativa, come di fiume che scorra potentemente solenne».

Una busta contiene, con una bibliografia aggiornata al 1933 ed alcuni spogli, uno schema di saggio critico su Gozzano, presumibilmente della stessa data. Si traccia, in partenza ed in sintesi, il quadro delle sue «fonti»: (Prati), Metastasio, Pascoli, Maeterlinck, Laforgue, Baudelaire, Verlaine, Jammes, Rodenbach, con le riserve che in tutti costoro manca la caratteristica ironia gozzaniana, che Gozzano non potrebbe mai esser detto "poeta maledetto" e che egli si distingue da Verlaine, Baudelaire e altri per una sanità morale di cui quelli sono privi. Si procede poi a sviluppare confronti tra Gozzano ed alcuni dei suddetti poeti, nonché altri prima non menzionati, ad es. D'Annunzio e Gaeta: confronti anche testualmente puntuali e soprattutto interessanti per quegli autori su cui la nostra più recente critica gozzaniana non ha battuto. Assai fini e precisi i rilievi sulla metrica, sulla voluta negligenza delle rime e sugli effetti ecolalici (con richiami a De Musset e a Pascoli), sul compiacimento delle parole belle (d'altronde, a differenza di D'Annunzio, ironizzate); quelli sul precoce tema dell'evasione dalla propria personalità (e sull'ascesi bramini), oltre che sulla autoscopia e sincerità di Gozzano rispetto alla falsità e mascheratura dannunziana (specialmente la «falsa bontà») nelle apparenti corrispondenze col Poema paradisiaco, e infine sui riflessi della pascoliana poetica del fanciullino in un certo Gozzano stuporoso e sulla concordia discors con Palazzeschi a proposito della concezione della poesia come arte per l'arte. Si può affermare che, per il tempo in cui furono stesi e per la sicura intuizione della forte autenticità poetica di Gozzano, quegli appunti, sviluppati in saggio, avrebbero dato un salutare impulso al lento e miope corso della critica gozzaniana.

Ad un inserto intitolato «Estetica» sono affidati alcuni pensieri sull'arte; in verità pochi e per lo più accentrati attorno al 1931. Evidentemente il problema estetico come tale cessò a quel punto di stimolare la speculazione di Lopez, che si rivolse a temi filosofici sentiti come più impegnativi. È possibile, comunque, rilevare l'ampiezza dell'informazione e degli interessi: l'inserto contiene dati bibliografici e spogli da autori italiani e stranieri, e su tutte le arti, e ad appunti estetici di richiamo crociano e gentiliano se ne affiancano altri di ambito diverso. Insolita, ad es., per quel tempo in un pensatore di formazione idealistica una così viva attenzione all'aspetto tecnico delle arti; la abbiamo già vista appli-

cata alla metrica e alla lingua di Gozzano, la rivediamo applicata alle arti figurative, alla musica, alla danza, alle tecniche proposte da Tristan Tzara. È appunto a proposito di alcuni indirizzi figurativi moderni esposti nel volume Cubismo, futurismo, impressionismo di Corrado Pavolini (Bologna, 1926) che Lopez fa una di quelle riconoscimenti culturali che gli erano proprie: «Modernamente sono forme connesse l'attivismo, l'attualismo, lo storicismo, il dialetticismo, le quali hanno tutte la loro ragione nella negazione dell'oggetto e nella affermazione assoluta, nell'esaltazione sarei per dire, del soggetto. Sono tutte forme del romanticismo, di cui tale esaltazione è caratteristica, di contro all'oggettivismo classico (Platone, Aristotele, ecc. fino a Rosmini, Husserl ecc.)».

Non si può chiudere questa parte senza ricordare una bella nota sulla monotonia degli artisti veri, anche grandissimi, come portato necessario della loro tipicità, cioè della loro incorruttibile e totale fedeltà a sé stessi; né senza trascrivere due pensieri che toccano la funzione vitale dell'arte: «L'arte come la filosofia per avere universalità devono dire nuovamente nulla di nuovo, nulla di alieno dall'uomo. Ognuno deve in ciò che esse dicono riconoscere la propria non avvertita verità»; «L'arte reagisce contro il più grave pericolo della vita spirituale, così precisamente denunciato da Bergson: l'automatismo».

11. Il Diario, intitolato, con un motto tratto dalla Chandogya Upanishad, Tat tvam asi "ciò tu sei", si compone di 19 quadernetti, che si chiudono alla data del 18 settembre 1938. (La data d'inizio, forse nel 1929 o nel 1930, non mi è nota, perché tra le carte affidatemi ho potuto rintracciare solo i quaderni 9-19, sicché le mie citazioni cominciano forzatamente dal quaderno 9, la cui prima annotazione è del 28 giugno 1932). Sul suo motivo e scopo si potrebbero citare le parole che Lopez scrive in esso il 17 settembre 1932: «A forza di guardarmi dentro finirò per vedere qualcosa in me; a forza di cercarmi finirò coll'imbattermi in me stesso». Ma ci sono dichiarazioni esplicite: «Questo diario ha per me un grande valore di verità. Ci sono delle bugie. Ci sono delle contraddizioni. Ma è tutto vero. Protesto contro una parte di me stesso, che lo vorrebbe accettare nella quasi totalità ma non nella totalità. Sarebbe falsare me stesso. Io qui mi posso studiare meravigliosamente. Fra dieci anni avrò — se sarò capace di tener duro e non mi stancherò — un materiale cospicuo di fatti intorno a me stesso. Peccato che ho tante altre cose da fare e non posso scrivere tutto quello che vorrei. Ma vorrei dare un carattere più cronachistico, più di diario-cronistoria a questi appunti. Riuscirò così a determinarmi più stabilmente per il futuro; così la mia figura mi resta chiara solo perché sono tanto vicino nel tempo alle sue determinazioni più recenti, e so interpretare — con l'aiuto della memoria dei fatti materiali — i dati di vita spirituale che questi quaderni mi offrono» (26 novembre 1933). Il Diario è dunque un mezzo di individuazione, il mezzo di assicurare la consapevole e armonica unità della propria persona; il che subito pone il problema degli altri: «Questo diario è

tutto un pettegolezzo su me stesso. Ormai questo di sfogarmi con la penna non è più abitudine, ma vizio. Con gran piacere consegno velocemente alla frase i pensieri in embrione, le critiche su chi mi vive intorno, e principalmente le critiche a me stesso. Il mio carattere per certi aspetti chiuso è l'origine di questo diario; ma se ora mi fosse impedito di tenerlo, è certo che diventerei più espansivo con gli altri. Ciò significa che ora questo colloquio con me stesso è a scapito dei miei colloqui con gli altri. Ho paura che questo diario — in cui giudico e mando secondo che avvinghio — mi renda superbo. Ma penso che siano buone stangate, ben valide a far abbassare la testa riccioluta che la lieta e vanagloriosa superbia va estollendo, le continue disapprovazioni del mio operare e le puntate talvolta feroci contro me stesso, che si trovano qui» (28 novembre 1933). Quanto alla sua conversazione con gli altri, in altri punti del diario Lopez si rimprovera di esser troppo facile a spendersi, fino a banalizzarne, per desiderio di comunicazione, sé e le proprie idee; e cerca di imporsi un maggior riserbo e soprattutto una più larga disponibilità al colloquio interiore. «Questo mio continuo discutermi — torna a scrivere il 16 febbraio 1934 —, questo è la maggior parte della mia debolezza. E infine una perdita di tempo. Avrei fatto molto lavoro, se avessi p. es. scritto tante righe di recensioni al posto di tante righe di questo diario, che è diventato il mio vizio dolce e tranquillo»; e poi: «Questo diario ha veramente un pregio che pochi diari tra quelli che ho letto hanno. Io ho registrato qui tante e tante idee di nessun valore, giochi di parole di cattivo gusto ecc., proibendomi di cancellare. Ho voluto che qui comparisse anche lo sciocco e il deteriore che è in me, come in ciascuno. E sono tanto superbo, tanto sicuramente conscio della mia trascendentalità, che non sento di violare nessun mio pudore svelando così gli intimi segreti del me stesso inferiore; così come non mi vergognerei della scioccheria e delle azioni ridicole compiute da un mio fedel servo. Forse il difetto di queste idee sciocche ecc., utili per la comprensione di una personalità nella sua umanità, l'ho riscontrato in molti diari, perché gli editori dei diari stessi si rifanno a particolari criteri, come p. es. quello di pubblicare solo quanto è acuto e originale ecc. Errore grave» (8 aprile 1934). Ma il diario avrebbe raggiunto tutto il suo scopo se Lopez, come egli stesso aveva visto e scritto, fosse riuscito a tener duro. Purtroppo l'impiego assunto, per necessità familiari, presso l'Istituto Nazionale L.U.C.E. (L'Unione Cinematografica Educativa), non glielo concesse: «Mi addolora il constatare che questa piccola cronistoria della mia vita ha subito un forte tracollo in conseguenza della mia entrata alla Luce. Ho riletto stasera (12 novembre 1934) parecchie pagine, cosa che non facevo da tempo, e le ho trovate assai più veritiere di quanto io non credessi. Effettivamente, devono essere veritiere, giacché sono, per me, evocative, e d'altro canto io so, di mia convinzione, che questa evocatività non è dovuta a mia arte; non resta che attribuirle ad intrinseca veridicità»; e sotto la data del 25 dicembre 1935: «Non ho più, devo confessarlo, l'abitudine di scrivere a questo diario [...]. Eppure sarebbe stato utile se avessi costante-

mente continuato [...]. Guardare indietro e sapere la propria storia con precisione — o avere gli elementi per formarsi un giudizio — questo giova alla cognizione del presente. Fermarmi poi a considerare me stesso, di tanto in tanto, mi è utile: perché io — come tutti, credo — rifuggo dal pensare molto a me stesso, da un punto di vista di analisi interiore. Scopro in me troppe debolezze e troppe inconseguenze. Tutti i vizi, tutti i difetti, in germe o palesemente dichiarati. E poi sono troppo misera cosa (proprio mentre scrivo questo, penso al giudizio dei posteri — come se io dovessi avere posteri!); e ho vergogna di me di fronte a me stesso. Tanta presunzione e tanta boria: e non so, non so dire nulla di nuovo. Queste parole scrivo contro la mia volontà, ma questo è perfettamente vero. Io che disprezzo i professori d'università, perché mi sembrano piatti, o tutt'al più gente di acuto ingegno, ma che non ha valore fuori dell'ambiente accademico, io non nemmeno la loro piccola e talora pettegola originalità. Non mi pare possibile di avere già 23 anni e mezzo: e a 23 anni e mezzo non ho fatto niente, assolutamente niente. Sarà grazie se a 24 anni, cioè a luglio prossimo, sarà uscita la mia bibliografia rosminiana. Una bibliografia! Parturiunt montes... Ah, non passerò certo alla storia per una diligente bibliografia! Eppure è questo che vorrei: non morire tutto. Desiderio infantile, perché non sarò più io a godere l'ipotetica vita del mio nome (flatus vocis) nella mente e nei discorsi degli uomini. Non troverò pace, non troverò pace fino a che non sarò sicuro di lasciare qualcosa di me stesso». Finalmente, il 23 agosto 1937, nella speranza di aver più tempo libero col passaggio all'insegnamento liceale, Lopez annota: «Credo che riprenderò [...] l'abitudine di scrivere con maggior frequenza su questo diario. Lo spero, anche, perché mi fa piacere rileggerlo [...]. Certo che lo scrivo qui sopra mi tenta, perché non sono forzato a scriver di una cosa anziché di un'altra; segno quel che mi passa per il capo. Se voglio dedurre, deduco; se no, scrivo un'impressione e tiro avanti [...]. Mi diverte molto rileggere quanto ho scritto, specialmente molti anni addietro. Siccome ho perduto generalmente il ricordo di ciò che ho scritto, godo molto nel leggere e nelle scritte da un altro cose che aderiscono così perfettamente a me stesso. Perciò devo soprattutto, scrivendo qui, specchiare fedelmente me stesso, se voglio rispondere allo scopo di questo diario: che è quello di dare un'esatta immagine del mio io di adesso al mio io futuro. Il mio io futuro godrà rileggendo perché, apprendendo (in quanto le avrà dimenticate) cose sul mio io passato, sarà in grado di capire meglio sé stesso, studiando un elemento organico che lo compone e conoscendone la composizione [...]. Da aggiungere: mi fa molto piacere rileggere queste pagine, in quanto, riproducendomi, restituendomi sensazioni provate e stati d'animo già attraversati, mi consentono di rivivere la vita già vissuta: ciò che è sempre un grande piacere, in quanto si ama grandemente la vita e quindi si ama ancor più ricordare, se il ricordo equivale a rivivere, perché così si vive doppiamente: si vive la vita del ricordante, e si vive la vita che il ricordante ricorda». E sull'«io futuro» Lopez torna l'ultima volta il 24 ottobre 1937: «Quando penso che il mio io

futuro raccoglierà su queste parole in queste frasi il mio io allora passato, ma il mio io di ora, mi sento così profondamente impegnato a esprimermi con fedeltà, che temo di non essere mai abbastanza sincero, abbastanza fedele. Vorrei strapparmi chi sa quale segreto e poterlo scrivere qui, nella sua essenza, con una chiarezza inarrivabile. Mito dell'io. O forma infinita...».

