

ALDO VISALBERGHI

LA
FILOSOFIA DELLA PRESENZA
DI G. CALOGERO

ESTRATTO DALLA « RIVISTA DI FILOSOFIA »
VOLUME XXXIX, 1948, FASC. 3

2



EDIZIONI DI COMUNITÀ

L'opera filosofica di Guido Calogero è certamente fra le più organiche e coerenti del pensiero contemporaneo: se è vero che soltanto recentemente egli si è impegnato in una sintesi comprensiva dei più diversi campi d'indagine¹, è pur vero che i suoi lavori precedenti, anche giovanili, contenevano già, delineato in modo inequivocabile, il motivo centrale della sua speculazione. Motivo che a titolo di anticipazione provvisoria, possiamo individuare nella sua caratteristica posizione di fronte alla filosofia teoretica: la filosofia teoretica o è un vano gioco di specchi (che certo non ci aiuta ad afferrare saldamente la fisionomia dell'oggetto), o è una parte della filosofia morale, un complesso di regole pratiche di buon costume scientifico (prive tuttavia di ogni valore conoscitivo in senso preciso). Formatosi in ambiente idealistico-gentiliano il Calogero ne ha tratto l'abito di una consequenzialità logica e di una agilità dialettica non comuni (sono i caratteri che a tutta prima più colpiscono nelle sue opere); ma d'altronde la concretezza di visione storica lo sorregge sempre, gli impedisce di cadere in astrattezze, gli fornisce anzi lo strumento più valido di reazione ad ogni logicismo e pertanto di sviluppo del suo assunto medesimo.

È appunto sopra i problemi della logica, particolarmente antica, che si è concentrato dapprima il suo interesse. Ha indagato in due volumi che costituiscono un assai notevole contributo agli studi sui rispettivi argomenti, la globalità logico-linguistica arcaica che è alla base dell'ontologismo eleatico e la duplicità dei motivi, da un lato la discorsività volta essenzialmente a persuadere l'interlocutore (dianotetica), dall'altro l'intuizione più squisitamente speculativa (noetica), che vivono e s'intrecciano inestricabilmente nell'opera di Aristotele. La sua analisi, approfondita in misura non comune anche dal punto di vista filologico, ha sin da tali opere il pregio fondamentale di assumere coraggiosamente una posizione che può dirsi nominalistico-prammatista di fronte a gran parte dei tradizionali problemi della logica, senza punto insterilirsi in essa. L'apertura che permane nel suo pensiero verso possibilità positive e costruttive si rivela ben presto diversamente specificata da quella genericamente neo-idealistica, e si riporta

i. G. CALOGERO. *Lezioni di Filosofia*: Vol. I, *Logica, Gnoseologia, Ontologia*; Vol. II, *Eтика, Giuridica, Politica*; Vol. III, *Estetica, Semantica, Istorica*; Torino, Einaudi, 1946-48 (usciti nell'ordine: II - III - I).

soprattutto alle origini stesse dell'idealismo, a quella coscienza fichtiana dell'esaurimento delle posizioni filosofiche meramente teoretiche e della moralità come centro vitale di ogni speculazione. L'idealismo e i neidealismi successivi, più che sviluppare questo motivo, lo hanno sostanzialmente «annegato» in una visione che assumendo in proprio il lato meno persuasivo della «gnoseologia della creazione» fichtiana, finì col rendere inoffensivo il «primo» pratico kantiano in un'atmosfera di generale indistinzione.

Calogero riafferma tale primato, ma ne specifica il senso e gli sviluppi in modo nuovo e originale. La sua ultima e più ampia opera, i tre volumi di *Lezioni di Filosofia* che consapevolmente si propongono portatori di una filosofia nuova («filosofia della presenza»), suggerisce l'autore nella prefazione al primo volume, e vedremo in che senso quest'espressione debba essere intesa) meriterebbe certo un più ampio esame di quel che non possa compiersi in questa nota. Non si tratta di un «sistema» nel senso tradizionale, malgrado la classica disposizione della materia in tre volumi (nel primo i problemi teorici, nel secondo quelli pratici, nel terzo quelli estetici), e malgrado ogni volume abbia un titolo di tre parole. In realtà la filosofia è unicamente riflessione morale, o comunque consapevolezza del nostro eterno esser «presenti» a noi stessi (vedremo come i due concetti non riescano ad identificarsi pienamente). L'ordine della trattazione dei diversi problemi risponde ad opportunità pratiche, senza pretese di passaggio deduttivo o dialettico dall'uno all'altro: sono tutti aspetti inscindibili dell'unico problema centrale, quello della libertà e della moralità intese come fondatrici della sola concreta «oggettività», l'«oggettività» dell'altrui persona, che sarà «persona» soltanto se il nostro rapporto ad essa sarà un rapporto educativo, esercizio d'abnegazione che sia sempre per altro anche magistero d'abnegazione. E' questo il motivo originale che contraddistingue, come vedremo, il moralismo attivo del C. dai moralismi estetizzanti e raffinati che oggi ancora affollano il panorama filosofico per opera soprattutto degli epigoni dell'idealismo, donde la definizione che taluno ha dato della sua filosofia come «pedagogismo assoluto», anche in relazione al fatto che l'opera in cui fu per la prima volta prospettata in forma organica rivestiva intenti pedagogici: *La Scuola dell'Uomo* (1939).

