

ANDREA VASA

Ricerche sul razionalismo della prassi

Firenze, Sansoni, 1957

(Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 25)

*Quest'opera è soggetta alla licenza **Creative Commons Attribuzione - Non commerciale - Non opere derivate 2.5 Italia (CC BY-NC-ND 2.5)**. Questo significa che è possibile riprodurla o distribuirla a condizione che*

- la paternità dell'opera sia attribuita nei modi indicati dall'autore o da chi ha dato l'opera in licenza e in modo tale da non suggerire che essi avallino chi la distribuisce o la usa;*
- l'opera non sia usata per fini commerciali;*
- l'opera non sia alterata o trasformata, né usata per crearne un'altra.*

*Per maggiori informazioni è possibile consultare il testo completo della licenza **Creative Commons Italia (CC BY-NC-ND 2.5)** all'indirizzo <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/legalcode>.*

Nota. Ogni volta che quest'opera è usata o distribuita, ciò deve essere fatto secondo i termini di questa licenza, che deve essere indicata esplicitamente.



PUBBLICAZIONI
DELLA FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
DELL'UNIVERSITÀ DI MILANO

XXV

ANDREA VASA

**RICERCHE
SUL RAZIONALISMO
DELLA PRASSI**

SANSONI - FIRENZE

Dello stesso autore: *Il Problema della Ragione*, Bocca, Milano, 1951.

PROPRIETÀ RISERVATA



STAMPATO PER CONTO DELLA CASA EDITRICE SANSONI
NELLE OFFICINE GRAFICHE FRATELLI STIANI
SANCASCIANO VAL DI PESA

GIUGNO MCMLVII

PREFAZIONE

Come cercherò di chiarire nella introduzione, e nonostante la diversa impressione che può fare il loro titolo, queste Ricerche non sono una celebrazione dell'immanente dignità razionale che gli uomini possono essere tentati di accordare alla loro attività intellettuale, politica, tecnica, ecc. Nella dialettica di logicismo e pragmatismo su cui sono prevalentemente impiantate, esse tendono a sottolineare più la funzione di apertura razionale del logicismo, che quella di un richiamo all'umanità e alla pragmaticità di ogni costruzione mentale. La tesi della « strumentalità » dei concetti è anzi data qui per tesi equivoca, nella misura in cui essa crede di poter stabilire il tipo di orizzonte di quella strumentalità, o il modello strutturale entro cui si possa decidere a priori di ciò che serve e di ciò che è inutile. Le tesi forse più indicative di queste ricerche si troveranno pertanto in alcune critiche a Dewey, e in alcuni paragrafi conclusivi del secondo saggio su Russell.

A queste tesi io mi ero preparato la strada con una serie di studi su alcune fra le posizioni più rappresentative del pensiero italiano contemporaneo. Anche in quegli studi la nota più costante è il rilievo della tensione razionale del vecchio hegelismo, contrapposta alla chiusura dello spirito in se stesso che caratterizza l'idealismo italiano. In questo senso sono soprattutto indirizzati i saggi su Croce e su De Ruggiero. Il saggio su Banfi, il più vecchio, che risale a or sono quasi dieci anni, può invece apparire orientato in senso più pragmatista, o social-storicista; non è improbabile che dell'apertura della prassi su un orizzonte impregiudicato di possibilità io fossi allora tentato di farmi un criterio di individuazione della vera struttura generale — pragmatistica! — del reale. E analoghi pericoli di sdruciolamenti dogmatici

sono forse ancora rilevabili in qualche espressione del saggio su Calogero.

Raccogliendo questi vecchi studi, ho cercato ora di migliorarne la forma, ma ho sempre lasciato intatte, mi pare, quelle espressioni in cui si fosse manifestata qualche oscillazione, o deviazione, o non perfetta acquisizione d'un punto di vista destinato a diventare dominante. L'insieme credo che riveli da sé la continuità di una ricerca della cui bontà non sta a me di giudicare; io sono piuttosto interessato a rendermi conto di quel che vi manca.

Alcune di queste ricerche sono anteriori al mio Problema della Ragione e non possono che mostrarne in sviluppo un terreno storico-contemporaneo di formazione. Ma tutta la seconda parte tende ad assicurare al punto di vista già sostenuto in quel mio primo volume (e che contemporaneamente l'amico Dal Pra formulava per conto suo e in modo egregio in articoli di rivista che non passarono inosservati), un terreno culturale di portata problematica più ampia, logica, pragmatica e storico-scientifica, e un orientamento più decisamente astrattivo, più « razionalistico » in un certo senso.

Questa apertura, se di apertura si tratta, non ha tuttavia nulla a che fare né con superamenti, né tanto meno con sconfessioni di quel punto di vista. Le sollecitazioni « critiche » ad abbandonarlo, anche quando intelligentemente « costruite », o forse tanto meno allora, non mi persuadono¹.

¹ Fra questi intelligenti sollecitatori è certo da citare fra i primi U. Spirito, che contesta, al privilegio accordato alla direzione praticista della ragione, un ingiustificabile dogmatismo, e un'unilateralità arbitraria. Egli sostiene (cfr. qui il saggio dedicato al suo pensiero) che non bisogna precludere ai valori razionali, o al supremo valore della realtà stessa, la strada dell'autopresentazione alla mente umana, strada che sarebbe solo ingiustificatamente sbarrata da una soggettivistica chiusura in un orgoglioso quanto sterile impegno a una presunta « creazione » di quel valore. Questa tesi si presenta con l'apparenza della neutralità, ma io non riesco a sottrarmi all'impressione che essa tenda di fatto a dissolvere in un sentimento mistico-naturalistico del reale ogni impegno pratico.

È in un certo senso strano che l'obbiezione di U. Spirito sia stata ripresa da G. Bontadini (nel secondo numero della rivista « Il Pen-

I brevi saggi contenuti nella terza parte di questo volume possono invece mostrare quanto quella apertura razionalistica sia venuta maturando nella difesa stessa di un possibile « tra-

siero » — del compianto prof. Barié — e a proposito della comunicazione di Dal Pra a un convegno milanese di filosofia, comunicazione riportata nel primo numero, dello stesso anno 1956, della stessa rivista). Anche Bontadini dunque parla di questa presunta possibilità di un'autopresentazione del divino (luogo cit., p. 305), in opposizione alla pretesa di condizionare al merito e al lavoro dell'uomo ogni possibile incontro col valore. Ma il Dio di Bontadini dovrebbe essere meno a portata di mano, mi pare, e prestarsi un po' meno a questa sorta di incontri gratuiti.

Come farebbe un divino che si presentasse naturalmente a un finito, lasciando questo finito in una situazione di... finitezza, a farsi riconoscere come divino? C'è una argomentazione calogeriana sempre valida a proposito: finché io sono finito, tutto quel che cade entro la mia coscienza non può che cadervi con la forma della finitezza. L'argomentazione ne riecheggia forse una, più teologica, di J. S. Mill: neppure all'inferno (o forse meno che mai all'inferno, dove la mia finitezza sarebbe codificata per l'eternità), io potrei persuadermi dell'origine divina, di un mondo in cui c'è posto per l'inferno. E qui si dice persuadersi dell'origine divina del mondo; figuriamoci se si trattasse di persuadersi della presenza di Dio stesso in una situazione finita. W. James *descrive* sensazioni (mistiche) di presenza di qualcosa di superiore, ma è portato a far loro credito sulla base della sua dottrina della finitezza del divino stesso. Penso che Bontadini non sia portato a sostenere su basi simili la sua possibilità di incontri situazionali, teoretici puri e senza merito, col supremo valore della realtà. Egli potrebbe fare forse l'ipotesi di una rimozione per « grazia » dei limiti del finito, ma in quella condizione sarebbe troppo difficile per un altro verso stabilire la « esteriorità » dell'avvento, o dell'autopresentazione del divino, poiché qui sarebbero venuti meno i criteri per distinguere un avvento dall'esterno da un avvento dall'interno.

Quel che io personalmente vorrei però rispondere qui al prof. Bontadini è qualcosa di diverso da tutto questo, e di meno teologico. La tesi che bisogna aprirsi ad ogni possibilità, anche a quella che il valore della ragione arrivi all'uomo per via conoscitiva, equivoca radicalmente, per me, il senso stesso della possibilità razionale. Io non posso intendere come mia una possibilità che per me rappresenterebbe piuttosto la fissazione di un limite. La mia possibilità di ragione non può essermi data, non può essermi fornita dall'esterno, per la semplice ragione che finché un dato si pone come tale, io non ne ho effettuato nessuna mediazione con una possibilità di continuità che sia a mia disposizione, e non ancora fuori del mio controllo. Di fronte

scendentalismo della prassi », e possono rivelare un certo tipo di saldatura fra una problematica di origine idealistica o umanistica, con un interesse all'astrazione in funzione di una non delimitata costruttività della « scienza » umana.

A. V.

Milano, Pasqua 1957.

a un dato con possibilità *suc*, non ridotte in mio potere, io sono sempre in una situazione pre-razionale. Io non posso essere perciò né così sciocco né così vigliacco da lasciar disperdere il senso delle mie possibilità, in quello di possibilità dell'essere in genere, leibnizianamente ammesse sulla base di una semplice incontraddittorietà formale. Possibilità razionali e possibilità creative non sono disgiungibili per me; e possibilità creative dicono rinuncia metodica a una pienezza originaria dell'essere. Un ateismo, questo, che potrebbe trovarsi sulla linea di quella logica religiosa che cominciò col negare ogni valore sacrale alle cose come *si trovano* in natura, e che le affrontò col senso di una aggiunta essenziale che l'uomo avesse il compito di fornire alla creazione stessa.

INTRODUZIONE

« Razionalismo della prassi » non vuol essere qui espressione elogiativa della prassi stessa, né sottintendere una proposizione dichiarativa sulla intrinseca razionalità dell'attività umana. Non si vuol qui affatto dire che la prassi contenga in se stessa i criteri della propria razionalità, o d'un valore universalmente riconoscibile; e tanto meno che la prassi abbia il diritto di suggerire come vero o reale uno « stato di cose » atto a garantire le sue istanze di valore, nel senso della ragion pratica kantiana. Questa interferiva in verità in una sede non sua, postulando qualcosa per conto della ragione teoretica, qualcosa cioè che in ogni caso avrebbe dovuto esser detto del mondo in sé, e sulla sua eterna razionalità, indipendentemente da ogni virtù operativa e da ogni problematico successo dell'attività umana in direzione di quella razionalità. Di un razionalismo della prassi qui si parla solo nel senso di una tendenza, di una ambizione (già da Kant stesso chiamata razionale in quanto meta-intellettuale), che la prassi avrebbe, a trascendere i suoi naturali parametri di vita; nel senso cioè di una tendenza della prassi umana a misurarsi con un orizzonte di possibilità che non siano solo soggettivamente o fenomenicamente esperite.

Il problema di un possibile razionalismo della prassi è quindi strettamente legato a quello della direzione, del valore, e delle possibilità finali della stessa attività scientifica, e ha poco a che fare con qualunque incoraggiamento a coltivare moti spontanei del cuore che si chiudano pigramente in se stessi, a pascersi delle proprie illusioni. Nulla è più contrario, a un dogmatismo del sentimento, che un'apertura della prassi verso la ragione, o che un suo « razionalismo », inteso come tendenza a rompere ogni orizzonte casualmente vissuto.

Il razionalismo della prassi così inteso, come orientamento trascendente rispetto ad ogni criterio naturale o passivo d'azione, e come possibile valore finale di questa tendenza stessa, opera anzitutto in senso critico, sospensivo di ogni presunta illimitata validità di criteri o di schemi intuitivi delle possibilità stesse dell'uomo. Una funzione sospensiva di questo genere è stata sempre in qualche modo esercitata dal pensiero filosofico, ma con così diverse impostazioni, che sarebbe arrischiato voler parlare non solo di una loro pacifica naturale continuità, ma anche solo di una loro possibile solidarietà a lunga scadenza.

Gran parte del pensiero filosofico a noi più vicino ha esercitato questa funzione in direzione piuttosto limitativa delle pretese della prassi, o in direzione teoretico pura, astrattiva, o in direzione teoretico-interiore, al di là, come si è detto, dei limitati orizzonti e degli oscuri bisogni della prassi. Proprio questi bisogni, secondo quelle impostazioni filosofiche, sarebbero portati a fissare schemi, a irrigidire possibilità aperte, a celebrare gli orizzonti dei più immediati successi. Così Husserl, così Russell, e così, benché più ambiguamente, Bergson o Croce, per non citare che alcuni fra i nomi più significativi.

Il pragmatismo aveva cercato di stabilire una più intrinseca saldatura, o una continuità essenziale fra l'opera dell'intelligenza tecnica e quella della ragione formale e astrattiva; ma questa continuità si era posta in maniera largamente postulatoria, in James in modo esplicito (con tendenza a far parlare i bisogni del cuore in sede teoretica), e in Dewey in modo più circospetto e più aderente ai limiti della situazione umana, ma con eguale tendenza ad indicare o asserire, sulla base di istanze pragmatiche, un orizzonte di realtà conforme a quelle istanze. Ma quando istanze di questo tipo vogliono contemporaneamente « metter su » asserzioni su ciò che succede « fuori » della prassi stessa, su una naturale integrazione, per esempio, del fisico e del biologico nell'umano (come da Marx a Dewey si tende a fare), allora diventa inevitabile che la prassi si metta sotto il controllo di un momento teoretico dell'atteggiamento umano, o che sia costretta

a lasciar giudicare di « ciò che è » da quell'attività che si indirizza appunto a « ciò che è », senza volere qualcosa di diverso. Così il pragmatismo, proprio per non aver limitato criticamente, o per non aver posto inizialmente fra parentesi, una propria pretesa di continuità « naturale » fra le istanze della prassi e la realtà stessa in genere, si esponeva ad una involuzione, offriva la testa al giudizio dei suoi avversari.

Ma in nome di quale legge giudicavano il pragmatismo i suoi avversari? Possedevano essi un criterio del reale per sostenere che questo non avesse nulla a che fare con l'orizzonte di sviluppo della prassi stessa, o che esso andasse comunque riconosciuto o rilevato in altra sede, logico-pura, eidetico-riflessiva, intuitiva, ecc.? A parte le risposte esplosive che potremmo attenderci da un certo tipo di filosofi (sì, la realtà è spirito, pensiero, corrente vitale, materia, ecc.), i più cauti fra gli avversari del pragmatismo avrebbero risposto che « quel che è », o la realtà in genere, non si può dire in che cosa consista, né in base ad istanze pragmatiche, né in base ad alcuna altra intuizione, di qualunque tipo.

Quell'*oggetto* andrebbe invece, secondo questi più cauti atteggiamenti, approssimato indefinitamente, correggendo dogmatismo dietro dogmatismo, senza mai voler qualificare per conto proprio, o tentar di « riempire » quell'idea-limite dell'*essere*, che sa solo sollecitare una ricerca razionale aperta, non offrirsi ad una intuizione limitata. Ma una simile concezione di un rapporto dinamico fra le idee della ragione ed ogni sapere concreto, non può render conto della sussistenza di una tensione teoretica senza oggetto; non può render conto dell'eterno pellegrinare della ragione teoretica da un oggetto particolare ad un altro, senza che ci sia mai un fatto unitario che valga la pena di conoscere. Non si può render conto del processo teoretico dell'uomo, e tanto meno della realtà stessa come processo teoretico, con un bel « nulla » da conoscere, sullo sfondo di tutti questi processi. Qui la realtà rischierebbe ancora una volta di codificarsi in un suo tratto immediatisticamente e casualmente rilevato (la realtà come ricerca o come problema), se la direzione teoricistica della ragione si ostina a sostenere che un'essenza unitaria delle

cose o del loro processo, c'è e va perseguita in una tensione conoscitiva senza limiti, appunto perché essa è per definizione inafferrabile da parte di qualunque momento interno al processo stesso.

Di qui una giustificata tendenza, nel pensiero contemporaneo, ad abbandonare il discorso teoretico sul reale in genere, o ad abbandonare ogni tentativo di comprendere in un orizzonte di realtà la vita delle parole che si usano o delle azioni che si fanno, e che sembrano solo capaci di sottendere orizzonti intenzionali di gran lunga più circoscritti e più determinati. Il punto d'onore è diventato quello di evitare il problema speculativo *in toto*, con o senza ridimensionamenti possibili: di accantonare, e non più solo di mettere fra parentesi, i giudizi sul tutto o sull'universale che, rivelatisi contraddittori entro un orizzonte teoretico o conoscitivo (vane pretese di salti oltre la propria ombra o... la propria testa), dovrebbero ormai nulla più rappresentare che distrazioni linguistiche, o trucchi di parole, messi su con qualche confusione di livelli sintattici.

Queste « ricerche » non affrontano il problema di una valutazione motivata di tale più recente atteggiamento, neopositivistico in genere, e più o meno formalistico, o più o meno empiristico, analitico-linguistico, o analitico-comportamentistico: problema che meriterebbe un discorso a sé, e che richiederebbe non un solo e sommario giudizio ma diverse e forse anche contrastanti valutazioni di indirizzi di cui non è più lecito parlare come se costituissero un insieme di linee convergenti. Si può tuttavia dire che queste « ricerche » — dibattendo un problema insito nella stessa dialettica di logicismo e pragmatismo — si pongano, rispetto alle correnti neopositivistiche o analitico-linguistiche, su un comune terreno d'origine, con diversa prospettiva d'uscita. Anch'esse nascono da un rilievo della problematicità in cui il pensiero viene cacciato sia dalla riduzione di tutti gli assunti concettuali a istanze pragmatiche, sia dalla sospensione o inibizione di giudizi pragmatici-naturali, in nome di un'apertura logico-universalistica che dovrebbe portare, e non sembra dover portare, su qualcosa di reale. Anche queste ricerche « vivono »,

del problema di una costruzione di linguaggi che non conoscono più alcun punto d'appoggio metalinguistico, e che tuttavia non possono garantirsi alcuna sicura e indefinita fruizione di sé, entro un proprio orizzonte empirico-pragmatico, o nell'ambito di un'autosufficiente giuoco di simboli operativi.

Il « neopositivismo » in genere, tende a chiudersi in orizzonti puramente verbali, in « universi di discorso » — per questo semplice fatto, che dietro le parole o i segni, nella loro inter-relazione e nel loro successo situazionale a diversi livelli, biologici e culturali — non c'è proprio nulla da cercare. Queste « ricerche » condividono la convinzione che non c'è nulla da cercare — conoscitivamente — dietro le parole o i segni; che una tale ricerca, non potrebbe più esprimere altro che una posizione di dogmatismo realista, o di un realismo a tutti i costi. Ma esse sono lontane dall'assumere, per questo, che la « costruzione di universi di discorsi » si esaurisca, o non possa che esaurirsi nella propria creazione, nella tautologia di sempre nuovi, e sempre più eleganti formalismi verbali che, non avendo più una realtà esterna con cui misurarsi, possono ormai e tranquillamente abbandonarsi al loro proprio giuoco.

Dietro le parole degli uomini c'è, nella direzione di queste « ricerche », la possibilità che esse mettano capo, non conoscitivamente, ma costruttivamente, creativamente, a qualcosa di nuovo, o no; e di nuovo proprio dal punto di vista degli stessi piani d'esperienza, di possibili artificiali piani di esistenza che non debbano ripetere gli antecedenti né quanto alla struttura né quanto al valore.

Per tutto ciò, ho parlato di « razionalismo della prassi ». Il pensiero contemporaneo non è prevalentemente minacciato da un dogmatismo teoretico-metafisico (messo su « emotivamente » o « dialetticamente »), ma da una tendenza a chiusure intellettualistiche nel senso kantiano della parola o da *una tendenza ad attenersi a limiti* entro cui sia dato di scorgere, concretamente operanti, funzioni logiche e pragmatistiche: né questa tendenza può più essere vinta con sollecitazioni conoscitivistiche, con inviti a guardare oltre l'esperienza, poiché non mi pare che sia più dato di guardare oltre l'esperien-

za, con gli occhi della ragione. La ragione con tutta probabilità non ha mai avuto occhi, non ha mai visto « il » cavallo; ma il non acquietamento dell'uomo al quia dell'esperienza, il suo rifiuto ad esaurire le proprie possibilità in modalità passivamente esperite, è altrettanto costante; come costante, benché non certo indefettibile, appare il suo bisogno di crescente validità dei suoi piani di vita, il suo bisogno di piani « artificiali », di posizioni attraverso cui la contingenza di una situazione solo data, si trasformi, o tenda a trasformarsi, in valore creativo, capace di auto-garantirsi.

Per tutto questo mi è sembrato che fosse in primo luogo alla prassi, non ad una nuova proposta conoscitivistica, che occorresse oggi chiedere di vincere, non già il dogmatismo, ma il narcisismo verbale dell'esperienza, in vista d'una nuova possibile direzione razionalistica del pensiero, e alla ricerca di nuove possibilità umane, non scontate entro un linguaggio dell'esperienza, o nell'ambito delle sue trasformazioni analitiche.

Solo l'eccezione delle possibilità realizzative dell'intelligenza su ciò che può essere a priori chiamano « empirico », può forse ancora offrire un'« esca », per dirla con Whitehead, al sentimento della razionalità. Per questa via si può ancora cercare una sollecitazione del gusto dell'astrazione, della elaborazione di nessi ideali per cui tentar di incalanare l'esperienza futura, e che possono e debbono presentarsi inizialmente problematici quanto alla loro applicabilità, e magari lasciar perplessi sul loro « senso ». Questi nessi non sarebbero infatti nati da un semplice bisogno di accorciare la strada verso mète già scontate o già per altra via possedute. L'economicismo della scienza, accettato da tutto il tardo romanticismo filosofico europeo, sarebbe una delle prime cose da superare dal punto di vista di un possibile razionalismo della prassi.

Bisogna restituire alla riflessione logica e matematica una funzione di rottura e d'avanguardia nell'orizzonte di un'esperienza che si apra a nuove possibilità e a nuovi valori; bisogna liberare il momento astrattivo dell'esperienza stessa dal tautologismo cui fu già condannato di funzione biologica

estremamente scaltrita, di funzione resa solo più abile, attraverso la creazione di nuove tecniche, al soddisfacimento di vecchi bisogni. E importa anche, dal punto di vista in cui ci si è messi con queste « ricerche », liberare il lavoro della scienza dall'opinione che esso non costituisca se non il più delicato e più innocente « riflesso » del movimento della realtà, sottile ricamo in rilievo sul tessuto dialettico di momenti e piani precogitativi del reale, che avrebbero strutture e leggi loro proprie, immodificabili, e che in base a queste strutture e a queste leggi dovrebbero decidere di quel ricamo.

Il problema della scienza è un problema di possibilità reali e radicali. Forse anche i più verbalisti fra i neopositivisti lo sospettano; solo che essi non intendono appunto farsene un problema, e preferiscono la copertura delle parole in sistema, al vuoto che, intorno all'orizzonte d'esperienza, verrebbe aperto dall'idea di impregiudicate possibilità che nessuna realtà in sé è più chiamata a garantire.

Le « ricerche » che seguono intendono porre un simile problema: formulare una proposta di utilizzazione dell'astrazione su piani operativi a raggio non predeterminato e non più predeterminabile. Ciò che, certamente, può ancora turbare il « sano intelletto » sul senso dell'esperienza; ma non era stato né detto né pattuito in modo alcuno che una intelligenza umana spinta in direzione creativa dovesse beneficiare della tranquillità di orizzonti di quell'intelletto.

PARTE PRIMA

LA CRISI

DELL'HEGELISMO ITALIANO

RAZIONALISMO CRITICO E PRAGMATISMO SOCIALE
IN A. BANFI E NELLA SUA SCUOLA ¹

1. *Razionalismo fenomenologico e marxismo.* — Con due recenti e interessanti saggi (« Filosofia d'oggi », Studi Filosofici 1946, 3-4, e « Verità ed umanità della filosofia contemporanea », Studi filosofici 1947, I) Antonio Banfi ha sottoposto all'attenzione dei filosofi italiani gli sviluppi pragmatico-sociali del suo pensiero e la critica che da questo punto di vista, nuovo e innovatore, egli stima che si debba muovere alla nostra cultura precedente. Non si tratta certo di improvvisazioni: Banfi aveva sempre denunciato un certo carattere dogmatico, chiuso, della cultura idealistica, ma sul terreno storico del momento presente queste critiche devono impegnarsi con una questione di maggiore portata e più determinata insieme, che è la questione della saldatura del criticismo dialettico originario con la sostanza storica dei movimenti marxisti. La questione non può non attirare l'interesse degli studiosi che intendano pur vivere, e va tuttavia discussa con molta serenità. Un incontro del marxismo con un tipo qualunque di filosofia occidentale contemporanea, che nasca dal duplice sfaldamento dell'idealismo classico, hegeliano, e del positivismo nelle sue forme dogmatico-scientistiche, e agnostico-psicologistiche, non può non presentarsi « problematico »; da una parte il marxismo sembra reggersi su categorie assunte quasi macroscopicamente da una esperienza storico-

¹ Dalla « Rivista di Storia della Filosofia », 1948, I.

sociale che non si salda immediatamente con un'analisi più generalizzata, e lascia perciò scoperte troppe zone della problematica filosofica; e d'altra parte lo sviluppo di quest'ultima sembra insistere, sempre più, su un'astratta e autosufficiente forma di autonomia teoretica che in qualche modo impedisce al filosofo di guardare alla vita e alla storia come a possibili terreni di conferma o di scacco di determinate categorie culturali; troppo « autonomamente » queste rischiano di essersi sviluppate, secondo una logica loro interna, che disimpegnoverebbe dal controllarne, sia pure una volta ogni tanto, il terreno d'origine.

Banfi si è posto sul terreno della conciliazione, e crediamo che il suo tentativo vada seguito con attenzione non solo da chi sia per ritenersene soddisfatto ma anche e specialmente da chi rimanga nel dubbio, se l'esigenza da lui — e da altri certamente — posta, non debba essere ritenuta del tutto insignificante. Seguiremo, come sarà possibile entro i limiti di una breve nota, il pensiero di Banfi attraverso i due saggi in questione in linea principale, richiamando le sue fondamentali posizioni di partenza solo dove ciò sembri strettamente necessario.

2. *Il momento pragmatico nel dialettismo razionalistico.* — « Filosofia d'oggi » riassume l'atteggiamento del razionalismo critico; e « Filosofia d'oggi » è un riaccostamento problematico di termini che apre l'orizzonte ad una discussione; giacché, si dice, non può trattarsi né, dell'illusione di conquistare oggi la verità né del controsenso di esporre una verità di oggi; si tratta solo di cercare oggi — ancora! — la verità. La verità non può avere per l'uomo una essenza rigida, atemporale, e neppure può equivocarsi nel tempo; bisogna poter introdurre l'istanza del processo, della ricerca, nell'intenzione teoretica della verità e riuscire tuttavia a salvare una costanza, una permanenza di tale intenzione. Nella lontananza « dell'astratto limite dogmatico della verità.... si proiettano forme isolate di esperienza, in un metodo effettivo ed universale di ricerca »; e la ricerca è l'orizzonte di una attività attuale, dell'oggi dinamicamente inteso, come tensione verso

la permanenza intenzionale della verità e, insieme, come concretamento progressivo di essa.

Ma, detto questo, non diventano tutti i momenti attuali, tutti gli « oggi » perfettamente equivalenti nella loro struttura essenziale? E allora come si giustifica specificamente una « filosofia d'oggi » o il valore della storia, di fronte alla stessa struttura fenomenologica e critica del conoscere in genere?

Non si tratta, credo, di una questione posta dall'esterno ma di una questione che fa valere le sue istanze o i suoi punghi critici all'interno della problematica banfiana. Una volta eliminata la pretesa teoretico-metafisica di chiudere in una intuizione o in un concetto l'essenza stessa dell'essere, si comprende facilmente come l'esperienza debba trasbordare oltre ogni sintesi culturale o filosofica; come un oggi vivo e impreveduto sia sempre possibile al di là di ogni fissazione di vero e di eterno; quel che non si comprende altrettanto facilmente nella posizione di Banfi è: come tale trasbordare dell'esperienza, tale immodificabile rinnovarsi, non costituisca l'espressione di un eterno momento d'irrazionalità, di permanente opacità esistenziale nella vita della ragione, che declassi a momento psicologico l'altro polo di una fenomenologia trascendentale del puro conoscere, il polo dell'universalità teoretica.

Banfi si è sempre opposto ad una interpretazione irrazionalistica, irriducibilmente realistica, del suo concetto d'esperienza¹; tuttavia se l'esperienza non potrà mai offrire una sua unitaria e radicale essenza alla ragione, se la mente non potrà mai abbracciare tutte le istanze di rinnovamento dell'esperienza (apertura storica) e mai potrà controllarne la genesi dei piani di struttura (estetico, religioso, scientifico, ecc.), come si potrà interpretare l'esperienza altrimenti che come vano sforzo per razionalizzare se stessa, una inutile tensione verso un orizzonte teoretico che si sposta all'infinito? E se, oggi, l'attualità pragmatica deve vivere e valere, non

¹ Cfr. Principi di una teoria della ragione. Paravia 1926; giudizio sul neo-realismo, pag. 345.

negherà essa la sterile illusione di quell'orizzonte razionale? L'adattamento reciproco del teoretico e dell'oggi rimane problematico; istanza critica, valida nei confronti di una certa retorica spiritual-attualistica di identificazione di atto e di razionalità; ma non per questo meno critica nei confronti di una sua propria acquiescenza in una teoria della situazione problematica. La filosofia tedesca ha già fatto un tragico esperimento della dialettica implicita in un tentativo di soluzione critico-teoretica di una radicale « epoché » metafisica, di una sospensione dell'uomo fra il dato e l'assoluto; la tragicità dell'esperimento è stata segnata dal passaggio da Husserl all'esistenzialismo pessimistico di M. Heidegger, il più coraggioso su questa strada! L'epoché metafisica è divenuta nell'esistenzialismo heideggeriano denuncia di una situazione ontologica di inconcludenza, di esposizione al nulla. Banfi che parte da un'analoga situazione di sospensione dell'uso dell'intenzionalità metafisica dell'essere, deve tuttavia trarne accenti più vitali, più ottimistici; e ciò tanto più quanto più si accosta al marxismo e vuole raggiungerlo teoreticamente. Fuori di questo, potrebbe limitarsi a una sospensione critica del proprio atteggiamento vitale; ma.... mancherebbe allora appunto la specifica problematica banfiana: conciliazione del criticismo fenomenologico con un tono positivo, vitale, delle istanze pragmatiche. Seguiamolo su questa strada.

L'« epoché » metafisica non si pone e non vuole porsi, nel pensiero banfiano come una via ad una nuova ontologia dell'esistenza; in questo senso la sua insistenza sull'antimetafisicità, come caratteristica fondamentale e in qualche modo definitiva del pensiero moderno, è senza equivoci. L'istanza metafisica nasce da un logicismo formale, sterile ed evasivo, legato ad una contemplazione che rifugge dalla concretezza, e già fundamentalmente negato dall'esperienza cristiana della irriducibilità del reale e dell'azione agli schemi di un pensiero astratto (pag. 171). Il compito del pensiero si riduce nella storia della filosofia all'assunto di una articolazione sempre più concreta dell'universale logico o di ogni principio ontologico formale rigidamente o dogmaticamente unitario:

il sapere si fa nella misura stessa in cui sà darsi una sufficiente o sempre più ampia elasticità, con cui tornare, dal polo limite di un essere in sé, vuoto d'esperienza, a una concretezza infinitamente ricca di piani prospettici. Tale dialetticità della ragione ha trovato in Hegel la sua espressione più decisiva per le sorti del pensiero contemporaneo, cui non è stato poi difficile ravvisare nella « curvatura metafisica » dell'hegelismo il suo caput mortuum (pag. 172). La metafisica non può oggi vivere che nell'irrazionalismo, atto solo a porne in evidenza il carattere mitico, arbitrario (pag. 173). Ma una razionalità che sia funzione della esperienza non può evidentemente rappresentarsi in un sistema chiuso di categorie eterne; le categorie vengono sostituite da principii metodologici particolari destinati a servire bisogni pragmatici relativi a questo o quel campo dell'esperienza stessa (pag. 175). E anche i campi di esperienza non sono fissi: il concetto del limite particolare di ciascuno è oggetto d'un problema di relazioni, che costituisce la molla della dinamicità del sapere; ogni scienza (termologia, elettrologia, fisica, chimica) è infinita, aperta in se stessa, storicamente, e in relazione integrativa possibile con tutte le altre. L'apertura della scienza, la sua varietà e la sua mobilità la pongono al servizio di sempre nuove possibilità di esperienza, dilatano l'orizzonte « pragmatico » della realtà (pag. 174). « La realtà assoluta è un limite della ricerca teoretica che corrisponde al limite di un'azione assoluta » (pag. 176). L'azione assoluta essendo evidentemente un assurdo, alla filosofia non resta che da promuovere una maggiore libertà teoretica (scientifica, antimetafisica) cui corrisponde una maggiore libertà pragmatica, tecnologica e politica (ibid).

Al contatto vivo col pragma, con le sue istanze di sottensione e direzione delle ricerche teoretiche, la problematica banfiana si fa più urgente e, direi, arriva al suo punto critico.

Eliminato ogni possibile senso « teoretico » di una realtà assoluta o di un essere in sé, l'istanza pragmatica non può non modificare il senso della « teoreticità » delle funzioni e dei principii metodici delle « sue ricerche, scientifiche e tecnologiche. La curvatura metafisica del pensiero umano non può

cadere senza trascinarsi dietro la « teoreticità » delle funzioni relazionali, che di quella curvatura ha sempre rappresentato l'aspetto formale e rappresenta ora soltanto una reminiscenza. Lasciati soli, senza sostegno metafisico, a contatto col momento pragmatico, i principii metodologici particolari, privi di un'arcaica dignità « categoriale », appaiono sul punto di dover cambiare natura; e il momento pragmatico, nella fluidità e storicità delle scienze, non solo salva, e forse esso solo salva, la sua autonomia (ogni altro principio regionale essendo soggetto a complicazioni dialettiche o relazionali), ma ribadisce la sua istanza di trascendentalità e mira al cuore o alla radice della storia. Voracità idealistica, per dirla col Santayana? Tutto sta a precisare la natura più o meno formale, o più o meno concreta, dell'istanza pragmatica stessa. Il razionalismo critico di Banfi, per conto suo pare oscillare fra l'esigenza di seguire il momento pragmatico della realtà con una mentalità « teoreticamente » libera, antimetafisica, spregiudicata, e l'avvertimento che tutto ciò è ancora e solo una istanza di concretezza o di verità *pragmatica*; fra una giustificazione teoretica del momento pragmatico, portatosi al centro della storia col marxismo, e una deduzione pragmatica della natura stessa della teoresi in genere. Il problema investe l'intero carattere fenomenologico, relazionalistico, antimetafisico della dialettica banfiana del conoscere; non è più possibile una ontologia (una individuazione filosofica dell'esistenza) solo perché essa non è più possibile nella direzione di un « essere in sé » di tipo parmenideo o logico-teoricistico? Avvertire un tale problema per Banfi sarebbe un po' portarsi ai margini della sua stessa teoretica; eppure egli ci dice esplicitamente: « La coscienza o il sapere storico, che è l'orizzonte del presente.... non è mai un semplice sapere teoretico, ma porta in sé come suo momento essenziale, l'intenzionalità pragmatica » (pag. 181). Il razionalismo critico, aggiunge, garantisce a tale intenzionalità una libertà di sviluppo, esente da ogni riduzione dogmatico-ideologica, aperta all'integrazione progressiva di tutte le sue sintesi particolari (ibid).

La legge di sviluppo del momento pragmatico è, contro ogni impossibile conflitto umano-divino, tutta interna alla storia stessa dell'uomo (pag. 183), al processo di liberazione dell'istanza pragmatico-vitale che cerca nella più larga affermazione di sé la condizione di apertura di nuove strutture della problematica storica: così si passa dalla nobiltà alla borghesia, dalla borghesia al proletariato. Con l'avvento del proletariato noi saremo ai limiti di una fase — polemica — del marxismo, e rimarrà il compito di una più aperta e più larga intelligenza dei suoi motivi ispiratori, ma il problema sta proprio qui: una universalizzazione filosofica del principio materialistico-storico può essere resa possibile dalla teoria di una intrinseca struttura dialettico-relazionale del conoscere, che tratti il campo pragmatico dell'« interesse » con una metodologia « teoretica », o essa sorgerà sulla linea di sviluppo dell'autoaffermazione della stessa intenzionalità pragmatica? Come potrebbe, nel primo caso, rimaner vero che tale intenzionalità accompagni la ricerca teoretica in ogni sua possibile direzione? Si comprendono le diffidenze banfiane di fronte a un tale possibile orientamento prassistico del pensiero filosofico; si rischia di cadere nell'irrazionalismo; in una specie di metafisica pragmatica; ma ogni orientamento ha i suoi « problemi », anche quello teoretico razionalistico, specialmente quando l'istanza pragmatica gli sia sorta al fianco e tenda a porsi al centro. Tale istanza, costringendo l'uomo verso il limite di una sua libertà radicale, « non lascia intatta alcuna posizione spirituale, ma tutte le investe proprio in quanto investe le radici dell'esistenza stessa degli uomini » (pag. 184); ora, andando alla radice stessa dell'esistenza degli uomini, l'istanza pragmatica, può essa esaurirsi nella atmosfera o nella natura critica di un pensiero che rischia di risolversi nella polemica contro le evasioni metafisiche della storia filosofica dell'occidente?

Il problema pragmatico della esistenza non eccede in qualche modo le vie di una sua semplice giustificazione e comprensione teoretica? A me pare di sì, se formalismo astratto e irrazionalismo pragmatico, invece di essere superati, non

debbano semplicemente convergere l'uno verso l'altro¹. La radice pragmatica di una fenomenologia essenzialmente « storica » ci riporta inesorabilmente verso il problema di un significato unitario concreto (non puramente logico, certo!) dell'esistenza; se il razionalismo critico banfiano scarta una tale impostazione del problema filosofico, è tuttavia sintomatico che la sua tonalità positiva, non scettica in genere, abbia sentito il bisogno di sfociare in una interpretazione del momento empirico della dialettica del conoscere come momento specificamente pragmatico. Non è una variazione indifferente, per il carattere puramente « teoretico » della problematica della ragione.

3. *Ragione e teoresi.* — Se risaliamo un po' alle origini, troviamo che il razionalismo critico scartò ogni possibilità di metafisica combattendo in tutta la sua estensione la sfera di un atteggiamento dogmatico-realistico; alla ricerca di un'essenza logica, definitiva e conclusiva, immanente o trascendente, si è sostituita una infinita mobilità e capacità di sintesi sempre nuove dell'esperienza stessa (cfr. in Riv. di Fil. 1925, II; A Banfi, « Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica »). L'« infinito » non è se non la funzione razionale di una tale capacità (che ormai potremmo chiamare empirio-pragmatica) di rinnovamento e di approfondimento storico. Che tale funzione si configuri fenomenologicamente in una tonalità positiva (teologico-ottimistica) o negativa (nichilistico-pessimistica), rispetto all'esperienza stessa (e si tratta di tonalità psicologiche specificamente rilevate dall'esperienza religiosa) essa tende, come pura funzione, a farci continuamente superare ogni polarizzazione dogmatica nella nostra interpretazione dell'esistenza, a spingerci verso una attività impregiudicata e impregiudicabile che vive, e solo come tale vive, al cospetto di un infinito razionalmente autentico e non dogmaticamente spurio (cfr. « lineamenti di una sistematica degli studi religiosi » in Riv. di Fil. 1925, IV).

¹ Cfr. nella conclusione, pag. 191, la convergenza reciproca di materialismo storico e razionalismo critico.

I citati studi banfiani hanno il merito di mettere a nudo la genesi della problematica di una dialettica fenomenologica aperta alla storia; la teoria dell'infinito come pura intenzionalità razionale, che non ha senso critico né come trascendenza né come immanenza, è l'accettazione della vita come un'incognita, da chiarire esclusivamente col postulato dell'aderenza alla vita stessa e alla sua struttura storico-problematica; si rifugge dal parlare così di « successi » come di « scacchi » definitivi; ma proprio questo, ancora una volta, dovrebbe servire a mettere in luce una radice pragmatica e non teoretica del razionalismo critico stesso. La funzione razionale non si eleva a possibilità d'una sistematica conquista dell'esperienza se non in quanto, rifiutando di fissarsi in un « oggetto » della storia, esprime una condizione di « instabilità teoretica » coscientemente accettata: essa non è nulla fuori dell'intenzionalità pratica che la sorregge; e da ciò mi pare che dovrebbe sorgere tutta un'altra problematica: rapporti di teoria e prassi, posizione dell'« esistenza » di fronte alla possibilità di una sua stessa modificazione, e di un suo stesso potenziamento, vitale e razionale. L'infinito non si rappresenta in un modo piuttosto che in un altro; non solo ogni sintesi culturale particolare è generata da una ben definita istanza pragmatica, ma lo stesso storicismo fenomenologico, lo stesso critico sospendersi oltre ogni limite dogmatico, corrisponde a un atteggiamento della prassi, a un gioco di libertà, da parte di un'esistenza che vi si diriga vitalmente dentro. Che significherebbe senza tale molla pratica un orizzonte razionale della pura teoresi? Questa si arresterebbe positivisticamente ai fatti senza intraprenderne una mediazione dialettica, praticamente infinita; la stessa energia di una fenomenologia critica, sempre sospesa oltre ogni sintesi parziale, si affloscerebbe verso il polo dogmatico di una evidenza posseduta. Tensione e allargamento dell'esperienza sono possibili solo in una intenzionalità pratica che generi la dialettica del conoscere, ma che, lungi dal lasciarvisi iscriver e circoscrivere, riaffermi di fronte ad essa la propria ambizione di trascendentalità e in questa tenda a risolvere il valore di ogni conoscenza.

Se Banfi mantenne e mantiene, nonostante tutto, alla funzione razionale un carattere teoretico — andando così incontro al paradosso di una teoresi pura senza oggetto razionale — ciò non può spiegarsi, forse, senza un'iniziale ma decisiva influenza del linguaggio martinettiano. La sospensione della dialettica conoscitiva oltre ogni oggetto, oltre ogni sintesi parziale e anche oltre ogni momento autocosciente dell'esperienza, conserva la funzione « trascendente » della ragione stessa almeno nel suo motivo formale, pur essendole stato tolto ogni punto d'appoggio oggettivo; perciò la ragione non si lascia qui ridurre a funzione di un « nulla d'oggettivo », per esempio di una pura libertà della prassi, ma ribadisce il suo carattere di « conoscenza » di un'orizzonte in cui si muove permanentemente. Il razionalismo critico del Banfi è ancora una concezione in cui « lo spirito acquista coscienza della sua vitalità nell'atto stesso per cui, trasponendo la sua esperienza nell'ordine della ragione, si volge a quel principio che trascende ogni suo aspetto parziale e il suo infinito processo stesso ed è insieme la fonte della sua dialettica e della sua vita » (cfr. Principii di una teoria della ragione; conclusione, a pag. 587). Solo in una tale tonalità mitologica la funzione razionale potrebbe coerentemente difendere il suo carattere teoretico puro. La curvatura pragmatica portatasi oggi al centro del pensiero banfiano non vediamo come non debba almeno tendere a rendere dubbio quel carattere.

L'espressione or ora citata è già abbastanza lontana nel tempo, tuttavia essa non manca di avere ancora oggi un influsso psicologico che introduce un motivo di crisi nella concezione di Banfi e lascia luogo a un evidente dualismo in seno alla sua scuola. Ma ci sia prima lecito intrattenerci sul secondo articolo che avevamo in mente di esaminare e che costituisce un interessante sviluppo storico, da un punto di vista pragmatico-sociale, della filosofia del prof. Banfi.