Il piacere di rileggersi e di riviversi all'io futuro di Lopez non è toccato che per breve tempo. Sostituendoci a lui e integrando quanto leggiamo con la memoria che ci resta di lui vivo, saremo noi a tentare di risentirlo e riviverlo nella forma più spontanea e diretta in cui lo possiamo ancora cogliere, e tale mostrarlo a chi non l'ha conosciuto. Perciò riproduciamo, nell'ordine in cui vi si succedono, e riducendo al minimo le nostre interferenze, i punti salienti del lungo soliloquio, che a chi l'ha udita risuscita in accenti interiorizzati l'eco della sua geniale conversazione. Alla trascrizione e pubblicazione ci autorizza lo stesso Diario: « Quante volte mi sorprende a pensare ai posteri — vi si legge infatti sotto la data del 1° maggio 1934 —, con una vivissima speranza di averne! Io mi compiaccio di analizzarmi; di essere analizzato. Sarei ora felice se sapessi che dopo la mia morte i "posteri" si scaglieranno su questo diario e ricostruiranno, con indagini, quello che io sono stato»; e già prima, il 23 ottobre 1933, egli aveva scritto: « Ma soffro veramente? E non è mista a questa non grave sofferenza una certa leggiera e sottile e acuta voluttà non solo di analizzarmi, ma anche "di fare lo scrittore di diario", di apparire, dopo morto, a un raccoglitore d'estratti di questi quaderni — d'apparire uno spirito fine e tormentato, perennemente in lotta con sé stesso, "lacerato dal dubbio"?».

« 5 agosto 1932. — 3 anni e 1 mese fa, circa, scrivevo a letto, come ora. Ero ammalato (pleurite) e stavo per sostenere gli esami di III^a liceale. Scrivevo delle orribili poesie che prima di venir qui a Sanremo ho stracciato, come forse fra 3 anni stracerò — ma ora non lo credo — questi miei diari. Non lo credo per una ragione strana: credo di aver già raggiunto quella stabilità di pensiero alla quale so invece che si arriva di solito non prima dei 30 anni»; « 17 settembre 1932. — Quintessenza della mia odierna filosofia e compendio dialettico delle possibili future razionali filosofie: forse»; « 28 settembre 1932. — Lottare con gli altri, transeat; ma con me stesso! Io: ecco la sola persona di cui io abbia veramente paura. E probabilmente a ragione, perché solo io posso danneggiarmi sul serio»; « 4 ottobre 1932. — Un'idea geniale espressa in conversazione e discussa scende al livello mentale del meno intelligente dei conversatori. E se il conversatore meno intelligente è un idiota (nel senso greco originario), colui che ha partorito l'idea vede con dolore la prostituzione della creatura sua»; « 19 ottobre 1932. — Sento vivo e profondo il bisogno d'una vera cultura. Il lamento incessante del mio spirito è "tempo, tempo, tempo". Se avessi tempo! Saprei ben io formarmi una cultura base tale da permettermi poi di trarre da me stesso tali frutti che nessuno ora si aspetterebbe da me. C'è in me una sorta di pudore intellettuale che m'impedisce di lavorare organicamente su un soggetto,

come uno specializzato, mentre so che ho tante tante cose da imparare. Mi sembra che ogni momento non dedicato ad apprendere cose nuove sia rubato. E solo raramente mi decido a scrivere qualcosa che non sia appunto tratti dalle letture»; « 25 ottobre 1932. — Sogno una scrittura obiettiva e serena, lucida e ferma, in cui i placati fantasmi della fantasia vengano a trovare un'espressione piena e aderente come la buccia fresca al frutto nel pieno della sua maturità. Una prosa limpida, in cui ogni parola sia collocata nella posizione che meglio le spetta, e s'incardini con le seguenti e le precedenti nella frase, così che sia impossibile sradicarnela senza scavare un detestabile vuoto. E vorrei che le mie pagine, dotate d'una loro sottile virtù e d'un acuto profumo d'intelligenza, scendessero liquide e compatte come da un filtro misterioso una di quelle magiche quintessenze che risanano dai mali e danno la felicità».

Su questo punto viene irresistibile di sospendere la citazione per dire a chi ci legge e si appresta a leggere i saggi di Lopez, che il sogno del ventenne si è avverato e che egli ha felicemente attuato il suo proposito di stile. Qui torna anche opportuno trascrivere, a titolo di esempio, uno dei numerosi apologhi o favole filosofiche e morali di cui abbonda la prima e più frequentata parte del diario: « Avventura psicologica della palla da biliardo, ovverosia Determinismo e libertà. — La palla da biliardo era immobile e seco stessa si compiaceva di tale suo stato. Tranquillissima era adagiata sul tappeto, come su un verde smeraldino di prati. Ma a un tratto si trovò in corsa vertiginosa e s'arrestò cozzando violentemente con un'altra sua collega che andò a rimbalzar più lontano. Di nuovo quieta, tra gli affannosi palpiti del cuore la palla domandò a sé stessa la ragione del suo improvviso moto. E con fine acume deduttivo arrivò a concludere che il suo subconscio s'era sentito attratto — affinità elettiva — dall'altra palla, ed essa quindi aveva voluto raggiungerla, e aveva subito posto in atto il voler suo. La spiegazione, che non faceva grinze, le piacque; e avvedutasi d'una cotale stecca che, piombata con impeto addosso ad una sua vicina, la mandò a ruzzolar lontano, neppur lontanamente pensò che a tal causa esterna fosse da attribuirsi il suo movimento di poco prima; ché anzi, approfittando della propria attitudine momentanea alla speculazione, pensò d'esaminare, con filosofica prudenza, i rapporti tra conscio e subconscio. E in breve tempo altri fatti si offrirono alla sua meditazione dopo aver fatto altre corse, ché il subconscio, o la stecca, non cessava di volere: il tutto con gran gioia della novella filosofa » (15 ottobre 1932).

Riprendiamo ora il nostro saltuario citare, omettendo la parte più contingente e quindi più caduca degli appunti, ma procurando di non ridurre eccessivamente la varietà della tematica e la ricchezza del temperamento di Lopez. « 30 ottobre 1932. — Segno tipico delle epoche di crisi: si cerca, e non si trova, il mezzo di congiungere la tecnica all'arte (come sentimento)»; « 31 ottobre 1932. — L'intelligenza ha fisiologicamente bisogno di qualche istante di stasi che interrompa la sua dinamica. Ma non dev'essere un'interruzione brutale che s'imponga dall'esterno. Ottimo, invece,

il ridere [...]. Necessario specialmente per noi che pensiamo tanto e così intensamente e su tutto. Che non abbiamo timore di costruire teorie per avere il piacere di infrangerle, e di porci problemi che dichiareremo insolubili. Ragionatori integrali e a oltranza, ci tuffiamo a testa sotto nell'oceano degli oggetti e nuotiamo col salvagente dell'intelligenza»; « 1 novembre 1932. — Generalmente si confonde il pensiero con l'intelligenza; penso ora e mi piacerebbe potere sviluppare quest'idea: che nel pensiero la intelligenza organizza soltanto e semplicemente il contenuto, costituito dai sentimenti. La forma è l'opera dell'intelligenza e l'intelligenza stessa; il contenuto sono i sentimenti. Il tutto si chiama pensiero»; « Se c'è qualcosa che mi dia veramente sui nervi, è il trovarmi sempre tra i piedi questo scoccia-stivali di dualismo. La causa è forse da ricercarsi nell'aria fanatica che al mio sguardo ironico assumono i pensatori monisti, tipi d'artisti e d'entusiasti, unilaterali, che corrono per far presto»; « 3 novembre 1932. — Questa orribile malattia dello spirito, che si chiama Dio ».

Si affacciano, come si vede, i temi speculativi che già abbiamo estratti dagli inserti specifici, ai quali Lopez li affidava in forma più oggettiva e rigorosa. Nel diario, anche per esser commisti a temi di altra natura, essi assumono modi più vibrati e addirittura scanzonati: « 14 novembre 1932. — Ho fornicato con tutte le filosofie e con tutti gl'indirizzi di pensiero. Ora mi ritrovo simile a un di quei libertini sazi, per averne abusato, dei piaceri sensuali, e che godono nell'accarezzare le guance non incipriate e freschissime delle bambine decenni e nell'ammirare le promesse delle loro forme. Come uno di costoro, io godo agli accenni filosofici, agli spunti di idee generali in cui m'imbatto nella lettura di opere ad esempio letterarie; ma sento la mia incompatibilità coi macchinosi sistemi, oltreché per la loro natura intrinseca e per la loro mole, perché vedo in loro ciò che ho già veduto centinaia di volte, cioè che il tutto non realizza le promesse delle parti, e perché troppe volte ho già provato — ora ne sono sazio — la gioia di ammirare l'architettura del sistema [...]»; « 15 novembre 1932. — Ho sempre concepito il mio scetticismo come pluralistico. Ora, ripensando a quanto ho scritto su intelligenza e sentimento (28 febbraio 1932) e un po' sotto l'influenza di Benda (che scandalo, per un filosofo!), mi avvicino a un dualismo. Temo però che questo verrà assumendo la struttura di sistema: cave canem»; « Il fatto della non esistenza di Dio mi pare così evidente e naturale, come ad es. la non esistenza di corpi che pesino e che, lasciati a sé nell'aria a un metro di altezza da terra, non cadano ma si mettano a ballare delle danze classiche. Il giorno che mi si dimostrasse che tali corpi esistono, o che esiste Dio, riterrei di impazzire e correrei da un medico a farmi curare»; « 17 novembre 1932. — Sto leggendo Lady Chatterley's Lover. Romanticismo sessuale. Desiderio (forse anacronistico) di tornare indietro; fino a dare — di nuovo — pieno valore alla vita del corpo. Una vera reazione contro l'invasione dello spirito che si è andata verificando nella civiltà moderna. La carne tenta di attuare integralmente i suoi diritti, ma forse sono caduti in prescrizione»; « È doloroso esser costretti dalla propria consa-

pevolezza a domandarsi: quale idea vecchia, che io ho già pensato e vagliato, purtroppo, si nasconde sotto le spoglie di questo pensiero nuovo? Abbiamo già pensato tutto; e le esperienze che non abbiamo sofferto, le abbiamo immaginate così vivamente che il ricordo di esse è entrato a far parte delle nostre memorie vissute [...]»; « Se continuerò a cercare la sapienza nei libri, non saprò mai niente»; « 22 novembre 1932. — Desiderio di liberazione. Prima vorrei liberarmi dal mondo, poi dagli altri, poi da molti me stesso, per ridurmi con un solo inalterabile io, di dimensioni finite, che mi compiacerei di esplorare fino nell'ultimo cantuccio oscuro»; « 1 gennaio 1933. — Non si può credere in una rivoluzione che si avvii a divenire coreografia [...]. Non è chiaro quando una rivoluzione sia ancora rivoluzione e cioè cosa seria, e quando invece divenga coreografia » (dove si allude alla Russia).