Nel primo volume, *Logica, Gnoseologia, Ontologia*, C. sviluppa essenzialmente il lato negativo della sua tesi, vale a dire quell'insussistenza di una filosofia del conoscere, che già aveva costituito il filo conduttore di una serie di saggi e monografie raccolte appunto sotto il titolo *La conclusione della filosofia del conoscere*. Possiamo ricollegarci alla sua già accennata interpretazione aristotelica onde munirci di uno schema non troppo artificiale che ci permetta di riassumere i suoi argomenti. Egli vede nella logica essenzialmente i due aspetti menzionati, di *dianoeticità* che, benintesa, non può avere altro significato che quello di una disciplina morale del discorso

intersoggettivo e che nella genuina forma aristotelica era assai più persuasiva che non nelle sistemazioni scolastiche e nella sopravvivenze successive, e di noeticità non legata alla comunicazione (donda la sua critica al neopositivismo), ma semplice presenza del dato concettuale, la cui «verità» è da intendersi ad un tempo con criterio pragmatistico, in quanto soltanto la sua capacità di pratica concludenza può veramente giustificarlo, ed adeguazionistico, in quanto la probabilità di tale concludenza non è da noi esperibile, prima della prova dei fatti, che attraverso l'effettiva congruenza del dato attuale con i dati del passato (cioè da noi ricordati come passati). La pressochè ineliminabile persistenza della gnoseologia dell'adeguazione, sopravvivente in forme diverse anche nella gnoseologia dell'azione (Vico e Kant), ed eliminatasi nella gnoseologia della creazione (Fichte e Gentile), ma in quanto poteva darsi contemporaneamente eliminata la stessa gnoseologia, si spiega appunto con questo fatto semplicissimo, che l'adeguazione con gli oggetti non è che il simboleggiamiento ingenuo dell'unica vera adeguazione di esperienze attuali con esperienze passate su cui si fonda la possibilità della previsione. «Questo di tanta speme oggi mi resta» dovrebbe dire il cultore di discipline logiche e teoretiche, ma Calogero lo potrebbe consolare, mostrandogli che quella «speme» non era in realtà appuntata alla semplice certezza gnoseologica, ma variamente contesta di motivi pratici la cui validità permane in altra sede. Il ponte di passaggio, per C., dalla concezione teoretica a quella pratica e morale della coscienza è nel concetto di «presenza», l'unico che regga ad ogni critica e che mantenga quel carattere di «trascendentalità» che è stato dimostrato contraddittorio per ogni altro. C. non rinnega le proprie origini attualistiche, in quanto, s'è detto, ascrive all'attualismo soprattutto il merito di aver, sia pure senza volerlo, eliminato il problema logico-gnoseologico come problema reale, mostrando l'assurdità di ogni pretesa di assegnare norme al pensiero e di contrapporgli qualsiasi oggetto. Vero è che l'attualismo stesso contraddisse a queste sue affermazioni basilari quando credette di poter parlare di una «logica del concreto», cioè del «pensiero pensante», e di contrapporre al pensiero pensante un pensiero pensato come «oggetto»: ecco perchè C. preferisce non usare lo screditato termine «attualità», legato ormai al ricordo di quelle deviazioni, e neppure quello di «coscienza», anch'esso ormai logoro per i troppi ripiegamenti su sé medesimo fattigli subire (auto-coscienza, coscienza dell'autocoscienza), e ricorre invece al vocabolo «presenza» (di cui nel frattempo si sono impadroniti gli esistenzialisti, ma con significato assai diverso). «Presenza» è in sostanza l'«atto» gentiliano, ma depurato di ogni taumaturgico potere, poggiante semplicemente sulla considerazione che nulla esiste per me che non sia contenuto nella mia coscienza, che non sia a me presente. Ma sul piano logico e gnoseologico questa verità non può darci proprio nessun aiuto, non può farci distinguere il vero dal falso, nè dirci perchè il contenuto della coscienza sia