4. *Evasioni metafisiche ed evasioni formali.* — « Verità ed umanità nella filosofia contemporanea » pone a fuoco il problema d'un giudizio e d'un orientamento del tutto attuali: si tratta di individuare una dialettica del pensiero contem-

poraneo che dia modo di distinguere in esso una linea positiva di sviluppo dai suoi fattori di arresto o di involuzione. Hegel costituisce in quest'analisi un punto di partenza bifronte; l'identità di realtà e ragione, concepita non come un pigro postulato iniziale ma come un compito ed una meta, consente al pensiero hegeliano un tono critico-speculativo, capace di misurarsi con un'articolazione fenomenologica del reale, di infinita complessità, che solo una legge dialettica trascendentale di razionalità pura — e non un motivo astrattamente intimistico kantiano o romantico-metafisico, — può dominare. Con ciò Hegel si colloca nella storia del pensiero come rappresentante di un nuovo universalismo umano e storico, non più irrigidito negli schemi dell'illuminismo borghese, critico-razionalistico, e già libero anche dal tono moralistico, protestantico, del primo idealismo; ma con la sua dialettica egli apre un orizzonte di crisi per la sicurezza illuministica della borghesia, già entrata in una svolta a contatto con lo spirito teologico delle università germaniche; ed è poi proprio questo tono puramente interiore, spirituale, e la curvatura metafisica dell'hegelismo che offrono il pretesto a involuzioni reazionarie del suo umanesimo (pp. 6-8).

Marx punta alla radice di tale umanesimo liberando il terreno da ogni astrattismo e scoprendo la radice pragmatica della realtà storica, quella nuova dimensione del sapere che è la consapevolezza della insidenza delle leggi della storia nei rapporti e ne' bisogni reali degli uomini stessi che la fanno: leggi della storia che perdono solo ora ogni carattere estrinseco, meccanico o teologico, per diventare l'unica legge della crisi immanente dell'umanità che non può risolversi se non dall'interno (pag. 10). La dialettica del marxismo assurge così a rappresentanza di un nuovo universalismo umano, fondato sulla concretezza delle classi che ne promuovono il moto e devono interpretarne la sostanza.

Questo punto di partenza, marxista, costituisce il fattore fondamentale di una nuova curvatura della problematica banfiana, conferisce maggior vigore critico e polemico ai suoi attacchi contro tutti i residui di dogmatismo che possano sopravvivere nel pensiero contemporaneo, ma costringe anche

Banfi a impegnarsi con se stesso, con la questione del valore del suo criticismo dialettico quale poteva originariamente essere sorto sulla base di una polarità esclusivamente teoretica (concettualismo trascendentale — fenomenologia empiristica). Lo sviluppo e la complicazione delle ideologie di una borghesia ancora in ascesa col positivismo, e anche oggi vitale con le riprese neo-logiciste, e, più, neo-empiristiche, ove si eliminano gradualmente tutti i motivi dogmatici e si finisce per conferire al pensiero umano una elasticità razionale capace di ogni potenzialità pragmatica senza romanticismi pragmatistici, — tutta questa linea del pensiero critico, da cui Banfi proviene, dovrebbe rispondere di certa irresponsabilità, di certo formalismo senza contenuto onde si poté sottrarre non solo ad ogni curvatura ontologica ma anche ad ogni curvatura umana, pratica, sociale, rivoluzionaria; ma Banfi continua a vedere in essa la linea di evoluzione reale, la linea positiva di sviluppo del pensiero occidentale contemporaneo e quanto alle sue deficienze pratiche e sociali si augura soltanto che dall'approfondimento e dalla radicalizzazione della sua crisi immanente, dalla coerenza del suo antidogmatismo, essa tragga l'esigenza di un'azione umana reale; a tale esigenza essa poi, la linea del pensiero critico, non potrà che conferire un valore di universalità teoretica intieramente aperto, quasi la possibilità d'uno sguardo sull'orizzonte della razionalità pura (cfr. passim. e pp. 17, 27, 30, 31).

Questa conciliazione banfiana di criticismo dialettico e pragmatismo marxista costituisce il fondamento del giudizio che qui si porta sull'umanità del pensiero contemporaneo; base che risulta per un verso unilaterale, — la fobia contro le curvature ontologiche impedisce a Banfi di sottolineare più energicamente quanto di « evasione » può annidarsi nel formalismo metodologico delle filosofie più « positive », — ma che ciò non ostante si colora sempre di accenti vivacemente attuali.

Su quel fondamento non può essere che intransigentemente polemico il tono che Banfi assume contro la rinascita metafisico-idealistica del secolo XX, che avrebbe soltanto ripe-

tuto, degenerandolo, il principio idealistico-tedesco dell'autonomia dello spirito, in base al « trucco gnoseologico » dell'idealità del reale (p. 24).

Per quanto violento, questo attacco meriterebbe di non essere affatto attenuato, quando esso intenda colpire la pretesa di fare del principio idealistico un punto di partenza immediato o anche sottinteso quale autoevidente (come di fatto avviene nell'attualismo e nel crocianesimo); ma è proprio questo aspetto degenerativo del nuovo idealismo che per la sua stessa struttura ci fa dubitare che esso abbia molto a che fare con il motivo più profondo d'un « idealismo » nella sua più vasta accezione possibile, come tentativo di risoluzione dell'intenzionalità ontologica entro l'ambito dell'umana libertà, della prassi razionale (tecnica, sociale e ideologica).

Forse troppo alla svelta Banfi si libera in questo articolo dei problemi dell'intuizionismo vitalistico del Bergson e del pessimismo esistenzialista di Heidegger che non riescono ad assumere un adeguato rilievo specifico nella classificazione che se ne fa, collocandoli in una generica evasione neoromantica (pp. 18 e 27). Anche quasi sottaciuto è Husserl (p. 34) il cui psicologismo trascendentale ha pure avuto un'importanza decisiva sull'originaria fede banfiana in una possibile continuità razionale dei valori teoretici puri (cfr. Principi di una teoria d. ragione, p. 570), e una cui conciliazione con lo spirito pragmatico marxista non doveva riuscire per sé tanto più difficile dell'« assorbimento » di un Dewey; ma si sarebbero superati i limiti della doppia identificazione banfiana di spirito critico e progressivo da una parte, metafisico e reazionario dall'altra.

Fatti questi rilievi, seguiamo, sempre sulla scorta di « umanità e verità del pensiero contemporaneo » i brevi accenni critici a Martinetti e Gentile, e la lunga analisi della filosofia crociana.

Se la sostanza dell'idealismo del sec. XX si polarizza nella fissazione della trascendenza de' valori da una parte (filosofia tedesca de' valori) e nell'immanenza de' valori alla struttura dello spirito dall'altra, il pensiero crociano optando per il secondo polo ha scelto per sé l'aspetto più pigro e più

ap problematico dell'idealismo stesso: ne è nata una filosofia soddisfatta di élite che appunto perciò è forse la più lontana da una possibile « umanità » nel pensiero contemporaneo.

Riconoscendo a Croce meriti di chiarezza mentale e culturale, Banfi conduce a fondo il suo attacco contro una cultura di riflessione, sottrattasi ai marosi della storia con l'albagia caratteristica di una società sistemata, pavida di ogni possibile scossa rivoluzionaria; l'aspetto conservatore del liberalesimo crociano è messo a nudo come costitutivo; la noia per la verbosità nazionalistica e militaresca del fascismo non toglie la sostanza d'un più raffinato conservatorismo borghese. Banfi coglie con vivacità e vigore critico queste contraddizioni di una borghesia staccata verso il mondo delle astrazioni che ha poi preteso all'antifascismo, — e le segue sul terreno speculativo, nell'astratto psicologismo individualistico dell'estetica, — nella negazione di ogni problematica scientifica e conoscitiva, umiliata dinanzi a un universale « concreto » già stabilito per un postulato iniziale, — e nella celebrazione di uno spirito che nella storia si fa come diritto e come stato misconoscendo le concrete articolazioni classicistiche della società (pp. 50-55).

Il quadro è così vivo, con un suo valore d'attualità che non ha bisogno di essere sottolineato, che fa quasi dimenticare che un'analisi del pensiero crociano, pur senza indulgenze sul terreno pratico, poteva tuttavia presentarsi più complessa, rinviando ad alcuni originari motivi crociani di maggiore apertura umana che nessuna involuzione e nessun limite individuale del filosofo possono sottrarre a ben diversamente concreti sviluppi logico-storici. Si ha pur sempre l'impressione che l'iniziale distinzione di filosofi in « critici » e « metafisici » abbia anche qui fatto a Banfi velo per un'eccessiva indulgenza verso i primi (spesso non meno « borghesi ») o per un'intransigenza verso i secondi che è appena giustificabile con una maggiore « vicinanza » storica-polemica. Un intendimento più articolato e, soprattutto, più « pratico » della « ragione » idealistica non può non avvertire certe movenze « reazionarie » di questa, come in genere della rinascita speculativa succeduta al positivismo; ma forse potremmo

oggi essere già più neutrali dinanzi alla questione, e riflettere che sulla linea dell'empirismo non sempre è spirito di progresso. Chi si sente oggi di ristabilire una dicotomia di empirismo e razionalismo? Nel tentativo — vitale, certamente — di includere nel suo razionalismo le molle pragmatiche della realtà umana, Banfi ha sentito, e troppo, il bisogno di indulgere al momento generico dell'« esperienza », senza peraltro riuscire a modificare il carattere teoretico-puro del suo orizzonte razionale. Quanto più « pura esperienza », tanto meno ontologie idealistiche, per salvare il principio della trascendenza formale della ragion teoretica. Adattamenti di esigenze vive, e vitali, a una teoria nata in altro clima, e la cui funzione storica, nella polemica contro certo idealismo nessuno vuole negare; ma si tratta di funzione attuale di autentica saldatura di una coscienza razionale con l'istanza di una prassi radicale? Su questo, solo su questo, verte il dubbio che siamo andati esponendo. Ma sarà opportuno, prima di tentare una conclusione qualunque di questa breve nota, seguire alcune moenze e polarizzazioni caratteristiche della scuola di Banfi, sulla scorta degli articoli che accompagnarono il primo qui esaminato dello stesso prof. Banfi, su « Studi filosofici », 1946 (3-4).

5. *La « scuola » di Banfi.* — Di una fondamentale per quanto contenuta insoddisfazione di una dialettica razionale pura, si fa eco Remo Cantoni con l'articolo « Il pensiero mitico e il paradosso della vita razionale ». L'articolo rimane incompiuto come parte di uno studio più vasto, ma già chiara è l'impostazione del problema nei suoi termini essenziali: « Una teoria scientifica che rappresenta per noi oggi il massimo di razionalità e che, in virtù di questa sua forza razionale fa decadere una teoria precedente nel rango di una costruzione arbitraria e fantastica apparirà, forse, di qui a cinquant'anni, una ipotesi piena di puntellature metafisiche e mitologiche » (p. 199). E ancora: « il limite ideale di una vita razionale senza presupposti dogmatici non sarà mai completamente raggiunto » (ibid). La vita è scepsi e mito, orizzonte razionale, irraggiungibile, e istanza pragmatica,

passio, imaginatio, che su quell'orizzonte staglia i suoi idoli necessari, ineliminabili. Non si abbandona qui il terreno del razionalismo critico ma ne è messa in evidenza, con un tono problematizzato, una radicale variazione interna a sfondo necessariamente dogmatico e pragmatico che, nell'orizzonte della ragion pura dialettica, appare già come profondo turbamento. Attendiamo gli sviluppi di un tale atteggiamento che sarà tanto più critico quanto più insisterà sull'istanza pragmatica che lo genera.

In una direzione di convalida del metodo fenomenologico trascendentale sembra invece porsi Enzo Paci (« Metodologia e metafisica ») che tuttavia, e proprio per ciò, è costretto a insistere sul carattere puramente formale della metodologia e a sganciarla da ogni diretta portata antimetafisica. Il trascendentale non è l'orizzonte razionale posseduto, quasi un dio-negato, dell'esperienza, ma una sua direzione, trascendente e problematizzante, che la porta, al limite, a una situazione di pura domanda: cos'è l'esistenza? (p. 210).

Sullo sfondo di un razionalismo fenomenologico che si faccia veramente critico o autocritico ricompare per Paci l'istanza metafisica; è un merito l'averlo avvertito, sulla base di una mantenuta « teoreticità » dell'orizzonte razionale; ma, la « formalizzazione » della metodologia ai fini di una razionalità metadialettica, o che si sottragga all'insolubile dialettica di esperienza e verità (p. 206), doveva proprio muoversi in una direzione teoretica? se no, si sarebbe potuta rilevare un'ambiguità intrinseca al termine stesso di « metafisica » e riproporre in primo piano il problema dell'« intenzione » pratica radicale del filosofare. Ancora metafisica, e sia, se per metafisica deve intendersi la ricerca di una legge e di una direzione possibile dell'esistenza; ma in quale senso? Paci vuol conservare il senso teoretico e si ritrova ai limiti di una teologia che non può essere né conquistata né sconfessata.

Devizzi (« Scientificità della filosofia ») ancora impegnato nella polemica antimetafisica finisce in un « onesto riconoscimento » dei limiti della filosofia; e solo a un tal prezzo può parlare della sua scientificità; ma con un esplicito ac-

cenno al « valore morale » di un tale atteggiamento; l'accento in questione non è da solo tutto un problema?

G. M. Bertin con « la problematicità dell'esperienza morale » affronta il compito di un equilibrio di mediazione tra « ogni dubbio fanatismo » ed ogni « equivoco edonismo »; la problematica dell'esperienza morale deve salvare l'antidogmatismo dal pericolo dello scetticismo. L'orizzonte razionale teoretico si sottintende qui come porta aperta a un atteggiamento di autentica trascendenza e può anche conciliare il problematismo con l'« infinità delle vie del Signore » (p. 227).

Verso il polo di una nuova ontologia concreta o pragmatica sembra invece sospinto dal suo interesse unitario per la radice economica della storia, Giulio Preti, esplicitamente e decisamente il più antimetafisico (in un altro senso) dei discepoli di Banfi. Cercando il fondamento di possibilità d'una « scienza della storia » egli si imbatte in un problema che deve necessariamente urtare contro i limiti originari di un suo atteggiamento rigidamente positivo-teoricistico (cfr. per questo G. Preti: « Idealismo e positivismo », Milano, 1943); si tratta ora di conciliare il movente pragmatico della storiografia con la sua obbiettività o intersoggettività; di stabilire un nesso fra un radicale « interesse » economico pratico che sottende le varie espressioni umane (arte, scienza ecc., p. 256) e una sua « obbiettiva » manifestabilità nel mondo della natura (complesso dei mezzi di produzione, ambiente naturale, economico, e sociale); un tale nesso deve assicurare la possibilità di determinare una concreta causalità storica che non si opponga alla « libertà » ma si integri con essa (p. 239). È questo nesso che sospinge Preti verso l'assunto limite di: « naturalizzare la storia (l'uomo) per storicizzare (umanizzare) la natura ». L'assunto viene frenato da una prudente limitazione « sociologica » di ciò che si intende per natura (p. 238), ma il problema è posto come problema di una risoluzione totale della intenzionalità teoretica di « natura », e spinge verso una fondazione pratico-esistenziale della validità del marxismo; fondazione problematica certo, ma tanto più urgente quanto più decisamente si sia rilevata la radice pragmatica delle intenzionalità teoretiche, per

quanto Preti possa dare tutta un'altra interpretazione al suo spostamento dei termini della banfiana problematica della ragion pura in termini di problematica storico-naturale.

La radicalità dell'istanza pragmatica e del suo processo storico di liberazione o posizione in evidenza, non poteva, come momento concretamente trascendentale di cultura, non misurarsi con l'istanza apparentemente contraddittoria di una teoreticità assolutamente « disinteressata », pienamente esplicitantesi nella categoria di una « esteticità » autonoma. Da Platone in poi l'arte oscilla tra una posizione di momento evasivo da combattere e da negare e quella di momento idealizzante complementare, paradossalmente essenziale come motivo apertamente « pedagogico » nella storia dell'uomo. Affrontare in questi termini la problematica dell'arte, iniziare la discussione dalla questione della sua autonoma categoricità o meno, sarebbe stato però per i discepoli del Banfi riportarsi al limite di una riduzione categoriale della sfera estetica, al limite cioè della intelligenza di una tale sfera come forma o momento trascendentale della prassi stessa; solo Miro Martini pertanto dà alla sua discussione su « la struttura problematica del mondo estetico » delle nette curvature pratico-trascentali in questo senso; gli altri, Luciano Anceschi e Dino Formaggio sentono troppo forte la gioia di essersi liberati da una impostazione crociano-gentiliana del problema per tendere la corda della questione fino a questo limite; essi possono rifarsi di questo loro minore impegno, che chiameremo ancora genericamente ontologico, con delle analisi ricche e vive dei momenti di una certa critica dell'arte; pregevole la messa a fuoco della questione dei generi artistici e degli stili in Anceschi, e del problema costitutivo di una « scienza » dell'arte, che interessa particolarmente Formaggio. I poli dell'autonomia categoriale e sperimentale dell'arte sembrano dividersi nettamente il campo.

L'esame che abbiamo fin qui condotto del razionalismo critico e delle variazioni della scuola che ne è sorta — diremmo che vi si delineano già una destra e una sinistra se non avessimo paura di ripetere meccanicamente degli schemi storici — ci permette appena di prospettare qualche conclu-

sione. La tensione dialettica di uno storicismo puramente fenomenologico si spezza nel processo stesso di una sua elaborazione; l'impegno dogmatico-metafisico, schivato per via esclusivamente formale e metodologica, rinasce o come sospetto di una questione che lo trascenda o sotto l'urgenza dei motivi pragmatici immanenti al suo momento di esperienza o di vitalità. Il polo eidetico del pensare, che dovrebbe garantire la struttura dialettica dell'esperienza, su base meramente fenomenologica, né teoretico-metafisica né pratico-esistenziale, non si regge, non sa mantenersi come orizzonte di razionalità se non per effetto di una determinata educazione o tradizione-filosofica; eliminando radicalmente l'ombra del noumeno, esso è sospinto verso una sua risoluzione in una intenzionalità espressamente pratica, di esplicitazione e liberazione della istanza pragmatica della storia; ora una problematica filosofica che sorga direttamente sul piano della storia rifluisce verso un centro pratico esistenziale che non elude ma implica tutti i problemi di una nuova ontologia del concreto. Torniamo verso la « curvatura metafisica » dello hegelismo, respingendone solo (ma non è poco), l'impostazione logico-teoricistica, quella di una logica formale torturata fino ad assolvere il compito di una metafisica di immanenza.

La lezione del problematismo fenomenologico banfiano ci è servita come avvertimento contro ogni incrostazione immediatistica, arbitraria, di funzioni teoretiche (o presunte tali) e istanze empirio-pragmatiche. Libere da quelle incrostazioni queste devono trovare da se stesse, attraverso la storia reale della propria esplicitazione, il fondamento di possibilità di un loro orizzonte pratico-trascendentale, risolutivo del problema dell'« essere teoretico », o teso a risolvere in maniera totale ogni arbitraria fissazione sia dell'esperienza che di un « pensare » meramente teoretico. Su questa linea, pratico-trascendentale, noi dovremmo forse cercare la soluzione della problematica di razionalismo e pragmatismo che Banfi ha già posto al centro dell'interesse di una cultura nuova.

II

DE RUGGIERO E L'INTERPRETAZIONE IDEALISTICA ITALIANA DELLA DIALETTICA DI HEGEL¹

1. *Hegel e i suoi critici.* — Dopo tanti studi hegeliani compare per la prima volta fra noi un resoconto, sistematico e maneggevole insieme, dell'« intiero » pensiero di Hegel: ed era giusto che fosse la stessa scuola neo-idealistica italiana ad impegnarsi in un lavoro del genere, ed a mettere in evidenza tutta la nostra tradizione interpretativa del pensiero hegeliano e tutta la problematica che la caratterizza. De Ruggiero (« Storia della Filosofia Moderna » V, G. G. F. Hegel, Bari 1948) fissa già nell'introduzione quell'atteggiamento di « consenso » da una parte e « forte rilluttanza » e « vecchia avversione » dall'altra, con cui già B. Croce, alcuni decenni addietro, si era accinto alla sua revisione della dialettica hegeliana (cfr. « Saggio sullo Hegel », pp. 53-54). Qui la duplice sensazione viene riportata ad un asserito sovrapporsi, in Hegel, di una concreta logica del divenire con una astratta dell'identità intellettuale, dal conflitto « tra il significato spiritualistico del sistema e il meccanismo della sua struttura » (p. 7). Si continua la tradizione neo-idealistica italiana, fondata da B. Spaventa con una particolare interpretazione di Hegel: bisogna disfarsi di un lato teologico-speculativo o logico-metafisico della dialettica della Idea, per sviluppare l'altro, di concreto pensiero di un attusoso farsi del mondo umano come tale, della realtà come spirito. E poiché De Ruggiero non è in questo suo saggio in veste di puro riformatore

¹ Dalla « Riv. di Stor. della Filosofia », 1948, III.

dell'hegelismo, ma di storico, e deve pur scontrarsi con una « lettera » del testo hegeliano, restia a quella interpretazione, attualistica o storicistica, non gli rimane che riconoscere che il pensiero hegeliano « giustifica le opposte reazioni degli interpreti » (p. 15). Ora è proprio tale giustificazione di opposte reazioni, da parte di Hegel, che impone di reinterpretarlo, o risporlo (fin dove è possibile scindere i due termini?) sottraendosi al dominio di una sola delle sue possibili linee di sviluppo che, come tale, non potrà mai pretendere di costituire la « verità » hegeliana, senza residui.

Non si può esporre un « pensiero » con la relativa facilità con cui si descrive un « oggetto ». L'interpretazione di Hegel ha seguito direzioni così diverse, nel frantumarsi de' vari aspetti secondo cui può essere intesa ed è stata veramente intesa la sua coincidenza dialettica di essere e pensare, di realtà e razionalità — che è lecito chiedersi se non ci manchi ancora qualcosa di essenziale per « riprendere » nel nostro pensiero la realtà storica e metastorica di Hegel; per riesporre Hegel senza mutilarlo o senza abusare di un motivo unilaterale del suo pensiero; per ricostruire la genesi, precisare il significato, determinare la portata di un « campo intellettuale » che ancora così diversamente si agita nel nostro. Materialismo storico e neo-idealismo, esistenzialismo e razionalismo critico si rifanno a Hegel, e vi cercano la giustificazione radicale, come alle origini stesse della problematica del pensiero contemporaneo, della propria istanza fondamentale.

Hegel riaprì il sentimento romantico dei conflitti di coscienza a una reinterpretazione razionale del reale; eliminò la fissità dell'essere dal campo dell'idea come da quello della prassi, affermò la sostanziale spiritualità e logicità dialettica del reale, e pur si estraneò ai conflitti della storia per affermarne la necessità razionale nel cielo dell'Idea; drammatizzò la forma del pensare, e pur pretese al superamento del dramma della vita nella serenità dell'ideale; si aprì all'intelligenza dell'arte, della religione e del diritto e decretò la morte di tutte le forme dello spirito in un « intelligere » che aveva ancora movenze spinoziane; risolse sofisticamente l'esistenza

nell'idea dell'essere, e si ostinò nel cominciamento dall'essere e nel primato del problema ontologico; si servì di prospettive diverse nella considerazione del reale, eppure pochi « sistemi » come il suo nella storia della filosofia presentano un'impalcatura così coerente e a volte così rigida. È possibile conciliare tante istanze contraddittorie in un'interpretazione di Hegel? Ci sia lecita qualche considerazione su alcune tappe dell'interpretazione hegeliana in Italia.

2. « *Processo* » logico e « *risultato* » metafisico-immanentistico. — Il neo-idealismo italiano ha la sua interpretazione di Hegel, che è una e ha una sua problematica speciale. Cominciò con B. Spaventa che imprese a mondanizzare l'Idea hegeliana risolvendola nel pensiero come mediazione in atto delle contraddizioni dell'esperienza.

B. Spaventa rinunciò alla deduzione « logica » della struttura dualistica dell'« essere » (natura e spirito) mediante il puro movimento delle categorie. Le categorie non si muovevano, come aveva obiettato il Trendelenburg; il puro « essere » e il puro « nulla » non « divenivano », se non nello spirito che vi si negava e negava la propria negazione e all'infinito si riaffermava come radice reale di ogni rappresentazione possibile. Il problema della fondazione dell'idealismo si risolveva in un problema di integrazione dell'esperienza nella sua totalità concettuale, che non poteva essere se non lo « spirito » come sintesi in atto di contraddizioni immanenti, di qualità e quantità, di essenza ed esistenza, di pensiero e realtà, di bene e di male ecc.

Spaventa manteneva ancora le categorie come supreme forme dell'esperienza, benché pensabili solo in una sintesi trascendentale di essa, e riesponeva tenacemente la Logica di Hegel, sebbene tutte quelle categorie risultassero ormai inutili alla radice, per quella loro origine dal « divenire » iniziale, che non si fissava in un « divenuto » se non per descrivere e non già per.... provare, attraverso le contraddizioni della categoria eidetico-ontologica, la propria genesi.

Si scartava così un insolubile problema hegeliano, il problema della deduzione di una necessità logico-pura dell'ideale

« divenire » dell'« essere », come costitutivo del « vero » e « assoluto », essere, e si incappava nel non meno arduo problema di un hegelismo senza logica, di un hegelismo intuitivistico, in cui il pensiero si sa « immediatamente », nella sua assolutezza, e risolve nella sua attualità ogni aspirazione a una propria intrinseca e assoluta giustificazione razionale. La deduzione logica hegeliana del « reale » (natura e spirito), dal concetto logico dell'essere, viene sostituita da un'integrazione dell'esperienza naturale in una storia dello spirito che si sa da sé trascendentale al suo proprio contenuto, senza più mediarsi con la condizione a priori di un « essere » in genere.

La dialettica hegeliana veniva risolta in una logica dinamica dell'atto, incapace di sosta, o di ritorno a una sua eterna necessità, che fosse atta a placare il divenire e non solo a « inquietare » l'essere; atta a serenarsi nel poema metastorico di un « Gottesbeweis » e non solo a tuffarsi nella « prevaricazione del pensiero ».

La dimostrazione della necessità logica di una certa struttura dell'esistenza e delle sue possibilità spirituali e teoretiche, che aveva animato Hegel alla ricerca di una mediazione razionale, non schellinghianamente « esplosiva », di pensiero e realtà, tutto ciò è stato rovesciato da Spaventa in un'articolazione delle categorie dell'esperienza nell'attuosità di un divenire pensante che definisce l'« altro » e « se stesso », in una *sintesi a priori* degli opposti. Svanisce, come doveva svanire, l'apertura razionale della sintesi dell'esperienza verso l'infinito ideale « in sé » dell'essere, apertura incompatibile col nuovo gusto dell'aderenza al reale, con l'istanza *positivistica* dell'hegelismo dello Spaventa. Del resto, ove pensiero e realtà coincidono, non è meramente illusoria, ogni evasione dello spirito, anche solo logica o formale, nel regno d'un eterno non meramente attuale? Contemporaneamente tramontavano pertanto, nell'hegelismo dello Spaventa, sia l'aspirazione romantica al ricongiungimento del finito con l'infinito ideale, sia il motivo teoretico-razionale (la ricerca di una « verità » logica nella natura e nello spirito, mediantesi positivamente in un'analisi intellettuale, e non solo a priori libera

da contraddizioni del « finito » che fossero da lasciare al lavoro senza fine di scienze empiriche, « contro » cui la verità del pensare puro si avesse a garantire in un unico momento di riflessione sulla propria attualità). Le scienze particolari dovrebbero in questo caso lavorare su categorie intrinsecamente « incomplete » perché non concluse o riportate all'unica vera categoria che è il pensare in atto.

Croce ha esasperato questo motivo di misconoscimento del valore filosofico delle elaborazioni scientifiche del dato, vaganti al limite della storia, in una congerie aconcettuale di pretesti pragmatici.

Rifutato il problema dell'apertura del pensiero sull'« in sé » dell'essere, lasciata cadere con una certa ironia ogni questione di cominciamento e di processo logici, ogni filosofia della natura, come della storia, Croce si è chiuso in una « sintesi a priori » logica come coscienza dell'unicità dello spirito e dell'articolazione dei suoi gradi. Lo stesso passaggio logico dall'« esperienza al pensiero puro come integrazione delle contraddizioni di quella, che in B. Spaventa mirava a non alienare del tutto lo spirito della filosofia da quello delle scienze, è stato lasciato cadere da B. Croce. La filosofia ha operato un taglio, qualitativo, e perciò invalicabile, fra la mentalità dell'analisi e la celebrazione di un'attiva e perenne sintesi autocosciente degli opposti, attuantesi in tutte le forme o gradi dello spirito stesso. Da questo punto di vista, la complessità degli interessi culturali del Croce non deve ingannare sulla sostanza « attualistica » della sua concezione fondamentale. Ogni tentativo di mediazione logica, razionale, della sintesi « spirito » è rimasto per il neo-idealismo italiano senza senso. Lo spirito per Croce non ha da mediarsi che con se stesso nel circolo della teoria con la prassi, della particolarità delle sue posizioni col campo totale e trascendentale in cui esse si danno e che altro mai non è se non lo spirito cosciente di sé, nel grado « logico ». La distinzione della teoria dalla prassi qui non serve se non a solidificare l'astratta posizione della verità dello spirito « in atto » come verità « totale »; posizione che nella coincidenza gentiliana di teoria e prassi tende invece a risolversi nella sua stessa formula-

zione attuale, storica, e quindi a spezzarsi, per un verso, in un relativismo radicale.

Comunque, nel neo-idealismo la sintesi spirituale ha cessato di mediarsi con l'idea e con la natura; si media con se stessa, particolarizzandosi, storicizzandosi, superando eternamente la propria negazione in un'attività che si rinnova e permane identica.

La dialettica hegeliana è stata qui tutta ridotta entro lo spirito stesso, che si pone come mediazione di opposti; questo è per Croce quel che di vivo c'è in Hegel, filtrato attraverso B. Spaventa; e morto è ogni tentativo di evadere dal guscio dello spirito in una mediazione razionale dell'essere che faccia posto all'attività intellettuale, all'analisi de' rapporti parziali; analisi che Hegel voleva integrare in una visione filosofica dell'eterna dialetticità ideale dell'essere, e non sopprimere in una immediata riflessione sulla propria attualità, sulla concreta sintesi a priori di ogni atto spirituale. La dialettica hegeliana si è così risolta nella forma della storicità dell'unica sostanza, lo spirito, cui si permette di obliarsi nell'articolazione delle sue forme inferiori, teoretiche e pratiche, ma che può sempre tornare a sé con un atto di semplice avvertenza di sé, spazzando via come pseudo-problema ogni processo di mediazione conoscitiva che non si risolva nella stessa « autocoscienza », in quella sintesi a priori in atto di essere e sapere, ch'esso è, nel suo momento logico.

Non è facile riconoscere i più peculiari interessi dello Hegel storico in questo innesto dell'hegelismo in una tradizione antirazionalistica che, da Vico a Spaventa e a Croce, rischia di aver tagliato tutti i ponti fra il senso di sé e della storia da una parte, e la conoscenza intellettuale dall'altra.

Non è più facile fare intendere, all'interno di un « linguaggio » neo-idealistico italiano, come la dialettica storica dello spirito esigesse in Hegel di mediarsi con una dialettica intellettuale del finito, e con una superiore analisi delle condizioni logico-pure della determinazione dell'essere in sé, e che essa trova in queste condizioni la ragione del suo eterno articolarsi in opposizione a una permanente « esteriorità » della natura.

L'« attualismo » conseguente vorrebbe che ogni distinzione dello spirito fosse ripresa in esso come pretesto di opposizione ideale, necessaria al suo divenire, e se qualche distinto deve pur darsi, all'interno dello spirito, esso non può essere che un'altra « forma » spirituale, e mai un momento teoretico superiore, logico, che gli permetta di riferirsi dialetticamente a un momento teoretico metaspirituale e coesenziale, la natura. « È solo in questo senso che oggi Croce si difende dal tentativo del De Ruggiero di rifondere i suoi distinti nella dialettica degli opposti; e nello stesso senso C. Antoni si schiera per Croce. (Cfr. le rispettive recensioni al volume di De Ruggiero su Hegel in « Quaderni della Critica » marzo 1948, e in « La Rassegna d'Italia » maggio 1948). Tutta la discussione cade ormai fuori da uno specifico terreno hegeliano dove l'eventuale distinzione delle « forme » spirituali andrebbe sottesa da un rapporto diverso fra razionalità pura e realtà spirituale.

A vincere questa interpretazione neo-idealistica di una rigida immanenza, in Hegel, della razionalità all'atto spirituale, ha mirato in Italia, fra pochi, A. Banfi, resistendo non solo alla confusione di ogni « conoscere » con un « conoscersi in atto », ma anche al deprezzamento filosofico di ogni conoscere intellettuale. (Cfr. la Rivista di Filosofia » 1931, IV e « Studi Filosofici » 1942, I-II, dove il suo tentativo di interpretazione razionalistica e non attual-idealistica, è ripreso, e con spunti validi, da Paci, Preti, Alderisio).

Contro l'accettazione della « identità » spirituale di reale e razionale, Banfi rivendica a Hegel una infinita processualità della mediazione del reale, sia come processualità storica sia come processualità teoretica immanente; ogni sintesi di reale e razionale è una sintesi parziale, operata su motivi irriducibilmente vari dell'esperienza e caratterizzata storicamente come aperta a successive possibili integrazioni. La sintesi totale, quella che i neo-idealisti celebrano come assoluta auto-coscienza metafisica in atto o come sintesi a priori logica, rappresenta per Banfi il limite dogmatico-religioso di Hegel, e nacque storicamente da un'interpretazione mistico-soggettivistica dell'« amore » cristiano, unità trascendentale del-

l'umano col divino. Il vero Hegel è per Banfi l'assertore di un idealismo razionalistico, antiromantico, per cui quella sintesi od unità trascendentale si snoda o tende a snodarsi in un processo fenomenologico e dialettico capace di tener dietro, all'infinito, alla storicità effettiva e all'eterna articolazione de' diversi piani del sapere umano. È un po' il contraltare di quella neo-idealistica, questa interpretazione banfiana di Hegel: rischia di assolutizzare il processo uccidendo il risultato. Ogni « logica » vi si risolve in una posizione fenomenologica, e la fenomenologia vi è appunto considerata come l'autentica espressione dell'istanza razionalistica di Hegel che supera il suo romantico misticismo giovanile.

Per quanto l'ipotesi, portando « fenomenologicamente » l'attenzione sulla « formazione » del pensiero hegeliano ci abbia dato dopo il Dilthey gli studi fondamentali sotto questo aspetto, essa riesce tuttavia a consacrare, più che a correggere, lo « svuotamento » dello Hegel sistematico, quello della Logica e dell'Enciclopedia (nonché dell'istanza speculativa della stessa Fenomenologia), svuotamento per altra via già in atto all'interno della interpretazione neo-idealistica italiana. Quanto al nodo fondamentale dell'hegelismo, la dialettica, questa interpretazione fenomenologica riesce sì ad esigerne un'articolazione di interessi verso l'esperienza e la scienza, fuori da ogni tautologico « rimasticamento di sé » dello spirito; ma essa rischia di fissarne in modo altrettanto vuoto l'apertura e la tensione problematica. Alla celebrazione di una « sintesi » dinamico-unitaria che procede su sé stessa evitando ogni problema che possa comprometterne l'assolutezza, si è qui sostituita la celebrazione di un'« analisi » attiva, di una crisi vivente, che si getta allo sbaraglio dei problemi più particolari della scienza e dell'azione, lasciando permeare l'autoconcetto dello spirito dal soffio vivificante dell'esperienza; sembra che qui la filosofia rimandi gli uomini ai loro problemi reali invece di tenerseli nel proprio tempio a celebrare la divinità del pensiero, e tuttavia essa fissa ancora, una volta per sempre l'equivoca libertà del perenne affaccendarsi.

Il « rinnovarsi » e la « crisi » sono indifferentemente « eterni » nella struttura della libertà, nell'apertura reciproca di ragione ed esperienza. Banfi vuol considerare puro residuo, romantico e teologico, il motivo « ontologico » di Hegel, in base all'argomento che l'apertura razionale impedisce ogni concrezione della forma trascendentale della teoreticità con un momento particolare della esperienza; e veramente questa istanza banfiana colpisce al cuore quella specie di ontologia empirica, immediatistica, che è la risoluzione dell'idealismo dell'essere nell'autocoscienza dello spirito in atto; ma la teoreticità banfiana rimanendo vuota di ogni suo proprio contenuto « ontologico » non fa che fissare l'autonomia e l'universalità del sapere nella equivoca tensione razionale di ogni sapere in atto; il sapere è « sempre » verità. Con ciò si abbandona proprio quella tensione razionale che l'ontologia hegeliana, in quanto « ontologia » appunto, richiedeva. E si dica pure che l'assunto ontologico è assurdo, in quanto pretende la fissazione di un « essere » fuori del pensiero, attuale o fenomenologico, che lo tratta: con ciò si rinuncerà o alla tensione razionale, transattuale, per tenere fermo alla conclusione dell'identità di pensiero ed essere, o a questa conclusione, per tener fermo alla tensione, contro ogni conclusione; ma si sarà sempre fuori della specifica problematica hegeliana, che queste due direzioni, dell'idealismo attuale e del razionalismo voleva annodare in una. La tradizione storiografica può ormai sceverare i vari momenti di struttura dell'hegelismo, e forse rilevarne una contraddizione fondamentale; con ciò essa può spingere a ripensare Hegel in una forma più amia e più sciolta insieme dal « limite » della sua terminologia storica, ma proprio in quanto obblighi a tenerne insieme presenti le istanze più disparate. Nel nostro caso, l'istanza razionalistica poteva e doveva servire come momento polemico per una revisione dell'interpretazione neo-idealistica italiana senza fissarsi essa stessa come istanza separata. Sfortunatamente De Ruggiero non si è abbastanza preoccupato della lezione del « razionalismo » agli effetti di una giustificazione delle « opposte reazioni degli interpreti »; oppure, un razionalismo fenomenologico, in quanto fenomenologico, non aveva saputo offrirgli

ragioni sufficienti per un superamento dell'impostazione ideal-attualistica di una « riesposizione » di Hegel.

3. *De Ruggiero e il problema logico di Hegel.* — Per De Ruggiero il problema fondamentale dell'hegelismo non può essere che quello della dialettica interna dello spirito, che si articola nell'eterno passaggio dall'infinita potenzialità di sé alla finitezza delle proprie manifestazioni (p. 66). Spaventa, Croce, Gentile, stanno ormai come un diaframma impenetrabile fra Hegel e De Ruggiero, e il problema dell'hegelismo si è risolto senza più possibilità di dubbio nel problema di una comprensione della natura interna del divenire spirituale. La dialettica è il movimento di un'« attività identificatrice », di una « autocoscienza, che tende a riconoscersi e a pareggiarsi attraverso le proprie determinazioni » (p. 69). Queste « determinazioni » devono essere « interne » all'attività da cui e in cui contemporaneamente si distinguono, e perciò devono costituire « forme » spirituali: « Si prendano le forme della vita dello spirito: la religione, l'arte, la filosofia » (p. 70). Sono distinti che tendono a reintegrarsi nella totalità, in ciascuno di essi lo spirito vuole riconoscersi tutto. Così è impossibile distinguere la logica de' distinti da quella degli opposti, il movimento degli eterni gradi ideali da un movimento per contraddizione dell'unica sostanza spirituale che procede oltre ogni sua espressione finita (cfr. la già ricordata « protesta » del Croce). De Ruggiero avverte un'« aporia »: l'infinito spirituale che supera tutte le sue espressioni dà luogo alla dialettica della storia indefinitamente aperta, mentre la dialettica de' gradi chiude lo spirito in una eterna unità, per quanto articolata, con se stesso. C'è un rimedio: la dialettica a spirale (p. 76). Ma Hegel non fa parola di tutto ciò: è... perché c'è uno « squilibrio, nel sistema, tra il principio informatore e l'attuazione di esso » (p. 77). È così che De Ruggiero può trattare Hegel dopo tre quarti di secolo di interpretazione neo-idealistica. La faccenda si fa più curiosa quando si passa a esaminare qualche aspetto più determinato del sistema hegeliano; per esempio: « una filosofia della natura come natura, cioè di una posizione oggettivata ed estra-

niata allo spirito è una contraddizione in termini » (p. 78). Se Hegel avesse tentato un'interpretazione della evoluzione della natura fino all'uomo, in un processo storico-naturale, De Ruggiero gliel'avrebbe forse consentito, con qualche riserva (ibid); ma una trasparenza del significato ideale della natura, fissata nella sua etenità, è qualcosa di incomprendibile, è uno squilibrio nel sistema, un'infedeltà al principio ispiratore della dialettica moderna. C'è il piccolo inconveniente che Hegel non aveva alcun dovere di interpretarsi crocianamente o gentilianamente e di chiudere la sua dialettica all'interno di quella « identità unificatrice » ch'è lo spirito: la deduzione ideale, logico-dialettica, dell'essere come articolazione di natura e spirito esige una « filosofia della natura » diversa da quella pretesa da De Ruggiero. E così una diversa Logica, che, a dir la verità, per De Ruggiero come già esplicitamente per Croce, e implicitamente per Spaventa, è solo una *contaminatio* di logica moderna e logica antica, la confusione di un punto di vista teoretico con un punto di vista storico, poiché le sue categorie sono morte o non si muovono se non in funzione del concetto finale che è poi il divenire della prima triade (p. 81); il quale poi dovrebbe liquidare tutta la Logica dell'essere come quella che tende a fissarsi nell'unica formula $A = A$ del passato, mentre per conto suo il pensare non avendo bisogno di alcuna deduzione ideale può anche fare a meno di ogni Logica che non sia l'espressione stessa del suo divenire in atto, $A = - A$. Così diceva Gentile, così in sostanza pensa De Ruggiero.

Nonostante tali premesse De Ruggiero affronta ad uso del lettore la fatica di una riesposizione sommaria della Logica di Hegel, e si può dire che questa è per molti particolari una delle più felici fra quelle tentate in Italia dopo B. Spaventa; ma essa è resa intrisecamente inutile dalla considerazione che « non c'è passaggio dal logo, alla natura, allo spirito, ma viceversa; quindi la natura è rispetto allo spirito un passato, e tale è il logo rispetto alla natura » (p. 153). Lo spirito, con la sua distinzione dalla natura, non ha bisogno di deduzione ideale, di provarsi come la configurazione reale dell'unico essere possibile; lo spirito è esso che prova

e perciò non può essere « provato », e la fede idealistica esclude ogni fondamentazione razionale di sé, ogni dimostrazione logica. Tutto vero, se si vuole, ma tutto così poco hegeliano, poiché Hegel non ha « involontariamente subito » la suggestione teologica » di tentare quei passaggi (attualmente assurdi), dal Logo alla Natura e allo Spirito. Hegel era convinto che l'essere « esistesse » in virtù della sua « determinazione » logica. Ciò implicava che una determinazione arrivasse ad esistere, esplicitando la propria trascendenza ideale o si autodeterminasse all'esistenza senza « presupporci » in essa. È questo lo scandalo fondamentale dell'hegelismo che è inutile « saltare » nelle interpretazioni, al solo scopo di rendere più vitale e più aderente alla « concretezza » del mondo contemporaneo il pensiero hegeliano. Il logos deve per Hegel contenere una determinazione trascendentale dell'essere, una ragione ontologica preesistenziale dell'essere così della natura come dello spirito. Per superare la vecchia metafisica era necessaria un'astrazione più radicale, non la fobia delle astrazioni; ed Hegel imprese a « trascendentalizzare » l'essere cercandone le condizioni determinanti in un'Idea che fosse al di là così dell'essere come del nulla. Ciò è assurdo si sono detti in coro gli interpreti per rendersi più facilmente intelligibile un certo hegelismo e si sono precipitati a fornire a quella determinazione trascendentale un punto di appoggio esistenziale o metafisico (l'essere che è al di là di tutte le sue determinazioni particolari) o immanente (nella sua genericità reale o nella sua particolarità di « spirito »). Tutto è lecito nella storia del pensiero ma Hegel può risultarvi perfettamente dimenticato o trascurato.