Ci aspetteremmo dal diario, dato il suo carattere ironico ed effusivo, frequenti accenni alla situazione politica. Tutto il contrario: gli accenni sono personali, alle ambizioni politiche di questo o quel personaggio piccolo o grande, o alle situazioni politiche viste storicamente, di preferenza recensendo letture: come quando, sotto la data dell'11 dicembre 1932, si discute il rigetto del Trattato di Versaglia da parte della Germania partendo dal volume di P. Solari, Hitler e il terzo Reich (Milano, 1932), o sotto la data del 29 gennaio 1933 si storicizza il fascismo scrivendo: « Sono persuaso che non si possa capire il fascismo se: a) non si conosca la storia delle istituzioni politiche almeno da cent'anni fa ad oggi; b) non si conoscano gl'intenti, i metodi e le realizzazioni dei partiti politici dello stesso periodo di tempo [...]. Il fascismo è un fenomeno storico»; passo che richiama curiosamente un altro, di tema affatto diverso: « 7 febbraio 1933. — I grandi filosofi e i grandi pensatori sono generalmente apostati delle loro verità (Kant: Ragion pura dopo la Ragion pratica; e mille altri esempi meno evidenti: Croce apologista dello storicismo e antistoricista di fronte al fascismo, Gentile che giunge attraverso l'idealismo assoluto a un immanentismo quasi positivistico, Fichte che in Bestimmung d. Menschen contraddice molti luoghi della Wissenschaftslehre, Marx che si dichiara non marxista ecc. ecc.). Ciò si spiega così: i grandi pensatori sono dei novatori, degli insofferenti di concezioni vecchie, e non vogliono essere incatenati nemmeno ai loro pensieri, quando essi divengano vecchi e astratti ».

« 3 maggio 1933. — Diverse mentalità, diverse filosofie. Posto lo scetticismo teoretico, nel mondo greco se ne dedusse la ἀφασία, la ἐποχή. Immobilità teoretica; nessun giudizio è buono, in quanto nessun giudizio è valido per tutti. Nel mondo moderno invece lo scetticismo diviene relativismo. Il quale si traduce praticamente in attivismo, posto che la formula non è "nessun giudizio è valido per tutti, quindi nessun giudizio è buono", ma "ogni giudizio è razionalmente giustificabile, quindi ogni giudizio è buono". Dalla stessa posizione teoretica si arriva a diverse posizioni pratiche; il che forse dimostra che solo apparentemente le due posizioni sono identiche, e cioè sono una cosa sola ». « 6 maggio 1933. — Vi sono uomini che non hanno idee, e sono la maggior parte; altri, privilegiati, ne

hanno. E tra questi ultimi i privilegiatissimi sono quelli che non si rendono succubi delle loro idee ».

« 9 maggio 1933. — Molti amori platonici con l'idea di Dio = Dio come essenza di ragione. Essere possibile di Rosmini. E nella nostra ragione, non fuori »; « 28 maggio 1933. — Se ho mai scritto qualcosa di buono, non era nel campo dell'intelligenza, ma nel campo della degenerazione di essa, che è l'ironia, o della aspirazione impotente ad essa, che è la malignità »; « 21 giugno 1933. — La crisi della società moderna deriva dalla mancanza di scopi. Se lo scopo è l'atto, se lo scopo è non l'oggetto cercato ma la ricerca, nulla è più scopo, giacché tutto diviene scopo. L'io diviene scopo e termine; l'immanenza logica è divenuta immanenza storica: il domani non esiste più, come non esiste più l'al di sopra. Dio, il mitico Dio ha creato un oggetto, l'uomo, e — checché ne dicano i teologi — s'è creato, per esistere, un limite, costituito da uno scopo fuori di sé; l'uomo ha ucciso Dio e ha ricondotto il fine in sé. E perciò questo ciclo è prossimo alla fine; perché appunto l'ideale lontano o almeno staccato dall'atto caratterizza la capacità vitale e moltiplicativa dell'individuo e della specie »; « 26 giugno 1933. — Anti-intellettualismo delle rivoluzioni, in quanto la rivoluzione è infine un problema di forza (violenza, direbbe Sorel). In Russia: morte all'intelligenza! In Italia: nei primordi della rivoluzione fascista gl'intellettuali venivano derisi e sfuggiti. Così in Germania ora. Ciò dipende dal fatto che gli intellettuali puri sono tipicamente antirivoluzionari in quanto vogliono solo comprendere non fare. Riconoscono uno stato di fatto: non si sentono l'energia necessaria per cambiarlo. La rivoluzione è un'affermazione incondizionata; una immissione della teorica nella prassi. Al che sono restii gli intellettuali puri. Gli intellettuali puri sono castrati del sentimento »; « 4 luglio 1933. — Nell'epoca contemporanea c'è una reazione dello istinto contro la ragione, disaltata. V'è una apoteosi dell'imperfetto, dell'incompiuto, che viene concepito come perfetto e come compiuto. Si prova commozione artistica, del resto, solo di fronte all'imperfetto. Il perfetto è di sua natura troppo logico [...]. L'epoca nostra è più l'epoca del sensazionale che del bello. Del resto il bello assoluto, in quanto perfetto, appare d'una staticità trascendente che impedisce l'avvicinamento »; « 7 luglio 1933. — Nella concezione di Gentile (il diritto come voluto, la morale come volere) il diritto è il cadavere della morale »; « 10 luglio 1933. — L'idealismo attuale "ebbro di contingenza" (come lo definì il Tilgher), è la filosofia sovvertitrice e instabile che esalta l'atto dell'individuo, qualunque esso sia; è la sregolatezza pratica degli anarchici tradotta in formule filosofiche. E chiaro che una tale filosofia neghi la realtà del momento giuridico, che [è] essenzialmente ordine, costanza [...], autorità [...]. L'idealismo è una filosofia estremistica: o quietismo e adorazione del fatto compiuto; o semoventismo sterile e rinnegazione del passato. Conservatorismo e anarchismo. Passatismo e futurismo [...]. L'idealismo ignora il classicismo e il giusto mezzo; è romanticismo; il romantico si comporta di fronte alla moderazione e alla misura come un toro di fronte a un panno rosso, o come don Chisciotte contro i mulini a vento.

La tradizione italiana non è né idealistica né romantica. La nebulosità e l'instabilità ripugnano a chiari intelletti latini »; « 18 agosto 1933. — L'uomo si va continuamente creando della natura = ostacoli alla sua autonomia (macchine, utensili ecc., considerati mezzi per rendere più facile il lavoro). Tanto più avanza tal progresso meccanico, tanto più l'uomo sente il bisogno di unirsi con gli altri uomini per vincere le limitazioni che si è posto. Al macchinismo si oppone la reazione statalismo [...] »; « 13 settembre 1933. — Sono stanco stanco stanco. Perché faccio tutte queste cose, perché? Tanto non avrò nessun successo [...]. Nessuno mi ama. Sono solo come nessuno è solo. Studio scrivo leggo — faccio poesie, ammiro cose d'arte — fatico, lavoro, mi affanno, mi affanno perché? In nome di che soffro in questa continua febbre di studio ricerca meditazione? Lasciarsi cadere per terra, aspettare che la morte venga a portarci via come il vento solleva le foglie »; « Il male che si fa agli spiriti è il peggiore; meglio ferire, meglio uccidere. Riconosco ora profondamente la verità della massima del Cristo circa lo scandalo dato ai fanciulli. Assolutamente non dobbiamo contaminare le anime, dando loro a vedere il male che è negli uomini. Io, per conto mio, sento che dovrò soffrire molto per espriare tutto il male che ho fatto — e anche questo dell'espiazione attraverso il dolore è un mirabile concetto cristiano »; « 18 settembre 1933. — Bivio: o credere in me o credere in Dio. Preghiera: dammi, o Dio, la forza di negarti. Dio: Odi et amo. Ti afferma il mio odio più che non il mio amore. Dio non ci ama: Dio non ama gli uomini. Se li amasse, si ucciderebbe »; « La stella Arturo. Non trovo posto, nei sistemi filosofici, per la stella Arturo, che dista dalla Terra 324.000 miliardi di chilometri. La nostra filosofia non arriva così lontano. N.B. In Gentile l'io trascendentale ha posto la stella Arturo »; « 20 settembre 1933. — La mia non giovinezza di spirito è provata p. es. anche dal fatto che io sono assolutamente restio ai viaggi. Io voglio vivere la mia vita interiore senza distrazioni esterne, o col minimo di distrazioni esterne. L'instabilità, che è tutta giovanile e che è alla base dell'amore per i viaggi, mi irrita e mi disturba. Del resto io non ho bisogno di vedere nulla; so già che non potrò vedere, fuori, nulla di nuovo. Il nuovo lo porto dentro di me, come dentro di sé lo portano tutti gli uomini, e solo se è mezzo per arrivare all'interno, acconsento di attraversare l'esterno »; « 20 ottobre 1933. — Una delle ragioni della fortuna degli autori russi è questa: essi costituiscono una serie di elucubrazioni psicologiche assurde, in quanto convengono ad episodi irreali, stati d'animo irreali e fantastici — stati d'animo che il romanziere russo studia con geloso zelo, non curando per nulla la loro inverosimiglianza. L'analisi psicologica condotta con metodo anatomico dà la illusione di una rigidezza e d'una obiettività scientifica che sembrano attestare la piena volontà dell'autore di narrare fatti veridici o addirittura realmente accaduti [...]. Quindi il comune lettore, che ha bisogno di levarsi fuori dalla vita di tutte le sue ore, non concepisce contro quelle irrealità quell'antipatia che in alcuni è invincibile per le opere nelle quali l'artista si abbandona al gioco puro della fantasia [...] ».

Come abbiamo visto, il senso dell'isolamento, della solitudine, pure in una intensa vita di relazione conversativa, è divenuto un motivo forte del diario; e lo sarà sempre di più. Senso avvertito come una pena, ed effetto non già di egoismo e di disprezzo degli altri, ma di un grande desiderio di corrispondenza affettiva. I severi giudizi sugli amici o compagni di studi o conoscenti, l'analisi tagliente e discosta (e perciò gratuita) di questa o quella donna, non sono che il bisogno di trovare un vero amico, una vera donna; come certe impazienze, sempre però affettuosissime, verso i familiari sono le impennate di un illimitato attaccamento che, nella decrescente fortuna della famiglia e nelle crescenti ristrettezze, porterà Lopez ad addossarsi risolutamente il peso di tutti e a rinunciare ad una famiglia propria. « 23 ottobre 1933. — Bestemmia: il male è ciò che Dio è; il bene è ciò che Dio dovrebbe essere »; « Più che il bisogno fisiologico — facilmente soddisfacibile del resto — della donna, io sento un bisogno che direi metafisico di essa. Mi servirebbe per giustificarmi la mia vita, non nella sua prassi quotidiana ma sub specie aeternitatis (humanae!), come volontà di vivere. Per rispondere alla solita domanda, che ora non mi è più angosciata solo perché l'ho ripetuta tante volte a me stesso, velocemente reiterandola, quasi per impedirmi di pensare a una adeguata risposta: "Perché vivo?" E certo non posso rispondere né per la gloria, che non mi spetterà mai [...]; per i denari nemmeno; per godermela, così, generalmente non posso dirlo perché mi spaventa la labilità del godimento non valido in sé — l'unico godimento valido in sé può esser quello dato dall'amore come totalità di desiderio e di rinuncia. Dunque dovrei vivere per amare. E per amare di vero amore una sola donna. Conclusione: inserire sul Messaggero: "Cercasi donna da amare scopo giustificazione metafisica esistenza". — Considerando tutto quanto precede mi vien voglia di dire che tutto ciò è un'architettura del mio subcosciente per mascherare degnamente un'esigenza fisiologica, prima di presentarne le sentite proteste al re costituzionale Intelletto Filosofo [...] ».