questo o quello. Ogni più particolare caratterizzazione di tale contenuto, ivi comprese la singolarità, la generalità, ed anche la dialetticità non può mai essere fondata a priori ma soltanto empiricamente individuata e collaudata con il criterio adeguazionistico-prammatico cui si è fatto cenno. Meno persuasivo appare il suo ricorso alla « verità di fatto » a proposito delle matematiche. Anche il teorema di Pitagora è « verità di fatto », al pari di qualsiasi verità, anche se il vario connettersi di certe verità con altre fa arbitrariamente attribuire, a talune di esse, il solenne titolo di « verità di ragione » (p. 115). Se si pensa che la critica al convenzionalismo neopositivista era stata condotta poche pagine innanzi con l'argomento che qualunque tipo di costruzione matematica si voglia effettuare « bisogna bene che le premesse accettate rispondano ad una loro propria ed intrinseca necessità » e che pertanto non può mai considerarsi arbitraria, vien proprio da pensare che al C. sia sfuggito il carattere niente affatto arbitrario della convenzione matematica, che deve, anche per i neopositivisti, fare i conti con la realtà, ma solo in quanto strumento più o meno rispondente agli scopi pratici o comunque empirici per cui è impiegato, senza che esso sia una realtà nello stesso senso. Qui sembra in verità che la posizione del C. oscilli fra l'intuizionismo ed un empirismo estremo alla Stuart Mill; vedremo, a proposito della semantica, come il suo orientamento sia piuttosto nel primo senso. Comunque il « presenzialismo » del C. non può dirsi più idealismo: se la presenza è la coscienza, le manca però la capacità di generare nel suo interno categorie o concetti o comunque strumenti di ricerca: deve limitarsi a ricercare con gli strumenti che riesce umilmente a costruirsi con quanto la realtà gli offre.

Ma d'altra parte, come dicevamo, in questo concetto di presenza è il fondamento dell'attività pratica e morale: presenza è volontà. Presenza è l'essere nel presente fra passato e futuro, vale a dire fra il dato e il possibile, fra reale e ideale, è quindi tensione, è vita. Non è concepibile pensarla altrimenti. In questo senso può dirsi « verità assoluta »: « di fatto, ogni verità assoluta non è se non una incapacità di pensare altrimenti » (p. 260). Questa struttura fondamentale della presenza ci aiuta a renderci ragione della cosiddetta ontologia i cui concetti fondamentali sono tutti proiezioni metafisiche di suoi particolari aspetti: tali lo spazio, ipostatizzazione dell'assoluta comprensività della presenza, e il tempo, esplicazione piuttosto della sua « dialetticità », vale a dire del suo essere perenne « crisi » di passato e futuro. La presenza ha dunque carattere pratico, pur essendo l'unico concetto rimasto in piedi in un'indagine volta essenzialmente a stabilire aspetti teorетici della realtà: è naturale che C. possa concludere che « la stessa filosofia della logica, la filosofia del conoscere, non sia che un aspetto (o, meglio, un assai vario complesso di aspetti) della filosofia della pratica... una parte della generale filosofia della volontà ». Nè deve meravigliarci che in questo volume il rapporto fra volontà ed eticità non

sia chiarito, che l'eticità sia senz'altro identificata con l'altruismo ed anzi con esso o con lo «spirito liberale» sia anche identificata «l'unica verità, a proposito della quale noi dobbiamo escludere che altri possa mai persuaderci del contrario». Ne risulta un certo dualismo fra la verità della pura presenza e la verità morale, ma gli sviluppi di questo dualismo qui appena accennato bisognerà ricercarli nel secondo volume.

Etica, Giuridica, Politica riprende e precisa l'analisi trascendentale della coscienza (o «presenza», nel senso ormai noto), ribadendo il concetto che la compresenza di reale e possibile, passato e futuro è la struttura fondamentale di *qualsiasi* volontà. Questa compresenza è individuata nel «nesso pratico» che solo effettivamente può riunire i due termini, assolutamente riluttanti ad esser considerati dal semplice punto di vista di una coscienza teoretica, donde gli assurdi unilaterali dell'intellettualismo e del volontarismo, o l'inadeguata sintesi dell'attualismo per cui anche il «logo concreto» non può non trasformarsi di continuo in «astratto», in realtà oggettivata e perciò necessitata, priva di libertà, mentre la contrapposizione reale è fra la temporalità del conoscere in generale e la «presenza extra-temporale» (e dove non c'è tempo non c'è causa nè necessità) della volontà, che costituisce appunto quel nesso per cui il futuro precipita nel passato, il possibile nel reale, e che evidentemente non si potrà mai oggettivare, «fenomenizzare».

E questa, come C. stesso nota, una «deduzione negativa della libertà»: tutto il pensiero filosofico, particolarmente da Kant in poi, non ne permette una diversa, e tuttavia anche ad una cosiffatta deduzione può essere opposto l'argomento critico fondamentale tendente a negare che di libertà si possa *comunque* parlare, dato che non è «teoreticamente conoscibile». Ma la vera «natura dialettica della volontà» sfugge a un'obiezione del genere; è erroneo infatti rappresentarla ontologicamente, oggettivarla, farne una «legge del divenire, che per suo conto non diviene, ma è»; la sua effettiva «struttura» è compresenza di «passato» e «futuro», che non sono nessun particolare «passato» e nessun particolare «futuro», ma «universalmente irrepresentabili», ed in tal modo non condizionano, non vincolano la volontà e la libertà, come invece la vincolavano le vecchie dialettiche che non erano «teorie del divenire», ma «teorie dei momenti del divenire» che «non divengono», di modo che in esse «quel che si vede, e si teorizza, è proprio l'essere e la norma, in luogo del divenire e della libertà» (*passim*, pag. 52 e segg.).