Hegel cercava una determinazione trascendentale, una « ratio » ontologica, che non si esaurisse nelle determinazioni tratte dall'esperienza, né aderisse platonicamente (o aristotelicamente?) a un primo essere, proiezione semplice di una realtà extralogicamente attuale. La Logica doveva dedurre la stessa struttura dell'esperienza, dualismo di natura e spirito, dalle condizioni cui l'essere in genere deve sottoporsi per essere veramente unità e distinzione insieme rispetto alla propria « determinazione »; (insufficienza dell'« essere » sem-

plicemente, per essere a se stesso universale o necessario; immanenza della contraddizione alla semplice o libera intenzionalità dell'« essere-ideale »). Sulla base di un tale assunto logico-metafisico bisognava fondamentare la sintesi a priori, ancora psicologica, di Kant. Se ne può far crollare il significato riducendo le categorie a momenti interni della stessa esperienza in atto?

Tanto valeva rifiutare senza complimenti, coerentemente, con B. Croce ogni significato logico alla logica hegeliana. Per De Ruggiero si va in essa dal « divenire » allo « spirito », ma il divenire era già lo spirito, e allora i capitoli di mezzo sono inutili; capitoli di storia della filosofia interpolati nella Logica, come per Croce. Come si passa dal « divenire » all'essere « determinato, al Dasein? Non si passa affatto, per De Ruggiero; Hegel voleva solo dire che « ogni divenire deve fissarsi almeno provvisoriamente in un divenuto » (p. 125) per poi analizzarne, a freddo, le contraddizioni. La « determinazione » ha perso ogni significato di ideale Bestimmung che tenti di condizionare trascendentalmente l'essere come tale, nella sua originaria verità, e si è ridotto a pura determinatezza, *trovata* dal pensiero, e perciò incapace di giustificarlo. Tener distinta la determinazione dalla determinatezza è comunemente giudicato il lato « archeologico » di Hegel, inintelligibile, assurdo, per quanto Hegel solo su quella distinzione potesse fondare la sua tesi di una trascendentale razionalità del reale. (Per diverse vie recentemente hanno tentato di « liquidare » la pretesa hegeliana di superare le determinazioni finite, intellettuali, il De Negri, Interpretazione di Hegel, p. 116 e sgg., e il Massolo, l'essere e la qualità in Hegel, in « Società », 1945, I-II).

Se c'è un'assurdità nel tentativo hegeliano di dettare condizioni a priori all'essere in genere, e di uscire dall'attualità del pensare per giustificarne la trascendentalità rispetto ad ogni essere concreto, in nome di una costituzione logica, necessaria, dell'essere come tale — questo assurdo è proprio di ogni tentativo radicalmente « ontologico ». La stessa concezione tradizionale della logicità dell'essere come conformità alla pura « identità » (o non-contraddittorietà), doveva in

qualche modo stabilire questa come una condizione dell'essere valida per ogni essere, a priori; la « dialettica » nacque con Platone dall'esame di questo rapporto fondamentale fra l'essere e l'uno, fra l'esistenza e la sua intelligibilità. L'assurdo consiste nel giuoco di reciprocità che si stabilisce fra l'essere che cerca nella pura determinazione formale la sua condizione trascendentale di autenticità, e la pura determinazione che cerca nell'essere la sua condizione di validità reale. Hegel è immerso nella dialettica del Parmenide e del Sofista e vi cerca le ragioni dell'apriorità della struttura gnoseologica (natura e spirito), all'essere in genere: la sua determinazione deve farsi « fuori di sé » per essere, e il suo « essere » deve radicalmente affettarsi di non essere, determinandosi. Il passaggio all'essere determinato (a un Dasein in cui il « da » non ha nessun significato spaziale o empirico, v. Logica, I, tr., Moni, p. 109) è il passaggio alla necessità di una trascendentalizzazione dell'essere mediante la sua determinazione, che dovrebbe « porre » l'essere e incappa continuamente nella necessità di « presupporlo ». Questa contraddizione si svolge per tutta la Logica, e pretende di sciogliersi nel dirimersi finale di « oggetto » e « vita », di « essere » e « soggettività ». La pura identità si è « alterata » per essere, e l'essere si è trasceso (o immanentemente si trascende), per esser vero. L'assurdo sta nel fatto che la condizione trascendentale dell'essere debba essa stessa essere « teoretica », oggettiva, indipendente da noi, come lo sfondo passivo d'essere che deve condizionare o determinare: date queste premesse la loro sintesi cade tutta nell'oggettività, dove la « determinazione » non può essere che quella che l'essere presenta (a posteriori), e per nulla una sua condizione trascendentale. Questo persistente « teoricismo » hegeliano è la ragione fondamentale del suo scacco, e apre la strada a un rovesciamento di tipo heideggeriano: la trascendentalità dell'esistenza (della mancanza di ragioni determinanti), al posto di quella dell'Idea.

Ma era, per questo, lecito risolvere la dialettica hegeliana nel campo, concreto, dell'attualità dello spirito o della sua immediata autopresenza? Non rimane un residuo in quel tentativo hegeliano di un trascendimento logico dell'essere? Ed

è il residuo che l'idealismo di tipo attualistico o storicistico si rifiuta di comprendere.

Hegel poteva attendersi, quasi misticamente, di veder l'essere sorgere dalle condizioni trascendentali e dialettiche del suo « esser-vero »: ciò costituisce la contraddizione di ogni apriorismo teoretico (o teoristico), ma non si può eludere al compito di esplicitare il criterio trascendentale per cui nella generalizzazione filosofica si prospetta l'« essere-reale » in un modo piuttosto che un altro; ogni negazione dell'ontologia contiene in questo senso una proposizione ontologica; e lo stesso criterio dell'autocoscienza, se non vuole restringersi a una radicale « epoché » fenomenologica deve dire perché in genere il reale non si possa pensare che come spirituale, a priori e non semplicemente a posteriori. Hegel voleva « fondare » l'idealismo sviluppando le condizioni formali dell'essere (movimento dell'antinomia fra « essere » e « determinazione »): abdicando all'intelligenza di ogni compito di questo genere la critica hegeliana si lascia sfuggire la radice stessa della dialettica e svuota di contenuto la « logica ».

4. *Logica e Fenomenologia.* — Lo svuotamento della Logica si ripercuote in De Ruggiero, come comunemente, del resto, in una particolare interpretazione della Fenomenologia, pensata fundamentalmente da Hegel quale « introduzione » al sistema.

Per chi pensa che l'unico pensiero di Hegel fosse quello di una autocoscienza, affaccendata a mediarsi solo e senza sosta con le sue stesse posizioni quotidiane, il problema dell'« introduzione » a un tale concetto cade, necessariamente; con un tale concetto... si nasce, non ci si può introdurre per alcuna via. La Fenomenologia si risolse così in un'« altra » e diversa esposizione dell'intero sistema (p. 86). Di questa asserita identità di significato sistematico fra Fenomenologia e Logica (a parte un riecheggiamento delle tesi filologiche dello Haering, cfr. p. 85) De Ruggiero non può dare che questa ragione logica: ambedue le opere devono colmare uno squilibrio fra soggetto e oggetto, e come la Fenomenologia ha bisogno di includere « il momento oggettivo del sapere » per

aver qualcosa da risolvere, così la Logica ha bisogno per « svolgere le pure determinazioni del sapere scientifico » di « assumere implicitamente lo stesso squilibrio » (fra oggettività e soggettività) (p. 84). Il che in verità non dice se non che nel neo-idealismo la Logica si è ridotta a un processo di risoluzione dell'oggetto, garantito da un'autocoscienza che nella Logica « si espone » in un modo determinato (un altro potendo essere quello della Fenomenologia), ma non vi si « prova » affatto. In realtà l'implicazione reciproca di Fenomenologia e Logica « voleva » avere per Hegel un significato meno estrinseco: nessuna autocoscienza poteva essere sicura di una risoluzione in sé della « totalità » del reale, senza che per un verso la coscienza superasse il senso dell'« estraneità » dell'oggetto, mediandolo in una comprensione della necessità, per il pensare stesso, di una identità dialettica di soggetto e oggetto; per un altro verso questa identità dialettica, con cui si chiudeva la Fenomenologia, rimaneva una pura necessità soggettiva di pensare, se essa non si fosse riprovata dal punto di vista dell'assoluto essere, delle sue determinazioni necessarie, del suo concetto, ciò che costituiva appunto il compito della Logica. Hegel si aggirava con ciò certamente in un « circolo vizioso » di Fenomenologia e Logica, ma era il circolo della sua dialettica, e non un « caso ». Così non era un caso, come De Ruggiero è invece costretto a pensare, che la Fenomenologia si svolgesse internamente seguendo il dualismo permanente di oggetto e autocoscienza, senza terminare a questa, dopo aver sviluppato tutte le contraddizioni di quello ed esserselo così « teoricamente assimilato » (p. 94). La coscienza che aveva creduto nell'oggetto per la sua fissità e compattezza appena ne scorge delle contraddizioni (universalità e particolarità, idealità e realtà, sostanzialità e manifestazione) gli ritira il suo credito e si proclama l'unico essere « valido »; ma ciò rischia di valere solo per la coscienza stessa, non per l'essere; l'autocoscienza avrà campo di scoprire anche in sé delle contraddizioni, e tali che non si sentirà di viverne, puramente e semplicemente, come vorrebbe il dinamismo neo-idealistico, ma cui dovrà trascendersi in un pensare assoluto, ambizioso di misurarsi con le più astratte determinazioni possibili dell'essere in sé.

Il problema del circolo « fenomenologia » e « logica » è intrinsecamente hegeliano, benché non sia solo hegeliano: ignorandolo, il neo-idealismo ha semplicemente scartato il compito di una fondazione critica dell'immanenza, o se n'è voluto risparmiare il sudore e il sangue; ma una teoria dell'immanenza non esige meno d'una teoria della trascendenza una ontologia radicale in cui si ricerchi l'« a priori » dell'essere. Se poi ogni teoricismo fosse di fatto rimandato a trattare con categorie dell'esperienza, desunte dal dato, e perciò per nulla a priori, allora quell'ambizione di una teoria radicale dell'essere si collegherebbe piuttosto a un atteggiamento antiteoricistico, che dovrebbe rovesciare il criterio gnoseologico e valutativo dell'essere, dal « vedere » al « fare »; ogni teoria dell'essere presuppone una « libertà trascendentale di fronte all'essere », che è incompatibile con una concezione teoricistica (registrativa) dell'essere; ma così la stessa teoria di una possibile « libertà trascendentale » ripone sul tappeto i problemi tradizionali di una dialettica ontologica e non li elimina in un immediatismo dell'autocoscienza.

L'incomprensione di una tale dialettica ha staccato il neo-idealismo italiano da un motivo fondamentale di Hegel, lasciandolo legato al filosofo di Stoccarda solo per il risultato immanentistico, genericamente immanentistico, e perciò svuotato della sua specifica direzione « logico-idealistica ». Si può seguire la cosa arrivando all'esame della « filosofia dello spirito », dove De Ruggiero deve prender posizione di fronte a tipiche antinomie hegeliane e a sintesi ideali che non si lasciano risolvere in una dialettica meramente « storica ». Morale e diritto che si integrano nell'eticità; economia e politica che cercano la loro ultima ragion d'essere oltre il momento della storicità, in una sfera dello spirito assoluto, tutto ciò non può non offrire il pretesto a De Ruggiero di protestare contro le soste hegeliane fuori dall'infinito movimento del principio ispiratore della sua dialettica, che avrebbe dovuto essere ed era (solo che qualche volta Hegel lo tradiva!), storicistico.... (cfr. p. 188 e sgg.).

In verità la dialettica hegeliana ha dato luogo a troppi sviluppi (da Marx a.... McTaggart) perché De Ruggiero potesse pretendere di rinserrarla tutta entro un'interpretazione

ideal-attualistica. Un confronto fra le diverse interpretazioni avrebbe potuto portare a rilevare i limiti della « nostra ». Nel capitolo finale sulla letteratura hegeliana, De Ruggiero avverte che una trattazione della storia dell'hegelismo lo « tenta » (p. 270) per un eventuale altro lavoro; per questa volta essa in verità non ha funzionato, in direzione di una più libera interpretazione di Hegel. Egli ha subito l'interpretazione tradizionale italiana, convinto di possedere con questa il vero nocciolo della dialettica hegeliana, e preoccupato solo di intavolare con Hegel un discorso su ciò che è vivo o morto in lui, su ciò che in lui discende dal principio ispiratore o su ciò che rappresenta deviazione contingente. E siamo con ciò al metodo crociano di trattazione dell'hegelismo, anche se De Ruggiero ha bisogno di una variante che merita ancora un rilievo particolare.

5. *Razionalismo e storicismo del reale umano.* — L'identità di razionale e reale minaccia di pareggiare tutti i dualismi vitali e di « contraddire » con ciò « apertamente al carattere dell'attività spirituale e della dialettica che lo incarna » (p. 266). Particolarmente minaccia di scomparire in quell'identità la creatività del nuovo a tutto vantaggio di una passiva e tautologica giustificazione del passato, che, se c'era stato, aveva ben avuto una qualche ragione di esserci. Croce per salvare da quella morta identità la vita dello spirito era ricorso a una distinzione di teoria e prassi; De Ruggiero insiste su una interpretazione più « attualistica », con Spaventa e con Gentile, per cui l'infinita potenzialità dello spirito non si realizza se non conservandosi insieme come potenzialità di « altre » realizzazioni, ciò che costituirebbe l'autentica « emergenza » dello spirito su una sostanza oggettiva (p. 267). Si potrebbe chiedere a De Ruggiero se con ciò egli creda di aver salvato la « praticità » dello spirito (la sua « creatività ») mediante la tesi di una sua eterna autocoscienza infinità (fuori discussione in quanto autocoscienza), o se abbia preteso di fondare quell'asserzione di infinità in una significazione « pratica » dell'essere dello spirito (dove non ha senso parlare di « limiti » naturali, fissati una volta per sempre, ma neppure di una « infinità » in atto, acquisita col

puro « esserci dello spirito stesso). Ne nascerebbe una questione fra un idealismo della prassi e un idealismo dell'autocoscienza: ma con tutt'e due saremmo già fuori dell'idealismo logico di Hegel. Un idealismo, questo, che si potrebbe tentare di restituire al suo particolare momento storico solo dopo aver allargato, sotto la nostra responsabilità, la possibilità delle sue varie interpretazioni; allora non imputeremo più a lui le deviazioni dal suo principio dialettico, ma solo accetteremo di buon grado la responsabilità delle nostre letture, del nostro modo di leggere, Hegel o altri.

In realtà De Ruggiero non è lontano da questo concetto della « responsabilità » storiografica, che comporta una elasticità dell'oggetto della storia rispetto al nostro modo di riesporlo o comprenderlo. Ma ciò non solo non è compatibile con un concetto di razionalità tutta compiuta nella sfera della pura teoresi, fuori di cui semplicemente cade la dialettica della prassi, ma neppure può conciliarsi col concetto d'un'autocoscienza di infinità o assolutezza dello spirito che si accompagni al suo effettivo svolgersi, senza esserne né compromessa né revocata in dubbio in modo alcuno. Ed è stata questa sicurezza autocosciente di infinità che ha portato De Ruggiero a trascurare tutta la problematica hegeliana di una trascendenza logica dello spirito a sé stesso in una ricerca delle ragioni ideali del suo essere, e gli ha impedito di comprendere lo sforzo della costruzione di una « ontologia » che servisse da premessa alla « filosofia dello spirito ». Noi siamo di fatto molto lontani dalla impostazione strettamente hegeliana del problema dell'essere e del pensare: ma è perché ce lo troviamo risolto alle spalle, e diventato perciò in qualche modo inutile, o perché sentiamo ormai l'esigenza di trasporlo su un altro piano? Si ha forse ormai qualche ragione di pensare che finché il problema di una ontologia non si ripone in tutta la sua immanente necessità (una necessità che Dio sa quanto abbia a che fare con certe precipitose « rinascite » odierne della « metafisica »), l'assunto stesso fondamentale dello hegelismo rimane incomprensibile; così come l'articolarsi dello spirito in un orizzonte di possibilità che sia più vasto del guscio della sua attualità.

III

LA RIFORMA LOGICA DELL'HEGELISMO NEL PENSIERO DI B. CROCE ¹

1. *Premessa.* — Nel numero di novembre 1949 dei suoi « Quaderni della critica » Benedetto Croce mi fa l'onore di prendere lo spunto da una mia precedente nota sul volume del De Ruggiero su Hegel, per ribadire la sua interpretazione e riforma dell'hegelismo e, anche, in tono minore, per richiamare me stesso a quel senso di partecipazione viva all'« ambito mondiale » dell'immanente realtà dello spirito in cui io avrei avuto il torto di subire un grave incidente psichico, quello di « annoiarmi ». In realtà, col crollo di una giustificazione « logica » della tesi dell'assoluta immanenza, io avevo in quell'articolo rilevato l'esigenza di una « ontologia » non più soddisfatta di una presunta immediata coincidenza di essere e pensare. Di Croce, come dello Spaventa e del Gentile, avevo allora anche parlato come di un « diaframma » che si fosse introdotto fra il De Ruggiero e il testo hegeliano, impedendo così al nostro storico una visione dell'hegelismo più aderente alle preoccupazioni che quel pensiero individuarono nel suo tempo; e parlavo, naturalmente in quella sede, fondandomi su un'istanza prevalentemente storiografica, e per nulla contestando che la logica concreta dell'hegelismo si prestasse per se stessa a quell'« inveramento » di cui fu fatto oggetto nella filosofia neo-idealistica italiana. Contestavo invece che questa direzione di sviluppo esaurisse le possibilità di un'interpretazione vitale della logica hegeliana, cioè che l'unico modo di rendere teoreticamente attuale lo Hegel si riducesse a quello di una sua interpretazione storicistico-

¹ Dalla « Riv. di Stor. della Filosofia », 1950, II.

immanentistica. Ora, poiché lo stesso autore di tale riforma ha ritenuto di dovercene richiamare alla mente la immutata validità, io credo di avere di fronte a lui e di fronte agli amici di questa Rivista il dovere di chiarire, per quanto posso, i presupposti da cui in quell'articolo partivo; di esaminare più specificamente cioè i rapporti, quali a me è dato di vederli, fra l'hegelismo storico e la « riforma » che di esso ha operato lo storicismo assoluto del Croce.

2. *Insufficienza della logica degli opposti.* — È nota la formula che caratterizza sia l'accettazione, da parte di Benedetto Croce, del pensiero hegeliano, sia la fondazione della tesi stessa speculativa della crociana filosofia dello spirito: a Hegel si fa il merito di aver espresso, con la sua tesi logico-metafisica della sintesi degli opposti, l'istanza fondamentale dello stesso pensiero filosofico come tale, giacché fuori di quella tesi, a esser coerenti, non si potrebbe che rinunciare alla pensabilità universale del dato individuale, o alla portata concreta del concetto universale. Se la realtà ha da esser pensata, anche solo per essere intesa come tale, e distinta dal sogno o dall'immaginazione, essa deve portare in sé la sua norma, il suo criterio, fondere nella sua individualità il suo universale valore di realtà: se no rappresentazioni senza senso, o concetti che si lascino sfuggire il flusso del reale, si dividerebbero il mondo esclusivamente per distruggerlo, o annullarne la stessa possibilità. Con una tale identificazione di opposti, che bandisce già sul limitare del pensiero ogni astrattezza di mistico o di empirista, ogni ansia o illusione di una impossibile ed inutile reduplicazione interna del reale, Hegel avrebbe espresso in una forma inoppugnabile il carattere della realtà, e definito la logica del pensiero speculativo, che è poi quella dell'intenzione ontologica quale concretamente opera nella esperienza o nel « senso comune » di tutti gli uomini, come la logica dell'assolutezza dell'esperienza; in cui, secondo lo stesso concetto del volgo¹, non si dà né iden-

¹ Saggio sullo Hegel³, p. 13.

tità senza divenire, né vita senza morte, e neppure divenire senza identità, o passaggio senza ritorno, o novità senza riconoscibilità di questa stessa qualità o struttura dialettica, che è la vita universale dell'essere, la sua radicale identità col farsi delle sue proprie rappresentazioni e concetto e interessi.

A chi neghi lo scetticismo degli empirici o de' mistici, e non possa farlo che affermando l'immanenza del concetto della vita alla vita stessa; a chi faccia leva sul puro bisogno di sfuggire alla contraddizione dello scetticismo, si imporrà « immanentemente » il principio dialettico della sintesi degli opposti, dell'unità di pensiero e reale, di logo e di esperienza, e perciò un conseguente monismo idealistico¹.

Si è fatto con ciò altra cosa che negare l'astrattezza di un « essere » intellettualisticamente fissato in un modo extra o pre-sensibile? L'« idealismo » crociano appare tutto nutrito di tale negazione polemica e tutto immerso in essa: pare che un semplice rovesciamento di quelle astrazioni, condotto con un metodo che potremmo, nel senso or ora chiarito, chiamare « analitico », gli basti per porsi come suprema istanza di verità. Fuori di una tale polemica ha esso de' criteri autonomi e positivi per una propria fondazione?

Vi è un qualche criterio per cui la realtà si riduca all'identità del divenire, all'indissolubile nodo di teoria e pratica, di senso e ragione, e per cui solo in tale nesso, ch'è poi l'immanente deità della storia², essa possa cogliersi nella eterna identità del suo farsi, e fissarsi come intrascendibile? Vi è un qualche criterio, che non si riduca all'assunzione di una attuale diveniente realtà, che si esperisce fuori di ogni astratta ipostasi metafisica, ad universale « norma » dell'essere? Che la realtà che noi conosciamo, o concretamente esperiamo, finché si discute della sua possibilità di proclamarsi « assoluta » o meno, sia precisamente quella di cui B. Croce ci parla, e cui ci invita ad aderire con animo immoto, fuori

¹ *Ibid.*, p. 21.

² *Ibid.*, p. 162. (Nel saggio « Il concetto del divenire e l'hegelismo », 1912).

di ogni sentimentalismo inconcludente, non v'è dubbio. Ma donde questi stessi suoi inviti ed esortazioni, e distinzioni di rappresentazioni particolari e concetti universali, se non da un'altrettanto immanente possibilità umana di equivocare la saldatura fra « dato concreto » ed « essere universale », ch'egli così chiaramente stabilisce appellandosi ad una presunta univoca sintesi a priori logica? Conosciamo la sua risposta: i tentennamenti e gli equivoci hanno origine in forme extralogiche dell'umano vivere; ma evidentemente è la possibilità di quelle forme di introdursi nel campo della logica filosofica e di sostenervi tesi proprie che bisognerebbe scongiurare: la poesia e l'economia e la morale non nuocerebbero affatto alla tesi del Croce se non assumessero veste logica, e se è dato loro di assumerne, chi le smaschererà? La logica pura? E su quale fondamento? Noi possiamo polemicamente avvertire i filosofi estetizzanti che il mondo non è solo una loro intuizione individuale o non si adegua ad essa, e possiamo mettere in opera ogni specie di argomenti per persuaderli, almeno di fronte a noi, a non esagerare con le loro eventuali conseguenti pretese; possiamo avvertire i mistici che il loro « attuale » sopramondo noi non lo conosciamo, non lo possediamo come attuale, e non siamo perciò disposti a tollerare « definizioni » del nostro mondo sulla base della loro presunta intuizione di quell'altro; ma la nostra intuizione concreta del mondo ha con ciò guadagnato un suo valore logico, è entrata veramente in sintesi con un suo immanente, « attuale », orizzonte di validità « universale »? Il Croce lo presuppone, e ci pare che nessuna evidenza in contrario possa costringerlo a uscire dal suo presupposto; ma ve n'è alcuna, che sia insieme « attuale » e di portata « universale » che ve lo costringa positivamente? O è, anche la sua sintesi a priori logica il travestimento in termini loici di una particolare polemica, di origine « pratica »?

Ha la sua « sintesi a priori logica » la possibilità di uno snodamento logico, puro, che la tolga dalla sua condizione di sintesi puramente « aprioristica », radicata in un assunto vitale? Questo avrà le sue ragioni certamente, ma, proprio perché ha da « viverci », prima di tutto, esso non può che

ignorare ogni sua fondamentazione razionale possibile; anzi esso assunto si pone prima ancora che una distinzione qualunque fra valore di universalità e di attualità abbia avuto il tempo di stabilirsi. L'adesione all'esperienza nell'atto dell'esperienza è cosa che non si contesta nella vita ordinaria, ma è data perciò la possibilità di tradurla « immanentemente » in un'adesione a un suo valore « logico », a una presunta normatività universale della sua struttura? La riforma crociana dell'hegelismo sa bene che questo non è possibile: la pretesa di una fondamentazione logico-pura dell'assolutezza dell'esperienza, incappa nella contraddizione di un logo concreto che dovrebbe, almeno un momento, gettare uno sguardo fuori di sé per accorgersi che fuori di esso non vi sia proprio nulla, né attualmente né potenzialmente; in quel presunto sguardo il logo concreto cesserebbe di esser concreto, per esser logo. Se il senso dell'essere si identifica per noi con quello di una concretezza attuale, noi non possiamo proclamare questa stessa sintesi come universale o intrascendibile.

Hegel aveva perseguito strenuamente quell'ideale di una sintesi fra il più rigido razionalismo, che si diriga sulla natura implicita dell'essere in genere, e la più viva immediatezza dell'autopresenza; di una sintesi cioè fra la più generale concepibilità dell'essere e il suo concreto attuale darsi in uno spirito, che quell'orizzonte ideale rinserrì in sé e a sé tenga contemporaneamente « opposto », sotto forma di « natura ». B. Croce sorride del pio tentativo degli « hegeliani dei paragrafetti »¹ che ancora pretendono che l'essere si muova da sé, come pura categoria, per venire poi a fondersi con la realtà dello spirito, nel più innaturale degli abbracci che sarebbe quello di una realtà viva con il proprio cadavere, o nel più illusorio, che sarebbe con la propria ombra; e non esita, egli stesso, il Croce a dichiarare che è stato un vero e proprio « errore » di Hegel la pretesa di « realizzare » gli opposti, e di aver fatto corrispondere all'opposizione di essere e non-essere, che è puramente ideale, tutte le altre che sono reali, di immaginazione e concetto, di pensiero e azione,

¹ *Ibid.*, p. 171.

di economia e morale, di arte e filosofia ecc.; dualità tutte che, in quanto si pongono, vanno ben diversamente spiegate che con l'illusorio aprirsi dello spirito su un essere in sé, da sintetizzare poi con la realtà dello spirito. L'essere e il non essere come puri opposti non possono che essere bruciati nella sintesi viva del divenire¹, così come il puro concetto definitorio e la sensazione individua, il puro valore ed il mero fatto, non possono mai in altro vivere che in una sintesi a priori.

Chi può non trovare perentoria, all'interno dell'hegelismo, una tale critica di Hegel? Finché noi esperiamo una sintesi di logo e di dato, e solo una tale sintesi si impone per noi come realtà, quale valor mai di realtà potremo noi attribuire a un essere in sé, oggetto della pura ragione, da cui partire per arrivare a vedere, attraverso un processo ideale eterno, *ante creationem*, la necessità finale, per il logo, di incarnarsi nel modo dell'esperienza attuale, di natura e spirito? Se la realtà si dà per noi solo in una tale sintesi, l'idea di un essere in sé, idealmente antecedente la sintesi, non si dà, cioè non si conosce come reale, ed il suo puro esser pensato non ha valore di realtà, o il suo ipotizzato valore di realtà non ha rapporto alcuno con ciò che diciamo « conoscere », non rappresenta alcuna funzione « teoretica ».

Questa critica ci sembra perentoria ma essa non decapita solo l'hegelismo del suo apparato logico, cioè della maggiore pretesa dello Hegel storico, costringendo l'idea a camminare coi piedi dell'uomo e rinunciando a sostituirli; essa, ci pare, si insinua, dopo di ciò, nella stessa sintesi a priori logica del Croce, riducendola a un mero assunto vitalistico, sfrondandola di ogni valore di universalità, di ogni presunzione « concettuale » che non si riduca a un puro e semplice auto-erigersi dell'esperienza a criterio e norma di se stessa; il che può essere storicamente spiegabile e avere tutte le funzioni che si vuole, ed essere conforme a un senso molto comune (tanto conforme che il suo carattere filosofico specifico ne

¹ *Ibid.*, p. 61.

può anche risultare in larga parte diluito), ma non cessa di essere logicamente... ingiustificato. Croce ha fondato sempre il concetto della sua sintesi a priori logica, la tesi dell'intra-scendibilità dell'unità di essere e divenire, sulla fusione immediata degli « opposti »; ma ci ha contemporaneamente insegnato che gli opposti non hanno alcuna portata reale fuori della sintesi e che perciò questa, unificandoli, non si media che con se stessa. Dopo di che, si comprende come la crociana sintesi degli opposti sia « a priori », in quanto presupposta, ma non si comprende come pretenda di essere « logica ».

Non si dà nessuna istanza conoscitiva concreta che ci porti fuori della concretezza dell'esperienza; e tuttavia la storia del pensiero e della vita degli uomini è tutta permeata dell'intenzione di un valore « logico » indipendente, di un orizzonte di possibilità irresolubili in una loro attuale sintesi coi valori dell'esperienza: ciò è richiesto anche solo per dire che fuori dell'esperienza nulla si dà e nulla può darsi. Donde questa « malattia » radicale del nostro discorso, all'interno di un'esperienza che voglia farsi sicura di un suo carattere trascendentale di fronte a tutto ciò che possa mai essere ed esser pensato? Donde questa sproporzione « logica » fra l'intenzione di un'« universalità » che sembra irresolubilmente distinta e che la foga del vivere attuale ci porta a negare come irreali? Noi viviamo senza che mai quell'ombra prenda corpo per sé, e senza tuttavia che noi riusciamo mai a dissiparla del tutto, con una luce che si effonda dalla pienezza della nostra stessa attualità vissuta.

Assurda la pretesa di uscire teoreticamente o conoscitivamente dalla « conoscenza », per fondarne un significato universale in ordine a un « tutto » che si spera di affermare o come « attualmente » trascendente l'esperienza attuale, o come « evidentemente » coincidente con essa, almeno quanto alla qualità di struttura. Teoreticamente non si fonda nessuna metafisica né trascendentistica né immanentistica, per la semplice ragione che la pura attualità conoscitiva non può porsi contemporaneamente, e nello stesso senso, come se stessa e più che se stessa. Eccedente ogni possibilità di risposta intuitiva, teoreticamente certa, la questione del modo in cui

l'attualità conoscitiva si ordini alla totalità delle possibilità del reale, essa è pur una questione che non si rifiuta mai del tutto; la si risolve sempre, in un modo o nell'altro, nella semplice scelta di un comportamento. Assumendo un oscuro senso di limite come fondamentale e facendosi da esso rivelare un infinito trascendente; o decidendosi a vivere la vita come inclusiva di tutte le possibilità dell'essere che sia dato di pensare: in un modo o nell'altro la pura immagine dell'attualità conoscitiva è integrata in un suo « senso » vitale, che le consente di essere « reale », di ancorarsi a un sistema di coordinate senza di cui parrebbe di sognare, e non di vivere! Bisogna allora (soprattutto « bisogna »), pensare un distinto orizzonte di possibilità dell'essere attuale, e sintetizzare con una « intuizione » attuale una « intenzione » di universalità....

Eppure se trascendentalmente presente è, ad ogni coscienza che voglia esser viva, l'esigenza di « identificare » la sua esperienza in un sistema che sia in se stesso fermo, e non si sposti sempre più giù (come i sostegni del mondo degli Indiani), se viva e sempre presente è tale istanza, non altrettanto facile ne è il soddisfacimento, giacché una volta introdottosi il dubbio, una volta interrotta la « fede dell'istinto » nessuna intuizione può più ricacciare il dubbio nell'antro della fede in una conoscenza attuale « sicura » del suo proprio valore di norma, di sé e dell'ente.

Pare che l'esperienza ci impegni con la realtà, e non si riduca a una vuota scena di ombre senza corpo, solo in quanto essa stessa si connetta a una sua possibile « identificazione » universale, e sappia dire tutto sull'essenza del proprio essere, attuale e possibile, dato e non dato. Ma dov'è mai possibile che il dato sia qualcosa di più che un semplice dato, e che il concetto con cui lo si integra, in un modo qualunque, in un sistema di possibilità universali, sia esso stesso dato? Com'è possibile risolvere in un modo qualunque, per celebrare o per umiliare, in una intuizione « individuale » quell'universale valore definitorio che di essa si esige? Ogni metafisica dovette certamente operare con una sintesi di opposti, in un modo o nell'altro, per pretendere di giudicare

conoscitivamente il « reale » d'esperienza: ogni metafisica, scelta una interpretazione della situazione conoscitiva piuttosto che un'altra, assume una « naturale » convergenza fra il « dato » e questa stessa interpretazione. Una convergenza illusoria dal punto di vista logico-puro: la sintesi degli opposti non si potrebbe porre in alcun modo senza una intuizione « metateorica » di un sistema di interpretazione del dato di conoscenza; essa non si reggerebbe un momento fuori di una vita del pensiero che « scommette » sulla natura dell'essere. B. Croce vuole « starsene » all'esperienza vissuta come all'unico possibile criterio, o auto-criterio, di realtà, fuori di cui si vagherebbe nel sogno; vuole, perché pensa che senza un tale assunto Dio sarebbe veramente fuori di noi o la vita umiliata senza possibilità di rivalutazione alcuna; e assume come vitale e teoretica insieme la sua sintesi di opposti, di antiscetticismo e antimisticismo. Ma non si fa se non confessare che una tale sintesi è un'autodecisione del pensiero e non un'autentica intuizione teoretica di convergenza di individuale e universale in sé. Riconosciuta assurda questa pretesa hegeliana, la sintesi degli opposti si toglie da sé come autonoma mediazione teoretica del reale in genere; essa si appoggia a qualcosa di diverso.

3. *Il significato della logica dei distinti.* — Nell'atto in cui sia dato di sentire un « impegno », e in quanto se ne preveda possibile un'« esecuzione », il complesso fenomenologico su cui si agisce cessa, psicologicamente, di apparire come « fantastico », e si « realizza »; come materia ordinata o ordinabile a qualcosa di fattibile, esso assume valore di termine di un giudizio esistenziale o logico, se la logica deve avere come oggetto specifico l'essere. Da questo punto di vista, il giudizio logico non è presupposto del giudizio pratico, non lo precede, ma ne è esplicitamente configurato, conforme al particolare significato che al mondo d'esperienza è attribuito in rapporto alle esigenze vitali, o con cui lo si sottende di una certa determinabilità pratica. Croce deve ammettere variamente questo rapporto di implicazione reciproca di

teoria e prassi, che gli permette di identificare, in linea generale, i giudizi di esistenza con quelli di valore ¹.

È che la possibilità di individuare l'« ubi consistam » del mondo, il valore ontologico della esperienza, la sussistenza « universale » delle sue strutture, non può essere una faccenda meramente teoretica, per la contraddizione che non consente di possedere in uno e l'« attualità » del reale e un suo illimitato valore, il quale dovrebbe essere attualmente presente come trans-attuale. Bisognerebbe conoscere la portata reale di una intuizione concettuale pura, o la portata universale o sussistente di una struttura dell'esperienza, per dire: qui, e solo qui, è l'essenza del mondo; per attingere una conoscenza « autonoma » e tuttavia « tutta » compiuta del reale bisognerebbe affermare una simultanea convergenza reciproca di « a priori » e di « esperienza »; ma se l'« apriori » è nell'esperienza noi non sappiamo più fino a qual punto esso sia veramente a priori, e se l'esperienza si inquadra in uno schema « assoluto » (come lo spazio newtoniano) noi non possiamo verificare fino a qual punto quello schema sussista, fuori che per una certa sua relativa significatività empirica. Croce approverebbe esplicitamente questa critica a una presunta logicità pura dei concetti ma solo relativamente ai concetti parziali, ai pseudo-concetti, mentre il concetto vero e proprio, quello di realtà, egli dice, non saprebbe essere assente, senza uno svuotamento totale del nostro discorso. Ora un tale svuotamento ripugna, non si può « vivere » un senso indifferentistico o estetico-puro del reale, in cui ogni valore di realtà o di serietà sia annullato; ma è appunto questo che fa dell'istanza logica, in verità, un'istanza logico-pratica. Ripugna pensare che il mondo, non abbia, per noi, se non il senso di un'illusione fornita di una certa durata, e si è subito portati a notare che un sostegno dell'illusione deve pur essere reale. Ebbene, appena questo « sostegno » reale si tenta di pensarlo in qualche modo, e si dice per esempio che esso è la materia primitiva, ognuno, che intenda diversamente orientarsi, protesta che tale materia non si vede, ch'essa rappre-

¹ *Ibid.*, pp. 396-410: « Giudizi di valore nella filosofia moderna ».

sentia solo l'esperienza di un cedimento della volontà umana all'ipotesi di una sua sostanziale nullità, giacché se la materia fosse il « sostegno », la volontà non potrebbe esserne che un'increspatura occasionale priva di una sua propria ragion d'essere: e allora il « sostegno » si tenterebbe di individuarlo come non-materiale, perché si vorrebbe qualcos'altro che quel cedimento dell'impegno volitivo, e in genere un'individuazione essenziale del principio del mondo o dell'essere non potrebbe che corrispondere a un atteggiamento volitivo, e ne sarebbe radicalmente informata. E anche il principio che un « sostegno » in genere ci debba pur essere, nasce dal bisogno di affermare in modo categorico, ch'è espressione di vitalità, come sempre è il dogmatismo, e che Aristotele qualificava già come pratico quando diceva che il principio più generale che riguarda l'essere in sé, quello d'identità, è certamente « vero » per chi voglia andare a Megara piuttosto che, per esempio, gettarsi in un pozzo, giacché nelle cose almeno « che riguardano il meglio ed il peggio » non è indifferente dare al reale un senso piuttosto che un altro ¹.

È che la pretesa di una identificazione essenziale, concettuale, del mondo che si vive, crolla sempre come pretesa teoretico-pura ma altrettanto costantemente risorge in funzione d'una esigenza pratica di orientamento.

Quando l'empirismo, in base al semplice rilievo di una impossibilità per i nessi d'esperienza di « darsi » allo stesso titolo che le « impressioni » provocò la più significativa, per noi, delle ruine di una presunta sintesi oggettiva fra dato e concetto, l'idealismo tedesco reagì opponendo che bisognasse salvare il fondamento logico almeno, in cui ogni siffatta ruina possa essere intesa e definita: perché il principio d'individuazione concettuale dell'esperienza possa spostarsi oltre ogni punto che sia oggettivamente dato, bisogna almeno che si sottintenda la possibilità di seguire tali « spostamenti » in una struttura che li definisca come tali; non ci sarà un principio assoluto e un confine oggettivo del mondo, ci sarà almeno una sua identificabilità formale pura. Fu così che l'« io

¹ ARISTOTELE, *Metafisica*, IV, 1008 b.

penso » fu assunto a principio trascendentale di ogni discorso sul mondo, o a principio regolativo di un'esperienza atta a riconoscere una cosa qualunque, in quanto di cose in genere si parlasse relativamente alla loro *conoscibilità* e non senza *senso*. Su questa base Hegel poté sostenere che l'« idea » dell'essere non può crollare insieme con l'individualità apparente de' suoi momenti particolari, e che perciò questi stessi bisognasse piuttosto riprendere in una struttura sussistente, attraverso di essi negantesi e risorgente perpetuamente. Questa vitalità dialettica dell'idea doveva assicurare al mondo quell'assoluto « ubi consistam » che l'empirismo gli aveva negato per averlo cercato in un'intuizione adialettica, inerte, non comprensiva dell'immanente negazione che il pensare pur produce, anche, contro la solidità di ogni reale immediato. Dimostratasi illusoria una tale fondazione gnoseologica della solidità dell'esperienza e della permanente identificabilità strutturale del mondo — e illusoria in quanto per la stessa immanenza del mondo all'uomo non era più possibile trascenderne la attualità e la concretezza, per sospenderla a un'idea che non fosse stata, essa stessa, « posta » — la crisi di un'« identificazione » essenziale del mondo tornò. Si fece sentire nel migliore positivismo, quello più critico o più « positivistico », che proclamò di nuovo la relatività di ogni concetto generale, l'ambito puramente empirico della sua validità, e di nuovo sospese il complesso fenomenologico dell'esperienza in un'atmosfera priva di ogni punto definitivo di riferimento, dove non si sa più né quanto né dove si viaggia, nell'aperto mare di un'esistenza sempre ipotizzata e sempre sfrangiata ne' suoi contorni, e dove la probabilità di toccare ancora sponde riconoscibili è appena una funzione dello « spessore » della esperienza in atto e dell'ipotesi di una sua continuità possibile; una scommessa fatta sulla base di una auspicabile e credibile « contiguità » e « omogeneità » de' luoghi di esperibilità. Questo stesso principio poi essendo un principio « posto », e posto da uomini coscienti di porlo, la sua verità non poteva pretendere di trascendere i limiti di un suo « successo eventuale » o non poteva costituirsi che sulla base di una sua credibile utilità. Il positivismo, dov'era

più critico, non poteva che svilupparsi da sé in una direzione « pragmatistica ». Una volta rivelatosi teoreticamente « inafferrato » il principio di individuazione del mondo, per quel tanto che è pur immanentemente inteso a trascendere la pura attualità o la mera particolarità dell'esperienza, esso non può più idealmente « sussistere » che entro i limiti di una sua utilità possibile.

Che l'esistenza del mondo non abbia nulla a che fare con l'ideale di una sua identificabilità pratica può essere sostenuto da un punto di vista materialistico-dogmatico, ma chi si benderà talmente gli occhi da non vedere insinuarsi in questa stessa tesi una dimensione pratica, un atteggiamento della volontà? Comunque B. Croce non può fare della sua sintesi a priori logica, in concreto, un fatto puramente teoretico. « Si può concepire una intelligenza pura, priva di volontà e azione? ». E la forma filosofica della realtà non è universale se non in quanto informa la individualità delle sue intuizioni di una immanente possibilità di orientamento di fine, di valore, di « nesso », quindi, fra la teoria e la pratica; se non in quanto pone a fondamento della stessa primitiva identificazione di essere e divenire, universale e individuale, proprio questa nuova dualità dialettica di pensiero e azione. « L'azione nega il pensiero, e il pensiero nega l'azione...; la vera unità non è immobilità ma attività, non puro essere ma divenire »¹. Si confronti questa identificazione del nodo essenziale della realtà per mezzo della dualità di teoria e prassi con l'altra che veniva operata attraverso la semplice riflessione dell'immanenza del concetto all'intuizione, o attraverso il semplice rilievo che fuori dell'« universale concreto » non si diano che astrazioni. Qui quelle astrazioni prendono carne, giacché teoria e prassi non stanno fra di loro come l'astratto individuale e l'astratto universale: qui il « divenire » degli individui entro il loro sussistente ambito di verità è sostituito e sotteso da una « attività » che tanto rientra nel proprio orizzonte definitorio di verità, quanto eternamente ne prorompe fuori, individualità viva che

¹ *Saggio sullo Hegel*³, p. 409.

detta leggi al suo universale, non meno di quanto sia disposta a riceverne. Il reale qui non è razionale per l'immanenza del concetto, o per l'eterna convergenza de' suoi momenti a una sola idea che tutti li definisca, ma solo per l'immanenza dei dati a un'attività che se ne faccia una condizione per la produzione di nuovi dati, da superare, perennemente. « È strano » dice Croce, che Hegel non abbia sentito il bisogno di rovesciare la sua proposizione sulla razionalità del reale, nella sua opposta, dell'irrazionalità di ogni reale in quanto dato¹. È che per Hegel l'orizzonte di razionalizzazione del reale non poteva essere che teoretico, e per Croce esso non può essere teoretico che in funzione di una fede di operabilità continua, insorgente sulla semplice istanza che il pensare abbia un « senso » o un « valore » per l'azione. Ma che altro è tutto ciò, se non dire che inattuale e illusoria essendo risultata ogni identificazione teoretica del reale, si è fatto appello al senso del valore di una identificazione razionale in genere di esso reale, come a una funzione vitale implicita in ogni decisione cosciente?