Finalmente, a compenso dell'accademico rapporto col proprio « maestro » accademico, ecco l'incontro con un maestro che sarà anche, pur tra le remore dell'età e della devozione, un amico. « 27 ottobre 1933. — Oggi [...] sono stato con Capograssi. È un uomo di valore incommensurabile, d'una modestia, poi, senza pari. Imparo dalle sue conversazioni quanto dalla lettura d'un interessante e profondo volume. Egli è un buon conoscitore delle letterature italiana e francese contemporanea, è dotato di una memoria fortissima, di senso filosofico profondo e di visione sub specie aeternitatis della realtà. Ha parlato lungamente sul concetto dell'Inferno cristiano; approvò il mio concetto che esso è la massima affermazione della libertà. "Esso è la prova dell'amore di Dio per l'uomo: Fecemi la Divina Potestate, la Somma Sapienza e il Primo Amore — tale amore, tale rispetto ebbe Dio per l'uomo, che gli permise di rifiutare il dono massimo, quello della beatitudine. La volontà dell'uomo che rifiuta Dio, lo rifiuta per sempre". E ha sviluppato con genialità unica questo concetto. Poi ha parlato della

passione del Cristo, mirabilmente [...] »; « La modestia di Capograssi è tanta e tale ch'egli s'è autocriticato ferocemente, dichiarando ad es. che nella sua concezione del diritto manca il momento della pretesa »; « Capograssi concepisce vicchianamente i Promessi sposi come la storia di due individui che vogliono fondare il mondo sociale. Renzo e Lucia che vogliono fondare la famiglia: avversati dalla Società, dalla Chiesa, dalla legge, dallo Stato. E finalmente dopo il pentimento (io direi l'autonegazione) del male riescono a fondare il mondo civile »; « 30 ottobre 1933. — Legge e Dio. Kant, arrivato a porre l'assolutezza e la trascendenza della legge morale, ha sentito poi l'esigenza di fondare la legge stessa su un soggetto che la sostenesse. Posta in via assoluta la legge etica, ecco che ritorna Dio. La trascendenza non può essere soltanto trascendenza logica, dev'essere anche trascendenza ontologica. Trascendenza della legge come tale, è una frase senza significato; non potrebbe intendersi se non come trascendenza riguardo a noi stessi di un nostro dettato quale che sia, quindi, in ultima analisi, trascendenza di noi stessi riguardo a noi stessi. Ossia, ancora, l'io empirico e l'io trascendentale, la distinzione tra ciò che v'è di contingente e ciò che v'è di eterno nell'uomo, tra la coscienza e la autocoscienza. E la trascendenza dell'io trascendentale si risolve in un'immanenza; l'io trascendentale non è trascendente. Per uscir fuori da questo vero circolo chiuso, bisogna umiliare la propria superbia e rassegnarsi all'estraniamento da noi della divinità. Ritornare al vecchio Dio delle religioni costituite »; « Cos'è questo ragionare? E debolezza, o è forza che si rinnova? Forse una incipiente conversione? Forse i miei amori platonici con la religione volgono a una meta di realizzazione concreta? Forse tutto questo terminerà con un ritorno al cattolicesimo, la vecchia, la robustissima religione. "Non morirò premendomi il rosario contro la bocca...?" »; « Quel che mi suggestiona un po' sono gli avvertimenti di vari conoscenti o amici, sono gli esempi di persone assai più intelligenti di me, che pure han fatto ritorno. E Capograssi, me lo devo ricordare, mi ha detto sempre "ça passe". Mi punge la curiosità del futuro, come il desiderio di percorrere d'un solo sguardo le ultime pagine d'un libro, per conoscere subito il modo di soluzione d'un'intricata vicenda »; « 16 novembre 1933. — Dice Pascal (Pensées, I, 7): "A mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux. Les gens du commun ne trouvent pas de différence entre les hommes". Notazione acuta. Individuare gli uomini; riscontrare anche in loro l'originalità che l'io crede propria di sé stesso. Ciascuno crede d'esser egli un carattere complicato e difficile a intuire [...] e ritiene gli altri semplicissimi, uguali fra di loro come i fiori delle tappezzerie. Ricostruire la personalità degli altri, non falsarla con intrusioni della nostra, guardarsi dall'astrarre e dall'universalizzare. Oni personalità ha un suo valore irriducibile e tipico; e questa constatazione sarà sempre un'obiezione invalicabile contro ogni rinnovellantesi io trascendentale »; « 17 novembre 1933. — "La vie n'est supportable que quand le corps et l'esprit sont en harmonie, qu'un équilibre naturel s'établit entre eux et que chacun des deux a pour l'autre

un respect naturel" (Lawrence, *préf. pour l'éd. populaire de Lady Chatterley's Lover*, Paris, 1929). In me c'è questo equilibrio della carne e dello spirito? Forse no. Una prova può esser questa, ch'ero tentato di scrivere non "della carne e dello spirito" ma "del sensibile e dell'intelligibile". O forse c'è, ma lo spirito non rispetta la carne»; «26 novembre 1933. — Mezzanotte e 5 minuti. Se morissi ora, lascerei un bagaglio ben piccolo. Ho curato troppo la raccolta di materiale per scrivere, e ho scritto troppo poco [segue un elenco di 19 tra lavori, raccolte di appunti o schemi di articoli; di alcuni non c'è traccia tra le carte superstiti in mia mano, altri, del tempo della scuola secondaria, sono stati espunti dallo autore]. Ho elencato tutto, meno i ritagli, le frattaglie. E poco. Ma io non ho scritto che una piccolissima parte di quello che ho pensato o concepito o fantasticato. E ho rinnegato e gettato un centinaio e più di poesie, e parecchie novelle, e qualche saggio critico (uno su Verga, che forse non era del tutto cattivo). Devo vivere ancora molto, scrivere ancora molto. In quarant'anni di vita operosa che mi attendono, potrei e dovrei scrivere almeno dieci volte tanto, con ben altra maturità serenità e umanità. Spero».

Fa tristezza questo giovane di eccezionale apertura intellettuale, di ansia infinita di sapere, e di cultura — per la sua età — prodigiosa, vederlo, attraverso le pagine del diario, temere di non prendere la lode nella tesi di laurea (stesa in 12 giorni!) a causa della non lauta media degli esami di profitto (ventisei e mezzo), centellinare i rari elogi del maestro, e sperare e disperare di esser nominato suo assistente (naturalmente "volontario"). Fino a dubitare della propria vocazione filosofica! «11 gennaio 1934. — Posiedo io un vero senso filosofico? Ho proprio una vocazione filosofica? O, piuttosto, non avrei che un interesse alquanto intellettuale per i vari problemi della filosofia, interesse che si manifesta in una attitudine di polemica forse erudita e forse brillante ma superficiale [...]. Mi manca quella penetrazione che sviscera i problemi, che ne afferra subito il punto centrale. Mi pare d'avere, insomma, un interesse più logico che gnoseologico: le mie critiche ai ragionamenti degli altri sono talora, a quanto dicono, acute; desidero controllare quei ragionamenti e ne colpisco con relativa facilità le interne contraddizioni, le antinomie ecc. Ma quando "costruisco", mi contento di esporre, chiaramente (forse troppo — una certa chiarezza denota superficialità e schematismo faciloni), ma poi non svolgo, e non so svolgere e non so parlare ancora su quell'argomento vasto che non ho certo affrontato degnamente con tre o quattro proposizioni. Mi manca la meditazione e la penetrazione in profondità. Anche se penso da solo, a un qualche problema, mi accade talora di pensare a puntate polemiche contro chi non è del mio parere, e a citazioni (il più delle volte estrinseche). Quello però che mi conforta, è che se questo mio interesse per la filosofia fosse soltanto logico, se io cioè godessi di perfetti ragionari o godessi di riprendere gli scorretti ragionari, dovrei portare la stessa passione logica negli studi ad es. giuridici. E questo non è. Il che significa che c'è in me un vero interesse filosofico. Ad ogni modo, quello di cui ho rigoroso e im-

pellente bisogno è un serio controllo, uno studio severo, un vigilare attento su ciò che scrivo, un meditare ruminativo di ciò che leggo, un non sperdermi in letture di poco valore o a me estranee — e infine una concentrazione in me stesso»; alla quale auto-critica segue la ricetta di una «cura ideale per il mio sparpagliamento», prescrivente un anno, o più, di isolamento assoluto in campagna, con la scorta di libri fondamentali di filosofia: «Forse caverei qualcosa dalla mia testa, in quelle condizioni. (Ma dovrei lottare contro un fenomeno in me caratteristico: dopo due o tre giorni di isolamento divento eccessivamente lirico, e scrivo poesie su poesie. Dovrei, allora, ogni qual volta mi si affacciasse al cervello un qualche verso, soffocarlo subito la vitalità con qualcuno dei brani più aridamente tecnici di S. Tommaso o di Kant)».

«14 gennaio 1934. — Religione come promessa di vita. Perché si è religiosi? Come ha visto Vico con inarrivabile profondità, la religione gitta le sue radici "in quel desiderio che hanno naturalmente tutti gli uomini di vivere eternamente" (Scienza nuova 1725, l. I, c.I). La religione consiste essenzialmente in una promessa di vita. Il cattolicesimo, e in genere il cristianesimo, realizza la religione perfetta, in quanto in esso si trova la più inequivocabile e la più completa promessa di vita: immortalità non d'un io universale, ma dell'individuo; non dell'individuo come spirito, ma della totalità dell'individuo: resurrezione della carne. Et mors non erit ultra (Apoc. 21, 4)»; «21 gennaio 1934. — Capacità di dilatazione dei vocaboli in filosofia. "Norma tecnica": prima questa espressione viene intesa in senso empirico; poi in senso lato — e allora ogni norma diviene tecnica, e l'aggettivo "tecnica" perde valore. Così dell'espressione 'atto economico'; così della parola 'filosofia': ogni atto diviene economico, ogni giudizio è filosofia. E le parole evadono dalla cerchia del loro significato: si sperdono nell'aria, come un gas già racchiuso in una bombola si spande e svanisce [...]. Il filosofo critico deve sorvegliarsi: è questo forse uno dei compiti principali della filosofia. Ove si perda la cognizione dei limiti, si fa opera vana di chiacchiera, e basta. Il problema è, infine, questo: ricordarsi che la filosofia deve essere spiegazione (o, se si vuole, più correttamente e timidamente, tentativo di spiegazione) della vita. Se diviene esercizio logico, manca ridicolmente al suo obbiettivo»; «26 gennaio 1934. — [a proposito della poligenesi simultanea di alcune importanti scoperte o invenzioni]. Quali sono le ragioni celate di questa contemporaneità che fa pensare quasi a un oscuro determinismo? Forse deve ritenersi che l'umanità sia un "grande uomo", come diceva Pascal, e che parli per bocca di Tizio o Caio e Sempronio come potrebbe parlare per differenti bocche un individuo dotato di più personalità? (E l'io trascendentale di Gentile, cacciato dalla porta, rientra dalla finestra)»; «9 febbraio 1934. — [...] L'arte è opera di sentimento [...]. Perché noi intellettuali "di gusto" parliamo di arte pura e storciamo la bocca di fronte alle intromissioni del sentimento? Probabilmente ciò deriva dal molto intellettualismo, ch'è astratto e ci fa concepire come minorante della nostra intellettualità pura il sentimento. E quello che ci ricorda la nostra animalità; che ci