La struttura della volontà non è dunque condizionante, perché non è «determinata» al modo in cui sono determinati gli oggetti, perché v'è in essa un presente atemporale, come tale indenne da causalità, ed indenne dalla stessa dialettica piacere-dolore, ed in genere dal condizionamento della passione: è quella «presenza» infatti che genera il mondo psicologico e non viceversa. Poste così le cose, le vecchie distinzioni fra conoscere e

fare vengono a cadere, e non può più mantenersi, secondo C., che una distinzione di comodo per cui l'«attività pratica è l'attuazione del programma, mentre l'attività teoretica è l'esperienza della novità», in ambedue i casi avendosi consapevolezza e volontarietà, ma nell'uno contando piuttosto l'esattezza della previsione, nell'altro l'entità delle imprevedibili novità utili in cui ci si imbatte.

La volontà è naturalmente, inclinabilmente, trascendentalmente libera. «Essa è la sola libertà che vuole, tutte le altre sono libertà volute», e la presuppongono. Nel volgere la propria libertà a volere le altrui libertà si instaura la moralità. Moralità è dunque il far sorgere il «tu» di fronte all'«io», non in modo fittizio, ma effettivo, come valore il cui riconoscimento importa la limitazione del proprio ambito di fruizione del mondo per far posto a quella altrui. Questa limitazione, questo sacrificio non può essere però incondizionato o cieco, come quello di un amor materno ferino che sia completa abdicatione di fronte al prepotente egoismo dei figli, nè può trovare regola e misura nella reciprocità, scadendo a utilitarismo raffinato: il limite lo deve invece trovare soltanto nella posizione del «lui» accanto all'«io» ed al «tu», di modo che il mio limitarmi verso altri è limitato soltanto dal fatto che ci sono altri ancora verso i quali sia io che i primi abbiamo il dovere della rinuncia. Il sacrificio cioè non ha valore morale se non è al tempo stesso educazione al sacrificio. L'altruismo così inteso è valore infinito che realizza l'universale kantiano, ma al tempo stesso concreta la norma morale nell'atto specifico e individuo, in cui il valore universale non è in contraddizione con la particolarissima e, come vedremo meglio in seguito, tecnicamente perfetta elaborazione pratica.

E questo il nucleo centrale dell'etica calogeriana: le altrui persone non sono, ma sono io che *devo istituirle*. Riconoscerle veramente come persone, come valori, come fini e non come mezzi delle mie azioni, ecco la moralità. Posso vivere fra gli uomini e servirmene ai miei fini egoistici: ove facessi ciò, non li riconoscerei come uomini, anche se usassi le parole «uomo», «persona» ecc. per distinguere semanticamente certe mie esperienze da altre, «pietra», «cosa» ecc. Il riconoscimento effettivo prende bensì spunto dallo speciale configurarsi di certe esperienze, da una certa «plausibilità ermeneutica», ma è in sè un atto originale di creazione che non ha nulla in comune con le anche sottili ricostruzioni psicologiche che posso fare d'altrui, per servirmene opportunamente, come mi servo di ogni altra conoscenza tecnica. La somiglianza «nella capacità di soffrire», la compassione è il ponte normale per l'altruismo. L'obbligatorietà dell'altruismo non è naturalmente dimostrabile, appunto perché è legge morale, non trascendentale necessità (ed a questo punto la critica che C. rivolge a Kant coglie perfettamente nel segno).

Ponendo le altrui persone l'uomo si inserisce nel mondo degli altri

uomini, e nel mondo della storia intesa come « consapevolezza del conoscimento », « estensione al passato della comunità morale », in cui si giunge a « sentire gli altri casi anche come faccenda propria, come eventi che possono tornare ad essere i propri eventi, e dei quali è quindi bene acquistare migliore esperienza, per esser meno sprovveduti in caso di necessità » (pag. 225). Avvertiamo subito, e vedremo meglio in seguito, che affiora spesso nella concezione calogeriana della storia un duplice pragmatismo, tecnico-sociologico, come nel passo citato, ed esemplaristico-edificatorio (« costituirsi di una società ideale »), intesa però in certi momenti come galleria di « modelli di vita »), e che anche l'esperienza religiosa vi appare eccessivamente assimilata ad un esemplarismo etico.