Noi assumiamo che il reale non abbia alcuna essenza estranea alla nostra attività, che esso sia definito da una intrinseca determinabilità a fini, o a possibili termini della pratica perché... non solo l'ipotesi contraria sarebbe, non meno di questa, « inverificabile », ma soprattutto perché essa sarebbe inutile e antivitale; essa ci condannerebbe infatti a pensare e a vivere in un orizzonte privo di senso. Di fatto, chiunque abbia postulato un'assoluta irrelatività dell'essere in genere alla vita e al pensiero si è poi affrettato a fornire quell'essere di categorie che spiegassero possibilità di previsioni e di orientamenti; magari con la presunzione di aver « trovato », nel reale, relazioni generali (spazio, tempo, causa), che risultavano poi sempre più « costruite », in ogni loro accezione ben determinata. Comunque, di fronte a un pensiero critico, se assurda è la pretesa di « scorgere » nell'essenza oggettiva del reale una sua intrinseca determinabilità a fini, non meno assurda è l'altra di fare del giudizio d'esi-

¹ *Ibidem.*

stenza un presupposto assolutamente « neutro » di fronte ai giudizi o agli assunti di valore. Se la realtà non è in se stessa « spirituale », nessuno potrà tuttavia coglierne una essenza opposta, una radicale riluttanza a piegarsi a una rinnovantesi determinazione di valori.

La razionalizzazione del reale in funzione di questo assunto trascendentale della prassi, la sua individuazione in funzione di un nesso dialettico di pensiero e azione poteva portare fin qui: fino a fare del reale l'oggetto di un'ipotesi di continuità e riconoscibilità de' fini dell'azione, l'oggetto cioè di una fiduciosa scommessa circa una sua permanente determinabilità storico-pratica, lecita per mancanza d'evidenza o d'« universalità » dell'intuizione teoretica contraria. Fin qui poteva arrivare la logica della prassi, la logica cioè di una individuazione del mondo attraverso il nesso di situazione e azione. Il nesso de' distinti, in funzione gnoseologica, poteva portare B. Croce fino all'espressione di una fede pragmatica circa l'essenza del reale. Si sa che Croce ha sempre preteso di più dal suo concetto dell'essere: non solo un « possibile » trascendentalismo del criterio pragmatico, ma una effettiva eterna coincidenza a priori di realtà e spiritualità; non solo l'assunto di una possibile destinazione dell'essere a fini, volta a volta che questi si pongano, ma un eterno possesso della realtà da parte di fini immanenti; possesso e fini che possono quindi essere oggetto di una intuizione teoretica autonoma, di una categoria logica autonoma, e non più solo termini della prassi. La logica autonoma può dire, per Croce, non solo che cosa sia possibile assumere intorno all'essenza del reale; essa può dire, tutto in una volta, che cosa il reale è; può abbandonare il terreno critico-pratico del positivismo e del pragmatismo e ridiventare arditamente « speculativa », stringere l'essenza dell'essere in un « universale » concreto, ereditato direttamente da Hegel e fondato perciò nella tradizione della logica degli opposti. Nella crociana verità dell'essere come spirito non v'è posto per la prassi: il concetto dev'essere vero, non utile, deve risolvere in sé due falsi opposti concetti, non legarsi al « distinto » dell'azione. E in verità dove tutto è spirito non v'è più nulla da razionalizzare, se non

all'interno d'una eterna razionalità tutta in atto. L'universale concreto torna qui a essere concreto non più perché media pensiero e azione, ma perché risolve in sé e fonde l'intuizione del puro individuale e quella dell'astratto universale, in una super-intuizione teoretica autonoma che coglie l'universale essenza nel suo esser-data e, contemporaneamente, oltre il suo attuale esser-data.

4. *Intermezzo logico-pratico.* — Una logica della prassi, intravvista dal Croce nella sua risoluzione della concreta razionalità del reale nel nesso dei distinti, pensiero e azione, non potrebbe che tenere il « dato » sospeso, in una relazione ontologica sempre aperta, sempre rideterminabile in funzione dell'eccedenza del valore possibile a un « dato » qualunque, in quanto suscettibile di « nuove » interpretazioni operative; una tale logica non potrebbe cioè sostenere la pretesa di una intuizione metafisica-attuale qualunque, tendente a cogliere un'assoluta e categoriale essenza, in atto da sempre e per sempre, dell'essere in genere. Essa logica non potrebbe categorizzare in modo alcuno l'esperienza per dire che così essa è, né diversa potrebbe mai concepirsi. L'orizzonte ontologico di una logica della prassi non può costituirsi che come indeterminato da determinare, e in questo senso non può non rifiutarsi ad ogni pretesa di restrizione « metafisica », a ogni fissazione di essenze sulla base di una enunciazione della situazione data o presente, a ogni categorizzazione dell'esperienza in atto. Una logica della prassi non potrebbe fissare neppure la tensione conoscitiva verso il nuovo come una situazione sottendente un orizzonte di verità, irraggiungibile e pur sempre definiente la vita stessa del pensiero come tale; anche questo infatti sarebbe « metafisica » e pregiudicherebbe in un senso pre- o extra-pratico l'orizzonte logico-pratico di una possibile verità del valore, o di una possibile riducibilità a valore di ogni pretesa essenza generale.

B. Croce si rifiuta a questa sospensione di ogni giudizio definitivo sul mondo in atto a favore di un'apertura delle possibilità della prassi; e così si ricaccia entro quella logica degli opposti « concettualizzante » il dato di cui aveva pure

rilevato la pretesa illusoria di adeguarsi a un essere in sé, e che aveva sentito il bisogno di appoggiare a una pratica, e sempre rinnovantesi, razionalizzazione del dato. È che si vogliono definire un'altra volta categorialmente le strutture della prassi per sapere *fin dall'inizio e per sempre* con che cosa si ha da fare; sembrerebbe altrimenti di uscire da ciò che è dato per ipotizzare, semplicemente, l'assurdo. E da un punto di vista pratico-politico si può comprendere certamente questo ritorno del Croce a un'istanza definitoria che gli consente di determinare l'ambito della prassi come orizzonte di assoluta immanenza; si comprende, in via polemico-storica; ma ciò non toglie che un assoluto immanentismo rimanga ingiustificato, da un punto di vista logico-pratico, non meno di una ipotesi « trascendente », che non si disponga a giustificarsi operativamente.

Il criterio pragmatico-operativistico della verità non può porsi come un criterio categoriale, definitivo: quando noi sappiamo che possiamo assumere come « veri » tutti quegli schemi di interpretazione del dato che possono servirci nella pratica, non sappiamo ancora quali schemi in concreto ci saranno utili, e con quale estensione e con quali limiti. I concetti possibili sono sempre, nella migliore delle ipotesi, veri e non veri insieme finché solo qualche altro concetto è ancora possibile, o è dato di sentirne una esigenza qualunque. Essi ci lasciano in particolare senza una risposta teoretica definitiva rispetto alle tradizionali questioni, « speculative », poiché essi tendono a « spostare al limite » l'intelligibilità stessa de' loro termini, come « essere », « verità », « spiritualità » « libertà » ecc. ecc. Da questa situazione di ambiguità nasce il fatto che il pragmatismo, in James per esempio, traduce il criterio della praticità del vero in quello della liceità di una ipotizzazione qualunque intorno al non-dato. In questo modo arbitrarismo e dogmatismo si giustapponevano senza neppure correggersi a vicenda, tanto forte era la tendenza dello spirito conoscitivo a correre a « categorizzare » in ogni direzione possibile. Dal positivismo il pragmatismo ereditava la tendenza a formulare intuitivisticamente la natura delle ipotesi più utili, o a pregiudicare conoscitivamente l'ambito

di verificabilità delle ipotesi. Tutto ciò richiedeva integrazioni teoriche dell'ambiguità dell'esperienza, e giustificava il ritorno di « intuizioni totali » nell'ambito stesso di una proclamata liberazione dalla servitù del « dato ». Così Bergson trasformava il senso di una sua libertà interiore dal meccanismo de' concetti pragmatici, in un nuovo organo di intuizione o auscultazione metafisica del palpito vitale o dello slancio creativo che sottende il farsi del mondo; e tale slancio andava poi sempre più identificando con un impulso teologico. Al contrario B. Croce, riprendendo quello che per lui era il verbo stesso del pensiero moderno, l'assoluto immanentismo dello Hegel, reintegrava l'insieme dell'esperienza nell'identità dello spirito, orizzonte definitorio di ogni possibilità.... possibile, nonostante che avesse avuto già bisogno di ricorrere, contraddittoriamente, alla prassi per fondare « l'intuizione » di un tale orizzonte dell'essere.

Il ricorso alla prassi come momento essenziale di una definizione dell'ambito del reale, poteva in verità solo sospendere la validità di pretesi schemi intuitivi entro i quali si sappia che cosa può e che cosa non può essere « reale ». Esso poteva tendere ad allargare ogni schema conoscitivo-operativo dato, per « identificare » il mondo solo a un « limite », non pregiudicabile, delle possibilità operative stesse; dove il mondo non si definirebbe se non come « quel che noi ne possiamo fare », o dove esso non ha essenza « definitiva » che in funzione dell'*eventuale* e impregiudicata nostra possibilità di « dargliene » praticamente una (non più suscettibile di allargamenti o di abbassamenti a un livello di casualità contingente). In nessun caso comunque, l'orizzonte pratico poteva essere « ripreso » entro una condizione strutturale sempre in atto — l'alternanza di situazione e azione — e farsene quindi un puro criterio gnoseologico a rovescio per dire che il reale è — eternamente o teoreticamente — lo spirito, come dualità di conoscenza e pratica.

Per quel tanto che Croce può dire, sulla base della logica hegeliana, che la realtà « è » spirito, la prassi non entra affatto in tale definizione o non c'entra se non come elemento richiesto dall'essenza universale concreta del reale stesso;

come elemento definito quindi, e non come criterio attivo della nostra identificazione dell'essere nella struttura del fare in atto. Questo non può erigersi a criterio di una identificazione *teoretica* del reale in genere, senza condannarsi a rientrare nei limiti che una intuizione « speculativa » gli assegni per sempre. Per questo verso l'esigenza crociana di una distinzione liberatrice della prassi dalla morsa panlogistica del giuoco de' momenti dell'universale concreto fallisce, nella misura stessa in cui Croce torna a dirci che cosa è — attualmente ed eternamente — la realtà. La logica *speculativa* non conosce se non *identità e opposizione*; la logica del fare può tendere a strappare qualcosa di possibile e di diverso fuori di un quadro di essenze determinate per sempre; ma bisognerebbe che essa stessa non volesse ritradersi in logica speculativa, e cercare un'eterna essenza con un conoscere « autonomo ».

Si sa che nel « sistema » crociano ogni valore è insieme, del resto, autonomo e non-autonomo; e una volta, per l'irriducibilità della prassi entro uno schema teorico della natura del reale, la storia si attua producendo valori imprevedibilmente nuovi, liberamente « individuali »; un'altra volta è la logica che si rende autonoma, definendo « universalmente » gli eterni valori di cui la storia ha da esser storia. Il conflitto di logica speculativa e logica pratica domina il sistema e non si sana con l'assumerlo a espressione della stessa essenza della vita o del reale in genere. La logica della storia non conosce essenze preordinate, non si fa vincere da nessuna « astuzia della ragione »; la logica speculativa, al contrario, non tollera processi vitali se non di eterne forme¹ e di eterni gradi, che piegano in un'orbita immutabile, verso posizioni fisse, lo stesso scorrere eterno di un « tempo » incapace di minacciare la natura delle cose....

5. *Lo storicismo di fronte alla duplice logica, dei distinti e degli opposti.* — Il metodo logico-pratico che nelle pagine precedenti si è tentato di delineare, sia pur sommariamente, scarta ogni pretesa intuizione teoretica, immediata o mediata,

¹ *Ibid.*, p. 405.

di un principio trascendentale del mondo, e tende a saldare più strettamente la filosofia e la « conoscenza » in genere a una loro storia possibile; e di una tale storia pretende solo che non si pregiudichino a priori né l'essenza, né la struttura né la conclusività né la non-conclusività; tutte cose che possono facilmente essere integrate con un atteggiamento pragmatico ma che non perciò sono disposte a manifestarsi nel fulgore di una loro eterna verità a chi creda di non aver altro, di fronte al compito di una loro individuazione, che « aprirgli occhi ». Si può credere che la storia abbia un fine possibile, diverso da ciò che attualmente sembra « storico »; o credere che essa non sia che l'eterno, e fundamentalmente omogeneo, snodamento di una sostanza altrettanto eterna, spirituale o materiale.

Noi siamo portati ad assumere che la storia sia, che si diano « allargamenti positivi » possibili di determinate intuizioni del reale, che ci facciano intendere più e meglio o che ci instradino sulla via di una possibile identificazione del mondo, in rapporto a tutto ciò che noi stessi ne possiamo concepire ed esigere. Tutto ciò è una pretesa: non c'è nulla che ne garantisca la validità, come non c'è nulla che a priori possa condannarla. La nostra vita ci appare come collocata fra una situazione così radicalmente empiristica da non tollerare nessuna categorizzazione dell'empirico — e un orizzonte di possibilità così trascendentalmente « pratico », o esposto a ogni sorta di sondaggi e tentativi, da non poter certo esso aiutarci a definire intuitivamente o teoricamente il senso delle possibilità che include o che esclude. Di fronte al compito di una identificazione della « realtà », che ci sfugge ormai come possibilità puramente intuitiva o dialettica, e che non potremmo « coerentemente » tenere in piedi che come pura prospettiva di possibilità, analitica al limite, o analitico-pratica; di fronte a un tale compito non v'è luogo per intuizioni speculative dell'essenza immanente ed universale, del dato, non v'è luogo per « universali concreti » che stringano individuale e universale, storico e metastorico, in un nodo che sia esso stesso.... « metastoricamente dato ». Da questo punto di vista sarà necessario rivedere lo storicismo del

Croce, ch'è figlio della logica della prassi ne' suoi aspetti umanamente più positivi, e che rischia semplicemente di negare se stesso dove passa speculativamente a costituire una identificazione di « storia » e « realtà ». Dove tutto « è » storia, tutto rischia di essere egualmente « natura », il diverso senso dei termini non potendosi stabilire che sulla base di una presunzione di valore acquisibile e... fattibile; ove necessariamente l'essere coincida col valore, valore sarà anche solo l'essere, secondo una forma qualunque, logica o economica, estetica o morale. Diventerebbe una pura questione di psicologia dire: « qui si dà valore, poiché si attua una forma spirituale » oppure « non essendo possibili che forme spirituali, che stringono e ripetono da sempre uno stesso essere, qui come altrove, non v'è che nascita e morte di illusioni ». La prima integrazione pragmatica dell'esperienza, l'integrazione ottimistica, non si svincola dall'equivoco nodo con la sua contraria, non instaura neppure l'ideale di una storicità eventuale dell'essere, con cui questo si sottragga possibilmente all'indifferente natura, o ad uno spazio privo di autentica temporalità.

Un pensiero naturalistico non ha mai ammesso nel reale una dimensione di specifica storicità, giacché il suo reale è tutto fuori del tempo; la storia come sede di rivelazione del vero appartiene tutta alla tradizione ebraico-cristiana, e nel mondo contemporaneo non si è imposta se non nella misura in cui si è creduto di potere a un certo momento col puro pensiero (Hegel), o con la prassi rientrando in pieno possesso di se stessa (Marx), dare un diverso possibile significato concreto, per gli uomini, all'« indifferente » scorrere del tempo fisico. Dove giudizio definitorio e giudizio di valore debbano « eternamente » e « uniformemente » convergere in un giudizio storico, che cosa è il giudizio storico, e che cosa coglie esso di peculiare? Per quel tanto che la realtà si attua secondo gli universali ed eterni valori, di struttura, non v'ha dubbio per il Croce che essa è oggetto di « scienze concettuali », cioè non storiche¹; solo per quel tanto ch'essa pro-

¹ *Ibid.*, pp. 419-20. Su « un libro del Wundt » (1902).

duce l'assolutamente nuovo, l'irrepetibile individuo, essa è oggetto e soggetto insieme di storia. Ora, se l'individuo, ha le sue possibilità e il suo essere sostanzialmente definiti dalla vita dell'universale, esso non sarà mai un « nuovo », sarà sempre e soltanto un « diverso »; oppure l'individualità è essenziale, al reale, proprio in quanto nuova, e allora il volto del reale non è mai definito, in maniera assoluta o concettuale, finché il « nuovo » ha da sopravvenire come elemento non-inessenziale della sua definizione. Questo e non altro mi pare che volesse l'introduzione della prassi nella dialettica costitutiva del reale; il resto, cioè la delineaazione dell'essenza dell'essere in una sintesi di individuo e universale realizzantesi fuori del tempo sarà tutto per l'« immanentismo » del Croce, ma è nulla per il suo « storicismo ».

Che lo spirito « sia » dialettica di teoria e prassi, questo non genera storia, né senso storico; ma che un tale riconoscimento si faccia in funzione di una determinata indicazione morale, e che valore morale si proclami la promozione di quell'identità dialettica, la quale assuma, in conseguenza di ciò, il valore stesso dell'ideale della libertà: questo veramente si pone come costitutivo dello storicismo, ma non si vede cos'abbia a che fare con una definizione attual-immanentistica del reale, o con un « concetto » assoluto, tutto ed eternamente immanente al dato individuale.

Il senso della libertà che, come valore morale e come supremo valore morale, non può tradursi in una « categoria », se non come lecita espressione di speranza che sempre si diano uomini capaci di promuovere, oltre il dominio della forza, o di una situazione in atto, la possibilità di più vaste e più significative integrazioni teoretiche e pratiche della vita e delle sue contraddizioni « presenti »: questo senso soltanto è ciò che può piegare l'attenzione del filosofo fuori delle sue immanenti strutture del reale e fargli seguire con amorosa passione le sorti di un bene che si può conquistare perché si può perdere. Nella misura in cui la categoriale idea di una « libertà sussistente » si risolve nell'ideale di una sempre più vasta e più libera interpretabilità del reale che strappi la natura dell'esperienza a ogni suo presunto aprioristico li-

mite intuitivo, in quella stessa misura si dà storia, oggettiva e soggettiva, della libertà; che non è concetto degradante a pseudo concetti gli strumenti ideologici e concettuali della sua realizzazione, teorie scientifiche e schemi storiografici e sociali ma ideale che del carattere pragmatico di quei suoi mezzi vive e si nutre senza diserzioni « speculative », senza abbandonare cioè l'umano travaglio al suo destino, per ritirarsi in una contemplazione di valori eterni che solo per quel tanto che non conoscono la vita potrebbero permettersi di non aver paura della morte.

Rovesciando il senso e l'ideale della libertà, per cui non si dà universale che non si regga sulla viva individualità di una storia che lo promuova, in una categorizzazione della libertà, per cui il reale è sempre ed uniformemente nel suo concetto, B. Croce si è sottoposto ad una altalena di teoria e prassi che si scambiano reciprocamente il ruolo di individuale ed universale, e quindi anche ad un'altalena di storicismo da una parte ed eternismo immanentistico dall'altra.

Per la sospensione dell'« universalità attuale del conoscere » a una prassi che ne promuova piuttosto una « possibile universalità » attraverso la storia, la conoscenza non è immediatamente conoscenza dell'universale, e può vivere il suo carattere individuale (estetico) senza temere che esso cada, già nel nascere, giudicato da un'essenza che ne abbia fin dall'eternità prescritto il senso e la funzione, all'interno di una implacabile logicità del reale, o di una disimpegnante « immanenza » del valore. Nell'universale concreto l'individuale non può costituire che un opposto ideale dell'universalità, in questa sempre ripreso attraverso una sintesi a priori logica, in cui non godrebbe davvero di nessuna vitalità autonoma se deve servire solo di momento pretestuale all'attuarsi di un tutto. Esso deve il privilegio della libertà, di cui ha goduto nel pensiero crociano, al fatto che non sempre la conoscenza è universale, dato il suo intrinseco legame con la prassi che sposta « sempre » avanti, nella storia, la sua pretesa di universalità attuale. L'autonomia dell'arte, o la pura esteticità del conoscere come possibilità di intuizioni individuali che non rap-

presentino semplici termini materiali di un giudizio logico, nasce ad un parto solo con l'eliminazione di una filosofia della storia a tutto vantaggio della storicità del filosofare. Ma c'è necessariamente una contropartita, nel pensiero del Croce, a questi estremi storicistico-liberali.

Vi è anche un'universalità del conoscere che strappa alla prassi il compito e il privilegio di tenere storicamente viva la possibilità di orizzonti gnoseologici non definiti a priori; vi è anche universalità del conoscere che fissa il carattere condizionato della prassi davanti a un reale presupposto e determinato in strutture inamovibili, e la prassi degrada così da funzione viva dell'universale a pura vitalità che nel grande tempio dello spirito bada a sé, e sé non conosce altro che come individualità che difende i suoi limiti, le proprie « opportunità », in una situazione di cui non si sente responsabile, contro l'importuna invadenza, si dice, di un moralismo astratto. Questa è l'altra faccia del liberalismo e dello storicismo crociano, quel che lo porta a comprendere oggettivisticamente piuttosto che a stimolare, a conciliarsi, come storico impassibile, col duro volto di un reale con cui bisogna comunque imparare a fare i conti prima e indipendentemente da ogni fine ulteriore che alla sua « accortezza » si voglia pur dare. Di qui il mito di un valore pratico-individuale puro, la cui scoperta risalirebbe al Machiavelli¹, e che si dovrebbe teoricamente poter concepire fuori da ogni valore d'universalità ch'esso sia capace di intendere e di promuovere, anche se poi la « circolarità dello spirito » interviene di fatto a correggere certe conseguenze di tali distinzioni teoriche, o di tali fissazioni speculative del valore della pura individualità. A correggerle e a fondarle insieme, giacché un atteggiamento pratico-critico o concretamente storico-liberale avrebbe per sé portato a intendere più fluidamente il passaggio fra i valori dell'individualità e quelli di un universale che si affidi a un processo: ma nel pensiero crociano il dualismo di teoria e prassi, che nell'immoto ciclo dello spirito si reciprocano come universali l'una dell'altra, porta a strappi in tutt'e due, e il

¹ *Filosofia della Pratica*⁵, p. 267.

processo non può ristabilirsi che nel « circolo », una figura nello spazio euclideo. La « distinzione » della prassi era nata da un bisogno di vitalizzazione e di liberazione, da un bisogno di non lasciar svanire nella semplice idealità di un momento, implicito nell'eterno movimento dell'idea, la vita dello spirito; ma la logica degli opposti, sopravvivendo quando doveva morire, ha tirato ancora una volta la prassi in un rapporto d'opposizione con la teoria, e le esigenze di una interpretazione liberale della vita dell'uomo si sono tradotte in esigenza di categorizzazione dei momenti della libertà.

La distinzione, esigenza di superamento di una unità omnicomprensiva, si fissa in una intuizione di distinti, che si contano e si graduano secondo rapporti fissi nell'unità dello spirito. Il tetradismo sostituisce il triadismo hegeliano, ma lo spirito del meccanismo rimane speculativistico. Gli opposti hegeliani diventano con una certa forzatura reali per se stessi; « reali » crociani non sfuggono alla sorte di opporsi fra di loro, lungo due assi, orizzontale e verticale; e ciascuno di loro ha la sua nascita e la sua morte (ideale, come ideale era, in ragione di quella realtà degli opposti, la morte di ogni « grado » hegeliano) nel suo giuoco con gli altri. Ma l'unico morto rischierebbe poi di essere lo storicismo stesso, se intelligenza e moralità non impedissero al Croce di farsi dominare da una impersonale logica del suo « sistema ».

6. *La correzione della Logica hegeliana.* — La riforma crociana dell'hegelismo non ha liberato l'esperienza umana da un suo orizzonte definitorio, da una essenza o concetto che ne contenesse già idealmente esaurite tutte le possibilità; ma voluto fermarsi alla riflessione che la vita è tutta come l'essere, in ogni suo momento, entro i limiti strutturali dei suoi valori; e in questo suo arresto, in questo suo « ritorno » alla intuizione fondamentale dello Hegel, essa deve lasciare la sua realtà sotto il supremo dominio della logica degli opposti. Essa consiste ancora nel conferire, alla negazione della astratta idea dell'essere, un valore di presa positiva sull'essere stesso, una portata teoretico-ontologica! Con una simile funzione aleggia su tutta la filosofia del Croce la

prima triade della logica hegeliana, essere-nulla-divenire, considerata ormai come l'unico motivo logico, permanentemente valido e per se stesso conclusivo di tutta l'opera che Hegel si compiacque di intitolare *Scienza della Logica* ma che per Croce altro non è, nelle sue rimanenti parti, che storia della filosofia condotta al lume di quel primo e autosufficiente concetto, o filosofia della natura. Il « divenire » della prima triade hegeliana, così inteso da Croce, acquista conseguentemente il duplice valore di concetto conclusivo¹ e ambiguo² insieme: conclusivo perché già esso determina o definisce tutta l'essenza del reale come spirito; ambiguo perché dello spirito dice solo l'aspetto generico, privo di articolazioni specifiche, che lo spirito non può trarre da sé attraverso la pura negazione dell'astratto essere. Ma è qui, io credo, tutta la illogicità di una riforma a metà, cui ci si voglia attenere, dell'hegelismo. Se l'essere astratto da negare è solo un falso pensiero, e non anche una categoria nella determinazione o riempimento della quale si ponga il compito stesso della verità, allora la sua negazione e la sua integrazione nel « divenire » non ha portata ontologica alcuna: ma se la sua negazione dev'essere contemporaneamente una sua più vera determinazione, allora non si comprende come una tale più vera determinazione non debba riportare alla permanente « idealità » di quell'essere, che si trattava appunto di definire in tutti i suoi momenti costitutivi, in quanto pretendano di essere costitutivi³. Di fatto Hegel conservava come permanente l'idealità del vuoto essere che voleva definire; e nel determinarlo si accorgeva di negarlo come vuoto o indeterminato essere, privo di relazioni e quindi di concreta pensabilità; ma della sua negazione si faceva solo un momento, per passare a definire l'essere come quello che nel determi-

¹ Saggio sullo Hegel, ed. cit., pp. 16-17.

² *Ibid.*, p. 56.

³ *Ibid.*, pp. 172-79, questione del « cominciamento » della Logica. Croce non connette la questione con quella della specifica *circularità* della logica hegeliana, quella fra essere ed idea, come determinata possibilità del processo logico di rimetter capo all'essere immediato, come Natura.

narsi si nega e si conserva insieme, cioè è insieme uno e altro rispetto alla sua determinazione. L'essere determinandosi si toglie come ciò di cui non si sappia cosa si vuol dire, e dice di sé una determinazione che non è il semplice vuoto essere ma che « deve » tuttavia appartenergli. Nasceva di qui il « tormento » (Qual) di un « Dasein » che sia essere uno e non-uno con la propria determinazione¹; a cui cioè la determinazione sia contemporaneamente negazione e invero, limite e fattore di più autentica infinità. Ciò che Hegel nega, togliendo quel puro essere iniziale, è l'espressione metafisica che termine di ricerca sia solo l'essere in quanto è, in quanto « si trovi », e non anche in quanto si determini, in funzione d'un valore di presunta absolutezza, valore, che la determinazione (Bestimmung) tende appunto a conferirgli e che deve appartenergli, pur non potendo con esso puramente e semplicemente coincidere. Hegel trova una contraddizione nel fatto stesso che l'essere si ponga come assoluto, quando questa absolutezza debba solo appartenere a una presenza di fatto in base alla sua semplice attualità e indipendentemente da ogni sua « essenzialità ». La proposizione che l'essere sia assoluto in quanto è, entra in contraddizione con l'opposta esigenza che dalla sua determinazione, da un certo suo modo d'essere, l'essere tragga la sua attualità. Di qui l'inquietudine del Dasein come essere che abbia in sé, ma non possa avere solo in sé, il criterio della sua propria determinazione ad assoluto od unico essere possibile. Nel tentare di fissarsi come assoluto l'essere deve riuscire, ma non senza contraddizione, non senza auto-répulsione; esso non può « qualificarsi » come assoluto senza incorrere nella quantifi-

¹ *Ibid.*, p. 182, ove si coglie la « resistenza » che Croce oppone a questo passaggio all'« esser-determinato ». Si potrebbe osservare che certo l'essere non passa nell'essere determinato se non in quanto anche quest'ultimo deve tornare al primo, e che perciò il loro rapporto non può essere che il « divenire »; ma questo divenire sarà allora solo quello finale, consistente nel passaggio della sensibilità e della volontà all'astrazione, alla consapevolezza logica di una necessità della natura, e non un divenire generico che travolge tutte le determinazioni, invece di affrontarne una fissazione intellettuale.

cazione, così come non può rimaner disperso nella molteplicità dei suoi momenti senza unità qualitativa, l'unità dell'essere contemporaneamente per sé e per altro, che deve riemergere da ogni momento della quantità. La molteplicità stessa non può porsi come l'unica determinazione possibile, o di diritto, dell'essere, senza dedursi da una essenza di esplicita autocontraddizione dell'essere; senonché qui la contraddizione iniziale di essere e determinazione non fa appunto che essere più acuta, giacché se si trova contraddittorio che la determinazione dell'essere qualificato e quantificato appartenga all'essere, a maggior ragione si troverà impossibile pensare che quell'« essenza » di autocontraddizione dell'essere, che deve servire da fondamento, e che invece altro non è se non la contraddizione iniziale, fissata o « riflessa » nel cielo delle essenze, possa veramente fondare o causare o rendere da se stessa possibile quell'essere (fenomeni), da cui è fondata, causata, resa possibile.

Per fissare l'essere come l'assoluto unico essere possibile ci occorrerebbe dedurlo dalla necessità di una sua essenza indipendente, da una « apriorità » dell'essenza ontologica, o quanto meno da una coincidenza di apriorità e aposteriorità, giacché Hegel non rinuncia né alla ricerca di un concetto che si fissi per una sua libera e autonoma forza di necessità concettuale, né al desiderio di far di questo concetto la stessa essenza vera dell'essere, il motivo di eternità o di autofondazione dell'essere stesso, che sia così concretamente determinato secondo un valore « universale » del suo esser così e non altrimenti. L'essenza universale che si determini da sé, o che da sé si tragga all'esistenza, deve mediare il « substrato » dell'essere col « predicato » di una sua necessità « indipendente »: questo è il fondamentale e drammatico problema della Logica hegeliana, che non trova la sua soluzione se non nel fatto che Hegel stesso « si decide » a far entrare in atto la stessa autocontraddittorietà dell'essere con la realizzazione separata de' due momenti che essa implica, o con una separazione « oggettivata », in modo tale che ogni momento del reale, espresso nel « giudizio » logico, soggetto e predicato, sia contemporaneamente universale e individuale, coefficiente

e prodotto, di una unità sistematica. Poiché il substrato non si media col suo universale predicato indipendente se non da sé, e l'universale non è tale se non in quanto « è », non restava ad Hegel che appoggiarsi all'intuizione di un rigido ed eterno « meccanismo » cosmologico, dove ogni individualità totale sia ragione delle altre e abbia in queste la ragione di sé, per fondare la verità del suo essere, come negativo e inclusivo insieme del suo essere-uno con se stesso. Keplero è stato invocato per risolvere il problema del Parmenide platonico, e i fondamenti di una « filosofia della natura » sono già gettati all'interno del processo di autodeterminazione logica dell'essere. Ciò non vuol dire che il meccanismo del reale, ponendone in atto l'autocontraddittorietà, possa chiudersi in una specie di autosufficienza: nel meccanismo il sistema è per le sue parti e non può mettere in evidenza la sua altrettanto indipendente natura di sistema, se non « imponendo », con la « violenza dell'idea », alle sue parti, di disfarsi e rifarsi eternamente (chimismo), secondo una legge, per la conservazione della quale quel farsi e disfarsi soltanto *siano*. Il tutto del sistema meccanico ha la sua ragione in un suo immanente « servire » alla sussistenza della sua propria legge, tutta risolta nei momenti della sua attuazione e contemporaneamente tutta indipendente da essi; il che non si giustifica se non nella immanenza del sistema meccanico stesso alla necessità di autonoma vita della sua idea. Il pensiero trascendentalizza la sistematicità della natura, la sistematicità della natura produce dialetticamente la vita del pensiero, che solo così, per questo eterno alienarsi da sé in cui consiste il suo essere, e con cui si percorre all'inverso il movimento di autoalienazione dell'essere che si determina, attua in se stesso la coincidenza di individuale e universale.

7. *Conclusione.* — Questa mi pare la logica hegeliana degli opposti tutta sviluppata, che conclude non a un generico « divenire » come caratteristica fondamentale della spiritualità del reale, ma proprio a un dualismo di natura e spirito, e anche a una certa « morte » delle determinazioni della prassi nella comprensione speculativa della loro necessità

ontologica. Ciò che si pone per Hegel, non può non far parte dell'essere che è già, così come l'essere è tutto nel raggio del suo eterno farsi, o del suo momento di spiritualità, « distinto » che è generato dall'opposizione intrinseca all'auto-determinazione dell'essere B. Croce può trovare tutta illogica questa logica, e qui non si vuol certo difendere uno spirito speculativo che pretende di determinare l'essere in base ad una sua intrinseca attitudine a fondarsi come eterno, dove esso sarebbe necessario per la sua attualità e attuale per la sua necessità! Ma se questa pretesa cade, è tutta la logica dell'opposizione che cade, e B. Croce non può invocarla a fondare la natura del reale come spirito; e se quella logica sta in piedi, perché non dovrebbe dedurre dalla negazione del semplice e astratto essere tutte le determinazioni essenziali che le occorrono per individuare il nuovo concreto essere? Perché avrebbe dovuto fermarsi al « divenire » della prima triade, come B. Croce pretende?

In verità la logica hegeliana sembra tutta logica, ammessa la sua illogicità iniziale. Croce ammette invece la sua logicità iniziale e si affretta a sconfessare la logicità del processo perché quel processo può tutto « stritolare » in sé, particolarmente quell'autonomia delle determinazioni essenziali dello spirito che tanto doveva stare a cuore a una filosofia della libertà. Si può essere d'accordo con questa preoccupazione crociana; ma essa non poteva poi, o contemporaneamente, appoggiarsi alla logica degli opposti per ritradursi in una metafisica immanentistica dello spirito.

Sulla base della logica degli opposti bisognava proprio riconciliarsi con l'essere come principio e fine di tutto il suo processo di autodeterminazione, e accettare la logicità della struttura della logica hegeliana, cioè riconciliarsi con la lettera e non solo con lo spirito dell'hegelismo, giacché cambiato lo spirito bisognava cambiare tutta la lettera e non solo « svestirla » di qualche sua accidentalità. La contraddittorietà della logica hegeliana era quella di negare e conservare insieme la metafisica classica, ma a questa contraddittorietà B. Croce non sfugge quando fa del suo divenire vitale l'essenza metafisica della realtà come spirito, e anch'egli si

comporta come colui che nega la logica degli opposti, e la conserva tuttavia sia pure come premessa generica.

Lo sviluppo coerente della logica dell'idea non poteva avere che un senso anti-spiritualistico, relativamente ad uno spiritualismo che fosse, almeno a metà, fondato sull'istanza del carattere fondamentale della prassi nella vita del reale. B. Croce volle ritrarsene a tempo, ma rimanendo legato a un ideale « definizionistico » del pensiero filosofico non si sentì di eliminare completamente la logica degli opposti, la lasciò sopravvivere in margine al proprio sistema, e la proclamò fondamento unico (pur accontentandosi di una sua semplice enunciazione generica), di tutta la « Logica » dello Hegel. Rimanendo egli stesso fermo a quell'ideale della filosofia come conoscenza definitiva del reale, Croce non sospettò neppure che la stessa logica degli opposti, includendo un momento di autoriferimento del reale a un orizzonte di possibilità meta-attuali, potesse avere uno sviluppo antiteoricistico in genere.

Croce rimase troppo dentro all'hegelismo e troppo fuori, perché non sentisse il bisogno di spazzar via qualcosa dalla casa comune e qualche altra introdurre a titolo di parziale correzione: in ciò sta la sua particolare attitudine storiografica nei confronti dello Hegel. Doveva far così, dal suo punto di vista. Ma se ha un senso il discorso che qui si è fatto sul più profondo significato della logica della distinzione, e su una possibile diversa interpretazione della stessa logica degli opposti, potremo e con maggior distacco riprendere in mano il testo hegeliano, e diversamente giudicare delle sue molteplici possibili « riforme ».

IV

TEORETICITÀ E PRATICITÀ DELLA RAGIONE NEL PENSIERO DI GUIDO CALOGERO¹

1. *L'ambiente ideologico.* — Solo una psicologia « oggettivistica » poteva fare, della coscienza della trascendentalità del sapere ad ogni possibile saputo, un motivo di soddisfazione dell'autocoscienza: finché si dubitava dell'immanenza del reale nell'io, arrivare a rendersi conto di una tale « verità » poteva costituire un fine, un orizzonte che valesse la pena di conquistare, una radice formale « delle cose » che meritasse di essere perseguita con lo stesso devoto entusiasmo con cui si era altre volte cercata la loro invisibile sorgente trascendente. Una tale psicologia aveva animato le ricerche degli idealisti tedeschi, ma trapiantandosi in Italia il principio idealistico aveva sentito, già con Spaventa, un invincibile, bisogno di presentarsi come rivoluzionario e laico; fu preso come verità acquisita del pensiero « moderno » e trattò come « distrazione » ogni possibile velleità di evaderne, come pseudo-problema ogni tentativo di logica che ad esso pretendesse di portare e già non lo presupponesse come immediata autocoscienza del reale, di « tutto » risolutiva e di nulla bisognosa fuorché dell'affermazione di sé.

Tuttavia, anche l'affermazione di sé, se non doveva essere che la banale dichiarazione d'una realtà assolutamente « presente », non poteva costituire un « valore » che in sede pole-

¹ Dalla « Rivista di Stor. della Filosofia », 1949, IV. (Il saggio era stato condotto con particolare riferimento alla recente edizione, presso Einaudi, dei tre volumi sistematici del Calogero, e precisamente: *Logica, Gnoseologia, Ontologia*, 1947; *Etica, Giuridica, Politica*, 1946; *Estetica, Semantica, Istorica*, 1947).

mica; e cominciò in Italia la crisi interna dell'« attualismo », della filosofia, cioè, che più energicamente aveva asserito l'assoluta impossibilità di orizzonti ideali trascendenti di cui l'« io » dovesse aver bisogno per affermare la propria trascendentalità in atto. Si cominciò ad avvertire, all'interno dell'attualismo, quando si cominciò a parlare per sé e non più solo per rivoluzionare il pensiero degli altri, che la condizione del non poter conoscere nulla fuori dell'« io », era essa stessa una condizione di « impossibilità » e di tragica servitù a una « situazione di fatto » tanto più ferrea quanto più « trascendentale », tanto meno « libera » quanto più « vera ». Si tentò allora di « mettere fra parentesi » il mondo dell'io (Carlini), o di soccorrerlo dall'esterno polarizzandolo verso un'ideale « oggettività » che non dovesse apparirgli antitetivamente come « cosa » (Carabellese), e ci furono ribellioni e defezioni; ma la crisi fu più « viva » là dove fu più « fedele », e Ugo Spirito poté svolgere il tema dell'irrazionalità e della disperazione dalla sede di un io trascendentale che, proprio per non aver più nulla da mediare e da risolvere, si era accorto di essere irrimediabilmente empirico, e solo per questa formalità della sua « irrimediabile empiria » legato ancora a un motivo « trascendentale ».

Parallelamente in parte, ed in parte in opposizione, rispetto ad Ugo Spirito, Guido Calogero avvertì l'atmosfera dell'io trascendentale come atmosfera da uomini con la « u » minuscola, vi entrò con confidenza scavalcando gli ultimi preliminari gnoseologico-formali che Gentile aveva lasciato sussistere a presidio del carattere sintetico a priori del suo atto puro (o a fondamento di una sua dignità che meritasse di essere considerata diversamente dal « più naturale dei fatti »); ma non provò nessuna delusione per il carattere così familiare dell'« assoluto » di Hegel; provò a sistemarsi, riducendolo a un semplice punto di partenza per l'azione. Ne è nata una nuova problematica, quella dell'incontro di una logica del conoscere, o di un radicale assenza di « logica » nel « conoscere », con una logica del volere che mira al fine di un valore morale assoluto e incondizionato ma, proprio perciò, incapace di inserirsi nel conoscere come realtà « pre-

sente ». È la problematica di una filosofia che non può più essere del conoscere e non può ancora essere della prassi, o di un trascendentalismo dell'istanza di libertà della prassi al puro filosofare. Chi scrive sa di essere stato introdotto dagli scritti di Calogero a una tale problematica, che considera fondamentale per una risoluzione dell'ideal-attualismo. Ma può questo veramente risolversi o « superarsi » in tali termini? Esponiamo.

2. *La Logica del conoscere e quella del volere.* — Di una logica del conoscere veramente non si dovrebbe più parlare, esponendo il pensiero di Calogero; il conoscere non ha un suo modo di essere o di procedere, che possa venire anche solo idealmente confrontato con un altro ipotetico modo di essere o di procedere d'un'altra cosa. Kant poteva asserire che il conoscere si comporta « unificando » o « causalizzando », o che esso « spazializza » e « temporalizza » ma con ciò doveva riferirsi a una cosa in sé¹ di cui non si sapesse se fosse una o molteplice, se vi regnasse l'ordine causale, e se fosse o no misurabile; o, gli Scolastici potevano ben sostenere che il pensiero giudica le cose commisurandole al metro di un'ideale identità del puro « essere » con se stesso; ma il « conoscere » calogeriano non ha schemi secondo cui mediare le cose, non impone « regole » a priori al suo contenuto, non ha una « sua » logica in base alla quale entrare in possesso della realtà; pena un'impossibilità radicale di attingere questo medesimo beato possesso. Se infatti io conoscessi in funzione di una logica di uno di quegli « schemi » del pensiero che già l'attualismo aveva confinato nel mondo del logo pensato o astratto, in funzione di quale logica potrei poi conoscere la logica stessa, e dichiarare fondamentale il conoscere secondo questa modalità piuttosto che secondo un'altra? E chi mi metterebbe più in grado di distinguere nella stessa logica il momento del suo esser-determinante da quello del suo rientrare, come aspetto del contenuto noematico, nella

¹ *Logica, Gnoseologica ecc.*, pp. 230 e sgg.

presenza dello stesso pensare? ¹. È la « liquidazione » di ogni idea platonica, travestita o no da « categoria » trascendentale la eliminazione di ogni norma del pensare, e del pensiero stesso come norma, o autonorma, o criterio a priori di quel « giudizio » di immanenza in cui ancora per Gentile consisteva la realizzazione del pensiero autocosciente; se infatti il pensiero dovesse porsi come « giudizio », come prensione del suo contenuto secondo un universale e intrascendibile suo modo di prendere e di realizzare la « cosa », e si dicesse che esso stesso è il fondamento di ogni possibilità di presenza di un suo contenuto, la norma a priori di ogni possibile « darsi » di un « dato », se il pensiero in una parola dovesse conoscersi come norma (in un « giudizio » di sé) in base a quale criterio esso si conoscerebbe come tale? Non cadrebbe esso stesso nell'essere giudicato, cioè nel concepirsi in un certo modo, la trascendentalità del quale dovrebbe poi essere conosciuta secondo quello stesso modo in un'istanza superiore e così all'infinito? ². E... quis custodiet custodem? ³.

Rifutiamo dunque il pensiero come « giudizio » a priori per paura che in una tale morsa esso risulti schiacciato per sempre; l'attualità dell'autocoscienza di trascendentalità esclude « logicamente » (cioè per coerenza di discorso, o di « intenzioni » del discorso) che essa si formuli a se stessa come « giudizio »; ma non era quel « superato » modo di esprimersi del pensiero l'unico fondamento (storico) della sua illusione di « trascendentalità »? Che cosa può sostituire Calogero a quell'errore, come fondamento della « presente » illimitabilità del suo ambiente di consapevolezza? Calogero scarta ogni « criterio » del giudizio di trascendentalità dell'« io », perché nell'atto in cui un tale giudizio si pone deve avere « presente » la verità di questa sua trascendentalità e averla presente senza manomissioni, senz'altro criterio che il suo esser-presente, cioè fuori di ogni forma di « giudizio » nel modo più « teoretico » che si possa mai immaginare. Così

¹ *Ibid.*, pp. 60 e sgg.