fa simili agli altri; che ci rende inferiori al me stesso ideale che ciascuno di noi ha di sé costruito. Quindi lo respingiamo. Esso è la natura; è il nostro naturale nemico»; « 18 febbraio 1934. — Quello che odio in Goethe è la perfezione. È un uomo da "Chi s'aiuta Dio l'aiuta". Un vero padreterno. Si è a poco a poco reso perfetto. (Se penso alla sensualità tormentata e torbida, velata di non compiuti delitti, alla infantile innocenza e all'epilettico impeto di Dostojevskij!)»; « 23 febbraio 1934. — Gli uomini che intendono la vita, che si sono avvicinati veramente alla spiegazione di essa, hanno una concezione della vita che è differente da quella dei loro contemporanei. Di fronte a questi, sono incompresi. Poi, procedendo la storia, altri uomini intendono la vita come loro, e li comprendono finalmente. Due grandissimi esempi: Vico e Dostojevskij [...] (Dostojevskij: antihegel — Vico: anticartesio. Negazione del solipsismo)»; « L'astrattista è generalmente solipsista, perché ignora la ricchezza della vita emozionale e della vita di relazione»; « Il solipsista filosofo è generalmente un professore di filosofia»; « Comprenderei che l'io solo, l'io trascendentale ponesse l'oggetto (per darsi un senso, per esistere). Ma non capisco come e perché ponga gli oggetti. Qual è la ragione trascendentale della loro diversità?»; « 28 febbraio 1934. — [...] Sarò il giorno 5 marzo impiegato all'Istituto Luce. Decisione fondamentale nella vita. Bruno, De Feo m'hanno consigliato di non rifiutare; così pure mi ha consigliato Capograssi, che ha su di me influenza decisiva. Chissà quali conseguenze avrà questo mio atto. Ogni atto chiude l'adito a un mondo possibile, o meglio a una serie infinita di modi possibili. Consciamente o inconsciamente ogni nostro atto contiene in sé un universo»; « 19 marzo 1934. — Dieci ore al giorno d'ufficio. Ho finito prima di cominciare. Forse, avrei potuto fare qualche cosa. Ma ora non sono più nulla, perché non potrò divenire più nulla [...]. Dieci ore, ogni giorno, d'ufficio ».

Da questo punto alla dissipazione interna, procurata dalla sovrabbondanza della mente e del cuore, si aggiunge la dissipazione esterna, imposta dalle necessità del vivere quotidiano; e comincia la lotta per il tempo, cioè la ricerca di nuove soluzioni pratiche, che meglio si addicano al temperamento di Lopez e meno lo distolgano dagli studi: un vagheggiato ma non esperito concorso per la magistratura, il concorso per l'ingresso nella burocrazia della pubblica istruzione e quello per l'insegnamento della filosofia e della storia nei licei: « L'ufficio mi abbatte, qualche giorno — scrive nel diario il 17 agosto 1934. — Mi sento, talora, proprio a terra: sfinito, finito. Ma faccio proponimento di essere " quegli che vince e non colui che perde ". A costo di sacrificarmi ogni minuto e ogni ora ».

« 9 aprile 1934. — Condanna della perfezione: Tutti perfetti, ciò significa: tutti uguali »; « 22 aprile 1934. — Apologia dell'uguaglianza: tutti uguali, ciò significa: tutti perfetti »; « 23 maggio 1934. — La ragazza che ho menzionato qui sopra mi ha detto che mi ama perché sono così diverso dagli altri [...]. La ragione del trovare così " caratteristica " la persona amata dipende dal fatto che comunemente non si conoscono che alla superficie gli individui con i

quali si viene a trattare; li si adunano in qualche categoria, già preparata, senza curarsi di coglierne l'intima complessità psicologica, nelle sue sfumature che la identificano, differenziandola da quella degli altri (omne individuum ineffabile). Quando ci si avvicina a un altro, quando si comincia a conoscerlo, e si cerca di approfondirne la conoscenza, subito si cominciano a notare le particolarità di quel soggetto, che si stacca da quella che è nella nostra immaginazione (e non nella realtà) la massa amorfa degli altri. La ragione psicologica è dunque la scarsa conoscenza degli altri e la buona conoscenza di colui che si ama [...]. Noto che la ragione è la stessa per la quale ciascuno si crede di una complessità psicologica straordinaria, di fronte alla elementarità degli altri. Osservo che gli altri appaiono più elementari, anche perché le condotte degli uomini sono assai più unitarie di quel che si potrebbe immaginare chi fosse a conoscenza delle lotte interne: ciò perché spesso tali lotte avvengono — da parte della ragione — come mascherature di una decisione istintiva alla quale il soggetto non si sente di rinunciare, per quanto il suo io superiore possa biasimarla. Durante la ricerca delle pièces justificatives si svolge la vera lotta del soggetto con se stesso, e questa ricerca è tutta interna (quindi ignota agli altri), sovrastrutturale rispetto all'azione che si è presentata agli altri con la sua chiara e inequivocabile logica di " fatto " »; « 7 novembre 1934. — Da Montaigne e La Rochefoucault a Saint-Simon, a Balzac, a Maine de Biran, a Proust i francesi hanno uno straordinario primato per quanto riguarda la scoperta del segreto dell'azione, nel senso più ampiamente relazionale. I tedeschi invece hanno avuto un gran numero di persone che si occuparono dell'agente, da Fichte in poi. Bisognerebbe ora conciliare l'un sistema con l'altro, studiando l'azione dell'agente e lo agente nell'azione. Conciliare la psicologia con la filosofia, e riunirle dopo l'ultima separazione. Blondel, insomma, deve dar frutto »; « 20 agosto 1935. — [...] Ho bisogno di una donna. Sono così disperatamente solo. E non sono ancora abbastanza forte per esser solo. Sono e sarò forse per sempre un debole. Per ora, un impiegatuccio a settecento lire il mese, che dipende da tutti e che non può sfogarsi la sua opinione, che se vuol leggere o scrivere una lettera personale in ufficio lo deve fare di nascosto. E poiché avere una donna è cosa troppo grande e quasi divina, mi contenterei di avere un vero amico, un amico che mi fosse veramente amico, che mi fosse come un fratello. Io non ho che semplici conoscenti [...]. Vorrei accanto a me un altro che fosse come me, che si sacrificasse anche per me, che fosse veramente sincero con me [...] »; « 25 febbraio 1936. — Se penetro nel mio cuore al profondo, là dove è appena nato il desiderio, dove è riposta segretamente la fiaccola della mia vita, io trovo una sola cosa, ch'è l'esigenza di amare »; « Mi trovo ora ad un bivio. Ridotto l'attualismo a puro puntualismo, esso, che è il frutto d'un'analisi del pensiero come pensiero puro, diviene null'altro che un presupposto formale del pensiero. Cioè, così pensa il pensiero — è quello il metodo seguito dal pensiero nel pensare: ma ricordiamoci, ora che si è giunti a questa conclusione filosofica, ora che abbiamo nella speculazione

concluso dicendo che il pensiero è tutto in sé stesso, e asserendo che null'altro di esso si può dire, ricordiamoci — ora che siamo giunti a questa conclusione che forse non vuol dir nulla (che valori pone?) — che il nostro punto di partenza, procedendo dal quale siamo poi pervenuti a questo risultato che ci pare così preciso, quel nostro punto di partenza era la considerazione del problema costituito dalla vita. E se non fosse stato questo punto di partenza, dove mai la filosofia e la sua ricerca avrebbero un fondamento, se, cioè, la filosofia arrivasse, come a conclusione finale, a una conclusione che non conclude nulla e si accorgesse poi di esser partita dalla considerazione di un problema che fosse anch'esso campato in aria (tale ogni problema che non sia la vita)? Dunque il punto di partenza era la vita. Essa, non dovevamo soltanto viverla: dovevamo, ci sembrava, parlarla come problema. E questo voleva dire ricercare cosa essa fosse: ossia, ricercare il suo significato segreto, per viverla coscientemente. Ma il pervenire a quella deduzione di assoluto formalismo, che è il frutto della analisi compiuta dal pensiero moderno e principalmente dal pensiero che segue la linea Cartesio-Gentile, è o no un aver rinnegato quella ricerca che allo inizio si era proposta? Quel puro formalismo non è una confessione d'impotenza rispetto alla vita, e non è poi un aver messo da parte la vita nella sua inesausta ricchezza? La ricerca criteriologica non ha senso, se la si concepisce per sé: questo cifrario del pensiero, questa categorizzazione formale non ha per sé alcun significato. Si è analizzato troppo l'involucro della vita, considerandolo a sé — il pensiero — senza pensare che se sfugge — come è sfuggito — il contenuto, l'involucro diviene involucro di nulla: non è che una spoglia vuota. La vita è sfuggita a questo lavoro intellettuale e ha deluso ogni aspettativa — come se fosse vera cosa — di chi la aveva scambiata col suo involucro. Husserl ha perduto invece la coscienza del rapporto della vita e del pensiero, perché ha fatto l'inverso, nella vita come immediatezza trovando racchiuso non dialetticamente (divergenza profonda da Hegel) il pensiero. La corrente che forse più identifica la profonda interiorità della vita e il pullulare del pensiero nella vita, lo sforzo del pensiero nella vita e per la vita, e della vita per costituirsi nel pensiero, è quello della corrente che va da Agostino a Blondel (attraverso Vico e Rosmini). E il problema è: le due correnti (forma libera pura e concretezza assoluta) sono due correnti inconciliabili? Sono incomunicabili come due parallele? E chi aderisce a questo pensiero moderno deve abbandonarlo? O non piuttosto trovare il synolon di unione con l'altra corrente? Ed è proprio quest'altra corrente che non disprezza — né potrebbe disprezzare — tutta una consimile esperienza di vita (le esperienze del pensiero non possono essere vane, come talora possono essere le esperienze tentate, a mo' di prova, nel mondo fisico). Si tratta allora di una serrata indagine, che sveli il punto di trapasso dalla logica alla storia ».