Le premesse generali della morale calogeriana hanno poi campo di svolgersi in tutta la loro portata nella parte che viene dedicata al diritto, all'economia e alla politica. Posta l'identità fra morale e pedagogia, e intesa la legge come « dichiarazione di volontà », nel mentre si scalza agevolmente ogni pretesa ad una giuridicità naturale o assoluta, che faccia a meno della singola volontà legiferante, quest'ultima è d'altronde ricondotta alla doverosità morale, affermandosi così chiaramente quella « strumentalità del diritto » che è essenziale al suo inserimento nella concretezza della vita spirituale. Sono anche superate alcune astrattezze in cui l'autore era caduto nel precedente volume *La logica del giudice e il suo controllo in Cassazione*, dovute all'eccessivo insistere sulla « storicità » del giudizio di fatto, mentre qui si parla piuttosto di ricostruzione storica della volontà legislatrice attraverso le leggi-documenti. Appare problematico, nella concezione calogeriana, il rapporto fra legge e consuetudine, dato il ruolo essenziale conferito ad una precisa volontà legislatrice che nella consuetudine manca affatto. Ma la chiave della difficoltà possiamo forse trovarla più innanzi, nei capitoli dedicati alla politica, quando la preminenza dell'eticità è indirettamente avvalorata attraverso una critica del contrattualismo puro in quanto « a fondamento di ogni consenso maggioritario deve sempre sussistere un consenso universale ». (Lo stesso consenso universale dà effettiva esistenza alla legge del legislatore o anche a particolari consuetudini immediatamente rispondenti al tono morale di una comunità). Questa preminenza dell'etica sulla politica e sul diritto si estende anche al campo dell'economia, la cui natura e portata è sempre determinata dalla legge, e ciò mentre la pretesa antitesi fra *eguaglianza giuridica* ed *eguaglianza economica* è dimostrata insussistente, e del pari insussistente il contrasto fra *liberalismo* e *socialismo*, talchè nella concretezza dell'azione etico-politica l'uomo ha il dovere di investire i problemi nella loro complessità effettiva, non essendo lecito in nessun caso rifugiarsi dietro a barriere terminologiche.

Quest'unità della pratica rischia però di subire una nuova, meno appariscente ma non meno pericolosa frattura, a causa della distinzione sulla quale il C. crede di dover insistere fra *doveroso* e *possibile*. Il primo, « la

forma immutabile di quel che si deve», deve «concretarsi nel caso singolo» mediante «la conoscenza degli uomini, dei loro immediati interessi, delle loro attitudini ad agire in questo e in quell'altro senso, che — insieme con ogni altra induzione del prevedibile — dà alla volontà un suo volto e la traduce nell'azione. Il senso del doveroso deve calarsi in quello del possibile per non restar confinato nel limbo della sterilità» (pag. 361). Di fronte a quella «forma immutabile» l'agire specifico si configura come *tecnica*, tecnica che perviene ad una sua autonomia anche morale, quando ad esempio il possibile è prospettato come «il più o meno faticosamente possibile» (pag. 81 - il corsivo è mio).

Sarebbe troppo lungo indicare tutte le varie difficoltà comportate dalla distinzione fra doveroso e possibile. Merita piuttosto chiederci senz'altro: è veramente legittimo distinguere quei due momenti, anche se la loro distinzione appare a tutta prima così persuasiva? Evidentemente il possibile è tale in quanto non è né il certo, né l'impossibile, di modo che sembrerebbe legittimo considerarlo sinonimo di «incerto». Ma se compiamo questa sostituzione, ci accorgiamo che c'è qualcosa che non torna più, infatti affermare che la nostra volontà si appunta sempre sull'incerto suona per lo meno strano. Eppure, con altre parole, sembra proprio che C. tenda ad esprimere qualche concetto del genere, quando parla della necessità della previsione, ma di una previsione parziale perché altrimenti agire non avrebbe più senso (p. 362), quando «azione» umana e «accadimento» naturale sono fichtianamente prospettati sullo stesso piano, con relativo appello alla tecnica (sono infatti le difficoltà tecniche che per C. separano la volizione dall'azione), quando si parla di una «scala delle difficoltà». Ma, se possibile significa incerto, non di una scala delle difficoltà, ma di una scala delle probabilità bisognerebbe parlare, chè l'incerto non si può renderlo meno incerto mediante la nostra azione, mentre il possibile si può, per la virtù intrinseca di tale azione, realizzarlo più o meno. Il fatto è che il possibile non è la semplice zona d'ombra delle nostre previsioni, a tale possibile per sé stesso non potrebbe mai appuntarsi la volontà. Non so se stasera pioverà, ma egualmente non posso volerlo (salvo che per figura retorica). Il possibile è, quanto meno, un particolare ambito dell'incerto, quello delle volontà, imprevedibili non a causa di una nostra ignoranza ma di una loro (sia pur da noi presupposta) libertà. Il possibile è già l'altro, talvolta l'altro *me* dell'istante successivo o di domani, più spesso e comunque sempre ad un certo punto del processo che assai bene C. prospetta infinito, il concreto *altro*, termine di volontà morale. Ecco che allora la distinzione sulla quale C. tanto insiste fra *libertà trascendentale* e *libertà etico-politica*, cade, perchè nella struttura della prima c'è già la seconda. Il che non vuol dire che noi siamo sempre concretamente intenti a promuovere libertà etico-politica, bensì che quando, direttamente o indirettamente, non viviamo per essa, allora non viviamo da uomini, nè possiamo

parlare di altre libertà che sovengano alla nostra piatta animalità. Sopravvive invece in C. quel dualismo di *verità*, trascendentale «ed etica, cui abbiamo accennato a proposito della «logica», e dà talvolta sapore prammatistico-sociologico al suo modo d'intendere la storia, malgrado la suggestiva definizione d'«estensione al passato della comunità morale» (p. 212)².