² *Ibid.*, pp. 134 e segg.

³ *Ibid.*, p. 165.

la verità della trascendentalità dell'io, dovrebbe essa stessa esser presente di fatto senza che di ciò si possano dare o ragioni, o « necessità ideali » che sottendano il fatto; nonostante ogni sua presunta universalità (e « inconcepibilità del contrario »), la verità della teoreticità dell'essere non essendo ora più a priori che a posteriori, essa esprime pur sempre solo una « situazione », anche se una situazione che vuole dichiararsi da sé « illimitabile ». Per essere « coerenti » bisognerebbe arrivare qui a sostenere il carattere « empirico » della verità « teoretica »; ma l'empirismo radicale, nella coscienza di non poter fornire criteri di conoscenza che non siano « fatti », entro la conoscenza stessa, si guarda bene dal voler fare di questa un fatto illimitabile, come si guarda da ogni proposizione che solo rischi di « sembrare » ontologica, e affronta una situazione senza ontologia, cioè, nei suoi più coerenti sviluppi critico-pragmatici, una situazione ateoretica. E positivismo¹ e pragmatismo vogliono di fatto far breccia nel pensiero di Guido Calogero, che oppone loro tuttavia, una duplice difesa: il ricordo gentiliano della trascendentalità dell'io (una situazione necessaria come punto d'appoggio di ogni possibile libertà), e il senso della trascendenza dell'imperativo categorico dell'altruismo a ogni criterio empirico-pragmatico. Ma... di questo secondo aspetto, a un altro punto della presente esposizione.

Frattanto, per Calogero è chiaro che, anche per essere pragmatisti, occorre « esserci », aver consapevolezza di una situazione entro la quale servirsi di criteri più o meno pragmatici per interpretare certi aspetti dell'esperienza; ma questa esperienza, dell'esserci, non può avere un significato pragmatico; deve riconoscersi come pura consapevolezza di qualche cosa, del proprio essere in una situazione, che non si può immaginare assente.

L'essere non si può « dare » fuori di una « consapevolezza » (l'incontro dell'essere e del pensare non potendo costituire che una situazione « teoretica », giacché Dio stesso che

¹ Cfr. A. VISALBERGHI, *La filosofia della presenza di Guido Calogero*, in « Rivista di Filosofia », Luglio-settembre 1948.

crea il mondo non può creare né il suo essere né il carattere presuppositivo, e per null'affatto « creativo », del suo « conoscersi »)¹. Ora, questa « necessità » non essendo trascendentale se non in quanto presente, come può costituirsi quale autentica necessità? Per la sua « evidenza »? In verità pare che non vi sia nulla di evidente che non sia tautologico. Si vuol dire che la consapevolezza teoretica è la consapevolezza teoretica, e che per definirla bisogna pensarla come priva di ogni diversa struttura del rapporto essere-pensare; si vuol dire cioè che per la consapevolezza teoretica l'essere reale si esaurisce in un esser presente di fatto, senza ragioni; ma dove sta la necessità di pensare l'essere in genere come quello che, di diritto, non possa pensarsi se non in un « rapporto teoretico »?

Ma... sembra dire Calogero, se non intendessi la teoreticità dell'essere come la sua verità, dove mai potrei « scorgere » la sua verità? Presentandosi, l'essere mi si presenta, per definizione, nella forma della teoreticità; se dubitassi che questa sia la vera natura dell'essere, dove mai potrei correggere questo errore se non in un'altra « visione » dell'essere stesso? con tali argomentazioni la situazione teoretica della coscienza dice che non si può pensare « trascesa » in modo teoretico, ma questa non è nessuna necessità del sussistere di una situazione teoretica. L'idealismo dell'autocoscienza aveva potuto costituirsi proprio in base all'illusione che nell'atto del conoscere fosse avvertita una necessità di immanenza dell'essere a una sua qualificazione coscienziale, e che tale avvertimento di necessità non costituisse solo l'espressione di una mia situazione « attuale » ma risultasse da un commisuramento di essa con l'essere in genere (in una specie di situazione logico-pura, chi sa come, meta-fenomenologica!).

Oggi noi comprendiamo che una tale pretesa hegeliana poteva reggersi solo polemicamente, per il fatto che anche il realismo non avrebbe potuto fare a meno di pretendere a un tale autosuperamento della coscienza immediata nel cogliere

¹ *Etica Giuridica ecc.*, p. 13.

l'universale condizione « logica » dell'essere in sé. Ma le aporie del realismo giustificano così poco le tesi idealistiche quanto poco le aporie di esse tesi idealistiche possono rimetterci di colpo in una situazione « realistica »; e l'unica conclusione che ci si sarebbe potuta attendere dal calogeriano attenersi a una « situazione di consapevolezza » sarebbe stata ch'essa dichiarasse di non saper più nulla né di un suo immanente essere-adequata ad « altro », né di una sua universale « intrascendibilità ». Il criterio della pura « presenza » (risolvente ogni pretesa di possesso di forme trascendentali per ogni possibile « darsi » dell'essere stesso) non è atto, per sé, a determinare alcuna posizione teoretico-filosofica. Quelle forme normative erano parimenti richieste dal realismo di Platone ed Aristotele, come dall'idealismo di Hegel; e se a quelli si poteva obiettare che tali norme non riuscivano ad « adeguare », nella coscienza in cui si davano, un essere in sé, anche ad Hegel, o ai suoi « inveratori » si può oggi facilmente obiettare che nessuna presenza di forme in una situazione di coscienza può risolvere in sé l'« universale essere », cioè tutte le sue possibilità. Quel che in tutti e due i casi oggi possiamo vedere come « assurdo » è che si pretendesse a un superamento della mera attualità di coscienza, in direzione ontologica, con mezzi teoretici, con criteri la cui validità dovesse in ultima istanza fondarsi sulla loro « presenza » in una coscienza: *l'assurdo di una ontologia-teoretica, o di una metafisica-presenzialista, che fa lo stesso*. Assurdo, costitutivo sia del grido agostiniano della presenza di un'« assoluta verità » nel suo saper di essere, sia della dichiarazione di intrascendibilità della situazione teoretica che Calogero fa,... nella « sua » situazione teoretica. In realtà né Agostino né Calogero possono estendere la validità del loro conoscere, in base al criterio della « presenza » di una istanza ad estendere; la « presenza » di una « necessità » è come un circolo quadrato, per la pura presenza. Il bisogno di « trascendere » non può configurarsi come una esigenza meramente « teoretica », e l'intenzionalità stessa di un « essere-in-genere », come distinta da quella di un « esser-presente », non potrebbe tentare di inserirsi in questa come

« teoretica » (o come « presente »), senza equivoco o senza ambivalenza di termini. Io non avrei bisogno di dimostrare l'esistenza di Dio se sentissi in me la validità dell'istanza di una tale dimostrazione, e non sentirei come « necessaria la verità dell'immanenza se potessi vederla come attuale presente. Presenza, teoreticità pura, indipendenza da ogni volere, di un'intrascendibile situazione di consapevolezza sono in Calogero altrettanti residui di quella logica del conoscere ch'egli ha pure cercato di risolvere o di « concludere » una volta per sempre. E ciò non perché, quando si riconosca la non teoreticità pura dell'intenzionale « essere in genere », gli uomini possano ormai starsene paghi al quieto del loro essere-presente (gli uomini sono tali perché non si attendono al quieto); ma perché ogni tentativo di asserzione teoretico-filosofica viene sempre più spinto dal pensiero contemporaneo a rendersi conto di una sua « trascendenza » alla « situazione di consapevolezza » che, senza trascendersi, non potrebbe neppure tentare di dichiararsi intrascendibile.

Ora, « trascendere » la situazione di consapevolezza non può certo più significare darle un « fondamento in altro » al cui cui anche si debba « essere-attualmente-consapevoli »; l'insoddisfazione che accompagna la situazione di consapevolezza, per cui questa si presenta con la tonalità del « dato senza perché », o del non-razionale, una tale insoddisfazione non può essere davvero tolta col rinviarci ad un'altra « situazione di consapevolezza » (all'inferno, dice giustamente Calogero, o in Paradiso, se io non li avessi voluti o posti, io non avrei cambiato la mia situazione di « esser-consapevole (o qualcosa di dato) »¹; essa sarebbe tolta solo ove potesse scomparire la mia situazione presuppositiva, o la sensazione assoluta e intrascendibile « casualità » del dato. « Trascendere » sarebbe un trasportare l'essere dal suo essere-dato verso una nostra possibilità di rendercene ragione, di dedurlo, o di « generare » in un « perché » il nostro stesso esserci-stati; l'impulso che porta a lasciare aperto il conto di quanto è già determinato, perché la sua essenza non sia conclusa prim

¹ *Logica ecc.*, p. 92.

dell'ora, e possa essere rigenerata nella sua « verità », in un possibile esser-posto dell'essere stesso. Questo orizzonte di possibile pratica idealità dell'essere, non può essere posto come « teoreticamente » necessario poiché per definizione esso non può costituire che un'idea-limite della volontà; ma in esso la « situazione di consapevolezza » da cui Calogero parte e in cui pretende di fissarsi, non può rappresentare che un momento, cui noi non sappiamo ancora come si sia arrivati, e da cui non sappiamo se e come si possa uscire; in esso, tuttavia, l'esser-consapevole è sempre intenzionalmente « trasceso ». Ciò spiega abbastanza l'impossibilità di mediare in una pura coscienza teoretica, in una situazione di consapevolezza, un criterio « trascendentale » dell'essere, o di assicurare alla pura « presenza » una « nozione dell'essere in genere ». La trascendenza dell'essere all'apparire è la trascendenza dell'ideale « praticità » del reale alla sua attuale teoreticità; non la trascendenza di un altro « essere » dunque, ma la trascendenza di un criterio-valore a ogni forma di esser-dato dell'essere stesso. L'essere trascendente, come puro orizzonte di un possibile radicarsi del dato in una finalità-limite, è proprio quel che « non c'è già » ma di cui nessuno saprebbe interdire la ricerca, senza privare la volontà del più indeterminato ma insieme più deciso e più intimo dei suoi motivi. Al limite, la « ragione » della volontà è pur sempre una possibile eliminazione della situazionalità o casualità o teoreticità pura dell'essere.

Sappiamo che Calogero non è di questo avviso. Egli ha validamente risolto, ci pare, ogni pretesa di inserire nella « presenza » del conoscere l'« intuizione » di una logica o di uno schematismo a priori del conoscere che ne garantisse la « trascendentalità »; ma ha stranamente creduto che, compiuta questa operazione, l'attualismo, la pretesa cioè di risolvere l'essere in un esser-presente, rimanesse in piedi da sé; ora la coscienza dell'illimitabilità della presenza trascendendo necessariamente la presenza stessa, era naturale che Calogero dovesse poi correre per altra via a sorreggere la sua coscienza di attualista, privata, e giustamente privata, d'ogni puntello teoretico che non si riducesse a un puro, neutro

« esser presente », cioè che non si rivelasse illusorio come fondamento di una presa di posizione filosofica qualunque intorno alla coscienza stessa. Ed ecco che la coscienza teoretica è dichiarata intrascendibile orizzonte di ogni possibile esserdato dell'essere, non perché una tale intrascendibilità risulti o possa risultare « presente » alla coscienza stessa (in questo modo nessuna discussione filosofica sull'argomento si sarebbe mai posta!) ma perché nessuno, in definitiva, dice Calogero, vuol davvero trascendere la situazione di un qualunque « esser consapevole » come fondamento di ogni possibilità di « volere ». La situazione dell'esser-consapevole è richiesta dalla possibilità di volere¹, in quanto, se qualcosa non apparisse in parte indipendente dalla volontà e in parte soggetta a una « modificazione » volontaria, l'essere sarebbe o già tutto voluto o solo stupidamente presente (senza « ragioni ») e non vi sarebbe più nulla da volere, e l'essere non sarebbe per la libertà, non cadrebbe nell'ambiente (metaspaziale e metatemporale, e in cui solo sono presenti spazio e tempo) della libertà, consapevole. Dunque, la coscienza teoretica è intrascendibile solo come « momento » di una coscienza teoretico-pratica, che tiene supremamente al suo « aver qualcosa da fare » e la filosofia del conoscere rientra nel più vasto ambito di una filosofia della prassi²; il conoscere è necessario nella struttura della prassi, se questa stessa è necessaria. Ma chi garantisce l'intrascendibilità della struttura della prassi? Se fosse la « presenza », allora sarebbe piuttosto la filosofia della prassi a rientrare nell'ambito di una filosofia del conoscere, come di fatto sembra succedere nella stessa pagina calogeriana appena citata: il desiderare o meno, di trascendere o no la struttura della prassi, non c'entrerebbe affatto, non sarebbe in questione; l'io teoretico saprebbe per conto suo che quella struttura non si trascende; e se la volontà vuol prendere questa situazione come il fondamento della sua libertà tanto meglio per lei; se no, non succede egualmente nulla di diverso, poiché la filosofia teoretica è indifferente

¹ *Logica*, ecc., pp. 258-63.

² *Ibid.*, pp. 273-74.

all'interesse o alla noia della volontà per le « strutture ». La volontà suol avere sempre qualcosa da fare, partendo da una situazione che deve esserle data; ma se non vuole, essa deve egualmente aver sempre qualcosa da fare (e s'intenda qui il dovere di necessità, il *müssen* dei Tedeschi). Per persuadere la coscienza a considerare intrascendibile il suo ambiente di consapevolezza, Calogero ha tentato per un momento di presentarglielo come l'unico possibile ambiente de' « valori »; questo era qualcosa, era un tentativo di estendere la validità della situazione della presenza oltre il suo mero esser presente; poi Calogero da buon « attualista », che non considera valido nessun criterio del conoscere e dell'affermare filosofico se non per il suo esser « presente », ha liquidato come importuno il criterio dell'interesse, della libertà, della preferibilità ultima, e ha riaffidato il suo idealismo a un criterio attual-positivistico, cacciando dalla porta l'intruso criterio pragmatico che si era introdotto per la finestra. Eppure, per la risoluzione di ogni criterio teoretico del conoscere, il principio della pura presenza non può sapere nulla dell'estensione filosofica della sua validità; e l'altro, il principio « pragmatistico » per non cadere in una petizione di principio, avrebbe dovuto restaurare quei principi ideali dell'essere che, contraddittori in una filosofia teoretica, prospettano tuttavia, in una filosofia della prassi, l'esigenza e la possibilità di un trascendimento delle strutture date (in quanto date), dell'esperienza. Calogero pretende che la trascendenza di quel che noi vogliamo che l'essere sia, rispetto a quello che esso è già, si riduca a una trascendenza dialettica (che non può instaurarsi se non sulla base di un eterno ripresentarsi dell'essere così come noi non abbiamo affatto bisogno di volerlo, in un'infinita alternanza di « situazioni » e di « ideali »); ma una tale pretesa trascende essa stessa la presenza e avrebbe bisogno di un altro criterio per instaurarsi; e qualunque altro criterio presupporrebbe una facoltà di trasporre la situazione presente in un orizzonte di « concepibilità » che esaurisse le possibilità dell'essere; il che sarebbe sempre un volere e un pretendere di poter asserire come verità finale dell'essere una idealità trascendentale, per definizione non inglobata nell'aspetto teoretico dell'es-

sere una volta che questo sia stato ridotto — e rigorosamente ridotto — all'aspetto della « presenzialità ». Ogni nostro discorso di carattere « universale » sull'essere presupporrebbe un « giudizio » del dato in base a una idealità trascendentale che — essendosi rivelata contraddittoria come puramente teoretica — non può attingere la sua radice (la radice del suo stesso presentarsi come « esigenza ») altro che nell'orizzonte della volontà o di un nostro tentativo di determinare all'essere un'essenza diversa da quella che esso sa offrire di sé, in una mera « situazione » di presenza. Ma Calogero vuole tener fede in sostanza, alla tripartizione kantiana delle « critiche »; ora, quella tripartizione non si giustifica se non per una frattura fra l'« universale determinante » teoretico, e l'universale pratico, frattura che potrebbe essere colmata solo da un universale di riflessione, o di libera e soggettiva considerazione del « dato » secondo un'idealità non informante il dato stesso; ma resta il fatto che Calogero ha fatto giustizia degli universali determinanti. Gli rimanevano a questo punto aperte due strade: o considerare tutti gli « universali » e conseguenti « giudizi » come universali e giudizi di riflessione, introducendo il « dato » nell'orizzonte di una incoata interpretabilità pratico-ideale dell'essere in genere, o tentare di ridurre tutti gli universali a « dati » semplicemente « presenti ». Calogero ha scelto, nella sua opera di liquidazione di una logica del conoscere, questa seconda strada: e allora viene voglia di dire che la sua « conclusione della filosofia del conoscere » null'altro è (nelle sue premesse teoretiche) che una conclusione della « problematicità » di una filosofia del conoscere. Questa cioè si conclude non perché il punto di vista di una filosofia del conoscere non sia più ritenuto valido per una interpretazione del reale (in seguito alla caduta di una logica del conoscere), ma... al contrario, perché quel punto di vista si « impone » da sé, come ap problematico e come intrascendibile, di fronte a tutte le possibili considerazioni del reale (che si riduce al « presente »). Si vedrà più tardi cosa sia costato a Calogero, questo suo aver decapitato il reale in genere di ogni sua eccedente possibilità ideale, quando si tratterà del mondo morale e della possibilità di una sua legittima

inserzione nell'ambito della coscienza teoretica; per ora dobbiamo ancora vedere le conseguenze di una tale operazione nel campo della pura logica, e di una teoria della scienza.

3. *Logica, scienza e dialettica nel conoscere.* — Risolvendo la possibilità stessa di una « logica del conoscere » Calogero inizia — ed era naturale — da quel punto in cui pare si sia codificata, per la prima volta nella storia dell'occidente, la pretesa di un « sistema di regole del pensare, o di canoni normativi della conoscenza del vero », da una critica o da una reinterpretazione cioè della logica aristotelica. La logica aristotelica sarebbe intrinsecamente risolubile in due « momenti » ben distinti: quello noetico, della semplicità di una intuizione individua, presente, e perciò naturalmente espressa nella mente per quello che è (ciò che veramente non darebbe luogo a principi dell'intuizione, ma soltanto all'intuizione stessa nella sua immediatezza adiairetica, il puro A., senza neppure l'A è A »); e quello dianoetico, dell'impossibilità di dire contemporaneamente, e indifferentemente, A e il suo contrario. Essendo per Calogero evidente che l'intuizione non contiene in sé formalmente nessun principio, allora il secondo momento, quello che unicamente può formularsi come tale, deve derivare la sua forma di « principio o « norma » da qualcos'altro che dalla pura intuizione. E il principio dell'antifasi vien fatto nascere dalla polemica coi sofisti, sempre pronti a non tener fede al proprio discorso, nel momento in cui stavano pur facendone uno¹. Esso sarebbe così un principio o una norma non perché stia nel mondo dell'intuizione, che conosce solo « presenze » e non « norme », ma solo in quanto rientra in un'etica del discorrere.

Vien fatto di obiettare che anche il cangiante discorso dei sofisti, (quelli almeno con cui valesse la pena di discutere), non dovesse essere tanto sulle mere presenze, quando su quell'essere in sé » in cui si fosse preteso di individuare una assoluta loro norma, o un loro principio « ontologico »; e che a questo pertanto si dovesse riferire il discorso aristotelico

¹ *Ibid.*, pp. 26-30.

sui principi primi. E se fosse a proposito di questo che si intendesse stabilire una norma etica del discorrere, essa non potrebbe che ripresentarsi carica del suo valore gnoseologico-metafisico. Perché Calogero non vorrebbe fare un discorso contraddittorio sul suo principio presenzialistico di immanenza? perché semplicemente esso rappresenta una sua convinzione attuale, ch'egli ci vuole sinceramente e onestamente esporre, o perché ambisce a un suo valore permanente, meta-presenziale, in forza della propria verità? Noi temiamo che ogni teoricismo abbia bisogno proprio di questo: di fissare una identità come principio ontologico, e come necessaria norma del conoscere. Sotto un difensore della teoricità del vero, almeno per quel tanto ch'egli è tale, rispunterà sempre il logico-gnoseologo, anche se abbia già eroso tutti i motivi di una possibile validità ontologica della logica aristotelica come tale.

Una simile erosione (nel Medioevo pronunciata più fra i mistici o fra i nominalisti?) tornò a farsi valere nella scienza moderna, quando dell'essere si cercarono le « rationes » di una sua compatibilità col divenire.

Si tentò allora di individuare una sintesi di essere e divenire che facendosi più « elastica », si facesse con ciò stesso più inclusiva di variazioni e quindi capace di offrire un più ampio sfondo di « previsibilità »; lo schema delle previsibilità essendo offerto dalla riduzione delle differenze qualitative a un gioco di spostamenti spazio-temporali, calcolabili. Il nuovo universale della scienza fu invece che del puro intelletto, o logico-puro, un universale calato nell'ambiente di « intuibilità » inteso esplicitamente come funzione di « calcolabilità o di « analisi concreta », previsiva del comportamento di una variabile a condizioni date, e non più solo ipostasi di un « essere » divorziato dalla sua possibilità di divenire. Questo schema la natura non lo presentava all'intuizione, o alla situazione della pura « presenza », più di quanto essa non presentasse quello logico-astratto della pura identità.

Il nuovo come il vecchio schema erano condizioni di interpretabilità della natura non dal punto di vista della sua « unità con se stessa », ma dal punto di vista di una sua

« valutabilità » (religioso-teologica in un caso, e scientifico-tecnica nell'altro). Il nuovo universale, matematico, suggeriva la possibilità di dosare gli interventi sulla natura, di « calcolare » strutture invece che contemplare essenze, di impostare il sapere da un punto di vista pratico. Si faceva in un certo senso una scommessa sulla natura, poiché si poteva ben « avvertire » che, ove la natura non fosse stata scritta in termini matematici (ma perché mai Dio non sarebbe stato buono con gli uomini?), tuttavia lo schema matematico costituiva pur sempre uno schema ipoteticamente più fecondo, perché non si dovesse tentare di servirsene, a preferenza di quello logico-puro.

Ebbene, Calogero vuol ridurre anche questo universale matematico, come già l'antico di Aristotele, entro l'ambito della pura presenza, o negarne ogni pretesa a trascendere il puro darsi di una situazione intuitiva. Lo stesso teorema di Pitagora di cui si dà ¹ una dimostrazione il più possibile « intuitiva » è ridotto a una verità presente, a un contenuto la cui verità consiste nel presentarsi così, e non diversamente. Non si capisce se con ciò si intenda provare una esemplificabilità abbastanza « intuitiva » di certe proposizioni matematiche, o se ci si voglia riferire all'univocità delle relazioni geometriche in genere entro una sola possibile (perché una sola « data ») intuizione dello spazio ².

In questo caso bisognerebbe provare che l'intuizione dello spazio euclideo sia necessaria in ogni possibile tipo di intuizione, o anche solo che gli uomini non ne abbiano mai avuto e non possano mai averne un'altra, e tutto ciò per motivi egualmente « intuitivi ». E se questo non è possibile, può darsi che anche lo spazio euclideo sia stato posto e non trovato, esattamente come i principi della logica aristotelica.

Il dialogo tra presenzialismo e pragmatismo ha una caratteristica esemplificazione, sostanzialmente dualistica, nella trattazione dello spazio e del tempo che Calogero riprende alla fine del suo volume di Logica. Facile, per un

¹ *Ibid.*, pp. 115.

² *Ibid.*, p. 262.

vecchio studioso dell'eleatismo, la liquidazione dello spazio come condizione dell'essere; se qualcosa per esistere avesse bisogno dello spazio, dove esisterebbe poi questo?¹. E facile anche, per l'impossibilità di conoscere « mezzi » del conoscere, la liquidazione del concetto kantiano dello spazio. Ma come ridurre lo spazio a qualcosa di puramente « conosciuto di fatto »? Se lo spazio non è l'ambiente in cui noi « dobbiamo » inscrivere ogni altra nostra conoscenza (Calogero non vede altra alternativa), esso è solo un aspetto semplice, generale, immanente a tutto il « contenuto » conoscitivo attuale.

E, dato che io non riesco a immaginare confini per lo spazio, posso farmi, di questa sua illimitabilità attuale, un motivo per la previsione che non sia possibile a cosa alcuna darsi alla conoscenza fuori da quello stesso ordine spaziale che è attualmente presente. Tutto ciò è solo come dire che, fissata una certa mia situazione conoscitiva (di cui sono molto lontano dal sapere quale posto occupi nella storia delle possibilità percettive), essa mi diventa intrascendibile; ma il motivo per cui l'ho fissata, il mio presenzialismo, non era poi affatto un contenuto presente nella mia mente; e anche lo « spazio », in cui ho fissato ogni conoscenza possibile, non poteva esser « presente », per quel tanto che si riferiva ad ogni conoscenza possibile.

Così del tempo, Calogero ha una rigida concezione unidimensionalista, legata alla situazione obbligata in cui si trova il rapporto fra la intuizione di ciò che può essere e quella di ciò che già è, intuizioni legate fra di loro, si dice, da un intuitivo rapporto di irriversibilità. È l'intuizione di una linea retta fissata nella sua immediata percettività. Senonché qui il « presente » (come « limite » fra un passato e un futuro) rischierebbe di rimanere schiacciato fino all'inespresso, come un punto matematico, e perderebbe con ciò ogni possibilità di « presenza ». Il tempo non si realizza quindi che in una sintesi con lo spazio (con un tratto di contemporaneità!) a patto che questa si presenti come « mobile ». Il tempo non può essere individuato che da un movimento fisico, che però eviden-

¹ *Ibid.*, pp. 245 e sgg.

temente non sarebbe possibile senza.... il tempo. È come dire che la struttura del volere (la temporalità) non può che cadere nella struttura della mera presenza (la spazialità), mentre questa stessa non sarebbe « rilevabile » che in una struttura del volere. Calogero sembra voler risolvere l'antinomia a favore della struttura spaziale, che riprende l'accadere fisico nel suo aspetto di indipendenza dal tempo e dalla volontà (tendenza alla forma ciclica dell'accadere fisico), mentre tempo e volontà acquistano un rilievo della loro irreversibile unidimensionalità nella stessa coscienza cui è « presente » anche l'accadere fisico. Così anche il tempo cade nell'intuizione, è presente, e si sa di esso (come struttura del volere) che sempre esso avrà di fronte un aspetto del mondo idealmente indifferente al tempo. Il tempo rappresenta la « crisi » del presente, lo spostamento, in un orizzonte indefinito, di ciò che costituisce il fondamento stesso della definitzza; e tuttavia questa « crisi » deve nascere essa stessa come già definita nella sua portata, o nel suo raggio d'azione « sulla » presenza e « nella » presenza. Essa « muove » l'essere ma non tanto che una tale dialettica temporale o pragmatica dell'essere non cada essa stessa in una presenza adialettica; ci troviamo davanti a un rapporto di contenenza reciproca di spazio e tempo. Al limite, il divenire della realtà, la struttura temporale del volere rischia di essere assorbita nell'immutabile presenza, per quanto si dia anche il limite opposto, di un puro divenire che, prima di essere ripreso in una struttura « ciclica », o spazio-temporale, vuol pur essere qualcosa per conto suo, come temporalità pura. Vien fatto di pensare al risultato di una struttura ellittico-elastica, con duplice tendenza, al cerchio e alla retta. Tutto ciò serve solo a ribadire il dualismo kantiano di uno spazio come forma dell'intuizione esterna, e di un tempo come forma dell'intuizione interna; e ha un'aria gnoseologizzante, poco consona a una « conclusione della filosofia del conoscere ».

L'ideale di una temporalità pura, come forma di una irreversibilità del fare, diventando « presente » come struttura « data » del volere, lungi dal sollevare la presunta intuizione dello spazio verso una sua concettualità costruttiva-

mente determinabile e quindi, in definitiva, pratica, deve essa stessa rassegnarsi a una pura funzione di ombra, davanti alla corporea presenza di un mondo che un « tempo » macina nella struttura della spazialità, e un altro rinvia alle illusioni di « eccedenza » di un fare che, inutilmente, su quel mondo s'affanni. La dialettica rischia di essere illusoria, nella intrascendibilità della « presenza ».

Ma il pensiero, dice Calogero, per sua natura è al di sopra della forma dell'identità che di quella del divenire, « metaformale »¹ e si riferisce l'identità della natura in quanto si considera in una situazione presente e il « divenire » della volontà in quanto tenda a « trasportare » la situazione data, nel non chiuso orizzonte di un irripetibile divenire. Il fatto è che la trasposizione de' dati non intacca la natura dell'esser-dato in genere, che rimane essenzialmente teorico-oggettiva e merita perciò in perpetuo la forma dell'« identità » e non quella di una « finalità » che richieda movimento, e quella di una « possibilità-di-valore » che risolve nell'ambito di una filosofia della prassi la possibilità di un'identificazione del valore dei dati. L'idealismo tedesco aveva certo anch'esso mirato a « riprendere » la dialettica in un'identità circolare o dualizzata; ma fu quella almeno una coraggiosa protesta contro la forma più atta a fissare il teorismo del pensiero umano di fronte all'essere, ch'è pur sempre la forma dell'autoidentità dell'essere con se stesso. E benché Calogero non dia più a tale forma un significato normativo dell'essere, quando le concede di poter fissare una « presenza » come « reale » (indipendentemente da ogni sua significatività di valore), egli è portato poi a concedere alla logica della determinatezza un valore di doverosità nel discorso; quando ho detto A devo dire che ho detto A e non: non-A; cioè devo riconoscere il passato e il presente per quello che sono; ma se io volessi riconoscere nello stesso passato e presente un significato che mi soddisfi di più di quello che attualmente possa afferrarne (e la questione tornerà in sede storiografica) al limite, di una tale incoata espressione di valore nel dato

¹ *Ibid.*, pp. 60-70.

io non « dovrei » più « confessare » di aver detto A, poiché se fossi riuscito nel mio intento di rimuovere il carattere limitante di A, io lo riotterrei in un valore trasposto, o come identificabile attraverso un'« altra » significatività.

Se A rappresenta un fine di libertà per il pensare, non può rappresentare il punto di partenza per un dovere che sia definitivo come dovere. Nella presenza di una duplice logica, quella dell'identità e quella del divenire, noi temiamo di vedere la conferma di un non superato residuo teoristico in Calogero; la permanenza di una filosofia del conoscere, nella sua « conclusione ».

4. *La Filosofia della Prassi.* — La difesa calogерiana dell'autonomia e immediatezza del conoscere teoretico ha la funzione di resistere a una possibile interpretazione « pragmatica » di una filosofia della prassi. In realtà il pragmatismo considera esso stesso ogni interpretazione pratica del mondo come emergenza di sempre nuova, vitale, individualità del conoscere, e non come condizione di una sua possibile universalità; ha perciò bisogno esso stesso del correlativo dialettico dell'intuizione teorica di una corrente di presupposta realtà che, espandendosi nella possibilità di sempre nuove interpretazioni individuali, non possa esservi essa stessa pragmaticamente « risolta ». Il pragmatismo non potrebbe concepirsi come alternativa del teoricismo; lo richiede anzi, per l'infinita negazione che ne deve sempre « nuovamente » intraprendere.

Il motivo presenzialistico non può quindi « correggere » ma tale reduplicazione interna di motivi della prassi e stanze della coscienza teoretica, che travaglia il pragmatismo: quando anzi nella « presenza » del sapere si farà posto a una struttura del volere e del fare allora comincerà la vera lotta dialettica di teoria e prassi nel presenzialismo; un giuoco che, se farà onore all'acuto senso morale di Calogero, non disposto ad appiattirsi nella celebrazione e nella giustificazione di ciò che già è in atto, rimarrà tuttavia tutto conlizionato dal fatto che il « fine » della prassi non potrà mai dimostrare la sua validità fuor che nell'ambito di un suo

rientrare nella presenza. Così, quel che voglio, cosa potrà essere se non ciò che, almeno dal punto di vista della struttura, c'è già? Voglio dunque soltanto quel che so?

O altro è quel che so, e altro quel che voglio, in quanto destinato ad allargare il « limite » della presenza o dell'autocoscienza? Identità, di teoria e prassi, o distinzione? Ecco, per soddisfare a una tale dialettica, la filosofia calogeriana della prassi deve essa stessa spezzarsi in due, e distinguere una prassi-tecnica (in cui si lavora su quel che si sa, sulla « natura » e ivi tanto più si è uomini d'azione quanto meglio si sa quel che si fa e si prevede esattamente il punto d'arrivo); e una prassi-morale che cerca fuori dell'ambito della coscienza il motivo per cui io mi rifiuto di far coincidere il fine del mio lavoro col fondamento del mio sapere; e qui si devono ristabilire i più autentici diritti di una distinzione del mio fare dal mio sapere. La deduzione « morale » di questa distinzione contiene tutti i motivi di « crisi » che si possano immaginare, per una filosofia dell'autocoscienza. Si pensi solo all'inutilità della stessa distinzione in Croce, per cui il volere non può essere alla fine che un volere l'essere di quello spirito che già è, e che dovrebbe presentarsi a sé stesso una volta come « fondamento » e un'altra come ragion di « fine » del suo volere. Una provvisoria amnesia dell'autocoscienza, sembra sottenedere la distinzione, come se ciò bastasse a configurare uno spirito « omnicomprensivo » secondo una dualità di termini che rimangono tuttavia immanentemente uniti, in modo che il timore di un trascendimento dell'« autocoscienza » nella « prassi » sia presto e facilmente ridotto al nulla. Calogero si rifiuta di ridurre il pratico sospetto di una « alterità » morale che si contrapponga alla pura « presenza », ad un puro motivo « interno », destinato a rassicurarsi rapidamente de' suoi timori; e la sua distinzione della teoria dalla prassi ha quanto meno il valore di una sospensione dell'orgoglio e della monotonia dell'autocoscienza, per quanto poi, il persistente motivo teoricistico, la sua radicale distinzione di coscienza teoretica da una parte, e intenzionalità pratico-morali dall'altra, rischi di fissare, ancora teoreticamente, la frattura di teoria e prassi.

La distinzione di una prassi-tecnica, dove io sono solo a lavorare sulla natura, e di una prassi-morale, in cui cerco altri, come fini dell'azione, ha naturalmente essa stessa bisogno di un raccordo; il salto dalla presenza del me al riconoscimento di « altri » non deve nascere dal nulla. Per riconoscere altri come « persone » (o centri di libertà), Calogero ha bisogno di conoscere prima se stesso (e in modo privilegiato) come personalità. Questo riconoscimento non dovrebbe aver nulla a che fare col mondo morale, dovrebbe costituire un presupposto teoretico di questo, cioè dovrebbe esser guadagnato all'interno della presenza, dove, se una volontà si dà, essa è ancora quella di una prassi tecnica e non l'altra, di una prassi morale. L'introduzione a *Etica, Giuridica e Politica* non è quindi che una trattazione generale de' rapporti fra intelletto e volontà; in una sfera in cui la volontà non si distingue dalla teoria per l'eccedenza dell'« altri » al « me », come sarà in sede morale, storica e religiosa, ma per l'eccedenza, a ciò che posso « trovare » (cioè alla teoria), di quel che posso fare, e... viceversa. Naturalmente bisogna che l'eccedenza della teoria sia formalmente in rapporto a una sfera della volontà, qualitativamente irriducibile a un configurarsi dell'oggetto stesso; se no, il mio volere non sarebbe che un mio conoscere particolare, e ogni possibile filosofia della prassi rimarrebbe a priori risucchiata in una più vasta filosofia del conoscere. Per ovviare a un tale pericolo Calogero deve stabilire che nel mondo della conoscenza non troverò mai un motivo di riduzione del volere a un indifferente modo di esser dato¹; e che non si procede nel mondo della teoria se non in base a un interesse, (e l'umanità di questo sarà sempre il miglior criterio per giudicare dell'importanza di una ricerca teoretico-scientifica)², benché poi il risultato della ricerca rimanga esposto a una specie di « grazia » della scoperta, come quella che toccò a Galilei di fronte alla famosa lampada del duomo di Pisa. Ci si potrà fidare di questa neutralità delle scoperte scientifiche, in base alla pura asserzione

¹ *Etica*, ecc., pp. 45 e sgg.

² *Ibid.*, pp. 90 e sgg.

che esse non possono che « rispettare » i limiti ideali di una possibilità del volere in genere? In Calogero bisogna fermarsi a questa specie di compromesso dialettico fra le istanze del conoscere e quelle della prassi, compromesso che offre al volere una base, nello schema dualistico crociano di situazione da una parte e azione dall'altra. Su questa base la volontà ha garantita un'eterna possibilità di congruenza, fra situazione e programma, e un'altrettanto eterna possibilità di non-congruenza; dall'insieme del giuoco scaturiscono le immanenti possibilità della gioia e del dolore. Né i successi né gli scacchi sono qui eleaticamente definitivi, per quanto la coscienza di questa non-definitività sia invece essa stessa definitiva, per ospitare in sé sia il fluire del fare che lo « stare » di un aspetto irriducibilmente « situazionale » nella realtà. È su questa eternità della coscienza, e sull'immanente duplice aspetto della volizione, tecnica e morale, che Calogero si assicura una sua libertà autocosciente, indipendente da quella degli altri, che rimane da volere e da promuovere. Ma, in realtà, se fosse stato solo per sé, perché promuovere la ricerca teorica e allargare la possibilità dei programmi? Non si sapeva che ciò facendo non si sarebbe ottenuto altro che spostare indefinitamente l'alternativa di situazione e fruizione? Non rischia, il volere in quanto puramente tecnico e fruitivo, di risolversi in un particolare aspetto del puro essere? E come potrebbe allora rappresentare l'istanza di una distinzione della prassi dalla teoria? E se scoprissi nella teoria qualcosa che risolve ogni presunzione di autonomia della prassi?

Questi problemi sono suggeriti dagli stessi accostamenti dialettico-morali di Calogero; la mia libertà, presente nella coscienza teoretica, dovrebbe essere già un « valore » per me, perché valga la pena che io la voglia per altri; ma per la coscienza teoretica la mia libertà è solo la determinatezza di un certo rapporto causale, dove è persino indifferente che io parli di me o di altri, come quando devo stabilire che certi fatti (la costruzione di un cannocchiale o lo scrivere un libro) sono causalmente legati a certi momenti del reale, e non ad altri.

In quanto « presupposta » (o da scoprire conoscitivamente)

te), una tale libertà non è se non il principio di certe azioni, di certi movimenti così, e non diversamente, determinati; e il mio riconoscere una tale « libertà » negli altri non potrebbe certo presentarsi come un fine da instaurare.

Pretendere a una coscienza della mia libertà indipendentemente da ogni rapporto « morale », è in Calogero soltanto un residuo della filosofia dell'autocoscienza; dove era più logico che si ponesse un'identità dialettica di conoscere e volere, e il mio essere si ponesse a se stesso come un fine; ma qui si dichiara esplicitamente che la nostra libertà (essendoci già) non può costituire un fine, o lo costituisce soltanto in una volontà egoistica che non giustifica affatto lo sforzo della volontà come « crisi » della presenza. Dichiarazione quanto mai opportuna contro ogni affogamento delle intenzionalità della coscienza morale nel mondo della pura presenza; ma fino a qual punto può essa sussistere con la pretesa di conoscermi come l'unica sede effettiva di libertà, e in modo puramente teoretico? Forse perché io non posso primitivamente conoscere gioia e dolore se non provandoli? E certo gioia e dolore non si danno senza riferimento a una presunzione di libertà, ma possono perciò essi testimoniare di una libertà saputa, o autocosciente? Se mi isolassi dagli altri, in un diretto rapporto con la natura, potrei anche fare a meno di gioire e di soffrire: tanto, saprei a priori, una volta per sempre, che nella « struttura del volere » gioia e dolore non potrebbero darsi che come « illusioni » alternate; e allora io farei consistere la mia libertà piuttosto nel sottrarmi a quell'alternanza, che nell'esperirla. L'ideale della solitudine è l'atarassia o l'apàtheia; gioia e dolore hanno un significato solo in una possibile comunicazione di affetti, in un mondo morale comune; come la libertà. Significano qualcosa solo in una aspirazione a condizionare un mondo, dove la libertà è ancora un ideale e non un fatto autocosciente o presente.

Ma, qualora la libertà, una libertà, la mia libertà, fosse già garantita di una sua attualità, indipendentemente da ogni azione che io intraprenda con pretesa di moralità — cosa potrei allora volere quando passassi a voler essere morale?

Instaurare altri centri di libertà, di personalità? Rompere la monotonia solipsistica dell'immanenza del reale nella mia esclusiva libertà?

Ma dove sarebbe il valore maggiore dell'esserci molti centri di libertà in luogo dell'essercene uno soltanto, se questo era già tale senza i molti?

Se l'altruismo deve dire qualcosa di nuovo e di diverso ne' confronti dell'egoismo, bisogna che esso non si riduca a una semplice moltiplicazione meccanica di quella libertà che io credo di possedere anteriormente ad ogni sua possibilità di presentarsi come « valore ». Sarebbe altruismo la volontà di estendere ad altri la propria miseria, o la propria intrascendibile mancanza di significato per la volontà? La mia azione in quanto morale termina veramente agli « altri », o semplicemente include gli altri nella tensione verso una finalità che ci trascende tutti insieme? E si può allora ridurre questa finalità alla promozione del giuoco di ognuno di trasporre in altri? Questi i poli entro cui si muove il tentativo calogeriano di una fondazione della morale.

Già in sede di « logica », Calogero, di fronte al problema della definitività o non definitività del proprio filosofare, dichiara che egli sente il dovere morale di stare per la non-definitività, o di tenersi aperto a una possibilità di umano dialogo che lo trascenda, di lasciare cioè un posto per altri nella sua stessa coscienza di libertà. Eppure teoreticamente, l'intervento degli altri, cade nella sua coscienza di « presenzialista » come qualcosa di già « meccanizzato »; egli non può aver esperienza della loro libertà; e, quindi, neppure dell'importanza del loro intervento; solo la sua coscienza morale « deve » riconoscerla; e deve fondare la possibilità che la sua stessa coscienza di presenzialista non sia definitivamente « valida », per quanto egli non riesca oggi a vedere come ciò possa essere; dunque si danno due verità nella sua coscienza, quella teoretica e quella morale ed egli non dubita che è a quest'ultima che deve attenersi nella vita¹. Se gli altri gli facessero intendere che non sanno cosa farsi

¹ *Logica*, ecc., pp. 206-216.

della sua volontà morale di « comprenderli », e che per loro egli può tornare a chiudersi nella sua invalicabile coscienza teoretica, poiché il problema de' rapporti comuni (quelli che si danno di fatto e che perciò non sono, in modo certo, morali), essi intendono risolverlo diversamente; se questo discorso gli altri facessero a Calogero, egli protesterebbe e si armerebbe contro di loro in base alla convinzione che la legge del discorrere, del persuadere, della volontà di comprendere, non si fonda essa stessa né su un discorrere né su un persuadere né su una volontà di comprendere, più o meno presente di fatto, poiché essa « deve » anzitutto essere presente di diritto. Il principio liberale che rende « morale » una convivenza civile non può essere messo democraticamente ai voti, cioè non affida la sua validità al fatto di essere più o meno presente nelle coscienze. La coscienza è sola non nel gioire e nel soffrire, ma proprio nell'indirizzare la partecipazione affettiva a un fine di libertà non « data », risolutivo così dell'*egoità* come dell'*altruità* presenti. Ci pare che qui Calogero abbia toccato un principio morale non risolubile in quello della moralità come altruismo, o meglio come conflitto dialettico tra *egoità* e altruismo.

In verità la morale calogeriana vuole gli « altri » non semplicemente come centri di libertà, ma piuttosto come centri di altruismo; il mio volerli come persone non si distingue dal mio volerli educare, ed educare, si comprende, soprattutto con l'esempio del mio altruismo¹. E anche giuridicamente io posso impegnare gli altri a un'azione, come si dice, « materialmente » altruistica; quel che evidentemente non posso ottenere con nessuna coazione giuridica è il valore « morale » dell'azione altrui. Quel che voglio in sede morale è molto di più di quel che voglio in sede giuridica (e faccio intervenire questa del resto solo a un limite di impotenza della mia normale azione morale nel mondo)²; quel che voglio in sede morale è la spontaneità dell'azione altruistica, la libertà della legge, quella stessa che pretendeva di cogliere in me, quando mi ero impegnato col dovere di pro-

¹ *Etica*, ecc. pp. 194-203.