Da qui in avanti le annotazioni del diario, che già si erano rarefatte, divengono ancora più rare; poche pagine, si può dire, abbracciano gli ultimi due anni. Sono anni di più specifica concen-

trazione, nei quali Lopez prepara parte dei saggi che qui si ripubblicano, si avvia decisamente alla libera docenza e getta le basi delle opere che lo porteranno alla cattedra di filosofia del diritto della Università di Macerata (Compendio di filosofia del diritto, 1942; La certezza del diritto, 1942), senza tuttavia restringere l'immenso arco delle sue letture, né rinunciare ai contatti umani, anzi profondendosi nell'insegnamento e facendo sempre più fronte alle necessità della famiglia via via che decrescevano le risorse e le energie del padre. « 1 settembre 1936. — Molto più che il mondo naturale, il mondo umano e sociale risulta, a chi lo consideri nella sua straordinaria e originaria inconcepibilità, un sistema di prove dell'esistenza di una occulta e superiore forza che governa il mondo. Che dagli interessi, che sono singoli e particolari di loro natura, scaturisca la formazione storica del mondo sociale in tutta la compatta ricchezza delle sue determinazioni, questo è quanto appare inspiegabile. La continuità della storia e l'organicità del mondo sociale, che sono poi una stessa cosa. Mi pare che il senso di Vico sia questo. Come l'azione dell'uomo si inserisce sull'azione dell'altro uomo, come si verifichi la collaborazione di più azioni e la fondazione sociale, questo è quanto risulta inspiegabile tenuto di vista, come criterio, l'interesse. La conciliazione degli interessi dovrebbe avvenire particolarmente, di volta in volta, con sforzo e travaglio inaudito. Invece avviene con una semplicità che ha davvero qualcosa di mirabile e di prodigioso [...]. Come è concepibile, dal principio economico o biologico (è lo stesso) dedurre l'organizzazione dello Stato moderno? [...] E questo fatto della rappresentanza, su cui poggia tutto il diritto moderno [...], non è anch'esso curiosissimo e stupefacente? L'animale può obbedire ad altri, ma non può delegare altri a voler per lui [...]. Questo della rappresentanza come la concepisce il diritto moderno è un vero colmo: qualcuno è ammesso a volere per me, per me perfettamente sano e maturo di mente [...]. Mi fido tanto di un altro che gli affido la cosa più segreta di me stesso: la decisione della mia volontà. Tutto questo si basa su una fiducia, che non è solo un azzardo. E di nuovo la collaborazione quanto al mondo sociale, questa collaborazione che è il fondamento del mondo sociale e del diritto (sono la stessa cosa), che mi spinge a commettere questa enorme infrazione al mio interesse quale appare nella sua immediatezza [...]. E il caratteristico sforzo del diritto che trasporta l'economia in una sfera superiore, e che spinge l'interesse del singolo a fondersi e a concentrarsi e a riconoscere gli interessi altrui, in una parola a creare il mondo sociale »; « 2 novembre 1936. — Feuerbach dice in qualche parte (forse nelle Lezioni sull'essenza del cristianesimo o in quelle sulla Essenza della religione) che l'uomo crea Dio a sua immagine e somiglianza. E mi pare d'aver già trovato qualche volta un simile concetto in qualche autore dell'enciclopedismo francese. Ma sarebbe molto più vero usare la stessa immagine a proposito della massa: la massa crea il suo capo a sua immagine e somiglianza. Nel capo, nel dittatore sono generalmente tutte le qualità, positive e negative, della massa; il dittatore moderno non è uomo di cal-

coli e machiavellismi, quanto di impeti subitanei e felici. Si abbandona, come la massa, ad una intima energia, che potrebbe chiamarsi istinto. Vico allorché parla delle età oscure accenna a simili uomini. Essi hanno dentro di sé null'altro che la massa; una volta aperti, come si apre il guscio delle noci, si trova in loro null'altro che la massa » [più avanti, 6 maggio 1937, Lopez parlerà dell'uomo-popolo, che ha come personalità la personalità della massa alla quale si dirige, naturalmente potenziata e condensata. « E la massa per un oscuro istinto se ne avvede e ne è fortemente attratta e si pone al suo seguito per la vita e per la morte [...]. La dittatura è possibile allorché la massa, riconoscendosi in un grande uomo, riconosce quell'uomo come capo »]; « 9 novembre 1936. — In una delle lettere del Manzoni pubblicate dallo Sforza (mi pare nel I vol. di esse) il Manzoni si lamenta di certe sue situazioni, ponendosi il problema del "cosa accadrà domani?". E finisce col risponderci: "Don Antonio [cioè Rosmini] avrebbe risposto 'il meglio'". Riconoscimento del valore dell'essere, nella storia, sopra i particolari interessi dei singoli. Il santo abbandona tutti questi legami particolari: e vede una cosa sola, fissando la meta. Le traversie materiali non lo toccano, perché il suo cuore è altrove. E la sua speranza è altrove: in spe contra spem, secondo la parola di San Paolo. Queste osservazioni mi derivano da una conversazione con Capograssi »; « 30 novembre 1936. — Il mistero del conoscere e il mistero dell'amore si possono considerare sotto una medesima luce. Diceva San Tommaso con la sua formidabile acutissima chiarezza che "omnis cognitio perficitur secundum similitudinem quae est inter cognoscens et cognitum" (Summa contra Gentes, lib. IV, cap. XI). Affinità o somiglianza con l'altro significa essere un po' l'altro. Ed amare significa lo stesso: essere l'altro; ma esserlo totalmente, non più soltanto un po'. Anche da questo punto di vista si afferma il primato della ragion pratica [...] »; « Mistero dell'amore: limitarsi (interessarsi ad un'altra persona come a sé, più che a sé. Sospendere l'adorazione tributata all'adorato io) ed arricchirsi ad un tempo (perché la mia vita si arricchisce di tutta la ricchezza di un'altra vita). Mistero dell'amore, contraddizione dell'amore. Odi et amo: ti odio, perché mi rechi male, perché contraddici al mio desiderio; ma ti amo, poiché tu sei me stesso, ed io non posso non amarti. Nell'odi et amo dell'amore, è l'amore che predomina, che ha l'ultima parola »; « 1 marzo 1937. — [...] Fra breve avrò 25 anni. Fino a poco tempo fa si poteva dire di me che ero un precoce. Che si debba dire, fra non molto, che ho deluso le aspettative, che non ho mantenuto le promesse? [...] Penso che tutte le persone che più o meno stimò a questa mia età avevano già messo fuori i documenti dei loro interiori travagli. A me invece, ora, pare fatica interminabile e tale che, senza rinunciarvi, pure io di continuo l'allontani indefinitamente, perfino una recensione [...]. Mi consolo talora pensando che le idee maturano lentamente; ma chi mi può dire se maturo e mi arricchisco, o se invece divengo di giorno in giorno più secco, come l'albero sterile? [...] Ma mi pare d'aver notato che ho fatto qualche guadagno, per quanto riguarda la nettezza delle

mie concezioni; infine, vedo chiari certi problemi ed ho chiara la rappresentazione di certe situazioni: ne ho come fatto dentro di me un fedele e lucido compendio. Dubito che ciò non voglia significare che mi preparo per l'avanzata. Verrà, di certo, il momento in cui avrò una mia personale visione da affermare »; « [...] Noi vogliamo saper tutto. Leggiamo più volentieri i notiziari anziché non le monografie, le bibliografie ed i cataloghi che non i libri. E la prima pagina che leggiamo nei libri che leggiamo è l'ultima della copertina, dove c'è l'elenco dei libri di eguale o di affine soggetto pubblicati dalla stessa casa. Questo saper di tutto ci impedisce di saper qualcosa. L'amore della cultura diventa la terribile sete di completezza che talora s'impadronisce del collezionista maniaco. Fosse almeno sete di fatti: ma generalmente è sete di notizie, di informazioni come tali. Come se tutte le nostre cognizioni non servissero ad altro che a una interminabile conversazione con un inquisitore onnisciente e pettegolo »; « 14 marzo 1937. — A Croce manca quel contrassegno dei grandi filosofi che è il senso del mistero. Egli si lascia trascinare dal suo razionalismo, e tutto gli pare chiaro; e così troppo spesso gli accade di penetrare nell'interno delle cose e non nella loro intimità. Questo si nota anche nel Croce critico; egli p. es. non ha capito Pascoli, che è proprio il poeta del mistero [...]. Fatalmente accade che chi non abbia il senso del mistero non può comprendere a fondo se non i temperamenti che gli siano in qualche modo congeniali, e le dottrine che in qualche modo siano affini a quella sostenuta da chi sia in tal modo costituito; e che degli altri temperamenti e delle altre dottrine gli sfuggano aspetti talora fondamentali. Al Croce, ad esempio, è accaduto, nonostante il suo notevole acume critico e la sua grande onestà mentale, di non cogliere un punto vitale, e forse, anzi, il più importante e centrale della filosofia di Vico; riuscì a cogliere [...] il valore della fantasia e la dottrina estetica di Vico; non riuscì invece ad afferrare che la scoperta più geniale di Vico è la interpretazione della storia e del mondo umano dal punto di vista dell'esperienza giuridica [...] »; « 4 aprile 1937. — Ciascuno cerca negli altri quell'io diverso che ciascuno ha in sé. Questo mi pare di vedere nel bisogno spirituale che ciascuno ha degli altri, in quel bisogno che non è dovuto a ragioni di indole economica. Ciascuno cerca di vedere negli altri una delle possibilità che ha in sé stesso e non ha realizzato egli stesso; e questa ricerca dà spesso per frutto, in concomitanza con altre condizioni obiettive, l'odio e l'amore »; « Ogni dottrina deterministica, ponendo il soggetto determinato ad agire in un certo modo, dimentica che il soggetto determinato ad agire in un certo modo, è egli che agisce sia pure determinato (cioè che non si concede). È basta che sia egli ad agire, perché quei motivi divengano suoi motivi. Si dica pure che quell'individuo, data la sua personalità, era determinato ad agire in quel modo perché non poteva non concepire altra esigenza che quella da lui soddisfatta, o perché non poteva non lasciar predominare, tra varie esigenze, che quella. Ma basta rispondere che quell'esigenza è la sua esigenza; quei valori ch'egli desidera attuare sono i suoi valori... »; « 10 mag-

gio 1937. — [...] A me sembra che chi parla con grande facilità e conosce a fondo molte lingue possa essere tacciato di grande leggerezza. Poiché conoscere a fondo e parlare come la propria due o tre altre lingue significa crearsi una nuova personalità con troppo poco sforzo. Un altro linguaggio, andando a vedere bene addentro, postula un'altra mentalità, un altro pensiero. E l'uomo che abbandona facilmente il suo pensiero per assumerne un altro, non ha mai un pensiero profondo. Solo la personalità poco profonda può mutarsi in un'altra personalità, rinnegando sé stessa con la disinvoltura con la quale si cambia d'abito. Acquistare un linguaggio significa invece acquistare tutto un pensiero: e ciò non può avvenire se non faticosamente. Colui che è chiuso in sé stesso difficilmente impara bene un'altra lingua [...] ».