L'autonomia della tecnica, quale è naturalmente comportata dalla presupposizione della libertà trascendentale, è poi la ragione che determina la già accennata distinzione fra fare pratico e fare scientifico, caratterizzato il primo dall'esatta previsione, il secondo dalle «novità», dalle «sorprese» sopravvenienti. Il prototipo dell'uomo di scienza sarebbe in tal modo Colombo che credendo di andare in India si imbatté nell'*utile* novità poi chiamata America. L'aggettivo «utile» è importante perché C. stesso deve ammettere che anche nel giudicare del valore teoretico di un atto non possiamo prescindere dall'«interesse umano» della ricerca. Ciò significa che sussiste sempre una certa qual previsione dell'utilità umana dei risultati, e che è quindi difficile giudicare alla stregua della loro assoluta «novità». Non si tratta per altro, C. ce ne avverte chiaramente, di distinzioni assolute con criteri assoluti, ma di orientamenti di comodo fra i diversi abiti di vita dello scienziato da un lato e dell'uomo pratico dall'altro. Fra i quali corre poi una differenza psicologica, la differenza fra il «praticone» che si smonta al primo imprevisto e colui che invece ama almanaccare sulle novità che incontra, al punto da dimenticare l'eventuale danno avutone. Per non ridurre la questione a una faccenda di temperamenti mi sembra si debba variarne l'impostazione, notando come in ogni caso si tratti di specificazione *tecnica* delle condizioni date e dei mezzi utili alla realizzazione di un programma, che è per altro ristretto nel caso del procedere pratico ed amplissimo nel caso del procedere scientifico. Lo «scienziato puro» è colui che lavora a fornire conoscenze atte alla realizzazione di *qualunque possibile programma umano*, senza neppur chiedersi quale potrà essere; invece colui che, sveglio, vuol uscire da una stanza, è soddisfatto non appena si è reso edotto circa l'ubicazione della porta. Caratteristica delle «scienze pure» è appunto di non preoccuparsi della loro applicazione, di compartmentarsi in ambiti delimitati non dai fini, come nelle «tecniche» in senso specifico, ma dall'opportunità (sempre pratica) di rimanere nell'ambito di fenomeni affini. È chiaro che per cosiffatti modi di procedere l'imbattersi in «novità» riesce meno disastroso che nel caso di realizzazioni pratiche mandate a monte da una qualche «novità» imprevista, ma esso non è affatto peculiare dell'abito scientifico, nè tanto meno criterio di giudizio del valore di una ricerca teoretica. È singolare poi che l'affermazione di C. si possa anche totalmente rovesciare. In fatti ciò che ci

2. Vedi per questa critica una mia recensione a quel volume staccato su *Belfagor*, marzo 1947.

guida alla scienza da un lato, a conoscenze particolari dall'altro non può non essere la stessa volontà *umanamente* configurata, ma a volta a volta differenziata per specificazione maggiore o minore di tale configurazione. Lo scienziato puro lavora per una umanità in generale, quasi astratta (nulla di peggio dello scienziato nazionalista), l'uomo pratico si inserisce nell'umanità in qualche modo molto più particolare, per lui le volontà degli altri uomini pesano assai di più che per lo scienziato nella loro concreta imprevedibilità individuale. Purchè si abbandoni la considerazione, già sopra criticata, del singolo atto tecnico fine a se stesso, il criterio della perfetta previsione non si potrebbe applicare che ad un'azione che trasformasse gli uomini in scimmie e papagalli, non ad un'azione *umana*, cioè ad un'azione *vera*: la quale sarà tale solo se lascierà adito al prodursi di qualche novità, cioè a un divenire spirituale reale e non solo apparente. Sarò buon educatore se farò degli uomini liberi, non degli uomini le cui azioni si possano interamente prevedere. Se dunque la prassi deve tener conto di tale esigenza assai più che non la teoresi, che al limite può prescinderne affatto, poichè esaurisce completamente il suo compito senza alcun riguardo a ciò che in particolare potrà volere quell'umanità cui si limita a fornire possibilità tecniche d'azione in generale, ci accorgiamo che proprio per la prima vale il criterio della novità imprevedibile e per la seconda quello della previsione quanto più perfetta possibile, che è del resto l'unico criterio generalmente accettato della scientificità.

La rigida consequenzialità che, come dicevamo all'inizio, contraddistingue l'opera di C., fa sì che egli non rifiuti aporie e posizioni eccessive, quand'esse sono il portato necessario delle sue premesse. Pertanto ci è riuscito più facile mostrare qual'è, a nostro giudizio, il d'fatto d'impostazione che le comporta, in quanto da quello, nascosto e forse impercettibile, perché, se così si può dire, sotto il livello della stessa coscienza filosofica oggi generalmente diffusa, sono coerentemente tratte conseguenze in cui l'errore inizialmente minimo appare notevolmente ingrandito. Così rispetto al problema religioso il vigoroso laicismo del C. rischia di diventare incomprensione. Per C. la religione è una sorta di moralità mitizzata, la sua essenza è una specie di exemplarismo etico più o meno adeguato, la stessa affermazione di Dio non è altro che «la posizione, il riconoscimento della Persona per eccellenza». Tutto ciò è vero, ma non è sufficiente. Ove, secondo l'impostazione calogeriana, la coscienza morale sia *aggiunta* alla coscienza trascendentale, Dio non potrà mai essere più che un mito, perché prima sono *io*, poi è *Dio*. Ma ove invece ci si accorga che noi o siamo coscienza morale, o non siamo nulla, anche se per caso vuoti palloni gonfiati di «scientia», cani sapienti cui manca la «charitas» che costruisce l'uomo, allora Iddio diviene fonte di grazia, è cioè «prima» di noi, sebbene in noi, è l'atto che ci sveglia a coscienza e a libertà, a quella «libertà di cominciare» che C. riconosce anteriore all'esercizio di libertà, è il vettore della