² *Ibid.*, pp. 252-261.

muovere la libertà. Ora, quando voglio che il mio mondo sia suscettibile di partecipazione per una libera volontà che non sia la mia, voglio soltanto una « pluralizzazione » della mia situazione di libertà? O voglio promuovere la dignità di un mondo comune a essere vissuto « più liberamente » sia dagli altri che da me stesso? Calogero dovrebbe scartare questa seconda alternativa, per l'intrascendibilità dell'aspetto teoretico della sua coscienza di libertà; ma questo gli fa dire che la sua moltiplicazione morale de' centri di iniziativa morale non sa a che cosa tende, non ha a se stessa un perché¹; insegue un'ombra che il senso morale « entifica » ma che non si può mai dimostrare reale, poiché reale per la coscienza rimane sempre solo essa stessa con la sua situazione attuale. Si prospetta un rovesciamento morale della metafisica del conoscere in una metafisica della volontà, ma badando bene a « fissare » l'azione del rovesciamento, perché essa rimanga perpetuamente eguale a se stessa nella sua intrascendibile struttura dialettica. Quel che si stenta a comprendere è come Calogero, stabilita una tale struttura della vita morale possa ancora proporsi come fine il « libero » consenso altrui alla sua azione morale; di una azione intrinsecamente priva di ragioni, o kantianamente, ragione di se stessa, si potrà forse presupporre l'urgenza nella mia coscienza morale, ma non si vede come possa entrare a titolo di fine nella mia azione pedagogica. Se io non ho nessuna pretesa di fornire agli altri delle ragioni per la loro partecipazione, o di aiutarli a costruire un mondo di comune libertà, a che cosa si appoggerà la mia pretesa di un loro libero consenso? Si aggiunga poi che è veramente fuori delle mie possibilità, di controllare se un consenso esterno sarà stato libero o no. Calogero pretende di offrirmi un criterio per questo, quando mi dice che devo considerare « libera » l'azione che si produce conforme a uno scopo, senza che ci sia più bisogno di far intervenire il mio controllo (più o meno coattivo) perché essa si produca². Ma è appunto que-

¹ *Ibid.*, pp. 155-168.

² *Ibid.*, pp. 257-58.

sto che non potrei sapere mai, partendo da una privilegiata coscienza della mia libertà nei confronti di quella dell'altro: fino a qual punto questi continui a sentire il mio intervento come estraneo, e dove cominci a farne veramente « suoi » i motivi: e se, anche quando questo si fosse verificato in lui per lui stesso, questo non sia avvenuto più per un suo adattamento all'ambiente, che per acquisità possibilità di intima convinzione.

Calogero dice giustamente che, se un aspetto eudemonologico si accompagna alla nostra vita morale, sarebbe pazzesco volerlo distruggere e definisce i « rigoristi » della morale come « nudisti della storia ». Ma non posso perciò sostenere che la spontaneità altrui nel « consentire » a un « mio » modo, cioè l'altrui capacità di trascendersi in quello stesso modo in cui io mi sono trasceso (senza ragioni benché con qualche possibile conforto psicologico), debba costituire essa stessa l'unico fine della mia azione morale. Il consenso altrui può costituire un fine per la mia azione solo a patto che io possa intenderlo come libero; ma dove sarebbe la « tua » libertà, se quella che tu presupponi come presente nella tua coscienza non vale, e quella che tu come valore cerchi nel consenso del mio volere, anch'essa non vale, se non per te che la cerchi, e non per me, in cui pure tu devi cercarla? Così noi possiamo confortarci e illuderci reciprocamente all'infinito, ma non possiamo veramente « liberarci », se libertà è possibilità di determinare un fine autenticamente valido, e non il mezzo gaudio del mal comune. E a questo mezzo gaudio dovrebbe ridursi la vita morale quando essa non possa avere come fine una libertà risolutiva del dualismo di situazione e volizione e neppure possa più acquietarsi nella situazione. Per un verso essa sarà sempre moralistica, esigerà una negazione, indefinita e senza ragione delle situazioni date; per un altro verso, nel realizzarsi, essa rischierà sempre di accomodarsi nell'illusione di se stessa, lassisticamente.

Con ciò l'azione morale si sottrae a ogni possibilità di intelligenza « e di dialogo » con la situazione, che illumini questa dall'interno; e allora la tensione morale di Calogero acquista direzioni che rischiano di poter essere chiamate su-

perstiziose. Dovunque si possa fingere un centro di personalità estraneo (e dove non si può?) là il nostro cuore può sentire il dovere di trasferirsi; per quanto poi il « buon senso » consigli ¹ di considerare morale « mettersi ne' panni » di un cane piuttosto che in quello d'un albero, o di un mio simile piuttosto che in quelli d'un cane, e così di sottrarre qualche offerta al morto per sfamare il vivo che invoca pane. Tutto ciò è « suggerito » dall'esperienza: ma bisognerebbe pure che l'esperienza io la considerassi destinata a un valore morale possibile, perché me ne potessi fidare in sede morale; se no davvero la pazzia rischierebbe di erigersi a unico criterio della santità! E il ricostruire la personalità di Cesare potrebbe essere considerato più importante che assicurare a tutti gli uomini di buona volontà un eguale affrancamento dalle ingiurie della fortuna attraverso una trasformazione tecnica e sociale del « dato »; ma Calogero sa bene che il dialogo morale si svolge « prevalentemente » fra uomini e che la storia di Cesare si studia in funzione di possibilità aperte sul futuro ² (se no come si spiegherebbe la sua permanente reinterpretabilità?), e che anche la psicologia animale (e vegetale, se fosse possibile), non si studierebbero indipendentemente dalla preoccupazione per il destino degli uomini, o del reale in genere, per quel tanto che si può determinare attraverso l'opera degli uomini. Ma tutto ciò fa dell'ideale morale, del coefficiente primo di una distinzione fra teoria e prassi, un'idea-limite della ragione pratica, che non si esaurisce nella finzione di altri centri di libertà da instaurare accanto al mio, per sé « notissimo »; essa sospende piuttosto, la stessa presunta assoluta validità dell'autocoscienza, di fronte al compito di un'interpretazione pratica delle sue istanze teoretiche, ivi compresa quella della « trascendentalità » del proprio orizzonte di presenza.

5. *Esperienza economico-politica e religiosa.* — L'esperienza etico-pedagogica si fa costantemente sfuggire il suo

¹ *Ibid.*, pp. 152-53.

² *Ibid.*, pp. 219-230.

fine, la personalità altrui; un fine troppo astrattamente concepito come mera antitesi al mondo della presenza, piuttosto che come l'idealità in cui si tenda a dare a questo una radice-valore. Fa onore alla sensibilità morale di Calogero di non aver voluto esaurire la validità del concetto di persona (sia pure sotto forma di « personalità altrui ») nell'orizzonte della presenza (se no, davvero non vedremmo perché non ci potremmo trattare tutti come cose!). Tuttavia nasce un inconveniente in ciò che la personalità sia concepita non solo come « fine attualmente trascendente », ma anche come « fine strutturalmente irraggiungibile », e perciò esposto a tutte le ipotizzazioni di una fantastica buona volontà, che è buona finché si mette contro l'esperienza, e non si concreta come azione se non quando rientra nell'ambito de' suggerimenti dell'esperienza e con ciò rischia di perdersi come buona. È il dramma della bella anima romantica, caratteristico di ogni moralismo, cioè di ogni giustapposizione di un autonomo criterio del valore della prassi di fronte ad un altrettanto autonomo criterio della ragion pura o della pura presenza.

In concreto l'azione umana, interindividuale, non potendosi porre « oggettivamente » come morale comincia a porsi come giuridico-economica e tende al limite di un suo valore morale solo attraverso un allargamento politico progressivo della sua sfera di validità, cercando di garantire un giuoco sempre più elastico alle « apparenze » della persona. Il fine ha un suo naturale ambiente di realizzazione e bisogna che io non mi tenga indifferente alla concreta possibilità di porre in essere un siffatto ambiente, anche « costringendo » altri (se non sono riuscito a persuaderli) a permettere la mia azione « liberale » tendente a un mondo di centri di libertà. Il « diritto » non è se non ha per fine un regno di libere persone, ma è anche vero che non è se non comincia con l'*imporre* un tale fine; esso ha per compito di finalizzare ogni prassi tecnica verso una prassi morale; ma intanto ciò non è possibile se non si introduce una « tecnica della prassi » che cominci a trattare la persona-fine anche come cosa, se necessario. Di qui il carattere ineliminabilmente « rivoluzio-

nario » della stessa instaurazione della legge, e la duplice natura di questa ultima¹: l'occhio all'ideale e la mano al capestro, a scanso di equivoci.

Per un verso io ho come fine la persona altrui; per un altro affinché io dia a questa ricerca della persona un fondamento di possibilità nella convivenza civile bisogna che io sia disposto a trattarla anche come mezzo, cioè a esortarla e a minacciarla insieme; e che giuochi quindi su un suo presumibile timore di una cosa piuttosto che di un'altra, e sulla mia abilità di sistemarla entro un « ordine » per cui si veda che essa abbia un interesse positivo piuttosto che negativo. Così il diritto si lega all'economia per il verso di un aspetto « inferiore » della persona, che non solo non posso trascurare, per non costruire sulle nuvole, ma che è l'unico aspetto che della persona io possa cogliere teoreticamente (con l'unica e falsa eccezione della « mia » persona, come si sa).

A questo punto il liberalismo della pura persona deve fare i conti con la dialettica oggettiva delle situazioni economiche e de' relativi interessi degli uomini; la volontà morale fare i conti con le strutture sociali.

E Calogero assorbe il marxismo riducendolo a motivo tecnico della sua ricerca di instaurazione di una legge della libertà. Il giuoco degli interessi medi è prevedibile entro certi limiti, e si può sapere entro gli stessi limiti in quale direzione esso muova la storia²; l'aumento oltre una certa misura del numero degli schiavi sarà da considerare per se stesso (« astraendo » da tutte le circostanze che possano modificarne l'azione) come una funzione sociologica antischiavistica. Ma quel che Calogero deve negare, e nega, è che il motivo economico possa essere per se stesso determinante e imprimere una direzione univoca alla storia, tanto è vero che il marxismo passa all'organizzazione di partiti socialisti che fissano programmi e promuovono azioni fondate sì sulla situazione, ma non così stupidamente da voler attendere che

¹ *Etica*, ecc., pp. 252 e sgg.; 286 e sgg.

² *Ibid.*, pp. 299-308.

essa si evolva da sé¹. Ma in questo senso, si sa, è « antieconomicista » anche Lenin, e Calogero deve dire qualcosa di più in base alla definitiva trascendenza morale della sua persona-fine. Non basta essere rivoluzionari per essere anti-marxisti! È che il marxismo deve credere, in base al suo economicismo, nella raggiungibilità, « attualmente prevedibile » di una totale libertà, in seguito alla semplice soppressione delle differenze di classe (residuo di regimi produttivi « arretrati » o non sufficientemente informati al « giusto » rapporto fra mezzi e rapporti sociali di produzione); e il liberalismo non può invece intraprendere una rivoluzione senza predisporre a quella successiva, poiché la sua « tecnica » sa di poter solo indefinitamente approssimarsi al fine di una giustizia nella libertà, e non di poter includere questa, la libertà, in un ordinamento che si adegui al « più vero » e « più obiettivo » motivo dell'azione umana (un interesse economico sostanzialmente delimitabile). L'autentico liberale sa che se si vuol chiamare « economico » ogni impulso all'azione, poiché evidentemente non si può concepire un'azione non « interessata » a porsi, allora l'« economia » ha tali confini che nessuna tecnica, produttiva o sociologica, potrà mai bastare a soddisfarla. E il fine della storia si sposterà sempre, davanti all'azione umana, non solo, ma non si coglierà mai « esattamente »; cioè non si saprà mai esattamente, per quale fase bisogna « adesso » far passare il compito della sua indefinita « realizzazione »². Con queste esigenze, di conservazione dell'elasticità liberale per ogni possibile sistema di realizzazione della giustizia sociale, e con queste perplessità, vuol chiudersi la filosofia politica di Calogero, cioè quel tanto di « necessario » ch'egli crede di poter individuare nella struttura dell'azione politica in genere, e che non fonda tutti i motivi della sua decisione a un'azione attuale. L'uomo della tecnica pratica è sempre più deciso del moralista, forse proprio perché più autoritario o meno liberale.

Calogero ha criticato il motivo « economico » come pre-

¹ *Ibid.*, pp. 352-54.

² *Ibid.*, pp. 358 e sgg.

sunta radice fondamentale dell'azione, e la critica è valida per quel tanto che si riferisce a una supposta norma « oggettiva » dell'azione, cioè per quel tanto che rientra ne' limiti della critica kantiana alla pretesa univocità del motivo eudemologico. La « libertà » cui gli uomini sembrano tendere non si lascia certo esaurire in una riconversione dell'uomo stesso a una sua ben configurata libertà economica che abbia eliminato le « estraneazioni » sociali cui andò sottoposta la propria forza-lavoro. L'ideale cui si tende vuol sempre di vergere dalla sua situazione di partenza, e basta questo per dialettizzare » il motivo economico e chiedersi la sua più autentica finalità. Ma la finalità che Calogero contrappone a quella che si raffigura come economica, non ha presa su questa perché è solo antitetica ed è solo un'altra finalità diversamente data: è solo la finalità della « mia » persona che voglio vedere distribuita anche fuori di me, ma che gli altri mi aiutano così poco a erigere a fine, quanto poco, nella sua logica dualistica, io posso contribuire a edificare in altrui l'autentica persona, senza rischiare di tradirla.

Il motivo liberale di Calogero si sovrappone al suo motivo socialista, come la sua prassi-morale alla sua tecnica dell'azione; così come il suo motivo socialista è ancora frutto di « buona volontà » più che di una logica conclusione del suo motivo morale, concepito così razionalisticamente (o anti-razionalisticamente) come « altruistico » che deve sempre sottrarsi a ogni suggestione di motivi comunitari, e ricaccia questi in definitiva nell'ambito di una pura tecnica della volontà. E al di là del motivo liberale e di quello sociale, come in un regno d'ombre senza efficacia, o con un'efficacia solo soggettiva, indeterminata e indeterminante, aleggia il motivo dell'esperienza religiosa. È anche questa una caratteristica dell'esperienza dell'insperabile, come quella morale; e veramente si potrebbe dire che la religiosità di Calogero si esaurisca nel suo bisogno di evadere moralmente dall'orizzonte della propria presenza, giudicato per definizione intrascendibile per la teoresi; una religiosità di tipo kantiano in cui il regno de' fini è sostituito da que' centri di libertà che cerchiamo al margine delle figure del nostro dialogo economico-politico.

e la sete de' quali rimane per noi stimolo di stimolo, all'infinito. È questa l'unica esperienza religiosa che Calogero potrebbe presentare in proprio, l'esperienza « morale »; un limite di insoddisfazione e di ricerca, ai confini del mondo « dato ». Una religione della libertà pura, che anche Croce poteva ammettere come limite di quella sfera economica in cui non può imperare che la legge del successo, e che non si può mai giustificare tutta da sé benché nulla si giustifichi o anche solo si ponga in questo mondo senza di essa. Così per Croce l'ideale di una giustizia morale, la volizione dell'universale, poteva e doveva eternamente incarnarsi e contemporaneamente rischiare di perdersi nella tecnica, economica, delle sue individuazioni. Così per Gentile la giustizia era sempre presente e tutta assente nello stato in fieri, tutta presente nella volizione politica di oggi, individuale e universale insieme; tutta « etica » nel momento stesso in cui stava per essere tragicamente travolta, e divenire così da « dovere » di oggi il « peccato » di ieri. Sono queste le esperienze morali del più recente storicismo italiano, e vi è in Calogero l'eco della loro inconcludenza e della loro tragicità; di qui il suo sacrosanto imperativo di una nuova saldatura fra economia e moralità, fra tecnica e buona volontà, fra socialismo e liberalismo. Ma egli sa troppo bene che la « mediazione » non si attua, e che il « pellegrinaggio » dura; ed è a questo limite di insoddisfazione che la sua morale assume, nel tentativo di guadagnare un valore « ulteriore », la forma di volontà di una specificazione del momento religioso, al di là della mera moralità; ma manca ogni ragione che non sia presa un po' a prestito dall'esperienza tradizionale per compiere questo tentativo. Calogero sa bene che una sensibilità autenticamente religiosa che facesse suoi i motivi di una giustizia e di una libertà modernamente intese, li condurrebbe avanti con ben altro impegno che una sensibilità strettamente umanistica, disposta a ricadere nel calcolo e nella tecnica ¹, giacché solo una sensibilità religiosa persegue senza stanchezze la trascendenza de' fini e la considera inviolabile per mano d'uomo; solo essa è im-

¹ *Ibid.*, p. 250.

pegnata infatti con un fine non riducibile a mezzo. Ma non basta sapere tutto ciò, perché un'esperienza religiosa sia possibile; le religioni stesse poi hanno la loro storia nel mondo, e non tutta così luminosa come l'ideale loro dover-essere. Se l'intenzionalità dell'assoluto, che permea la psicologia religiosa, può fornire impegno all'azione, la sua concreta rappresentazione o definizione, la sua individuazione fantastica o logica, genera poi sempre anche esclusivismo, dogmatismo, fanatismo; e pare che non possa esserci religione senza una qualche teologia.

Calogero sembra darsi anch'egli la sua teologia; o sembra incoraggiare una possibile rappresentazione morale (se si può qui consentire il bisticcio de' due termini), dell'assoluto come Persona trascendente, o come ideale della trascendenza delle persone, unificato nella primitiva Persona trascendente. E si capisce che la Persona divina non dev'essere poi così trascendente da non esser più neppure persona, cioè da non essere legata al nostro dramma della ricerca indefinita di un bene da fare ad altri fuori di noi, nell'eterno tentativo e nell'eterna impossibilità insieme di vincere l'orizzonte chiuso della nostra situazione teoretica. Ci sarà sempre qualcosa da fare per la coscienza morale, o per la mia stessa o per quella degli altri che volta a volta mi daranno il cambio, al posto di fatica; e per tale opera senza fine, mia e di tutti, non è di troppo pensarsi assistiti dalla Persona trascendente che lotti e lavori con noi. Religione attivistica, esplicito richiamo al calvinismo, ma senza predestinazioni totali; forse più dirette reminiscenze di John Stuart Mill o di James; questa la religiosità di Calogero. Ma bisognerebbe almeno che non si sapesse dall'inizio che il compito morale è « infinito », irrimediabilmente compromesso da una situazionalità di partenza che fa in modo che tutto quel che le cade dentro come realizzato non sia più morale, non abbia più valore. In questo modo, la fede nel valore di ciò che è da fare sa troppo di illusione parenetica e gli uomini possono stancarsi di farsi esortare a un domani che sarà poi sempre come oggi; e la stessa Persona trascendente è nata nell'ambiente caloggeriano con un alone troppo da fiaba, se non vi fosse la sensibilità

storica del racconto del Logos incarnato a sorreggerla. Che cosa può valere il consenso morale di Calogero a un tale linguaggio, quando questo sia invocato non a mantenere in noi viva la speranza di un possibile trascendimento delle condizioni di teoreticità pura (o di assenza di ragioni), dell'essere, ma piuttosto a fissarne l'intrascendibilità? La sua Persona trascendente rischia di essere proprio quel che occorre per garantire dal di fuori una teoria dell'immanenza che non si sa più garantire da sé, attraverso una dialettica interna, già liquidata nella conclusione della filosofia del conoscere. In una recente filosofia della religione, come quella di Whitehead si crede anche di dover conservare come essenziale, per una visione religiosa del mondo, il riferimento a un presupposto principio di determinazione del divenire cosmico, che nelle sue creature si completi e si sviluppi; ma l'accento di religiosità di quella teoria non dipende tanto da questo, quanto piuttosto dal fatto che ivi non si preclude alla realtà spaziotemporale la possibilità di uscire dalla sua equivocità e arazionalità verso un superiore ordinamento o coordinamento dei fini. In realtà la religione, in ogni suo riferimento a un assoluto in atto, deve sempre fare i conti con una scienza o con una filosofia, che non possono non rendere sempre più vago quel riferimento in quanto « teorico »; essenziale e specifica rimane per la religione la sua pretesa di conferire al lavoro e alle tradizioni degli uomini un significato irriducibile a quello di un loro « esserci » senza ragioni, o senza impegni con una trascendente possibilità, per il raggiungimento della quale un mondo meriti di esser-vissuto. L'ideale del trascendente, come categoria della volontà e non del conoscere, e i suoi riflessi nel mondo, come esperienze di appelli e stimoli a « capovolgere » il reale, in una condizione di affrancamento dalla sua « naturalità » o di liberazione dalla sua apparenza di casualità; questi sembrano i fondamenti sui quali l'esperienza religiosa appare sempre in grado di sottrarsi a ogni critica, e su cui essa potrebbe intraprendere ogni rinnovamento del mondo, e promuovere ogni libertà del vivente logos umano, cercando una saldatura sempre più profonda fra valori e struttura, nell'orizzonte della sua fede in una possibile

auto-destinazione del reale a una dignità di « consenso » veramente « libero ». Ma noi sembriamo ancora lontani da una tale esperienza religiosa, e la teoria calogeriana della Persona trascendente solo per un verso sembra farci fare qualche passo in direzione di essa; per un altro verso essa sembra ripristinare tutte le ragioni di conflitto fra i valori morali dell'esperienza cristiana e le istanze del pensiero moderno contro il trascendente come possibile oggetto di teoria.

6. *L'Esperienza Estetica.* — È un antico pensiero umano che ciò che noi cerchiamo di realizzare, la dignità dell'esistenza a essere vissuta e liberamente partecipata, non sia poi se non una ideale situazione primitiva, capace di riflettersi ancora nel mondo delle nostre « cose », sol che noi siamo qualche volta in grado di guardarlo spogliandoci delle nostre ambizioni e dei nostri programmi, che ce lo hanno trasfigurato in una complessa e brutale barriera di resistenze; sol che noi siamo cioè in grado di « intuirlo » nella sua più genuina e innocente « verità » con uno sguardo rifatto bambino. Più l'essenza delle cose è considerata immanentemente « partecipe » del valore, più se ne cerca una testimonianza in una situazione del pensiero « antecedente » al suo porsi riflesso; e allora l'« immagine » stessa viene considerata come immanentemente suggestiva di « idealità », di una possibile esperienza del divino. Se si pone che fra verità da una parte e spontaneità e libertà dall'altra non esiste frattura, se non per un'intervenuta aberrazione che costringa l'umano in una situazione di schiavitù mentale e morale insieme, — si è subito portati a parlare di una fondamentale « esteticità » dell'esperire, o di una sintesi veramente a priori fra gli ideali della volontà e le forme del conoscere. Ma esiste una controesperienza, altrettanto fondamentale, e che potremmo genericamente chiamare ascetico-moralistica, portata a « sconoscere » il mondo per porre in primo piano l'istanza che valori non si diano se non per la volontà, e che bisogna realizzarli invece di andare a cercarli in un presupposto mondo che è l'unica sede in cui essi non hanno da esserci, e cercandoli nella quale noi rischiamo di perdere l'unica esperibilità effettiva

che ci sia consentita del valore. Per questa psicologia l'esperienza estetica saprà sempre di tradimento, e si ridurrà al limite, a un puro e semplice narcisismo della facoltà sensibile.

Le due posizioni — panestetismo dell'esperire, e origine corrotta e corruttrice dell'esperienza estetica — non si pongono mai così drasticamente l'una di fronte all'altra; si pongono insieme, nell'animo di Platone, o di Agostino o di Kant, e un po' in ciascuno di noi; e il peso diverso dell'una o dell'altra tesi nella sintesi concreta che ciascuno riesce a stabilirne in sé, basta a tenere in vita la problematica del bello e dell'arte. Ciò è sufficiente per suggerire a Calogero la sua tesi che l'esperienza estetica non costituisca un'immanente e autonoma forma dell'esperire, ma solo un occasionale per quanto felice punto di incontro fra l'esperienza teoretica, e quella del volere, esse sì, fondamentali e purtroppo fundamentalmente opposte, senza speranza di conciliazione che non sia costretta, come conciliazione appunto, a uscire dal mondo della realtà per fissarsi in quello della fantasia, « creatrice » solo per « finzione ». È la tesi di Kant, per quanto riguarda la non autonoma originarietà dell'esperienza estetica, e la sua necessaria presupposizione delle altre due forme, la teoretica e la pratica; ma manca qui, della tesi kantiana, l'apriorità modale della « sintesi estetica »: non basta che il volere sospenda la sua individualità pragmatica, per cui si scontra con la realtà data o se ne lascia asservire, perché l'immagine, in ragione del suo semplice essere subordinata o sopraordinata al concetto, si presenti alla volontà come destinata a portarle la significazione del suo potere o del suo destino. Tutto ciò, si sa, è platonismo romantico. Per Calogero l'universalità del volere e del desiderare sono qualità morali, fini che l'individuo deve e può far suoi, ma che non nascono da nessuna struttura trascendentale e non entrano perciò in nessuna sintesi a priori col mondo delle immagini. È lo stesso « individuo » che soffre e gioisce del mondo, nel diuturno scontro con la sua impassibile faccia, che può talvolta smettere di guardarlo come materia d'azione, e vagheggiarne una possibilità, indipendentemente dall'esigerne o intraprenderne la realizzazione. L'esperienza estetica è essenzialmente « eva-

sione», possibilità di conforto nell'irreale, che Calogero («moralista» per non aver raggiunto l'orizzonte di una saldatura più intrinseca fra dato e valore, immagine e moralità) non solo non può vietare, ma deve augurarsi che possa e sappia sempre intervenire al momento giusto, per impedire o una partecipazione senza discernimento o un distacco senza più fiducia vitale. L'esperienza estetica, evasiva, ha pur una immanente funzione pedagogica nella vita dell'uomo. E se è una grazia la scoperta scientifica, che può mettere su binari affatto nuovi il lavoro dell'uomo nel mondo, è altrettanto una grazia l'esperienza estetica che molce l'affanno e ironizza la brutalità del successo. Solo, la scoperta scientifica vale per tutti, fino al suo superamento storico, mentre l'esperienza estetica vale in determinate condizioni, del tutto soggettive, ma non è soggetta alla storia perché appartiene al mondo delle possibilità di un'immaginazione sentimentale. Essa sospende il contatto abituale col mondo, sia pure per lasciarlo tornare strutturalmente identico in un animo più agile; è la domenica nella settimana della vita; e bisogna sapersi fare un patrimonio di tali possibili domeniche. Ora il problema principale è proprio qui: come farsi un patrimonio di esperienze estetiche, come sottrarle alla casualità di evasioni soggettive, felici ma irripetibili, non riproducibili a volontà e depositarle in una serie di documenti oggettivamente estetici, cioè artistici? Senza «apriorità» della sintesi estetica, un'esperienza di catarsi artistica come può depositarsi in un documento «oggettivamente» valido? Non basta che un patos di libertà voglia fissarsi nell'eidos, nelle strutture permanenti dell'umana esperienza perché esso possa farlo, se l'eidos è per sé essenzialmente indifferente al valore di esteticità. Come possono darsi «forme obbligate» di una liberazione estetica, perché essa diventi anche solo potenzialmente universale od oggettivamente valida? Contrapponendo, ci dice Calogero, a una passione (o alle immagini cui si lega una passione determinata) l'immagine che abbia «comunemente» il potere di equilibrare quella passione. Un'immagine sola ha un significato diretto per l'animo umano nella sfera della passione-volizione; soltanto un gioco di immagini si

assicura il potere « espressivo » di una ripetibile esperienza estetica, o il potere di fissare un lirico equilibrio di passioni ¹.

La immanente indifferenza dell'immagine come tale al valore estetico, è una logica conseguenza della cruda contrapposizione di una facoltà teoretica a una facoltà pratica; è lo sviluppo coerente del dualismo del buon senso crociano fra situazione e azione, fra atto voluto e fatto presupposto, e, come quel dualismo, essa tende a salvarci da un misticismo dell'arte, caro ai romantici; essa obbedisce al principio morale della sconsecrazione e « svalutazione » del mondo come immediato, e più specificamente al principio della risoluzione di ogni logica del conoscere, che lascia il fatto teoretico spoglio di ogni sua presunta sintesi a priori con un valore universale. Di fatto, se ogni presunta immanenza del valore estetico al puro conoscere presuppone, al limite, una religione della natura, ogni rivendicazione della pura moralità de' valori deve contemplare una radicale « contingenza » dell'arte, (il suo carattere di domenica, nella festa della vita).

Né vale richiamarsi a Croce, che ha potuto sostenere le due tesi, quella della indifferenza della teoria alle esigenze della prassi, (tesi tipicamente antiromantica) e quella dell'aprirsi della teoria stessa con una caratteristica sfera di valori, qual'è quella dell'arte; l'immanenza di valori alla pura sfera teoretica costituisce pur sempre una tesi romantica, e doveva essere perciò inconciliabile con la calogeriana risoluzione di ogni logicità e sinteticità a priori del conoscere. Con quale valore in sé dovrebbe sintetizzarsi il puro fatto teoretico per apparire a sé stesso immediatamente come contrassegnato da un punto esclamativo? Croce ha potuto continuare a parlare di sintesi a priori estetica perché sottraendo il « sentimento » alla tipicità della prassi come a quella della teoria lo ha poi egualmente distribuito ne' due momenti e gli ha dato l'incarico di collegarli tacitamente, di attuare cioè la circolarità dello spirito entro ciascuna forma intesa contemporaneamente come autonoma. Così le « immagini » sono diventate spontaneamente « parole » per lo spirito, e si sono

¹ *Estetica*, ecc. pp. 36-40.

godute l'immanente loro espressività di ogni altro concetto, logico, economico e morale, come un valore autonomo. Era di fatto troppo difficile resistere a un residuo romantico sul terreno dell'arte, dove pare che il romanticismo sia di casa. Calogero ha voluto farlo in base all'avvertimento che se lo spirito fosse originariamente sintesi di immagine e di sentimento esso non sarebbe mai più altro. Bisogna infatti che lo spirito abbia un suo linguaggio, autonomo rispetto alle immagini (o che esso possa cioè (esprimere, significandole, ben altro che una loro autonoma espressività di valore), perché esso non rimanga tutto affogato nella sintesi a priori estetica. Il linguaggio potrà piegare delle immagini a una significazione estetica, ma esso nasce essenzialmente da un bisogno di dominio o di utilizzazione delle immagini stesse, nella sfera della prassi; e se è vero che dietro un segno linguistico vi è sempre una o più immagini non è poi vero l'inverso; che ogni immagine sia per sé una parola e tanto meno una parola d'arte. E le parole possono avere un significato complesso, rievocante tutta una sfera di immaginabilità non legata a immagini determinate, (tipica esperienza « musicale »), ma le immagini per sé non hanno potere significativo, se non per un giuoco di adiaforia-o-rilevanza, di fronte a un interesse. E un complesso di immagini può essere esteticamente significativo anche senza la parola (ragione di più per sostenere una distinzione fra arte e linguaggio)¹, ma quella significatività non è immanentemente estetica. Le « immagini delle arti figurative parlano solo per la nostra capacità di rimmemorare in esse un complesso di esperienze associato a un determinato atteggiamento-situazione in cui un giuoco di passioni possa fissarsi; fuori di questa condizione, un linguaggio « diretto » delle immagini (e sempre si intende relativamente « diretto ») sarebbe il meno estetico che si possa immaginare (come il linguaggio di un precipizio appena intravisto, davanti alla propria macchina in corsa).

L'arte così dal suo polo figurativo (asemantico), attraverso la parola e il segno sonoro, che hanno un potere di espres-

¹ *Ibid.*, pp. 170 e sgg.

sione sempre meno legato a un'immagine individua o a un complesso obbligato di tali immagini-individue, ha la sua condizione centrale di equilibrio nell'arte della parola, dove gruppi di immagini abbastanza definibili possono più efficacemente giocare a sciogliere complessi passionali in equilibri artistici. L'umano senza volto che l'arte della parola in genere può presentare al ricercatore di un'esperienza estetica fissata per sempre, è senza volto rispetto a quello dell'arte figurativa, che rischia di essere troppo preciso, ma esso è già più definito, pur nella sua mobilità, che non quello offerto dalla musica. In ogni caso, nell'arte noi cerchiamo di riconoscerci in una nostra possibile situazione e in una sua già esperita risoluzione lirica; in questo senso l'arte è mimesi, ha cioè le sue radici nell'esperienza, ed è insieme, creazione di « universali » fantastici. È un'esperienza o un giuoco di esperienze trasportate nel fuoco di una sempre ripetibile sintesi a posteriori di liberazione soggettiva dalla passione del reale. Ed è questa aposteriorità ciò che è destinato a urtare più profondamente la sensibilità « crociana » usa a considerare l'esperienza estetica come forma inderivabile o autonoma dello spirito ¹.

Noi abbiamo cercato qui di dare qualche ragione di questa calogeriana aposteriorità dell'arte; ma l'argomento era tutto e solo « ad hominem » ne' confronti del dualismo crociano di situazione e valori; se la teoria doveva offrire una situazione indifferente per la volontà (quel che è stato, è stato, e neppure Dio potrebbe fare che non sia stato), allora come poteva la teoria contenere in sé autonomamente e necessariamente una forma-valore? Ma è poi vero che la volontà abbia nella teoria un limite cui si rassegna una volta per sempre? E non cerchiamo noi nell'esperienza storiografica una perenne reinterpretazione della natura di ciò che è stato? E non per rassegnarci meglio al fatto compiuto, in funzione di una sua presupposta razionalità, ma perché possiamo e dobbiamo temere una nostra condanna non nasca, più che da una irrazionalità in sé, da una nostra incapacità a « razionalizzare pratica-

¹ Cfr. M. FUBINI, *Arte - Linguaggio - Letteratura*, in « Belfagor », maggio 1948.

mente », a cogliere il passato sotto l'angolo visuale di una sua integrabilità e « giustificabilità » che sta sulle nostre spalle. Quale azione o quale ciclo del passato possiamo dare come chiuso per sempre? Sarebbe, questa « conclusione » del passato, una maniera troppo facilmente « illuministica » di essere « moderni », o una condanna a un eterno rinascere che sarebbe poi la condanna ad un eterno essere sempre come prima. Ci distingueremmo da chi ci ha preceduto solo per una differenza cronologica (e chi sa mai cos'è una differenza cronologica?) e non tenteremmo neppure una maggior pienezza di vita.

Ebbene, può darsi che sia proprio questa esperienza teorica pura dell'ineluttabile presenza del dato e della rigidità immutabilità del passato, quella a cui noi, in definitiva non ci rassegniamo. Può darsi che l'avvenire ci serva per rifare il passato, o per rimuovere il duro volto di una pura presenza di fatto, senza ragioni. E allora non sarebbe più l'esperienza estetica a dover apparire come la più o meno arbitraria sintesi di una contraddizione teorico-pratica, insita nell'intrascendibile esperienza attuale; non sarebbe la sintesi estetica ad aleggiare talvolta sull'orizzonte della fatica quotidiana per ripersuaderci più o meno illusoriamente a dirare la vita; ma potrebbe essere la stessa esperienza teorica pura a interpersi, come semplice istanza di una doverosa « realizzazione » pragmatico-concettuale di una possibile, potenziale, esteticità di diritto del « dato » in genere, in quanto si dia ad un conoscere « concreto », già volitivamente orientato.

Sarà bene che la pura immagine non parli, fuori del giuoco (e diciamo pure della parola) in cui noi la facciamo vivere starà in questo la peculiarità dell'esperienza artistica nei confronti di quella ideale esteticità, giacché essa, l'esperienza artistica non è più quella de' bestioni tutto senso e nullaragione, (ove non significherebbero più nulla né una storia dell'arte né le polemiche degli artisti, non meno vicinamente di quelle de' filosofi e degli scienziati o de' politici o de' religiosi); ma perché arte sia dia, e una sua storia, bisogna pure che una interpretabilità artistica, una esteticità fonda-

mentale, del dato, si dia essa stessa, e per noi né più né meno fondamentalmente del dato teoretico stesso. Questo non è interpretato nell'arte, quando è visto sotto un diverso angolo visuale soggettivo; ma un dato che non sia considerato, né artisticamente né pragmaticamente né religiosamente, il dato che sia solo sé stesso, il dato teoretico-puro, dove potrebbe mostrarcelo Calogero fuori da un residuo puramente teoristico della sua interpretazione del reale? Non ci ha egli stesso insegnato a liberarci dalla sovranità degli universali determinanti che sbarrano la strada all'oggettività degli universali di riflessione?

7. *Conclusion.* — In sede gnoseologica l'insegnamento calogero ci ha fatto persuasi dell'insostenibilità di una logica o norma teoretica del conoscere, ma questo, lungi dal farci concludere all'assolutezza conoscitiva della pura « presenza », nei confronti di un reale autenticamente « intrascendibile », ci spinge piuttosto a ricercare il significato dello stesso problema gnoseologico in una questione di rapporti fra teoria e prassi, o fra teoreticità e praticità del « vero ». Così, sul terreno dell'etica, la tesi dell'impossibilità per la vita morale di perseguire una già presupposta libertà dello spirito si pone anche per noi come una tesi liberatrice; ma non ci pare che perciò si possa ridurre la vita morale a puro altruismo (quasi che la mia libertà non abbia anch'essa bisogno di essere ricercata, e basti proclamarla in una intuizione immanente per realizzarla di fatto). Così ora, in sede estetica, ci sembra che la tesi di una fondamentale praticità del linguaggio (e noi vorremmo dire di una responsabilità storica della parola concreta), sia necessaria per respingere la minaccia di una sintesi a priori estetica in cui l'immagine esprima, indipendentemente da ogni intenzionalità pratica, una sua... immanente espressività, la concreta elaborazione artistica delle immagini cadendo così fuori della storia o appiattendosi, al limite, verso una eterna esteticità naturale. Ma se ci sembra vero che « le cose » non siano suscettibili di una tonalità soggettiva fuori di un « nome » o di una « parola » con cui sta pur sempre a noi di renderle vive, tuttavia

la generale nominabilità e vivificabilità delle cose stesse non ci pare così contingente che essa possa tollerare accanto a sé un'esperienza della « cosa morta ». La « cosa » sembra pur sempre possibilità di nome e colore e sentimento, legata sì all'orizzonte della prassi, e perciò perfettibile (senza di che l'arte sarebbe veramente inattuabile dalla critica), ma sempre legata anche, in sede conoscitiva, ad una, pur che sia interpretazione pratico-artistica del suo valore e non a una immaginaria esperienza teoretico-pura. Le intenzionalità della prassi non possono trovare già celebrate a priori le loro nozze col reale (senza di loro, in un reale inteso fuori da ogni rapporto ad una pratica determinabilità); ma, in un orizzonte di determinabilità del reale, quelle nozze non possono risolversi in un fugace sogno di nozze, in cui ci si consoli del reale e permanente bisticcio di teoria e prassi. E si capisce che bisogna sapere come contrarle (e per questo la concreta esperienza artistica non sarà mai « autonoma », ma quale momento dello spirito può essere autonomo?); ciò non toglie che esse possano costituire un orizzonte dell'esperibilità del reale, da cui non si salta nell'altro, in quello di una presunta « situazione pura », se non per una residua ambizione dogmatica di verità senza storia e senza libertà.

Abbiamo accettato tutta la critica calogeriana a ogni presunta sinteticità interna del conoscere; abbiamo creduto di poter prospettare, al limite di una tale critica, la visione di una reinterpretabilità del reale in funzione di un fine di libertà come ideale praticamente trascendente e perciò incompatibile con ogni ontologia presuppositivistica. In funzione di una tale idea abbiamo creduto di poter considerare determinato da un residuo teoricistico il dualismo calogeriano fra teoria e prassi, ontologia e morale, troppo contingentemente saldate da un'esperienza estetica che non vi si può inserire come radicale. Ci siamo serviti di una « prospettiva » per giudicare di un fatto, o di un appello a fatti. Un peccato contro il buon senso, che non sapremo giustificare in sede teoretico-pura; dove però sappiamo ormai che neppure la intrascendibilità del carattere teoretico dell'orizzonte di verità può più giustificarsi.

IL PROBLEMATICISMO DI U. SPIRITO
E IL SUPERAMENTO DELLA CIVILTÀ CRISTIANA¹

I. *Introduzione.* — La dialettica dell'idealismo attuale conclude a un semplice e radicale « non-so »: e si trattava di nulla meno che della dialettica dell'« assoluto sapere »! L'assoluto sapere, il mito dell'intellettualismo dominante la storia del pensiero occidentale, arrivato a formularsi in tutta la pienezza delle sue ambizioni, si rovescia ora dal suo vertice. Assoluto sapere, cioè sottensione trascendentale dell'atto di sapere come tale ad ogni cosa saputa, ad ogni « oggettività » contenuta o proclamata: comprensione di ogni identità affermata nell'ambito di un'intrascendibile unità dell'affermare, o nell'interno di un suo « luogo-logico » vivente, e per se stesso attuantesi; immanente riduzione a « finitezza da superare » di ogni saputo, nell'infinità del sapere. E poteva più essere saputa una tale trascendentalità o infinità dell'atto, o del luogo in fieri? Perché assoluto sapere, se in questo assoluto si nega all'esser-saputo, e in quanto saputo si nega all'infinità? La contraddizione, l'antinomicità di un autoconcetto assoluto della « dialettica » dell'idealismo, sembra imporsi da sé. Per fissarsi come assoluta la dialettica costitutiva del concetto dell'« assoluto sapere » dovrebbe « mutare » dalla logica antica una sua « definibilità » teoretica, un suo permanere eguale a se stessa nel più astratto aspetto del suo esser saputo; ma con questa sua forma, $A = A$, essa

¹ Dalla « Riv. Crit. di Stor. della Filosofia », 1953, IV. (Analisi critica del volume di U. SPIRITO, *La vita come amore - Il tramonto della civiltà cristiana*. Sansoni, Firenze, 1953).

smentirebbe il suo contenuto, la sua verità suprema, la legge per cui nessun saputo può assolutizzarsi se non attraverso una negazione della sua immediatezza, se non attraverso il « farsi altro » che comincia col richiedere, intanto, il travolgimento della logica classica, l'instaurazione « cristiana » dell'« $A = \text{non-}A$ » (pp. 8-12).

In questo modo U. Spirito, precisando e ribadendo la sua critica e le sue ricerche antecedenti, comincia con una dichiarazione di « cristianesimo » e di « antiintellettualismo » e muove con questi valori, nella sua impostazione convergenti, alla riduzione a uno stesso piano, e quindi al superamento, dei « compromessi » ancora largamente attuali fra Cristianesimo storico ed Ellenismo, trascendenza ed immanenza, logica dell'infinito e logica del finito. La « forma stessa del giudizio » esige che il predicato non costituisca una tautologia del soggetto, che attraverso il predicato il soggetto acquisti un « significato » (o valore) trascendente la sua mera attualità, il suo puro starci dinanzi (pp. 7-8); e allora anche la struttura della vita, l'assoluto divenire della dialettica idealistica, non può più essere predicato di se stesso, e anch'esso deve essere trasceso; ma in nome di che ormai? In nome di un assoluto che sia saputo come trascendente la dialettica stessa del sapere? Ma il trascendente saputo, o dichiarato saputo solo al fine di evitare la contraddittorietà o l'antinomicità di una situazione vissuta, non modificherebbe di fatto la mia situazione; servirebbe solo a erigere ad assoluta la logica della quiete, in un momento in cui non si dà ancora, di fatto, per me, quiete, né so come potrebbe essermi data: so solo di non aver il diritto di darmela da me, verbalmente, stabilendo di essere logicamente fuori di una contraddizione in cui « sento » di essere. Voglio allora considerare assoluta la logica della contraddizione in cui mi trovo impegnato? No, perché allora la contraddizione non la avvertirei più come tale, o io l'avrei sanata mediante una « identificazione » inversa, ma per me equivalente, a quella con cui mi si invita a trarmi fuori dalla contraddizione (p. 5). Io non conosco ancora il miracolo della identità che interpreti e soddisfi la diversità, né di un divenire che sappia

la propria eterna identità: perciò rifiuto l'assolutezza della dialettica, per lo stesso motivo per cui rifiuto la conoscibilità, nella antinomicità della mia situazione, di una identità pre-dialettica che la sani, o pretenda di risolverla prima che io e l'assoluto siamo veramente « uno », senza contraddizione, e senza identità separate, pre-dialettiche. L'unità di cui parlo può essere in me termine di speranza (p. 4), fattore di tensione, ma non oggetto di conoscenza o d'affermazione, non termine posseduto di giudizi « assoluti » o « veri ». Se avverto la sua mancanza e la dichiaro, posso collocarmi in uno stato di sincerità, non di verità, che io non intendo codificare come « assoluta » la dialettica stessa della mia contraddizione.