Si approfondiscono sempre più i temi morali e sociali, ma soprattutto i morali: « 10 maggio 1937. — Funzione identificatrice della malattia. Non si può soffrire che da sé. La malattia individua; dà all'individuo la precisa coscienza di sé. La sofferenza costituisce in unità e solitudine. Vae soli: significa, in fondo, guai a chi soffre, perché chi soffre è veramente solo, almeno nel momento in cui soffre. Coloro che hanno profondamente sofferto non hanno mai un aspetto volgare [...]. Il dolore, la malattia pongono l'uomo di fronte all'assoluto. Non si soffre insieme; piuttosto, insieme ci si conforta; la sofferenza come tale è essenzialmente individualità »; « Religione non è altro che fede nelle cose invisibili. Siano esse di qualsiasi natura, è l'invisibile, è la fede nell'invisibile che nobilita l'uomo. Perché è fede, e cioè impeto, coraggio, abbandono; e perché è in ciò che non è tangibile, in ciò che è puramente pensato. La fede nelle cose invisibili ha come suo implicito presupposto la fede nel pensiero: solo il pensiero è la via per la quale si può pervenire a parlare di cose invisibili. Anche il mistico che nega il pensiero, ha più fede in esso, a causa del suo stesso porre la fede in Dio, di quel che non ne abbia l'uomo che abbia fede soltanto nei godimenti materiali (anche se posti in un piano elevato) »; « Chi legga le memorie di coloro che nel risorgimento italiano hanno combattuto e sofferto, non può non trarre l'impressione che la maggior parte di tutti quegli intellettuali vivevano, a differenza di noi, in un'atmosfera di fede profonda. L'antitesi in cui essi si trovano con l'uomo contemporaneo non potrebbe esser maggiore: poiché essi rinunciavano con facilità a ciò che all'uomo contemporaneo pare il bene di gran lunga maggiore di tutti gli altri, e tale da esser conservato con ogni sforzo e ad ogni costo: la vita »; « Termini essenziali della vita morale sono la libertà, la proprietà, la responsabilità. Ed è perciò che la vita morale è soprattutto coraggio. Coraggio e fede profonda. Credere veramente a quello a cui si dice di credere; crederlo talmente, da non poter accettare la vita se essa non si realizza conformemente ad esso. Il problema del mondo contemporaneo sta tutto nella mancanza di fede, che è caratteristica degli uomini che lo popolano. Carezza assoluta di qualsiasi fede. Aver fede, significa anche consentire l'esistenza dell'altro. Soltanto in quanto si ha fede si può vivere insieme, camminare non l'uno accanto all'altro ma

d'accordo [...]. Il mondo sociale, essendo basato sul diritto e cioè sull'accordo, è basato sulla fede. Quando manca il diritto, manca la società, le si sostituisce la massa, e ciascun individuo si sente nella massa, nel grande animale massa del quale fa parte, disperatamente solo fra gli altri, contro gli altri. Disperatamente: senza speranza perché senza fede. Vico nella "Conchiusione" della II Scienza nuova tratteggia con grande vigore questo stato [...] »; « San Tommaso riteneva che la filosofia non fosse completa, se non trattava anche degli angeli; credo, ora, che per esser completa dovrebbe trattare anche delle bestie, al fine di poter meglio comprendere l'uomo; e forse non è stato senza danno l'ostracismo dato da Cartesio alle bestie »; « "Se tu sapessi quanto io amo te creatura, ne morresti"; così dice il Cristo a S. Caterina di Genova (una Fieschi, credo) in una delle visioni che costei ebbe; credo lo narri in qualche punto del Trattato sul purgatorio. E nel IV Vangelo Cristo dice agli uomini: "Io vi amo dello stesso amore che porto al Padre". Questa traboccante esagerazione d'amore è forse l'intuizione profonda che fa del cristianesimo la religione che più ha in sé del divino »; « 23 settembre 1937. — Sarebbe necessario inquisire tutto lo spirito [...]. Raccogliere osservazioni su tutta la vita dello spirito, quasi con la mentalità del positivista che segna i fatti nelle scienze naturali. Ma naturalmente, raccolti questi "fatti", dedurne le leggi che sono insite nello spirito stesso. L'indagine diligente e minuziosa anche delle manifestazioni della vita (spirituale) emozionale potrebbe offrire molto [...] »; « Influssi della convivenza. Profonde modifiche non solo spirituali ma fisiche. Interessantissima una fenomenologia della convivenza. Il linguaggio si fa più affine: si usano le stesse inflessioni di voce; gli stessi toni; le stesse interiezioni; le stesse parole; gli stessi modi di dire. Gli stessi gesti [...]. Nessuno di noi, in definitiva, può resistere assolutamente all'altro. Nessuno di noi, di fronte all'altro, può essere soltanto sé, fino in fondo [...]. O si potrebbe anche dire che quell'altro al quale ci rendiamo simili ci aiuta a svelare una parte di noi stessi prima ignota »; « 25 settembre 1937. — [...] Ogni autobiografia, ogni diario sembra inconsciamente miri a dimostrare a chi lo scrive la sua assoluta unicità, inconfondibilità: che è poi la sua solitudine, su un altro piano. Qui è un aspetto della tragedia della contemporaneità, che è la tragedia dell'individuo, e non altro. (La filosofia, se vuole ritrovare una via feconda, e non una via di sterili dibattiti di fumose parole, dovrà puntare sul problema della vita come problema dell'individuo) »; « 24 ottobre 1937. — Questo gioco per adulti che è lo scriver segreto. Perdo la mia vita, scrivendo qui [...]. Perché, se desidero vivere, invece di vivere dell'altro, mi contento di analizzare qui la mia vita? Vivere per guardare vivere è contraddittorio: perché guardar vivere sia bene, bisogna che vivere sia bene. E allora, se vivere è bene, perché non vivere senz'altro, contentandosi di quel po' di guardar vivere che ad ogni vivere è inerente? Vivere per guardar vivere è umiliante: come poche saranno le persone che oggi sono come me chiuse in casa a descriversi a sé stesse. (Come i malati che continuamente si contano le pulsazioni, che si infilano continuamente il termometro). Ma

una piccola felicità è anche quella di veder scorrere continuamente il pensiero [...]. È possibile, in questo stato di raccoglimento blando, il vero dialogo con sé stesso: non la rigida deduzione, ma la conversazione. Come se con me fosse un altro, che parla, non so quel che dirò nella prossima riga. Questo è un triste modo di bastare a sé stesso, di soddisfarsi con le parole». «“Quello che fingo d'essere e pur sono”»; «Si dice che il cristianesimo è religione di libertà. Il dogma dell'inferno lo si spiega dicendo che l'uomo è talmente libero che non può salvarsi se non lo vuole. Dio non può, nemmeno per salvarlo, violentarne la volontà. Concezione veramente alta e profonda della personalità (dove si vede che lo Stato moderno vanta diritti superiori a quelli di Dio stesso). E sta bene. Ma: le persecuzioni (da quella contro i pagani indetta da Teodosio nel 385 d.C. a quella contro gli Albigesi nel 1209; alla notte di San Bartolomeo)? ma l'inquisizione? Ed allora occorre concedere che è vero che la profonda esigenza del cristianesimo è di libertà e di rispetto della personalità, ma è questo un elemento di questa morale, elemento che noi, in epoca moderna, abbiamo ravvisato come schiettamente aderente alla nostra epoca ed abbiamo, quindi, posto in rilievo. La verità è che Torquemada pretendeva proprio di salvare gli eretici imponendo loro una espiazione (il supplizio) delle loro colpe, anche se essa non fosse voluta da loro; Torquemada si arrogava proprio quel compito che Dio stesso non si era assunto, di salvare, contro la volontà degli uomini, gli uomini. Quindi egli vedeva nel cristianesimo un altro elemento che noi ora non scorgiamo più, mentre ne vediamo un altro che testimonia un'esigenza che ci pare superiore. È proprio questa inesauribilità di motivi che consente la durata del cristianesimo; ma non sono motivi che sono stati tutti contemporaneamente presenti con la stessa intensità. Si scelgono di epoca in epoca quelli più aderenti alla civiltà che ogni epoca da sé esprime: ed il cristianesimo moderno, si potrebbe quasi dire con un paradosso, è più vicino alla morale formulata nell'epoca moderna che non al cristianesimo antico [...]»; «Uno dei piaceri più fini dell'amicizia è quello di poter intuire l'altra persona, cioè di penetrare nell'intima sfera dell'altra persona, con una serie di mezzi infinitamente minore rispetto a quella servendosi della quale la persona di solito penetra nell'altra persona. Si elimina il linguaggio, basta il gesto; si elimina il gesto, basta lo sguardo. E talora basta l'inflessione della voce. Si penetra nell'altra persona, come chiaroveggenti. Sublime piacere è il puro e rapido intendere, privo del sussidio corporale: è esercizio di mero intendimento, ma di altissimo e sublimante intendimento, come la intuizione mistica che india, al di sopra e al di fuori del ragionamento. È l'amor dei intellectualis che diviene amor personae intellectualis, non nel senso rigidamente spinoziano, ma in quel senso agostiniano-pascaliano-rosminiano per cui ogni conoscenza è, nella sua essenza riposta, amore»; «23 settembre 1937. — Il mio sogno sarebbe ora quello di poter scrivere una fenomenologia della vita morale, per ritrovare nella volontà, nella passione e nell'amore l'intima vita e la spiritualità profonda della persona. (Raccogliere ogni fugge-

vole moto dell'animo con esattezza di naturalista: ed interpretarlo poi non naturalisticamente ma storicamente, cioè riportando di continuo la vita morale, nelle sue fasi di volontà, di passione e di amore, alla unità reale di origine, che è data dalla medesimezza del soggetto umano); «Forse che S. Agostino ci ha dato per primo un concetto filosofico della storia (storia come svolgimento, non come giustapposizione di fatti) proprio perché egli aveva un concetto dello svolgimento interiore della personalità, anche da un punto di vista psicologico? E forse che nell'epoca classica la mancanza di un vero concetto della storia e dell'autobiografia devono ricondursi ad una stessa causa? [...]»; «Una filosofia come storia generale della cultura è ancora da fare. Ecco il vero compito di una sociologia che aspirasse ad essere scienza dello spirito».

Sotto la data dell'8 agosto 1938 il diario prende un accento autobiografico particolare: «In questi ultimi tempi ho attraversato una crisi di pensiero e di sentimento, che è per ora sopita, ma che certo in qualche nuovo atteggiamento dovrà necessariamente sboccare [...]». La crisi ebbe il suo spunto occasionale nell'improvviso rivelarsi di un terribile male della madre, alla quale Lopez si sentiva profondamente affine; più di una nota del diario è infatti dedicata a lei e scopre il tenerissimo attaccamento del figlio, che in queste pagine di dolorosa cronaca familiare ci dà la misura della sua fedeltà agli affetti non elettivi, anche quando la sua superiore intelligenza doveva dissentire. Dopo la cronaca dell'evento egli si pone «il problema della vita di mia Madre» e ne dà prima la trascrizione in termini materialistici (di cellule e di atomi), poi in termini idealistici: «Io come io sono un soggetto eterno che pone i singoli soggetti. Il soggetto che si addolorava della eventualità per lui tremenda della scomparsa di sua Madre era lo stesso che poneva i due soggetti io singolo mio e io singolo Madre? Evidentemente no, perché non si potrebbe comprendere come esso fosse affetto da dolore. Chi si doleva, chi soffriva era il mio io empirico, o singolo, per la eventuale scomparsa di un altro io singolo. La vera vita e la vera morte, con il dolore, allora è proprio questa che colpisce il vero singolo. In termini idealistici, come può diversamente porsi il problema? Ed allora a quell'altro io che sta sopra non si può fare la critica di Aristotile a Platone, che Platone per contare meglio aveva raddoppiato gli oggetti da contare? La risposta sembra ovvia, da parte dell'idealista, ed è questa: che l'io trascendentale non è trascendente l'empirico; ma resta il problema e resta l'obiezione se esso è dall'empirico in qualche modo diverso. Uno soffre, uno non soffre; ed ammetto anche che la terminologia qui sia sbagliata e che non si possa dire uno e uno. Ma certo io soffrivo: una certezza di questo genere non è in alcun modo eliminabile; ed è altrettanto certo che l'io trascendentale poneva il mio io che soffre, ma non soffriva. Questo parlare in termini di passato non è valido; ecco un'altra contestazione. Ma la mia esperienza passata, se è stata esperienza di tutto me, è ancora mia esperienza attuale, anche se meno intensa. Temevo di perdere mia Madre, e ancora adesso