dimensione morale, diversa da quella spazio-temporale, estranea a tutte le tecniche, ove noi dobbiamo (e solo possiamo) edificare, e noi allora amiamo in Dio, esistiamo in Dio, senza che più vi sia questione di dimensioni fra contenuto e contenente (Dio e coscienza), perchè questa non è «prima» di quello. Si intendono così anche gli aspetti a prima vista più sconcertanti delle vere esperienze religiose, anche di quelle predestinatarie.

Ci resta da dire del terzo volume, dedicato all'*Estetica, Semantica, Istorica*, trattazione di vasto respiro e di larghi sviluppi. Certo fra le opere di estetica postcroiana una delle poche che costituiscono una messa a punto di problemi veramente originali. Malgrado il solito titolo «triadico», non si tratta né di un'artificiale unità sistematica, nè d'altron de di trattazioni giustapposte, bensì dell'elaborazione di alcune intuizioni fondamentali strettamente legate fra loro: esse sono il concetto di «equilibrio lirico», la distinzione fra *semantic*ico ed *asemant*ico e la «pratica concludenza» come ideale storiografico. Quest'ultima impostazione sembra in parte inficiata dall'indistinzione (che ha del resto in comune con la stessa storiografia croiana) fra l'aspetto sociologico-prammatico e quello etico-politico della storia, ma è d'altron de da segnalare la suggestiva pregnanza che ne deriva all'*universale storico* inteso quasi come la personificazione di una complessa funzione che ha del moralmente parenetico e del tecnicamente istruttivo. Il vincolo che lega l'*universale storico* all'*universale fantastico* è quasi di complementarità, chè a quella funzione di incentivo per l'azione si contrappone, nel secondo, come in generale in ogni genuina esperienza estetica, un'attività liberatrice «dall'urgenza dell'azione». Tale è il carattere dell'arte: accostamento di elementi «patoeidetici», vale a dire di immagini di varia natura comunque fornite di una carica affettiva, è realizzata come arte soltanto se tali elementi neutralizzano, per così dire, a vicenda, la loro pratica emotività. È raggiunto allora l'*equilibrio lirico*, che C. sostituisce al concetto croiano d'*intuizione lirica*, contraddittorio in quanto non è possibile che in quel fluire senza soste che è il nostro presente spirituale possano darsi delle «soste» contemplative, delle fissazioni conoscitive, quasi che il sentimento non fosse sempre anche conoscenza. L'*equilibrio lirico* non comporta invece una così inverosimile discontinuità dell'intimo divenire della coscienza, bensì la semplice compresenza di contenuti rappresentativi e sentimentali diversi, le cui opposte spinte pratiche, pur senza fermare il flusso della vita, tuttavia rasserenano e danno quel senso di affrancamento che caratterizza l'esperienza estetica. L'autore non si limita ad affermazioni astratte, ma si impegna in minute e quasi sempre assai felici analisi di squarci lirici, di esemplari d'arte figurativa, di esperienze estetiche naturali, che formano una delle attrattive più originali e singolari del libro. Al concetto d'*equilibrio lirico* è strettamente legato, come s'è detto, la distinzione fra *semantic*ico e *asemant*ico, in quanto i contenuti *patoeidetici* della nostra esperienza estetica non nascono con essa, ma ce li fornisce