2. *La proposta dell'amore, e una controposta.* — In una posizione di radicale sincerità io dichiaro di non conoscere né l'orizzonte della realtà né quello del dover-essere: non so se l'essere sia sempre in un certo modo, se prescriva qualche impossibilità al « futuro » attraverso qualche suo modo di essere « trascendentale »; per saperlo dovrei fissare un « saputo » a se stesso, a un $A = A$, senza diversificarlo, cioè senza « provarne » davvero l'universalità. L'atteggiamento ipercritico al quale siamo pervenuti non ci consente di vietare nulla al futuro (p. 16); in questo senso noi non conosciamo l'orizzonte della realtà. Ma non sappiamo neppure cosa dovrebbe essere, se il dover-essere fosse obiettivato come un'unità separata, cioè come destinato a soddisfare essenze recondite o ipostatiche, perché sono state queste essenze a venirci meno, è stato il ragionamento intellettualistico a cadere in contraddizione, per la sua impossibilità di servirsi del principio di non-contraddizione, nel tentare una « universalità » qualunque; e per la sua impossibilità di non servirsene, qualora l'universalità volesse predicare di un essere obiettivato, o dello stesso assoluto divenire, anche esso altrettanto obiettivato. Siamo dunque al di qua di ogni metafisica, di quella trascendente (fondata sulla logica analitica), o di quella immanente (fondata sulla dialettica, su una logica processualista o antinomicamente « relazionale »): il

passato è stato metafisico, il presente si sospende in un'attesa non condizionata, non orientata, proprio perché esso, il presente, si protende verso un futuro non esaurito da nessuna categoria posseduta (p. 31); proprio perché esso il presente non possiede in sé, nel suo atto, l'assoluto $A = A$ che dovrebbe permettergli il giudizio metafisico. La « metafisica » può costituire per l'uomo che si sia reso conto dell'antinomicità delle logiche, classica e moderna, usate a fondare un atteggiamento sicuro di sé, solo l'ambizione ormai, non più un possesso. E quanto all'ambizione metafisica che se si dà, nel presente, si dà anch'essa come gratuita, o si pone in base a una « scelta » di gusto in senso largo (la vita è ancora come arte, p. 25), quanto all'ambizione metafisica, U. Spirito ha buon giuoco a difenderla contro gli assalti di ogni presunta « liquidazione della metafisica »: liquidazione che dovrebbe presentarsi anch'essa come la più acritica delle metafisiche qualora intendesse sistemarsi « definitivamente » al di qua di ogni ambizione metafisica, nella celebrazione di un divenire in se stesso continuo o solo se stesso ritrovante attraverso tutte le variazioni del suo fare o del suo farsi (p. 12). Per vincere un tale « pragmatismo », metafisicamente antimetafisico, U. Spirito non ha bisogno che di criticare, o di continuare a criticare, il suo « attualismo » originario. Ma il problema più importante, a questo punto non sembra più quello di difendersi dalle logiche o dalle metafisiche del passato, ivi incluse le inibizioni di una tensione « trascendente ». Nella sospensione dei criteri intellettualistici del passato metafisico, importa poco che sospeso sia l'attualismo gentiliano o l'« indagine » pragmatica del Dewey, lo storicismo di Croce o quello di Marx. Se dobbiamo vivere al di qua di ogni certezza metafisica, e se vogliamo continuare a « vivere », quando la vita rischia ad ogni momento di essere avvertita come una contraddizione che non si sa sanare, o quando ogni criterio intellettualmente posseduto per uscire da questa contraddizione sia venuto meno, quando sia caduto ogni criterio per orientarci non retoricamente verso il superamento di un limite che non vogliamo più far finta di non conoscere, o che non vogliamo più affogare nella cele-

brazione di una divinità immanente o partecipata, della vita in atto; se è questo il compito che ci attende al di qua di due logiche, l'analitica o la dialettica, quel che importa per noi non è più dire se l'assoluto sia questo o quello, meta-storia o storia, idea o azione, ma come possiamo atteggiarci noi stessi di fronte all'intenzionalità costitutiva del nostro dubbio o del nostro non-sapere; di fronte alla « intenzio » ancora in noi viva ed operante di una « universalità » di essere e di valori non riempita, non soddisfatta, o avvertita solo come « deficiente ». Lasciar cadere questa stessa intenzionalità che sembra fatta apposta per generare un problema insolubile? Sarebbe una soluzione, ma come ogni altra soluzione di pure parole, o di puro atteggiamento psicologico, sarebbe solo una « scelta » che non potrebbe pretendere a maggior valore che un'altra qualunque. La scelta manca di criteri e non può sostituirsi ai criteri di cui manca; la vita come arte non può categorizzare il suo predicato, non può passare a sostenere che ogni vita è sempre e solo arte, e che non se n'esce (p. 23). Tutto questo U. Spirito ci dice: e tutto questo noi abbiamo anche l'impressione che U. Spirito non ci dica. Per uscire dalla nostra « contraddizione » egli ci assicura che non ci sono criteri dati: e subito dopo egli ci « propone » di vivere come se quei criteri ci fossero, come se la loro virtù unificatrice, risolutiva o compositiva del litigio, o dell'antinomia, potesse acquietare il nostro animo prima che noi dell'antinomia siamo venuti a capo, in un modo qualunque. Noi sappiamo, per quel tanto che sappiamo, che nessuna « unità del tutto » è per noi in atto; e U. Spirito ci propone di viverla, anticipandola nel sentimento, e quindi con una decisione che è ancora di gusto. Dal fondo della nostra incertezza pratico-intellettuale, (limitati, noi non conosciamo limiti assoluti per il nostro conoscere e il nostro fare possibili), egli ci propone di riabilitarci con una certezza eterogenea, né teorica né pratica, o di trasportarci con una comprensione d'amore in quell'unità della vita che ci si era frammentata e individualizzata, nel franare di ogni mito metafisico o di ogni « unità » saputa (pp. 32, 34); si tratta di una soluzione ancora di gusto, artistica, che sa però di

essere tale e di non potersi imporre, ma solo, eventualmente, comunicare, e comunicare perciò extrallogicamente. Si tratta di una permanenza nella sfera della vita come arte, dopo che ci si è detto che non è questo termine che può costituire una soluzione, per gli uomini della crisi dell'idealismo. Non vogliamo dire che U. Spirito in questo si contraddica: sentiamo che ci risponderebbe: « appunto! » e che avremmo fatto un discorso inutile. Vogliamo piuttosto chiarire qualche motivo, o qualche tema, in mancanza di motivi determinanti, cari alla ragione metafisica, di una resistenza alla sua proposta.

U. Spirito vuol vivere la sua vita come amore, come sentimento della unità del tutto, dove non sia più distinzione fra giudice e giudicato, fra criterio della verità e inconfondibile segno dell'errore, fra amore e ira, fra eletti e dannati (pp. 39-41); e ci presenta questa sua proposta, questa sua dichiarazione di fede cristiana e non più cristiana (manca l'inferno e la Chiesa, la comunione dei santi contrapposta alle masse dannate), come una proposta e una fede che sgorgano dal non-sapere, attraverso il non-giudicare. La proposta e la fede di U. Spirito si presentano come un modo di vivere la contraddizione, il dubbio, l'ignoranza che caratterizza la sua (e noi consentiamo a dire la « nostra ») situazione, prima ancora che come una via per uscirne. Ebbene gusto per gusto, fede per fede, noi preferiremmo, nella situazione della contraddizione, assumere la possibilità della sua risoluzione attraverso un lavoro d'indagine in vista di nuove condizioni d'esperienza, attraverso un sondaggio di possibilità da creare e non da sentire o « pre-sentire ». L'amore di U. Spirito è un modo di vivere la contraddizione, e anche questo nostro « lavoro » lo sarebbe certamente, almeno nel suo momento iniziale: ma sarebbe un modo di vivere attestante la risolubilità della contraddizione, e non esaurentesi nel sentimento di una sacra unità della contraddizione stessa con la sua soluzione possibile; la via del sentimento non solo non risolve la lacerazione del presente (neppure la proposta di un lavoro per una soluzione da realizzare, per una razionalità da creare, è per sé una soluzione), ma il sentimento rischia anche di codificare la « soggettività » di una

scelta del modo di vivere la nostra contraddizione; il sentimento non vuole risolvere ma solo vivere le strutture in sé obbiettive, di questa « soggettività »; l'« amore » divide ancora, gli uomini dotati di presentimento e di capacità di amare, dagli uomini sforniti d'amore, e d'umiltà e di poesia. E se noi siamo al di qua di ogni metafisica intellettualmente posseduta, se ci manca ogni forma di odio teologico e di fanatismo dogmatico (p. 30) nel giudicare, perché dovremmo esaurirci nella proposta dell'amore? Perché, per vivere la nostra contraddizione dovremmo celebrare fin da oggi uno stato d'animo che tende per sé a non combatterla e con ciò a lasciarla vivere in noi per sempre? La vita come amore, col suo senso dell'unità in tutto vivente, richiama la funzione esercitata sull'idealismo romantico dalla « Critica del Giudizio » e reintroduce una nostalgia del « possesso metafisico » nella crisi radicale di ogni forma di sicurezza intuitiva circa il reale in genere; attraverso la stanchezza di un processo critico-negativo si reintroduce un'affermazione, ma una affermazione senza gioventù e senza volontà di persuasione, nata come è dal più consumato rifiuto di affermazioni metafisiche. Perché mai noi dovremmo vivere così la nostra contraddizione? perché, ci dice U. Spirito voi non avete altri criteri per viverla senza tradirla, perché voi non vi potete orientare verso il suo superamento con alcun mezzo; perché voi non potete intraprendere un'azione contro di essa, voi non potete cominciare a far qualcosa per vincerla, se non alla cieca; e se voi non tornate, ad onta di ogni mancata evidenza, con un sentimento contraddittorio, al valore perduto della metafisica voi cadrete in una celebrazione irrazionalistica di un « mero attivismo »¹, più dogma-

¹ Cfr. p. 78; ma un passo più decisivo circa l'attivismo, o più direttamente interessante una posizione praticista è a pag. 297: « Per ora il nostro sforzo di comprensione si realizza in termini per i quali manca la stessa possibilità di distinguere il conoscere dal fare ». Queste pagine sono tutte intese a tentare una risposta a tale obbiezione, ma si può aggiungere qui: sta bene, io non *so*, ora, che il « comprendere » della filosofia classica sia tutto e formalmente da sostituire con un assunto di operabilità; ma, *finché non so*, mi è lecito assumere l'*operabilità* di una « finale » universalità dell'esperire, se non voglio ri-

tica della vecchia metafisica. Ed è questa un'obiezione cui conviene rispondere, se il nostro mito del lavoro e dell'indagine non debba essere soffocato, ancor prima di nascere, da quello di un amore che viva la sua contraddizione anteriormente da ogni affaccendamento per una sua risoluzione, anteriormente ad ogni possibile reinterpretazione « pratica » del classico problema della ragione.

3. *Possibilità, pratico-intellettuali, della controproposta.* — L'obiezione di U. Spirito è che fuori del possesso di un criterio metafisico sia vano tentare di uscire dalla nostra contraddizione e dai nostri limiti con le nostre forze, sia vano ogni programma di razionalismo a base « praticista », impostato su un semplice « assunto » di possibilità. Dobbiamo credere a U. Spirito? Ma non ci ha egli stesso ribadito, or ora, che il « nostro » atteggiamento, ipercritico, non ci consente di vietare più nulla al futuro? e come allora, esso potrebbe « pregiudicare » le nostre possibilità in quanto « nostre »? Dovremmo possedere un criterio metafisico, una nozione di un'universale modo di essere della « realtà », perché ci fosse lecito tentare di vincere una situazione « a-metafisica » con le nostre forze? Dovremmo conoscere un'universalità dell'essere per tentare di realizzarne una, oltre ogni « limite » in cui abbiamo per avventura avvertito di trovarci? Tutto questo è così contraddittorio, rispetto all'assunto stesso di una possibile « realizzazione », che siamo lontani dal vedere la necessità di quelle « presupposizioni »; e quanto alla liceità dell'assunto occorrerebbe proprio un « sapere metafisico »

nunciare in partenza ad un possibile valore del mio *lavoro* come tale, o rifiutare il fare per un ideale *conoscere* che non possiedo, per cominciare, e che intanto per sé tende a scaricare ogni possibile valore del reale proprio fuori di una sua operabilità da parte mia, e non a collocarlo in una sede *neutra*, come Spirito vuol far mostra di credere. Di fatto Spirito è abbastanza lontano da una rigida neutralità fra conoscere e fare, o da un'impossibilità di distinguere; cfr. per questo anche la sua comunicazione al XVI Congresso Nazionale di Filosofia: Atti, pp. 86-92: *La filosofia come teoreticità pura*. (Cfr. ora anche « Significato del nostro tempo », Firenze 1955, e la mia recensione sulla rivista « Il Pensiero », 1957/I).

sico » per inibircela in partenza! Un sapere metafisico, idealistico o pragmatistico, o trascendentalistico, poco importa; si tratterebbe sempre di un sapere metafisico al quale non vediamo come sia proprio U. Spirito a volerci riportare, col suo non-sapere-l'assoluto. Noi non possediamo più categorie per assolutizzare l'essere in un suo esser-presupposto: manchiamo di principi metafisici sia per dire che l'essere è e non può non essere, sia che diviene e non può non divenire: noi non « conosciamo » strutture trascendentali; né la temporalità né l'eternità ci si presentano più in questa forma, e nessuna soluzione può esserci imposta per un problema di cui non sappiamo più neppure se costituisca o no un problema, fuori del nostro assumerlo come tale. Ma se l'assunto si pone, cosa possiamo noi fare per tentarne una soluzione possibile, per iniziare un « lavoro » che appaia ad essa ordinato o con essa coerente?

La logica dell'identità presuppositiva (dell'identità con se stesso dell'« essere che era »), e la logica di un divenire altrettanto presupposto (di un immanente o interiore diversificarsi di ogni « dato » pensabile), che erano le logiche del « sapere », ci hanno lasciato in eredità, attraverso una erosione reciproca che si sono procurata senza risparmio di forze, un puro non-sapere, circa ogni presunta universalità in atto: ciò non toglie che esse, quelle logiche, antitetiche e concorrenti, abbiano « definito qualcosa »; e si sono trovate d'accordo nel definire un ambito di « operabilità » originariamente e trascendentalmente limitato. Per esse l'uomo è stato caratterizzato da una condizione di « finitezza » insuperabile: l'universalità dell'essere, affidata al conoscere, è stata solo per questo esclusa dal novero delle possibilità da tentare. È stato detto che l'uomo non può vivere che la sua propria essenza naturale, o che alla natura non si comanda se non conoscendola, se non obbedendole, se non inserendosi nei suoi propri processi, rispettando le sue leggi, secondando sue inclinazioni, inesorabili come l'antico fato. Ma ha, « la natura », processi e leggi immodificabili? È la natura per se stessa, da sempre e per sempre, qualcosa piuttosto che qualcosa d'altro? V'« è », in genere una natura, delle cose o del-

l'Io, nel senso più ampio della parola? Sono queste affermazioni che ci sono divenute « incerte », in un processo di auto-risoluzione di due metafisiche, o di due logiche. È l'orizzonte delle possibilità non appare più trascendentalmente « limitato ». Pare che noi abbiamo conquistato anzitutto la possibilità di una nuova logica, chiamiamola la logica di un'identità trascendente e solo possibile, per differenziarla sia da quella della « identità » necessaria, sia da quella di un « di venire » altrettanto necessario. Potremmo anche chiamarla la logica della pura diversificazione possibile, o logica della possibilità di arrivare a disporre delle variazioni dell'esistente; logica della possibilità di vincere la tautologia dell'identità o quella del puro divenire dell'attualità in genere logica di un superamento ipotetico dell'esposizione al nulla della mera attualità come tale, o dell'essere che solo è (anteriormente ad ogni sua presunta « necessità » come ad un'altrettanto presunta « assurdità »).

Questa logica, instaurata essa stessa da una decisione non ancora « fondata », o da un'*iniziale* atto di fede nelle possibilità costruttive della ragione e del suo processo non ci fornisce predicati di cose, categorie intrascendibili di dati ma solo, sembra, un senso di vuote possibilità; ma è essa stessa atta a promuovere, di queste possibilità, un riempimento, un processo di realizzazione? Se ogni logica dell'essere necessario ci si configura ormai come un mito, e non ci sono date forme logiche che esauriscano trascendentalmente o a priori un quadro di possibilità dei fatti; se una razionalizzazione possibile dell'esperienza trascende ormai nel nostro orientamento mentale, ogni razionalità data, o espressa in forme descrittive; se le possibilità del connettere « reale » non sono più esaurite dall'operazione del ridurre un'espressione qualunque a espressione di una « impressione » originaria « o protocollare »; se è tutta questa crisi della metafisica, di quella dell'idealismo trascendentale come di quella di ogni logica positiva, che noi possiamo assumere come punto di partenza, allora non vi sono più schemi intellettuali rigidi che ci obblighino a « seguire » la logica d'un essere che sia per se stesso in un modo solo, e neces-

io. Allora non vi sono più piani di causalità, spazio-temporalizzata secondo intuizioni « obiettive », entro cui i fatti debbano venirsi a collocare in ordini eternamente scontati e scontabili, e nuove forme di continuità possibile, per i fatti, possono essere ipotizzate e tentate, senza presupporre che i fatti volessero già entrare, per conto loro, nelle nostre categorie operative e non avessero che da obbedire a un loro ritmo, inarrestabile, impulso, a una vocazione originaria, o a una potenzialità immanente. Attraverso il non-sapere del radicalismo nominalismo della scienza, qualunque valore di « oggettività » possibile può ormai essere ipotizzato e tentato. Resta che la crisi del *realismo* della scienza sia condotta in fondo, come quella dell'*idealismo* delle filosofie trascendentali; la dissoluzione delle vecchie logiche, che pretesero individuare il luogo ideale e inamovibile del mondo o della storia, e fissarono e limitarono in realtà soltanto possibilità operative, promette un allargamento di queste possibilità, e rende elaborabili, in linea di principio, categorie « donare » al mondo, invece che da rilevare conoscitivamente. Il lavoro dell'intelletto orientato verso la soddisfazione di un compito espresso dalle classiche idee della ragione, potrebbe creare un valore di verità (o di universalità) che manca.

Con queste prospettive noi possiamo tener fede al lavoro di un intelletto che sappia rinnovare i propri schemi, e continuare l'opera della riflessione e della critica logica, in un ambiente disancorato da principi universali realisticamente definiti, ma forse per questo suscettibile di essere una volta « dominato » da principi esplicitamente posti; e allora ci è dato vivere la nostra contraddizione attuale con una fede in una speranza, che sorreggano e non soffochino il senso di un possibile valore del nostro lavoro pratico-intellettuale. saremo perciò costretti a fare diversa valutazione dell'intellettualismo, antico e moderno, da quella che U. Spirito ha in funzione della sua proposta dell'amore.

4. *I giudizi su la « civiltà del giudizio ».* — Prima di passare a svilupparci la sua proposta dell'« amore » o dell'elimi-

nazione di ogni distinzione fra « noi » e gli « altri », fra l'io e il non io, U. Spirito dedica la maggior parte del suo libro a dirci che cosa storicamente e criticamente è quella distinzione, che cosa è l'intellettualismo, che cosa è quella « civiltà » del « giudizio » che l'uomo della crisi metafisica dovrebbe o potrebbe concludere, se è possibile che quest'uomo dia luogo a una nuova e diversa civiltà. Prima di introdurre nell'atmosfera di un vissuto « non giudicare », U. Spirito giudica e giudica senza compromessi e senza reticenze, in modo che il sottotitolo del libro: « il tramonto della civiltà cristiana », non rimanga per avventura ingiustificato o passivamente inavvertito.

La civiltà cristiana, instaurata su una fondamentale esperienza di non-giudizio e di poesia di un divino in noi vivente, e immanentemente traducesi in termini di carità dovette far presto i conti con l'uomo vecchio, con l'uomo della legge giudaica che contava i suoi meriti e digiunava al sabato per essere qualcosa di fronte a Dio, e con l'uomo dell'ellenismo, che cercava nella sua scienza e nella forza della sua parola il criterio del valore e della realtà. Il senso della Grazia diventò, allora, criterio di distinzione (faraonica) e principio di scienza e due uomini, quello della Grazia e quello del merito umano, vissero allora in Paolo¹ e in Agostino, finché la Chiesa si sistemò, con San Tommaso nel compromesso teologico-naturalistico e l'uomo riprese di fronte a Dio, su di sé, la responsabilità delle proprie opere e la pretesa di un merito personale (pp. 80, 82). La Riforma tornò alla Grecia ma per trarne il diritto al libero esame e alla libera interpretazione; l'Umanesimo tornò all'Agostino

¹ U. Spirito documenta il ritorno di Paolo all'uomo vecchio, alla contemplazione di sé, all'autoelogio, con passi tratti dalla « II ai Corinti » e dalla lettera « ai Filippesi » (pp. 55-57). Sono quasi gli stessi passi che avevano indotto altri a pensare a rimaneggiamenti e interpolazioni nelle due lettere in questione, da parte di discepoli entusiasti o di gnostici del II secolo (cfr. Loisy, *Le origini del Cristianesimo*, ed. Einaudi, pp. 7-8; 11). La coincidenza non prova nulla probabilmente, ma può darsi che interessi Spirito, se egli volesse assolvere Paolo da qualche peccato di vanità « umanistica »; io sarei piuttosto incline a dire: « poco male, dopo tutto! ».

nell'intimore « verità » e celebrò l'immanenza di Dio: ma in un uomo che vuol fare o ricreare il suo mondo da sé, come artista o come politico. Il senso di un'individualità umana che opera da sé, al di qua di ogni sua vissuta unione con Dio o proprio nella distinzione da Dio, si consolidò nella Controriforma stessa, e fondò poi il nuovo diritto, il giusnaturalismo, l'eguaglianza dei « molti » distinti, che vogliono a legge prima e più che la carità; e l'economia, la scienza dei diritti reali, dei beni appropriabili, si fondò sullo stesso principio, salvo a travolgerlo nel suo sviluppo, ricreatore di disuguaglianze. La Chiesa accettò la nuova mentalità, non contestò allo scienziato, in linea di diritto, di poter scoprire la verità con la ragione (pp. 108-109), come non rifiutò l'arte e la politica dei signori e dei popoli, ché la natura, una volta accettata, vuole aristocrazie e democrazie e solo ignora la comunità dei fratelli o dei mistici; l'unica che avrebbe potuto esigere un superamento dell'intellettualismo e delle distinzioni di dominio, individuale o pubblico, giuridico o morale, politico e religioso. Il principio ispiratore del Vangelo non è stato vissuto nella civiltà cristiana, dove Chiesa e mondo non hanno fatto che prestarsi reciprocamente i criteri per distinguere, i criteri dell'individualismo, del liberalismo dei singoli, gli uni agli altri estranei in virtù della legge o del sano intelletto; fino a che Kant non scoprì un nuovo principio di dignità, che non era più l'io dell'individuo ma quello dei principi trascendentali operanti nell'uomo a sintesi delle sue conoscenze e del suo mondo; e l'idealismo approfondì il principio facendo di questo mondo dell'uomo lo stesso mondo in genere, l'unico possibile, che vive al di qua di ogni distinzione fra immanenza e trascendenza. Gentile poté rivendicare all'attualismo la più autentica eredità del Cristianesimo (p. 113). Ma il principio dell'unificazione era tuttavia ancora conseguito intellettualisticamente, non era la vita stessa della individualità che non avesse più bisogno di distinguersi dal suo principio e che non sentisse più di fronte a sé la vita del tutto; l'unità raggiunta si conigliò come l'unità saputa, e perciò non fu vissuta davvero neppure questa volta! La civiltà socialista che venne a con-

tendere a quella liberale il diritto di esprimere il principio più profondo della dignità o della libertà umana si limita a combattere le contraddizioni del liberalismo borghese, ma si esaurisce in una semplice « opposizione » che, come tale, non poteva più pretendere ai caratteri d'una riforma o d'una rivoluzione radicali; l'individuo è sopravvissuto nel nuovo Stato spogliato di una sua libertà economica che era contraddittoria, ma non perciò del suo economismo di fondo, e non perciò, del suo carattere di borghese in potenza, le cui illusioni sembrano essere state alimentate perché più rigorosa potesse essere la loro delusione attraverso un'organizzazione dall'esterno, e una pianificazione della loro vita dall'alto (pp. 145-190). E in tutte queste contraddizioni, del liberalismo e del socialismo, si inserisce ora l'attività politica della Chiesa Cattolica, coi suoi partiti semi-liberali e semi-socialisti, che fanno propria la contraddizione di tutti e non ne risolvono nessuna (pp. 159-164).

Ma si vincono le contraddizioni dell'intellettualismo, se tutto questo è l'intellettualismo? Se l'intellettualismo è cominciato con Adamo che volle la « scienza del bene e del male », se esso ci viene presentato come la forma trascendentale che accompagna tutti i giudizi di valore, e anche tutti i giudizi di fatto (che non potrebbero esser veri senza che il fatto sia subordinato a qualche premessa o si presta a essere espresso in qualche linguaggio né conoscibile né « conveniente » senza particolari scelte, pp. 183-184), dove starà il superamento dell'intellettualismo? Non si può più neppure dire che esso starebbe in un giudizio di fatto che ignori ogni « giudizio » di valore, o che « si apra » alla realtà senza pretendere di valutarla o giudicarla. Finché il giudizio di fatto sarà ancora « giudizio », esso sarà ancora di valore. Il positivista può tentare di sbarazzarsi delle odiosità delle distinzioni di valore spiegandosi tutti i fatti su uno stesso piano oggettivo, può tentare di comprendere il delirante e l'irrazionale, ma con quali criteri che, come razionali, non siano distinti dai fatti che devono spiegare (pp. 200-214). L'intellettualismo sarebbe vinto davvero non in giudizi di fatto ma solo in quel fatto che potesse esser

vissuto senza giudizio, di cui si potesse parlare senza che la sua stessa ipotizzazione costituisse un giudizio. Ma come si fa a parlarne ora, senza un giudizio? Finché ne parliamo additando una meta che c'è bisogno di additare, di indicare dal di fuori, noi siamo ancora nel giudizio, siamo ancora nell'intellettualismo, nella soggettività, nella vita come arte. È dunque questo un modo di vincere l'intellettualismo, e vuole davvero U. Spirito vincere l'intellettualismo?

5. *Mistica e dialettica.* — Si può vincere l'intellettualismo come soggettivismo del giudizio, come fatto inerente allo stesso distinguere un soggetto finito di fronte a un'oggettività non posseduta, a un valore di verità che si elevi al di sopra di un suo concreto esser-vissuto? La dialettica idealistica, nonostante la sua promessa di un'unità trascendentale, teoretico-pratica, che sarebbe a fondamento del reale come vita del soggetto, ha posto questa unità come condizione eterna, o indivenibile, di un divenire inconcluso, e non-concludibile, proprio per la « conclusione » di quella unità (p. 253): perciò quella dialettica non ha superato l'intellettualismo, non ha superato la distinzione, ma ha fissato, codificato, eretto a criterio di realtà, l'intellettualismo, e la distinzione che lo genera o lo fonda. Così anche la dialettica idealistica, che doveva avere una funzione di negazione o superamento di una frattura, di una scissione che tormenta e sollecita l'orgoglio di un fare o di un conoscere che dovrebbero considerarsi vanificati strutturalmente dalla loro stessa soggettività, ha ribadito i limiti di questa vanità « umanistica » e il « carcere » dell'orgoglio. Che cosa, dunque, sembra rendere insuperabile questo tarlo di una negatività dialettica che affetta di sé la realtà della vita, e come questa apparenza, che gioca un ruolo di apparenza trascendentale nel corso di tutta la nostra storia, potrebbe essere vinta? Essa sarebbe vinta, ci dice U. Spirito, se il particolare non fosse più visto come tale, se non si vedesse più nulla che sia bisognoso d'altro per essere inteso e vissuto, se la vita potesse non far più leva su una « determinatio » negativa da trascendere o sconfessare; se, in una parola,

l'intero, il tutto, circolasse tutto intiero in ogni suo momento soggettivo, e non vi fosse più bisogno di parlare di soggettività, e l'errore e l'astrazione e il travaglio della *dià noia* non si ponessero più, e la vita di un assoluto « sì » non si fermasse e non intristisse più nell'ombra di un « no » privo di sostanza, e tuttavia, nella sua « apparenza », ancora negativo ed erosivo della sostanza stessa. Se noi comprendessimo ogni momento nella totalità in cui esso si dà o si attua (e che pure non per questo si svela in ogni momento del suo unico infinito attuarsi), noi avremmo già superato il soggettivismo, noi comprenderemmo senza giudicare, e senza condannare, perché vivremmo l'oggetto, saremmo l'oggetto, cioè saremmo al-di-là della dialettica perché saremmo al di là di ogni obiettivazione, e correlativa subiettivazione intellettualistica (pp. 230-232). Ma tutto questo detto così oggi, rappresenta solo un'ipotesi: noi non siamo oggi fuori dalla dialettica, dal lavoro e dal litigio, noi non siamo con la teoria dell'amore nell'amore, noi non siamo ancora in Dio come amore, il nostro e l'altrui, il suo e il nostro tutto insieme; noi siamo con la nostra teoria dell'amore ancora nella teoria, ancora nella dialettica, ancora nell'intellettualismo.

Ma è questa teoria più atta di un'altra a farci raggiungere il suo fine, a consentirci un ingresso nell'oggettività delle teorie? È questo estremo limite dell'intellettualismo, che teorizza se stesso con un tono negativo, come intellettualismo da trascendere o superare, più efficace di un'altra qualunque posizione intellettualistica, nell'aprirci la via alla vita della « ragione »? (pp. 238-239; 245).

Se sì, U. Spirito deve riconciliarsi, attraverso questo suo « estremo limite », con tutto l'intellettualismo o assumere quanto meno, una valutabilità positiva di tutta la storia delle civiltà del giudizio che, attraverso le loro contraddizioni e i loro travagli interni, sarebbero andate preparando il loro proprio superamento; allora il peccato di Adamo l'ambizione di una scienza « del bene e del male », non dovrebbe più farci rimpiangere la innocenza primitiva, l'ignoranza fondamentale di ogni distinzione possibile; allora il finale e puro giudizio di fatto potrebbe essere preparato dalla

storia dei giudizi di valore, e noi potremmo assumere su di noi la responsabilità dell'orgoglio, e il peccato dell'umanesimo, e il postulato d'una ricerca creativa non solo di valori ma del supremo fatto-valore. Ma se è tutto questo che si vuol negare, allora anche la teoria dell'amore va negata come inefficace, inefficace a tutti gli effetti, inefficace soprattutto al fine che potrebbe apparire più immediato, della instaurazione di una civiltà dell'amore, di una vissuta interpretazione comunistica del Cristianesimo, o neocristiana del Comunismo.

U. Spirito oscilla fra il suo intellettualismo e il suo antintellettualismo; noi preferiremmo insistere su un atto di fede nell'umanesimo, nel lavoro dell'intelletto che vuole aprirsi da sé, attraverso quella rielaborazione dei propri schemi di lavoro che la sua storia e le sue contraddizioni gli suggeriscono dell'interno, la via alla vita della ragione. Ma per battere questa strada occorre forse postulare che, prima di un successo eventuale e non necessario del lavoro dell'intelletto, la vita di un tutto « seco stesso coerente », e per se stesso infinito, non è: postulare cioè che « raggiungere » la vita della ragione o dell'amore sia altra cosa che « comprendere » l'essere nella sua propria infinità ed eternità: se no, il « peccato » del giudizio rischia di rimanere un assurdo la cui presenza, il cui esserci-stato, non si possa più sanare; e il valore della teoria, ivi inclusa la teoria dell'amore, rimarrà radicalmente illusorio; un estremo atto di « libertà » da sconfessare non solo, ma da sognare che non ci sia mai stato, un'ombra da scongiurare. U. Spirito ha accettato da tutta una tradizione di mistici e logici insieme che l'essere per sé non possa essere se non sempre e tutto in una volta infinito, e che non abbiamo se non da cercare di sentirlo, avvertirlo nel suo impulso vitale, al di là di ogni contraddizione possibile; e ha avuto paura di accostarsi ad Esso con la sua libertà, col suo intelletto, con una sua creazione di categorie mentali¹; ma ha anche ereditato una consapevolezza cri-

¹ La « paura » raggiunge la sua formulazione estrema in una illazione dal pensare al non-essere, mediante un semplice rovesciamento

tico-idealistica del valore dell'analisi e del giuoco delle antinomie e, almeno in questo senso, non sa o non può rinunciare alla sua critica, al suo umanesimo, alla sua vanità (p. 312). Noi non gli imputeremo a peccato questa sua vita di critico che sconvolge schemi, e disturba, irrita, e fa tutto questo con la maggior serenità possibile; direi che lo preferiamo, in questo suo « peccato »; né potremmo rimproverargli il suo misticismo, la sua conversione all'Oggetto, il postulato « metafisico » del suo antintellettualismo, ma è questa la sua scelta che rifiutiamo, con un'altra scelta, con un diverso orientamento; che non può pretendere, nell'atto del suo costituirsi, ad un valore « maggiore », ma solo perché essa, la nostra scelta, non ha paura della sua distinzione della propria attualità da un'universalità possibile, non ha paura della situazione di eguale arbitrarietà iniziale in cui viene a collocarsi. Se l'essere non è per se stesso infinito, ma solo può darsi che esso guadagni, per sé, una tale forma di vita metadialettica o metafinita, il pronunciare questa proposizione, intorno alla sua finitezza attuale e infinità possibile, non diventa perciò una proposizione-fine, non acquista, per definizione, il valore di universale verità in cui ci si debba, o anche solo ci si possa, esaurire; e se non si riconosce il « fatto », finito, espresso da questa proposizione non si pecca contro nessun Dio, e non si è giudicati per questo con nessun giudizio che separi una volta per tutte la luce dalle tenebre. Per questo noi non « giudichiamo » più U. Spirito con un giudizio analogo a quelli che egli ha « giudicato », nella sua analisi delle « civiltà del giudizio ». Assumendo su di noi, con un atto la cui libertà è solo correlativa ad una pura negatività — (noi non troviamo l'infinito né in noi né fuori di noi, ora) — assumendo su di noi, dogmaticamente, l'impegno alla prosecuzione di un lavoro dell'in-

del principio cartesiano: Cogito ergo non sum (p. 296). È importante che il pensare non basti più immediatisticamente a fondare l'universalità dell'esse: questo è l'antiattualismo di U. Spirito che io sottoscriverei; il pensiero come discussione o come prassi non è l'« essere », l'universalità in atto; ma perché escludere che possa divenirlo, o che il « pensiero » si assuma come « possibilità » d'essere?

telletto che non crediamo irrimediabilmente chiuso entro strutture per se stesse e per sempre valide; noi non giudichiamo più con atti che separino teoreticamente il bene dal male, una volta per sempre; ma giudichiamo di opportunità e di possibilità, e dei modi onde ci convenga proseguire il nostro lavoro e utilizzare il lavoro di tutti. Giudichiamo non perché sappiamo l'universalità dell'essere, ma perché non reputiamo questa meta universalmente preclusa; non perché sappiamo un primato « metafisico » della prassi, ma perché assumiamo che ciò che non è possa essere realizzato, operato, sollecitato; perché crediamo in un valore possibile dell'umana indagine, e non perché la sappiamo come l'orizzonte in atto di un valore in essa stessa esaurito; e in questo senso la « teoria dell'amore » di U. Spirito, quell'aspetto della sua vita di cui egli sembrerebbe quasi volersi sbarazzare, è « prassi », iniziativa, posizione non garantita dell'oggettività cui tende e, ciò nonostante, iniziativa aperta al valore, momento di un lavoro intellettuale che crediamo di poter proseguire. E non è detto che il lavoro sia per « comprendere », per afferrare la necessità dei fatti, da conoscere com'essa era ab initio; pare a noi che U. Spirito abbia ereditato da Hegel e da un certo « positivismo », quello più « hegeliano » o meno fedele all'attuale « individualità dell'esperire, una concezione « speculativa » dell'indagine scientifica (pp. 307-308); e che questa indagine possa essere interpretata invece, attraverso una più accentuata scissione iniziale dei suoi momenti logico-matematico, ed empirico-pragmatico, come un lavoro per creare o per procurare al puro « essere » quella universalità, quella coerenza, quel valore di auto-continuità, di possibilità di disporre di sé, che forse nessun fatto, nessun insieme naturale e attuale di fatti, per se stesso, ha. Questa non è mistica, è nominalismo che non si codifica come insuperabile e pensa che un ampliamento del valore del nome, un approfondimento della soggettività de' linguaggi sia possibile, fino a una prensione creativa di quell'oggettività che U. Spirito stesso vuole raggiungere. Ma divergono dunque la via dell'amore e quella del lavoro? Sì, sembra, almeno fino a che noi dobbiamo veder chiaro nei nostri « limiti », fino

a che pensiamo di non doverli abbandonare, prima di aver esaurito la contraddittorietà e utilizzato la dialettica. Fin a quel momento l'antidialettismo metodologico di U. Spirito strumento di rottura di un dialettismo metafisico ed immmanentistico, ci apparirà ancora come « giudizio » da utilizzare, in un tentativo di formulazione di nuovi programmi e non come « meta-giudizio » in cui riposare.

6. *Conclusioni, senza conclusioni.* — U. Spirito ci propone un superamento della civiltà del Cristianesimo, e della sua scissione attuale in due direzioni, la liberale e la socialista, e ce lo propone in funzione di una prospettiva « civiltà dell'amore », che dovrebbe liberare il proletariato dalla umiliazione dell'odio e la borghesia dalla vanità e dalla servitù delle ricchezze (pp. 299-305). È una meta: nessun potrebbe giurare sulla insuperabilità del conflitto, o sulla necessità di starci dentro con l'una o con l'altra delle mentalità in lotta; ma se si tien fermo a un'analisi intellettuale dei mezzi a disposizione, per un superamento o spostamento dei limiti che determinano oggi il conflitto, l'appello all'amore, necessario quanto si voglia, risulterà insufficiente nella concretezza della situazione; e bisognerà ancora studiare « metodi » di convivenza, e delimitare istituti di proprietà, pubblica e privata, e calare l'istanza dell'amore nelle forme giuridico-politiche che sembrano più atte a non riprodurre l'odio. Bisognerà pur studiare di salvare una possibilità di sviluppi del soggettivismo e dell'« intellettualismo finché soggettività e limiti intellettuali pur si daranno, più o meno rigidi, più o meno elastici, ma sempre « limiti », finché ci saranno; e bisognerà « prendere partito », anche se semplice rifiutare ogni partito i cui limiti storici si stimino inetti al superamento della situazione. Ma non si vede come in un conflitto teorico-pratico si possa intervenire con un sintesi « sentimentale » che non suggerisca nuovi mezzi, tecnico-pratici, di orientamento della lotta, o di quel processo che vogliamo chiamare « storia ». U. Spirito brucia nel suo sentimento le tappe di un possibile inverarsi della storia stessa e sembra non credere più al suo travaglio e alla dia

lettica, benché ne usi poi tanta, mettendo al servizio del suo gusto di mistico quello della più scaltrita critica intellettualistica. V'è un senso per cui U. Spirito non crede più alla storia; e la posizione è del massimo interesse nell'ambito della tradizione idealistica, dopo tanto metafisico vedere e saper la storia come la realtà senz'altro; non crede, giacché in un valore come quello della storicità si può soltanto « credere », e si crede soltanto quando l'uomo sia stimato capace di valori non tautologici rispetto al suo « esserci »; tentare di vederla, la storia, snodantesi dalla sua propria essenza, o svolgentesi entro il quadro di una originaria e insuperabile natura, o entro strutture trascendentali del « senso » e dell'« essere », sarebbe come « ucciderla » nel proprio sguardo di metafisici, ottimisti o pessimisti che si sia, anzi tempo. Di storia sarebbe possibile parlare solo quando una finalità della storia, attraverso la « storia » stessa, potesse essere: e la fede nella possibilità di produrre il proprio valore può bene entrare in ciò che si presume essere storia, o che assumiamo come « storia possibile », e può entrarvi come senso di un non precluso valore per la nostra lotta quotidiana, ma non può esso, questo senso d'un infinito che per noi non è (e solo può essere), sostituirsi all'impegno di una « creazione di metodi » per afferrarne o realizzarne la possibilità. E non si può predicare la mèta o il fine senza produrre mezzi, senza guadagnare noi stessi e gli altri all'amore con metodi che devono ancora essere « giudicati », valutati, perfezionati — senza impazienze premature — e che non possono pretendere di « valere » solo per il fatto di additare una meta. Noi abbiamo ancora aristotelicamente bisogno di termini medi, fra il bene e la volontà; noi abbiamo ancora hegelianamente bisogno di riflessione intellettuale, perché la ragione non si dissolva nell'unità dell'indistinto. E allora anche fra liberalesimo e socialismo bisogna inserirsi con una tematica circostanziata, che non rifiuti il terreno stesso su cui il problema è nato: allora anche il Cristianesimo può essere sviluppato forse, prima che abbandonato o prima che noi riposiamo nella contemplazione del suo tramonto: un riposo che non sarebbe oggi meno prematuro di quello consistente

nella celebrazione di un presunto meriggio o, peggio, nello sfruttamento di un nome, o di una luce che si avrebbe solo alle spalle; ma, contro l'una e l'altra posizione, contro il riposo nel Cristianesimo e l'uscita da esso, rimane forse vero che la luce del sacrificio deve maturare il proprio destino nelle tenebre, e preparare un'alba che non è di questo mondo, è che non può vedersi, prima che il « lavoro » umano giunga al suo termine-valore. Forse il Cristianesimo non è al suo tramonto per il semplice fatto che esso ha avuto il coraggio di ipotizzare per il mondo un'alba che deve ancora venire, e prima della quale esso, il Cristianesimo stesso, non ha diritti o privilegi da accampare, perché non può volere che il suo « giorno » sia diverso dal « giorno » stesso del mondo. Forse il Cristianesimo vive ancora la sua notte laboriosa, o forse tradisce, prima che il gallo annunzi quel giorno. Ma nella notte noi non possiamo giudicare né il Cristianesimo né il mondo prima di averne « consumato » il mistero; o meglio, non possiamo smettere di giudicare, ma per tentativi, senza nessuna presupposta razionalità del mondo o del Cristianesimo da usare come criterio di « separazione » definitiva o di premature soste nell'amore; ché troppo lontani noi sembriamo ancora dall'aver operato l'una o l'altra di queste razionalizzazioni.

PARTE SECONDA

LOGICISMO E PRAGMATISMO



L'ANALISI DELLA CONOSCENZA
IN BERTRAND RUSSELL¹

I. *Introduzione.* — Con *Human Knowledge*² B. Russell si è proposto di dare al più largo pubblico che possa considerarsi interessato a questioni di filosofia, e non solo ai filosofi « professionali », una sintesi del suo pensiero. Descartes, Leibniz, Locke, Hume sono esempi tenuti presenti in questo assunto, giacché essi scriveranno appunto « per un pubblico così inteso » (Prefazione). La cosa pare poi essere riuscita fino a un certo punto, poiché Russell ha già scritto molte volte per quel « più largo » pubblico, e nell'attuale riepilogo sistematico del suo pensiero egli appare più spesso impegnato in una polemica contro pragmatisti e neopositivisti, tutti appartenenti a un campo abbastanza « ristretto » di studiosi specializzati, che a esporre in modo diretto e fondamentale un concetto filosofico interessante più larghi strati d'uomini. Il suo spirito analitico lo porta inoltre a distribuire su vari piani d'indagine l'esposizione di ciò che egli crede sia corretto pensare sul mondo, e sulla nostra possibilità di saperne qualcosa, e questo se fa sì che il lettore non sia mai tutto impegnato in una volta, lo obbliga però poi a rifare per conto suo la sintesi, e per conto suo a ritrovare i motivi ispiratori di un pensiero che gli è stato presentato in « tempi diversi ». Pare che esistano de' limiti

¹ Dalla « Riv. crit. di Stor. della Filos. », 1951, II.