temo eventualità future come la metastasi; è vero che io come singolo temo questo e che l'altro io (per convenzione di linguaggio lo chiamo così) ipostatizza semplicemente l'io che teme. Non si tratta allora di semplice riferibilità logica; necessità di un come se trascendentale nel nostro pensare?»; «Certo, da tutto questo mi pare evidente la semplicità della spiegazione più assurda. Credo quia absurdum. Il cristianesimo dà una grande soluzione: sia per la crisi della vita individuale, sia per la crisi attuale della civiltà. L'al di là è forse meno assurdo delle interpretazioni dell'al di qua che riducono tutto all'al di qua. E legittimo andare oltre il di qua? Probabilmente appare come non legittimo (è di nuovo l'errore di Platone, che torna sempre). Ma se l'al di qua in sé non si spiega? La prova tomistica a contingentia mundi è sempre fortissima (la più forte?). Il mondo non è assoluto, perché ci appare mutevole; dunque l'assoluto, che necessariamente deve sussistere se la realtà sussiste, deve esser fuori del mondo. Se il mondo, cioè la realtà, non avesse spiegazione? Mi pare contraddittorio: ciò che è, ha un essere. Un essere è descrivibile, ha una sua ragione, si presenta in sé come ragione. In questo momento della mia vita io ritengo — quasi — (ho timore di impegnarmi, perché evidentemente sono un debole e un difettoso, nel senso etimologico della parola) che Dio sia logicamente necessario: però non credo in lui. Non credo ancora in lui. Filosoficamente teista, religiosamente ateo. Ho corretto non credo ancora in lui. Ciò è più esatto, più sincero. Talvolta penso che sia perché è quasi di moda essere religiosi. Ma non può essere questo. Forse, anzi di certo, c'è un cammino, un certo itinerario verso il cristianesimo, in tutto questo quaderno [che comincia dal 10 maggio 1937]. Devo molto a Vico e a Rosmini. E come persona, moltissimo a Capograssi. Ricordo Pascal "Tu non mi cercheresti se non mi avessi trovato". Ho letto questa frase per la prima volta in *Le disciple di Bourget* e ho desiderato poi leggere Pascal perché avevo letto questa frase». «La filosofia è la religione della vita, la religione è la filosofia della morte. Per la religione la morte è tutto; per la filosofia è nulla, almeno per la filosofia moderna. Nei nostri libri di filosofia della morte non si parla nemmeno. Se mai, si parla di una genericà immortalità, ma entrando subito in argomento e trascurando abilmente la morte»; «Ho letto ultimamente non so dove questo pensiero: "Chi comincia a prestar fede a ciò che non vede, presto crederà soltanto ad esso e non più a ciò che vede"»; «10 agosto 1938. — Sorge periodicamente il problema se il conoscere filosofico sia un vero sapere. Cioè: la cognizione offertaci dalla filosofia accresce da qualche punto di vista la somma del nostro sapere? [...] Un vero aumento di sapere la filosofia non può darlo. Talora il filosofo può provare la nostalgia di quelle scienze che lo danno, ma non deve far colpa alla filosofia se essa non lo dà. La filosofia [...] dà invece un approfondimento del vecchio sapere ed un arricchimento, un potenziamento (la frase dev'esser necessariamente metaforica) della coscienza che contiene quel sapere. La filosofia è per definizione coscienza di sapere, cioè consapevolezza dei limiti del sapere. Ecco perché una volta mi provai a definire la filoso-

fia come la consapevolezza critica del valore di universalità dei problemi. Dunque ogni sapere concreto (non ogni singolo sapere concreto) trova posto nella filosofia, che è più una sistemazione dei dati del sapere che non una acquisizione di nuovi dati [...]. Essa ha però un compito maggiore, che è quello di ritrovare la funzione di ogni sapere nello spirito. Non acquista nuovo sapere, che per essa, in fondo, un sapere sul tipo di quello delle scienze naturali si risolve in un estraniarsi dello spirito, in un evadere dello spirito da sé stesso; ma invece conquista attraverso quel sapere lo spirito stesso. E lo spirito di fronte a sé, riconquistatosi o meglio riconquistandosi, non può apparire come un nuovo sapere, bensì come consapevolezza, che è più — ed anche meno — che sapere in quell'altro senso. Di più, è ovvio; ma bisogna anche avere il coraggio di dire che è anche meno, perché la vita nella sua integralità non può sussistere, è vero, senza consapevolezza, ma non potrebbe sussistere con la sola consapevolezza, cioè con la sola presenza dello spirito a sé stesso, e senza la sua estraniamento nelle cose, che comporta il sapere. Dunque, conoscere nel senso delle scienze naturalistiche importa un andar fuori di sé, e perciò un apprendere singole nuove nozioni; conoscere nel senso della filosofia, un rientrare in sé, un ritrovarsi nell'atto di conoscere, e nell'aver conosciuto quelle nozioni. Quindi non un conoscere qualcosa di nuovo, ma un conoscer meglio ciò che per definizione si conosce già e non si conosce mai: cioè il soggetto che conosce. Conosci te stesso, perché pur non potendo mai separarti da te stesso, pur conoscendo te meglio di chiunque altro e di qualunque altra cosa, finché vivrai avrai in te una vita che vive, che non può essere esaurita, nella conoscenza, dalla vita che conosce, e che pure tanto più intensamente e compiutamente vivrà quanto più la conoscerà la vita che conosce [...]; «30 agosto 1938. — Da qualche tempo, dalla malattia di Mamma cioè, si è verificato un cambiamento nelle mie credenze. Mi pare di poter dire di essere ora un credente. Non proprio nel Dio dei cristiani — o anzi proprio in esso. Perché non devo dire che ho fatto molte volte il segno della Croce? Scrivo questo oggi — avevo già deciso ieri sera di scriverlo — dopo che un amico a telefono mi ha accennato che mi deve dare un notizia non buona. Io ringraziavo Dio, ora, della mia pace e di quella della mia famiglia; mia Madre sembra stia bene. Che cosa ora potrà colpirmi? Non so, e temo; pur non avendo ragione di temere. Sospetto di tutto, temo. Che io debba abbandonare forse questa mia vita; di nuovo essere sbalestrato nello ignoto quotidiano. Lottare per conquistare da mangiare, a me e ai miei. Mi sembra di potermi rassegnare a tutto; quando penso che ogni cosa può venirmi tolta, mi sembra sia un alleggerimento lo scaricarmi della vita. E mentre scrivo queste frasi tra retoriche e sincere, più sincere che retoriche, penso a mio Padre mia Madre mia Sorella [...]. Forse ora è giusta, per la difesa, la visione di Eppiteto; ma non posso abbandonare l'amore per mio Padre e per mia Madre e per mia Sorella. Come la carne mi tiene legato, come essa entra nei valori dello spirito!»; «1 settembre 1938. — Nulla consente all'uomo di essere così feroce contro il suo simile,

quanto il preteso possesso della verità assoluta [...]»; « Le religioni attivistiche moderne, dopo aver deriso il cristianesimo, tentano di riprodurre su ben più basso piano il dogma dell'infallibilità »; « 18 settembre 1938. — La contessa Pasolini mi ha raccontato due o tre giorni fa che una volta suo marito sentì questa terribile botta data a Luzzatti da Mgr. Duchesne. Erano in una casa intellettuale. Luzzatti diceva a Mgr. Duchesne che non comprendeva come egli, così dotto, così sapiente, così spirituel, potesse accettare una religione così dogmatica. E Duchesne: " Mais, monsieur Luzzatti, tout le monde ne peut pas être comme vous qui les avez toutes! " ».

Con questo aneddoto termina il Diario, che ci ha consentito di doppiare per linee interne ed intime il corso di pensiero che già avevamo seguito per linee più esterne e più oggettivate, e di vederne talvolta le motivazioni psicologiche, esistenziali; e di cogliere, in un più immediato e sciolto uso del linguaggio, il progressivo emanciparsi dalla vischiosità di quelle formule che, in un appunto non bene databile, Lopez dichiarava il più grave ostacolo al suo deciso sforzo di liberarsi dall'idealismo.

12. Oso sperare che Flavio Lopez mi perdoni di avere scelto dalle sue carte più o meno segrete con la sola competenza e intelligenza dell'affetto ciò che meglio mi pareva testimoniare la sua viva presenza e attiva partecipazione al tempo che fu suo, a quegli anni che videro la crisi suprema della vecchia cultura europea e ne decisero il tramonto. Non mi sarebbe stato d'altronde possibile, pur avendo dal 1937 al 1944 goduto l'amicizia e la conversazione quasi quotidiana di lui, e fraternamente seguite le sue vicende liete e tristi, e sperimentato la bontà il disinteresse il candore ch'egli metteva negli impetuosi e tenaci interventi a favore delle cause giuste e contro l'ingiustizia e il sopruso, e infine tanto appreso da lui da dovergli una parte di me stesso; non mi sarebbe stato, con tutto questo, possibile, nonostante il caldo invito di Pietro Piovani e lo spiegamento di tutte le risorse della descrittiva biografica, rievocare con le mie sole parole il fiammeggiante fervore d'idee e d'impulsi che animò la sua persona e il divorante travaglio intellettuale e morale in cui si risolse la sua esperienza di quel mondo. E come avrei potuto evitare il pericolo da lui esplicitamente accusato nel Diario (16 novembre 1933), di falsare, ricostruendola, la personalità degli altri con l'intrusione della nostra? Non c'era che far parlare la sua voce inedita, dopo che quella edita aveva combattuto, con la Certezza del diritto, la sua buona battaglia, dimostrando — se, come pensava Capograssi, la libertà è riflessione e scelta del vero — di essere la voce di un uomo libero che sceglieva la verità. Dobbiamo ammettere che la sua voce inedita suonò improvvisa, frammentaria, appassionata, mutevole nel tempo, talora perfino contraddittoria, magari condizionata o turbata dalle oppressive contingenze della vita; ma chi l'ascolta a distanza di tanti anni, e conosce la storia del pensiero, saprà ravvisare nel tormento della coscienza di Lopez il tormento di una labirintica civiltà irretita dalle spire del proprio assurdo, nella quale — disse una volta Capograssi — « in certi momenti non

sappiamo più cosa pensare e desidereremmo sentire una bella lezione di una brava maestra elementare, di quelle maestre — come ancor ce ne sono — che sono così chiare e forti e sicure nei loro principi di vita e di azione ».

Sentii allora, e credo di poter affermare oggi, che Lopez si sforzava da par suo di uscire da quell'assurdo e di avviarsi ad una nuova semplicità; non però attraverso le semplificazioni e le riduzioni, da lui sempre condannate. Sugli sviluppi del suo pensiero, che l'acerbissima fine ha recisi, i suoi appunti sparsi e immediati ci danno forse più indicazioni che non le opere elaborate per la stampa; ed anche questo è stato uno dei motivi che ci ha decisi a pubblicarli, insieme con la speranza che tutti i suoi amici, quelli che acquistò in vita e quelli che acquistò dopo la morte, lo vedano in cammino, da quel viandante che egli diceva di essere. Il suo « passare come una stella cadente nel nostro povero orizzonte » (come di lui fu detto e come parve anche a me: un disegno della Provvidenza mancato, mancato a tutti noi) non impedì a insigni personalità del suo tempo di ammirarlo e di vedere in lui l'uomo di una storia e di una cultura rinnovate: penso a Piero Calamandrei e a Francesco Carnelutti. Ma chi, in grazia di una singolare amicizia e di un meraviglioso intuitus personae, poté meglio afferrare, nella troncata pienezza, il senso dell'individuo e del suo destino, fu Giuseppe Capograssi, che nel 1944, subito dopo che gli amici e il pensiero l'ebbero perduto, lo fissò in questa epigrafe divinatrice: « Ha vissuto la sua breve ora di giovinezza — in una devozione intera — alla famiglia al lavoro al pensiero — la mente sempre più aperta — in un'ardente novità di idee — in una prodigiosa cultura — l'animo sempre più forte — nella rinuncia e nel dono — di tutte le sue ricchezze interiori — ed è sparito senza avere dalla vita — null'altro che le soavi consolazioni — della poesia e dell'amicizia — solo segretamente sorretto — dalla a lui stesso velata speranza — che un'esistenza chiusa nel sacrificio — sia tacita offerta di amore — al nascosto e crocifisso Dio dell'amore ».