la vita, e l'arte non può sempre servirsi direttamente, chè, se non è figurativa o mimica, deve esprimere quei contenuti mediante un linguaggio. Perciò la distinzione si estende alle arti stesse, che in parte presentano elementi direttamente emotivi (arti asemantiche), in parte devono ricorrere a dei mezzi espressivi, come la parola o il suono musicale, per evocarli (arti semantiche). La distinzione ha importanza così per l'estetica come per la stessa teoria del linguaggio, ed in essa si può scorgere quello stesso appello alla « realtà », alla « faccia delle cose », all'effettivo « contenuto mentale » che già abbiamo trovato nella *Logica*. Per ciò che riguarda l'estetica mi limiterò ad accennare al carattere abbastanza ingenuo di quella « prova di Pigmalione » suggerita per distinguere con sicurezza le arti semantiche da quelle asemantiche; di fronte alle prime non vi troverete mai, come invece accade per le seconde, a desiderare che il concreto elemento estetico presente alla vostra sensibilità diventi una realtà effettiva, come Pigmalione volle della sua statua. Ma in verità Pigmalione volle che della sua statua solo ciò che essa rappresentava divenisse realtà, non ciò che essa era; ora questo rappresentare, più o meno mediato, c'è sempre in qualunque forma d'espressione. Il fatto è che Calogero, giusta il ripudio dell'indefinita mediazione fatto nella *Logica*, crede all'immediato, cioè all'intuizione, all'elemento intuitivo primo, patocedetico. Col che finisce col trovarsi, in alcuni momenti, in una posizione assai simile a quella del Croce della prima *Estetica*, e perchè rinnova in certo modo la dottrina dell'impressione, e perchè presuppone anch'egli un limite naturalistico, in quanto i *sentimenti* da cui sempre dobbiamo liberarci non possono essere che qualcosa di inferiore, di naturalistico (dando al vocabolo il valore che gli attribuisce l'idealismo). Viceversa l'arte non ha niente in comune con esperimenti di psicanalisi, può liberare o non liberare dai sentimenti: in linguaggio psicologico sarebbe più corretto dire che li sublima. Il che significa che non sono annullati ma integrati in sentimenti via via più alti, non posti sin dall'inizio a contrasto con gli altri, ma da essi svolgentisi con un processo continuo « che intender non lo può chi non lo prova ».

Ma il punto che induce più gravi dubbi, e che del resto abbiamo visto essere alla base anche dei lati meno soddisfacenti della teoria estetica, è la distinzione fra semantico e asemantico. In realtà non esiste immagine di per sé stessa desiderabile, il desiderabile è un qualche « stato » interno, di per sè assolutamente anedetico, soltanto associato a determinate immagini, non importa se più o meno mediatamente. E già « immaginare » qualcosa, significa agitare nella nostra mente non delle realtà, ma dei « segni », dei termini di un linguaggio, sia pur soggettivissimo linguaggio. Il pensiero fin che è cosciente è linguistico (in questo senso latissimo): anche se nell'esempio addotto dell'incidente automobilistico si ha un rapido susseguirsi d'immagini, non di parole. Giustissimo, ma le immagini sono un linguaggio.

Il C., per cui la struttura trascendentale della coscienza è costituita da

« universali irrapresentabili » non dovrebbe avere difficoltà ad ammetterlo. La ragione profonda per cui non lo ammette è da ricercarsi, a nostro giudizio, nel fatto che egli non giunge a sviluppare sino in fondo il motivo centrale della sua filosofia, il valore *unicamente morale* del concetto di coscienza. Cartesio prima, gli idealisti poi, si sono sforzati di rendere conoscitivamente fecondo il soggettivismo, non importa se mediante una logica formale o dialettica: certo è che tentarono di trarre *direttamente* dal soggetto forme conoscitivamente valide. Che questo tentativo sia illegittimo il C. lo proclama senza ambagi, ma che ripudiarlo veramente significhi far coincidere la struttura trascendentale della coscienza con la stessa moralità senza residuo alcuno (secondo quanto s'è accennato a proposito del concetto di possibile), è conseguenza alla quale il C. non vuol giungere. Egli malgrado tutto vuol salvare la teoreticità, nella forma generalissima della *presenza* che coincide con la *libertà trascendentale* a prescindere dalla *libertà etico-politica*. « La filosofia della pratica non è la pratica » aveva detto nella conclusione della *Logica* (pag. 274), quindi è teoresi, è contemplazione, e perchè ci sia contemplazione, occorre aggiungere, ci dev'essere il contemplato, l'*immagine*, dato primario, realtà originaria, non *termine* o *segno strumentale*.

Così comprendiamo meglio, ad un tempo stesso, il deciso dissenso del C. dal neo-positivismo e, ciò che più ci importa, in questa rapida conclusione, la sua posizione nei riguardi del pragmatismo, di cui accetta le esigenze fondamentali (donde quel pericolo d'interpretazione sociologica della storia cui s'è accennato), ma critica il circolo vizioso (pragmaticità della teoria pragmatista) con quell'argomentazione tutta idealistica della teoria della pratica che non è la pratica, anzichè insistere sull'irriducibilità a criteri pragmatici del dato morale. Tuttavia la confluenza profonda di questa « filosofia della presenza » con gli aspetti più fecondi dello *strumentalismo logico*, e la complementarietà dei due indirizzi il primo dei quali può fornire al secondo un senso dell'assolutezza morale che pur resista alla sua spietata critica antidogmatica, non possono essere sfuggiti al lettore attento. La « filosofia della presenza » si afferma così come una filosofia aperta che pur conservando l'istanza centrale dell'idealismo a difesa di un valore insito nel soggetto, muove incontro a quelle diverse esigenze del pensiero moderno e contemporaneo che essenzialmente si concretano in una rivolta contro l'idealismo stesso nella sua accezione più ampia e generalizzata: il *platonismo*, ipostatizzazione dello strumento conoscitivo, sacrificio dell'ideale-persona all'ideale-sistema.

ALDO VISALBERGHI