² BERTRAND RUSSELL, *Human Knowledge. Its scope and limits*, Allen and Unwin, London, 1948, pp. 538. Citato d'ora in poi con H. K.).

anche ai vantaggi di una chiarezza programmata, nell'esposizione di una filosofia.

In una prima parte *Human Knowledge* presenta un quadro del mondo qual'è elaborato dalla scienza greco-occidentale giunta fino alla sua fase « contemporanea »; Russell crede che questo quadro sia nei suoi tratti fondamentali da « accettare », e che « per esso » l'uomo possa considerarsi già abbastanza avanti nell'opera della propria liberazione da una iniziale soggettività di impressioni e di impulsi immediati. Sulla base di questa premessa non è difficile affermare che uno studio dei coefficienti formali della « verità » o de' suoi criteri, debba proprio cominciare dall'analisi di quei principi che sono richiesti per la costruzione di quel quadro, ritenuto vero. Dato come valido un termine « finale », i processi che esso esige non potranno che esserne, contemporaneamente, « legittimati »¹, e acquistare, relativamente ad esso e per esso, un certo valore di « funzioni di verità » indipendentemente da ogni loro intrinseca « evidenza », o dimostrabilità logico-pura.

È evidente fin da questa prima « assunzione di valore » di Russell quale sia il fine della sua indagine: poter stabilire per il « fatto » della percezione e della fede istintiva, che si sviluppi attraverso l'opera dell'intelligenza, una tale portata di « obbiettività » che gli consenta la proiezione di un suo qualunque « evento » sullo sfondo stesso del reale processo delle cose.

Russell non dubita che un « reale processo » in natura si dia, al di là del « caso » della vita e della conoscenza, e che una sua descrizione, relativa, quanto meno, alla sua struttura, sia tutto quanto può essere richiesto come condizione necessaria e sufficiente del « valore » della conoscenza stessa, o della sua intenzionalità conoscitiva, per quanto non certamente del *fatto conoscitivo* stesso: il fatto della conoscenza potrebbe un giorno mancare, ma il suo valore intenzionale sarebbe salvo qualora, in questa ipotesi, esso fosse in grado di rendersene conto o di riconoscere al reale una

¹ H. K., p. 11.

struttura tale che quella eventualità di morte vi si possa pre-contemplare. È questo per Russell l'assioma fondamentale della scienza moderna, il suo iniziale postulato « copernicano » contro cui Kant avrebbe solo tentato, e in modo abbastanza deprecabile, una « contro-rivoluzione tolemaica »¹. Se *Human Knowledge* non avesse altre linee su cui insistere che questa, per cui si tenta di ripristinare il sano realismo dell'intelletto, noi potremmo cercare probabilmente nella letteratura filosofica espressioni più genuine di questo punto di vista: ma Russell non è solo il filosofo del « realismo », egli non crede che l'assunto oggettivistico della conoscenza possa poggiare su un qualche fondamento intuitivo che lo renda indubitabile di fatto. Se non si dà una sintesi a priori soggettivistica, che limiti costantemente al « fenomeno », secondo parametri trascendentali immanenti, il discorso dell'uomo sulla realtà, non si dà neppure alcuna sintesi a priori oggettivistica che quello stesso discorso trasporti verso un naturale possesso della cosa in sé.

I principî logici di cui Russell vuole servirsi nella sua costruzione non pretendono di imporsi immanentemente come « metafisici »: essi sopportano di avere un carattere radicalmente analitico, anteriore ad ogni loro uso sintetico che, non essendo garantito né dal contenuto stesso dei principî logici, né, come si vedrà dalla pura esperienza, non può che risultare problematico, in sede riflessa; per quanto quello che interessa Russell sia proprio la possibilità di ristabilire un tale uso sintetico, e non altro.

Per questo verso la filosofia dell'analisi « logica » rischia di mettersi da sé contro quello stesso « realismo logico » ch'essa vuol fondare e che sa comunque di dover « fondare » e non di possedere come un bene inseparabile.

La ricostruzione logica, di quel quadro del mondo che in principio si era dichiarato di volere assumere come fondamentalmente valido, costituirà così la fatica di *Human Knowledge*: una specie di tentativo di esame di coscienza della scienza, in cui non ci si chiede « com'è fatto il mondo

¹ H. K., p. 9.

in cui viviamo? », ma solo « come arriviamo noi a sapere qualcosa del mondo? ».

Per l'assunto iniziale, realistico, Russell è portato a sottovalutare il rapporto di interdipendenza che potrebbe correre fra i due tipi di indagine (cosmologica e gnoseologica) ma dallo sviluppo stesso della sua indagine logico-gnoseologica potrebbe risultare che quel primo assunto non possa più altro rappresentare che una direzione mentale precostituita, cui il filosofo avrebbe, semplicemente, *scelto* di attenersi, con la massima fedeltà possibile.

II. *L'analisi del linguaggio e la frattura di logica ed esperienza.* — L'assunto di fondare un « valore » dell'atto conoscitivo, distinto da quello che in esso immediatamente si presume, o di cui esso spontaneamente viva, o di fondare un valore per cui l'atto conoscitivo riesca a riferirsi a un « mondo », o modo d'essere strutturalmente originario delle cose, indipendente da ogni suo attuale modo d'apparire — è un assunto che comporta la mediazione dell'atto stesso del conoscere con un « fondamento » della sua validità che non sia, esso stesso, immanentemente contenuto in quell'atto. È questo un assunto che può apparire immediatamente « assurdo », ma senza misurarsi col quale pare che la sua stessa assurdità non possa essere dichiarata senza petizione di principio: per sostenere che non si dà valore del conoscere fuori di una sua « assunzione » immanente al conoscere stesso, bisognerebbe appunto... conoscere, di questo, un valore d'universalità non tautologico rispetto a quello della sua pura « attualità ». Russell preferisce sottoporsi al compito dell'assurda mediazione che la tesi di un realismo od oggettivismo criticamente fondato gli impone, anziché rifugiarsi nel dogmatismo di una sintesi a priori per cui si pretenda, immanentemente allo stesso atto vitale, a un immediato possesso dell'orizzonte della realtà in genere. Il bersaglio lontano è Kant in tutto questo processo critico di B. Russell, ma la polemica è più direttamente stabilita ne' confronti de' positivisti logici. Carnap in modo particolare avrebbe preteso di definire l'ambito della significatività « reale », di ogni proposizione

possibile, attraverso una semplice analisi de' parametri del significare che si assumano in un qualunque sistema linguistico, o — più ordinariamente — in quel sistema di cui effettivamente e più largamente si viva nel commercio sociale. Questi parametri sono quelli dello spazio e del tempo come funzioni di un passaggio continuo, da ciò che è dato verso qualunque posizione che si voglia considerare come « effettivamente » possibile, o che si voglia far entrare nell'ambito di una realtà significabile.

Russell ha una doppia obiezione contro questo assunto che egli considera, in quanto così esposto (fuori di ogni tentativo di fondazione logico-critica), puramente aprioristico.

La prima obiezione, di carattere generale, è che un assunto presente nel linguaggio non può esser preso come una prova, e che nessuna *restrizione* del « significare » all'ambito di ciò che direttamente si intende (to mean), in un linguaggio in atto, può essere fatta sulla base di questa attualità, senza distruggere una dimensione « astrattiva » del pensare che sembra pur richiesta per la stessa « restrizione » in questione, in quanto restrizione metodica.

Il linguaggio non ha il potere di annullare la preoccupazione di eventuali « limiti » della sua validità, col semplice riflettere sul fatto che l'intenzionalità di una « realtà » eccedente non è nata se non in esso e che in esso pertanto deve considerarsi di fatto « risolta » sotto ogni punto di vista. Con un simile atteggiamento i neopositivisti non farebbero altro che servirsi gratuitamente (fraitendendolo!), del misticismo di San Giovanni per cui « in principio era la parola »¹. L'altra obiezione è che ai momenti del divenire spazio-temporale bisognerebbe accordare, secondo quel concetto della realtà direttamente « intenzionato » dal linguaggio empirico, proprio quel modo di autoproduzione e ad autodistinzione che si presume, in quel linguaggio sia riguardo al passato che al futuro, così da distruggere radicalmente ogni sospetto circa un possibile diverso modo di essere o di comportarsi del « reale ».

¹ H. K., p. 11, Language, p. 71.

Tutto ciò può essere una presunzione dell'intuizione, di tutto ciò può ben darsi che viva la fede dell'uomo nella sua stessa esperienza, ma non si vede come esso possa fungere da criterio del conoscere in un discorso critico, con pretese di « impersonalità ».

La tesi di Russell è che nessuna estensione dell'orizzonte conoscitivo può inserirsi nello stesso atto di conoscenza per una via così immediata; e che non è vero che noi viviamo in una atmosfera così logicizzata da poter poggiare su un tipo di proposizioni che siano contemporaneamente logiche, e reali¹, cioè universali, e dall'interno stesso della loro struttura toccanti questioni di fatto.

L'astrazione mediante cui si esce dalla individualità del « fatto » attuale e se ne coglie un aspetto ripetibile a volontà, la « classe », o una funzione logica più alta, non ci assicura che la « ripetibilità » cui essa si dirige sia tale da dover trovare soddisfazione *in re*, attraverso un tempo fisico estendendosi all'infinito. L'astrazione ignora anzi il tempo reale², e non può muoversi nel suo proprio clima logico-matematico se non sospendendo, provvisoriamente, ogni questione di realtà. Tra i fatti e la verità logica viene così a inserirsi un *hiatus* che rende problematico ogni assunto di proposizioni universali che abbiano, contemporaneamente, portata reale.

Russell esercita qui un'azione di rottura veramente notevole contro ogni facile sintetismo logico-metafisico, contro ogni « presa » intellettuale-pragmatica dell'orizzonte delle possibilità razionali quale si pretese di possedere in ogni visione « immanentemente » generalizzata del reale; questa fu costantemente fondata su principi che nonostante la loro diversità dovettero sempre esser dichiarati evidenti, e radicati nel cuore stesso della realtà, o condizionanti una fondamentale coerenza dell'atto vitale col mondo stesso, da Aristotele a Cartesio, da Hegel a Bergson. Contro tutte queste concezioni Russell ritiene permanentemente valida la critica

¹ H. K. p. 91.

² H. K. p. 97.

humiana, di cui pure nessuna cosa lo imbarazza di più¹, e per uscire dalla quale egli cerca una via logica specifica, rifiutandosi ad ogni facile superamento delle crisi del pensiero per via sintetico-intuitiva.

L'atto vitale assume immanentemente parametri che « tendono » a ordinare i dati dell'esperienza, ma non perciò è logicamente possibile scambiare questa sua qualità immediata per un criterio della sua verità o della validità delle sue assunzioni. Verità e falsità formalmente intese, dice Russell, concernono la proposizione o il giudizio (*sentence*), l'affermazione cioè che qualcosa universalmente sia, e non solo sia creduta, in un certo modo; verità e falsità non possono pertanto risiedere in un atto in cui la distinzione stessa fra individuale e universale si ignori: esse possono solo cadere nell'ambito di una « reazione sospesa » e non in quello d'un atto che si presume immanentemente giudicante o per se stesso logico com'è l'atto degli idealisti, dei pragmatisti e dei neopositivisti. La « reazione sospesa » si concreta in giudizio solo circoscrivendo il campo dei fatti, ed elevandosi alla obbiettivazione di strutture formali del vero, valide in qualunque caso, vera o falsa che sia la proposizione di fatto da cui si parte. Se « p » è vero (e non importa che lo sia), « non-p » è falso. La stessa forma negativa sta qui ad indicare che il pensiero intende muoversi in una sfera più larga di quella fornita dai fatti vissuti, o dal materiale concreto di conoscenza, che nel pensare si vuol circoscrivere entro limiti formali, o in un quadro di possibilità logiche. La negazione è assolutamente necessaria per formulare il supremo principio logico (« è sempre vero il non credere che credere e non credere nella stessa proposizione siano insieme veri »), ma essa non sorgerebbe dalle semplici differenze fattuali o di contenuto: se il rosso e l'azzurro si esaurissero nel loro esser visti, una cosa potrebbe bene contemporaneamente essere rossa e azzurra; nessuna differenza di fatto può raggiungere quella rigidità o quella relazione oppositiva che hanno per il puro

¹ RUSSELL, *Storia della filosofia occidentale*, tr. it., vol. III, p. 224 (capitolo su Hume).

pensiero il « sì » e il « no »¹. Come può dunque la legge della contraddizione, come quella che regola il rapporto fra l'affermazione e la negazione, nel pensiero, avere, solo per questo, una portata reale? Si rifletta come in sede puramente matematica l'undici sarebbe sempre (dato un certo criterio di formazione di una serie) il successore di dieci, anche in un mondo di dieci oggetti, dove non si potrebbe davvero considerare la proposizione relativa all'undici come « realmente » vera.

Come la forma negativa così anche quella disgiuntiva entra nel discorso umano a significare la sospensione di valore assoluto che l'ideale logico introduce in ogni atto conoscitivo in quanto puramente « attuale », o non necessariamente riflesso. Se « p » è vero, « p o q » è vero, dove « q » è qualcosa che può di fatto esser confuso o indentificato con « p », mentre esso deve esserne assolutamente distinto dal punto di vista del pensiero.

L'ideale logico introduce nella conoscenza di fatto la nota dell'incertezza, della confusione, o della non assoluta verità; è esso che « sospende » la reazione vitale in vista d'un orizzonte formale puro da introdurre nel fatto psicologico come possibilità di una sua analisi, che lo liberi dall'immediatezza de' suoi assunti aprendolo a un possibile mondo del pensiero. Ciò è quanto dire che nessun assunto vitale immediato può esser preso quale criterio di un proprio valore « universale », o che il pensiero non può inserirsi nella vita, o nella « fede animale », che come un fattore formale di « crisi ».

Attraverso una funzione logica che si renda autonoma di fronte ad ogni fede istintiva, si verrebbe in sostanza a considerare ogni realtà, di cui ci si trovi a prender atto, come qualcosa che potrebbe esser diversa, o non esser affatto; si verrebbe a dire che si dà sproporzione logica fra la sua attualità e la sua capacità di riempire l'orizzonte del pensabile. Il dato attuale potrebbe farsi reale portatore del valore logico non attraverso il suo concreto modo di darsi, ma solo attraverso suoi presunti elementi minimi, rigidamente ed eternamente distinti, per venire in possesso dei quali noi dovremmo

¹ H. K., pp. 136-41.

tuttavia sottoporre ad un processo di divisione o scomposizione all'infinito il dato stesso.

Così la funzione logica porta Russell di fronte a un bivio, o ad una scelta, fra una radicale svalutazione di ogni presunta conoscenza attuale da una parte (poiché l'esperienza sembra logicamente incapace di porsi di fronte ad un rigido dilemma: così o non-così), e un ritorno, d'altra parte, alla « fede » che, in qualche sede, un sussistente piano di inequivocabile « realtà » pur si dia; ma così la fede animale non fa che trasporre fuori della sua matrice vitale, e diventare l'astratta fede in una portata reale dei puri principî logici, fondati, questi ultimi, su differenze puramente pensate. Nella scelta Russell opta sostanzialmente per questa seconda via, considerando puramente scettica la prima; e indirizzerà tutta la sua critica contro ogni presunta sintesi a priori, solo a ristabilire, per la via più logica che gli sia possibile, la legittimità di proposizioni logiche o quasi-logiche con portata reale. Questa tendenza è già stabilita nella formulazione russelliana del supremo principio logico, quello d'incompatibilità: « è sempre vero il non credere che credere e non credere in una proposizione determinata siano simultaneamente veri »¹. « È sempre vero » si dice, intendendo che, per quanto per esempio rosso e non rosso possano equivocarsi nell'ambito della sensibilità (che è poi l'ambito fondamentale dell'informazione circa i fatti), essi devono essere realmente distinti dal punto di vista della realtà in sé. Si ha una qualche ragione per tentare questa reduplicazione intellettuale del mondo dei fatti solo perché questo non si dà, sensitivamente, in modo tale da adeguare immediatamente una sua univoca pensabilità?

Dal punto di vista critico l'unica formulazione possibile del principio logico non avrebbe potuto stabilire altro che una pura trascendenza, della universalità « tentata » nel pen-

¹ Il principio è formulato con più diretto accenno a un contenuto percettivo: « A disbelief in the sentence "the belief that this is red and the disbelief that this is red are both true" is always true », p. 141.

sare, ad ogni conoscenza di fatto. Stabilire poi che una tale sospensione del valore universale « dell'attuale » sia essa stessa « vera » nell'ordine teoretico, o intenzioni un'altra realtà, o un sotto-fondo della realtà data, in cui la funzione logico-pura sia già effettivamente soddisfatta o « riempita », tutto questo può essere inteso come un « lecito » modo di consolarsi di quella crisi che il pensiero avrebbe introdotto nelle reazioni vitali sospendendone il « valore », ma non si comprende come possa essere criticamente provato.

In polemica coi neopositivisti, Russell come prima aveva combattuto Carnap per la sua immediata identificazione della sintassi del linguaggio con quella del pensiero, così ora combatte Brouwer che sostiene l'indifferenza, al valore di verità o falsità, di ogni proposizione per la quale un tale valore rimanga indeciso o « rinviato » (in un processo senza limite predeterminabile), e non risulti perciò o intuitivamente presente o deduttivamente dimostrabile ¹.

Ma il passaggio che Russell vuole a tutti i costi aprirsi verso un possibile uso conoscitivo di « realtà » delle sue funzioni logiche, in base alla persuasione che la funzione suprema del « pensare » sia pur sempre di carattere « enunciativo », non può tuttavia presentarsi, a questo punto, che come un passaggio estremamente problematico.

Se noi vivessimo in un mondo che risultasse evidentemente costituito da un complesso finito di elementi, proposizioni universali riguardanti fatti sarebbero presto e facilmente stabilite: in questo caso da proposizioni particolari si passerebbe a proposizioni universali (egualmente di fatto) solo « negando » ogni termine esterno al complesso dato ². Qui particolarità e universalità si comporterebbero l'una come negazione dell'altra e il dato avrebbe un valore assoluto nel consentire proposizioni sul non-dato, in qualità di universali negative. Ma in un mondo che come « chiuso » non si presenti,

¹ H. K., p. 158.

² Le proposizioni « ci sono esattamente tre uomini in questa stanza » e « nessun uomo che non sia uno di questi tre è in questa stanza » sono perfettamente correlative. H. K., pp. 149-154.

e che potrebbe anche essere « aperto », è ancora lecito perseguire una « conoscenza generale » che non si riduca a una pura invenzione di funzioni ibride, logico-conoscitive, prive, volta a volta, o di concretezza o di universalità?

III. *Ragioni di una mediazione della frattura tra Logica ed esperienza.* — Se l'analisi del « linguaggio », ha messo in evidenza il grado di problematicità cui è esposta ogni pretesa intuizione generale del reale, con la successiva analisi de' rapporti fra « scienza e percezione », Russell intende mostrarci su quali basi è « ragionevole » tentare una mediazione conoscitiva della frattura esistente tra reazioni vitali e « funzioni di verità ». Si tratta di dare una relativa giustificazione delle « sintesi a priori » funzionanti nel nostro comportamento o modo abituale di intendere la realtà, senza presupporle immantinentemente valide, o proclamarne arbitrariamente una intrascendibilità di fatto e di diritto.

Qui si mantiene ferma la distinzione tra il fatto che io conosca per esempio un mio attuale stato mentale che chiamo « memoria del passato » e il fatto che io conosca la validità di un simile stato mentale e non solo la sua attualità; che io conosca come, nel caso appena citato, un tale stato corrisponda a un fatto passato che sia « lo stesso » di quello che ricordo.

Non posso a questo riguardo aiutarmi con la ricerca di una conferma di certi miei contenuti mentali, come « Cesare » o « Guglielmo il Conquistatore », osservando il comportamento altrui di fronte agli « stessi » nomi; anche il comportamento altrui dovrei infatti sapere prima fino a qual punto sia indipendente dal suo attuale esser-conosciuto. L'istanza calderoniana presente nel dubbio metodico non appare superata nel sapere immediato, anche se, o proprio perché, questo non dubita, nella sua istintività, di una convergenza immanente della sua attualità con un suo valore di « oggettività ».

Basandosi sulla pura esperienza la conoscenza non potrebbe che rimanervi confinata e, da un punto di vista riflesso, essa non potrebbe allora assumere altro atteggiamento che quello (da Russell creduto in gran parte solo « verbale ») del

« solipsismo ». Non vi sono argomenti logici contro questo atteggiamento come non ve ne sono a suo favore; ma perché noi ve ne sono, prima di tutto, a favore del puro empirismo, o della verità che ciò che direttamente si esperisce sia il criterio del vero. Fondandosi su questa mancanza di fondamenti del puro empirismo, e su una pragmatica insincerità del solipsismo¹ Russell si ritiene autorizzato al tentativo di individuare funzioni conoscitive che non rientrino nei limiti della pura esperienza, e neppure siano fondate su una loro logica deducibilità. Sulla base di tali funzioni sarebbe possibile parlare di un passato reale o forse anche di un futuro effettivamente e indefinitamente possibile, tutt'e due indipendenti dal mio attuale ricordare o prevedere, e tuttavia a questo parzialmente corrispondenti secondo una identità causale comune, non modellata sugli assunti della coscienza. È criticamente possibile la costruzione di tali funzioni, senza viziose petizioni di principio? Se io mi pongo in grado di controllare, da un angolo visuale opportunamente scelto, i tempi in cui una certa risposta sarà data, da diversi osservatori, collocati a diverse distanze dal centro di propagazione di uno scoppio che sia stato convenuto come segnale, io credo di poter prevedere che gli ultimi osservatori a rispondere saranno quelli situati più lontano². Tutto ciò presuppone un ordinamento de' « momenti », attuali e possibili, della mia esperienza in una serie causale non confinata al suo attuale rivelarsi in un certo modo, o di cui credo almeno di poter parlare in termini di velocità della luce e del suono, in un mondo « pubblico » senza che la mia stessa esperienza di quei « rapporti » rientri nel quadro così tracciato in qualità di loro ingrediente necessario.

Non posso sostenere che un'altra ipotesi sarebbe contraddittoria: io sono solo incline a pensare a questo modo, o a costruire un tale « quadro » della realtà, come indipendente da ogni sua sintesi con una esperienza qualsiasi; ad obiettare cioè un'altra sintesi, di funzioni logico-matematiche e

¹ H. K., pp. 191-97.

² H. K., pp. 209-10.

di qualità ipoteticamente esperibili, come avente il suo « luogo » reale « fuori » dell'esperienza e del pensiero per cui se ne parla. Il fatto di essere inclini a pensare in tal modo non può esser presentato certo come una prova della sua verità: se esso è radicato in qualcosa come una sintesi a priori o, più modestamente, in un « abito organico », non è certo questo il motivo per cui ad esso debba corrispondere qualcosa di reale, a meno che quelle sintesi non siano in grado di sintetizzare, a priori, se stesse con il mondo in sé; il che pare ormai escluso dal carattere puramente analitico (o risolutivo di ogni presupposto sintetico conoscitivo), che si è attribuito al pensiero logico. Eppure tutte le ragioni di Russell per stabilire il suo atteggiamento realistico sono qui, in una pretesa di maggiore coerenza che un tal modo di pensare presenterebbe con il comportamento effettivo dell'uomo. Le cose, si dice, dovrebbero poter andare da sé, in un certo modo; ma intanto noi non lo « sappiamo » se non in quanto lo presupponiamo nel nostro atteggiamento e nel nostro comportamento abituali, o in quanto non vogliamo rinunciare ad assumere una certa « fede », istintiva, come dotata di un valore indicativo trascendente.

Non è questo come tenere in piedi tutte le possibili sintesi a priori? Se il trascendimento di tali sintesi, che Russell vuole operare, non avesse altre ragioni che quella della coerenza con un « abito » in atto, e questo si volesse immanentemente indicativo di una realtà da presupporre, con un tentativo di trascendimento si sarebbe forse riusciti a rivelare una radicale « ambiguità » (fra soggettivismo e oggettivismo) di tutte quelle presunte sintesi, ma il « sapere universale » continuerebbe a muoversi in un ambito puramente postulatorio, procedente da assunti solo... « aprioristicamente » sintetici.

Non si vuol qui dire che sia in genere indifferente tentare una « mediazione » de' valori immanenti, evidenti, intuitivi, ecc., attraverso un pensiero che si ponga « rifiutando » loro l'evidenza di una validità o portata universalmente « reale », oppure lasciar cadere — come assurdo o privo di senso — ogni siffatto tentativo. È proprio attraverso questo sforzo che Russell può avanzare istanze seriamente « cri-

tiche » sia contro un idealismo ingenuo (per cui l'atto vitale nella sua tensione indefinitamente aperta piega ai suoi parametri di ideale eternità e di temporalità effettuale, convergenti in uno, la realtà di sé e di un suo universale contenuto, di cui fissa condizioni trascendentali necessarie e sufficienti) — sia contro un ingenuo realismo (per cui l'atto vitale coglie o riflette i moduli secondo cui il reale assolutamente si svolge, per sé e per noi, — quando noi ci siamo — senza che alcuna frattura qualitativa si introduca fra le intenzionalità del nostro comportamento e gli « schemi » del divenire del mondo). Se si assumesse che qualcosa di oggettivo condiziona un processo soggettivo proprio in quel modo in cui questo processo è a se stesso reale, non si vede in che cosa un tale oggettivismo potrebbe differenziarsi da un radicale soggettivismo, e perché mai esso non sarebbe costruito su un'arbitraria estensione di assunti vissuti. Poco importa se questa assunzione si formuli in termini realistici o idealistici: può essere « ingenua » in ambedue i casi. Io esigo per esempio un tempo effettivo in cui il futuro sia assolutamente irriducibile al passato, senza di che la mia individualità mi pare che rischierebbe di ridursi a vana pretesa, potendo essa — nell'altro caso — ridursi ad una pura combinazione strutturale, ripetibile forse a volontà, o a caso, in cui mancherebbe ogni senso definito all'essere.... « questa volta », piuttosto che un'altra qualunque! È probabile che ogni individualità vivente trovi piuttosto priva di senso questa ipotesi, ma ciò non basta perché essa sia scartata da un punto di vista « realistico »: per scartarla si può anche immediatamente ricorrere a una intuizione come quella della irreversibilità del tempo, ma Russell preferirebbe sapere su che cosa poi può essere fondata una tale irreversibilità o, quanto meno, una sua fortissima probabilità. Che funzioni come quella della irreversibilità del tempo non si ritengano garantite dal fatto di essere semplicemente assunte, questo sembra l'apporto critico fondamentale che può venire da una pura analisi, o dal trascendimento logico delle intuizioni; ma che un tale trascendimento debba poi essere adoperato a fondare una maggiore probabilità di fatto, pubblica, indipendente da ogni assunto

vitale, di quelle stesse « intuizioni » vitali il cui valore bisognava pur sospendere, questa sembra proprio un'altra « faccia » del pensiero russelliano e pare che sollevi un altro aspetto della questione del suo valore. Ma sarà importante seguire Russell anche in questo tentativo.

La permanente riconoscibilità di un « luogo » spaziale e l'assoluta individualità d'un istante temporale, se pur si fanno, non possono tuttavia essere presupposte, con correlativi orizzonti sottesi, in cui esse non abbiano che da essere « indicate ». Lo spazio e il tempo che possono essere « pensati » non hanno nulla a che fare né con una proiezione immediatamente ipostatica delle relazioni empiriche (destra-sinistra, prima-poi), né con una fissazione di momenti ideali a uso e consumo d'un « pensiero trascendentale ». Lo spazio che si può « pensare » come modalità di un certo tipo di azione fisica, indipendente da un suo inserirsi in un quadro spaziale percettivo (stabilito solo fra superfici colorate), non ha quest'ultimo come sua parte, o non consiste in un suo semplice ampliamento¹: è costruito in modo matematico non necessariamente limitato da una intuizione di tipo euclideo, sulla pura base degli eventi tra cui serve a stabilire un certo tipo di relazione. E il tempo allo stesso modo è una funzione di eventi « diversamente » inter-agenti, una conseguenza e non un presupposto ideale del variare di certe combinazioni²: a sua irriversibilità o la sua natura ciclica dipendono dalla probabilità del ritorno di certe combinazioni; la sua realtà si all'effettivo spostarsi di momenti reali interessati in una combinazione. Se pensiamo che questi agiscano in un certo nodo o secondo certe linee causali, noi possiamo essere obbligati a introdurre del tempo dove apparentemente non se ne dà affatto: il sole di questo istante per la mia percezione, e il sole di otto minuti fa per l'astronomo.

¹ H. K., p. 236.

² Fuori di questa condizione il tempo potrebbe cadere tutto, pensiamo, nella « memoria », che non può essere presa come una garanzia della propria veridicità: il passato cui essa si riferisce potrebbe non essere mai stato, o non essere « quello » H. K., pp. 230-32.

Il tentativo russelliano di « mediare » gli abiti organici porta, come si vede, a una notevole correzione del loro senso, in certo modo, a un loro scacco. L'esperienza, pensata, arriva a considerarsi come qualcosa di casuale, non più garantita in una sua speciale dignità: i suoi stessi parametri fondamentali vengono a poggiare intieramente su fatti che non potranno più pretendere che ad una certa probabilità. Quei fatti non avvengono né nella coscienza né in un mondo che si dispieghi secondo dimensioni commisurate alle istanze « fondamentali » della coscienza stessa. La mediazione del sapere istintivo con un suo valore logico non è avvenuta facendone partecipare alla « sintesi » le forme stesse del sapere immediato ma proprio attraverso una loro esclusione o collocazione ai margini: la pura identità pensabile e la spazio-temporalità degli eventi non si sono fuse in una causalità vitalistica (in cui aveva preteso affondare le sue radici l'idealismo di Kant a Hegel), ma la pura identità e una impersonale causalità sembrano qui essersi accordate a proiettare fuori dallo spazio e dal tempo dell'ordinaria esperienza una realtà costruita in modo puramente concettuale, rispetto alla quale ogni apprensione vitale (informativa ed emotiva), non può che ridursi (tendere a ridursi), a uno dei tanti « effetti » (combinazioni) possibili ¹.

Se Russell ha ancora cercato una regione di incontro tra funzioni del pensiero e dati dell'esperienza, rifiutando tuttavia ogni immanenza percettiva ai principi che a una tale regione dovrebbero presiedere, egli ha dovuto costruirli in modo tale che in essi sia implicitamente contenuta una possibile svalutazione radicale (anziché una « trascendentalizzazione » positiva), dei parametri e degli assunti apparentemente più solidi dell'atto dell'esperienza o del sapere « abituale », « organico ». Da questo punto di vista il contributo « critico » di Russell al pensiero europeo contemporaneo appare fuori discussione. Ma pare proprio questo il punto di vista dal quale non si capisce perché un certo reticolato di relazioni e di interazioni fra gli elementi primitivi del reale debba sotter-

¹ H. K., p. 246.

dere un indefinito succedersi di sue possibili e variabili combinazioni; qui pare che una certa extra temporalità di questo tessuto semi-logico, o logico-causale, sia solo richiesta dalla presunzione degli abiti organici di inserirsi in un orizzonte logico di « continuità » non consumantesi nel suo particolarissimo ed attualissimo « viveri ». Solo per strappare questo alla immediatezza della sua realtà e de' suoi assunti, solo in quanto esso non voglia starsene alla sua pura attualità ma tenti di conoscersi come attuazione di funzioni trascendentamente valide; solo per soddisfare una ricerca vitale di valore e di significato che pur ci si rifiuta di veder fare tutt'uno con la ricerca stessa, Russell deve postulare un valore logico delle funzioni conoscitive, e una portata reale del puro valore logico, che, concretandosi in « schemi », colga un suo solido orizzonte di realtà, sia pure quello per cui la vita e il pensiero stesso possono ridursi a casi privi d'ogni particolare significato o a combinazioni non fornite che di un certo grado di probabilità. Il trascendimento logico del positivismo viene così operato a favore d'una possibile fisica *assoluta*, metafisica nella forma, anche se d'una « metafisicità » sconosciuta o privata d'ogni possibile allusione a valori; e il trascendimento di ogni sintesi a priori (dove una trascendentale od universale dignità del soggetto era impegnata ad una immanente autoaffermazione) serve ancora, qui, a soddisfare una immanente pretesa intenzionale del conoscere, o a chiudere in un circolo « oppositivo », logicamente chiaro, ben definito, universalità ed attualità.

Il soggetto si dispone qui alla sua stessa possibile scomparsa dalla faccia dell'universo, ma solo per valere, finché si dà, come conoscenza, come prensione razionale di relazioni universalmente valide, intenzionalmente immanenti, nella loro stessa possibile indifferenza ad ogni istanza vitale in atto. Dovendola adoperare in senso preminentemente conoscitivo, Russell ha rovesciato il senso « morale » che la « logica degli opposti » aveva avuto nel pensiero moderno; ma adoperandola negativamente egli non la ha veramente risolta, non ha « analiticamente » indicato una via di soluzione di quel nodo dogmatico in cui essa, per la presunzione empirico-

intellettualistica che ne stava alla radice, consisteva. Ne è venuta fuori la contraddizione del « realismo logico », o di un empirismo che..., nello stesso ampliamento del proprio orizzonte intenzionale deve scoprire i motivi intrascendibili dei suoi limiti reali. Il soggetto umano, conservando la pretesa della validità del suo conoscere, nella ricerca stessa d'una funzione o d'un valore d'universalità della cui « immanenza » debba pur dubitare, non ha qui saputo rinunciare a far corrispondere ad una sua intenzione mentale una struttura pensabile che la inquadri e, fino a un certo punto, la garantisca: ma perché una tale struttura deve essere qualcosa di reale? Per quanto pensata « fuori » dell'atto vitale, essa non può essere considerata reale se non per eliminare l'eventualità che la vita si svolga in un « vuoto » logico assoluto; e chi, se non la vita stessa, si oppone, più o meno immediatisticamente, a una tale eventualità? e come può essa opporvisi quando abbia accettato di pensare che le sue istanze non costituiscono criterio di realtà, o che la sua attualità non contiene « sinteticamente in sé » la norma del valore teoretico o del suo significato in ordine ad un'assoluta realtà? Non reintroduce qui Russell l'« argomento ontologico », dopo averlo così violentemente attaccato e averne « rovesciato » il senso, in base alla sua istanza critica più seria?

IV. *Struttura della mediazione logico-realista.* — Se per ragioni di coerenza pragmatica, o in base all'avvertimento di una « insincerità di fatto » del solipsismo scettico, noi dobbiamo tentare un quadro obbiettivo in cui inserire le nostre esperienze individuali e con cui offrire loro il fondamento di una certa continuità possibile; e se, tuttavia, noi contemporaneamente non possiamo assumere quella ragione (della coerenza pragmatica) come una ragione « logicamente » valida, in funzione della quale ci sia lecito pensare un mondo proprio così come ci converrebbe, o conformemente alle nostre più spontanee esigenze; se queste due istanze critiche bisogna tener contemporaneamente presenti nella nostra costruzione riflessa di un quadro del mondo, allora questo non sarà certamente tale che noi vi possiamo sempre riconoscere la

fonte di soddisfazione de' nostri assunti vitali, più o meno ampliati attraverso l'opera d'una fantasia ottimista.

Poggiando sull'istanza di assicurarsi un valore di universalità di cui gli assunti « organici » non si sentono immanentemente dotati, l'aspetto del mondo che Russell potrà presentarci, (antirealistico per l'exasperazione, da cui nasce, di un'istanza realistico-pura, e meta-vitale per amore di un valore « indicativo » assoluto da conferire all'istanza conoscitiva), finirà per essere quello di una realtà dalla natura poco definita e poco definibile, ma all'interno della quale noi non possiamo seriamente pensarci che come « casi » più o meno instabili; e di quella realtà sarà abbastanza se noi riusciremo a cogliere una struttura generica (qualora siamo disposti a complicare abbastanza le strutture che siamo in grado di pensare!).

Relativamente facile pensare una struttura, estremamente complesso pensarla in modo che essa non dipenda per la sua stessa intelligibilità dai termini materiali per cui dovrebbe valere o che dovrebbe relazionare, e senza mutuare qualcosa dai quali pare che essa rischi di non avere un senso molto definito. Gli assiomi di Peano valgono per i numeri ma una mente che cominciasse con la loro pura conoscenza non necessariamente saprebbe quel che comunemente si intende per due o per cinque ¹. Un punto sul globo può essere definito mediante la sua latitudine e la sua longitudine, ma l'equatore e Greenwich sono normalmente richiesti in via preliminare per l'interpretazione dei due valori. Le funzioni fondamentali del linguaggio logico sembrano la « negazione » e la « disgiunzione » e si può assumere che con essi sia costruibile tutta la matematica, come struttura valida per ogni oggetto possibile; ma indipendentemente dall'esistenza di ogni siffatto oggetto non si vede in che cosa possa consistere il significato di quella validità. E come sarà, allora, la struttura matematica applicabile a un mondo di cui non sappiamo nulla? Nulla, cioè, che non sia stato raggiunto attraverso una preliminare

¹ H. K., parte IV. Scientific Concepts, pp. 252-53. Cfr. : anche *Introduzione alla filosofia matematica*, tr. it., cap. I, pp. 21-23.

applicazione di quella stessa struttura ai dati dell'esperienza, per sé certo molto lontani dal costruire il mondo di cui vogliamo parlare.

Per ogni pensiero che abbia cercato un campo continuo in cui inserire la possibilità stessa del dato, un problema di mediazione reciproca tra funzioni quantitative e momenti qualitativi dell'esperienza si è sempre imposto: per l'idealismo tedesco classico, da Kant a Hegel, e prescindendo qui dalle differenze tra i due, un tale problema aveva costituito l'organo critico della soggettivazione del reale sulla base del concetto che una funzione di universalità debba informare di sé l'oggetto. Ma, una volta rifiutato questo concetto, per Russell il problema non è più solo quello di un « fondamento » della appartenenza a un campo continuo di ogni oggetto possibile, ma quello stesso del significato di un tale campo. Che un'infinità di momenti spaziali e di istanti l'uno verso l'altro univocamente distinti sia da assumersi come quadro in cui inserire gli oggetti, non può più avere molto senso quando la funzione matematica sia risolta in funzione logico-tautologica (priva di ogni appello all'intuizione) e quando, contemporaneamente, ogni proposizione di fatto debba partire da una esperienza « atomica » sfornita di ogni parametro dotato di continuità o infinità. Lungi dal poter mediare la consistenza dell'oggetto attraverso le funzioni del pensiero e dell'intuizione, Russell deve piuttosto badare a fornire di un significato le stesse funzioni intuitive attraverso una sintesi di pensiero ed esperienza, se essa è possibile. In questo modo l'aprioristica individualità newtoniana¹ del punto o dell'istante come ogni definibile funzione « causale », devono essere lasciate cadere; ed esperienza (qualità della percezione) e pensiero (funzioni logiche) devono proprio entrare direttamente (se una loro sintesi deve poter essere invocata, a questo punto) a definire e l'istante e il punto.

La terminologia minima di una fisica matematica deve tollerare una sua definizione in termini qualitativi o relazionali immediati (rosso, a destra, prima) presi dall'esperienza e pen-

¹ H. K., pp. 284 e sgg.

sati in modo tale che ogni loro estensione di valore (o inserzione in un campo di realtà in cui « permanenza » e « successione » possano indefinitamente darsi con un « senso » costante), non solo non sia presupposta, ma formalmente implichi una possibile « contingenza » o variabilità delle funzioni stesse della « continuità ». Si direbbe quasi che il pensiero tragga, per Russell, il suo diritto a valere per la realtà solo in quanto le strutture che esso è in grado di fornire rivelino la precarietà di ogni assunto intuitivo, e sottomettano ogni siffatto assunto ad una interpretazione astrattivamente riformatrice, ed eventualmente, dal punto di vista del senso comune, « deformatrice ». Per questa via lo spazio « pubblico » non avrà punti permanentemente individuabili che siano l'uno all'altro esterni secondo distanze rigidamente ed extrafisicamente determinabili, non sarà uno spazio metrico, ma costituirà una semplice relazione di compresenza di eventi, determinante un « ordine » nella successione delle interazioni ammesse tra gli eventi stessi, ma non la « grandezza » degli intervalli, che risulterebbe concetto derivato¹; e il tempo non sarà più un flusso di istanti tutti astrattamente uguali ma solo una relazione di variazione, ove questa si dia, di un consimile complesso di eventi; e sarà perciò impossibile parlare di un reale succedersi di istanti per un complesso nella cui struttura non si sia introdotto alcun cambiamento². Da un simile punto di vista il tempo potrebbe anche fermarsi e lo spazio annullarsi; e la fisica può solo costruire un quadro pensabile del mondo in cui tutto ciò sia reso estremamente improbabile; ma essa può far questo solo sulla base di alcuni postulati, come l'insopprimibilità di un certo numero di reali elementi interagenti, le cui combinazioni rendano contemporaneamente inverosimile sia il mancare di « riconoscibilità » delle strutture, sia quello di una loro « variazione » effettiva.

Tali postulati non sono né empiricamente evidenti né logicamente necessari, per quanto implicitamente presupposti nella vita empirica; e solo sulla base di una « coerenza » em-

¹ H. K., p. 296 e sgg.

² H. K., p. 290.

pirica, sono da porre alla base di ogni nostro senso intelligibile del reale.

Per chi rifiuta uno spazio dotato di « posizioni » assolute, come un tempo vuoto di eventi, nulla potrà conseguentemente essere definito od individuato dalla sua posizione spazio-temporale poiché questa stessa, piuttosto, lo sarà solo da un fascio di eventi compresenti che vengano differenziando i loro rapporti. Ma non è questo un tipico « criterio di individuazione » leibniziano che porta alla risoluzione di ogni pensabile mondo unitario nelle varie individualità che si trovino a parlarne? Certo è che Russell, logico matematico deciso a non chieder nulla alla cosiddetta intuizione che non sia strettamente necessario per una ricostruzione del mondo basata su una pura istanza del pensiero, si schiera decisamente per il suo Leibniz contro Newton e contro anche quel compromesso che gli appare il principio di individuazione di Tommaso d'Aquino¹. E se gli importa che il mondo non si esaurisca nelle sue varie prospettive, senza nessun fondamento di unità, gli importa però altrettanto che una simile unità non cada entro il « quadro » di alcuna percezione possibile, così che la differenza reale fra ciò che si vede e ciò che è sia fisicamente necessaria, e il mondo comune affidato a una pura ricostruzione concettuale, di tipo ipotetico o, in definitiva, puramente postulatorio. Le stelle non stanno, con tutta probabilità, in quello stesso luogo e in quella stessa relazione in cui noi le vediamo. La fisica lungi dal contrastare ogni tipo di soggettività, ne fonda una sua, necessaria, quando sia costruita empirio logicamente, senza l'ausilio di orizzonti intuitivi, metempiricamente ed extra logicamente uniformi. L'essenziale è che la struttura del reale abbia una corrispondenza pensabile (e non una percepibile) con quella della percezione: noi dobbiamo collocare nell'orizzonte di una realtà indipendente, non gli oggetti quali noi li sperimentiamo ma le loro cause, se dobbiamo assumere che abbiamo cause. E la struttura con cui gli eventi causali hanno da esser pensati può esser bene invece che spaziale e temporale, nel senso newto-

¹ H. K., p. 310.

niano delle due parole, spazio-temporale sulla base di pure modalità della loro stessa azione; lungo una o più linee di variazione fisica così concepita, non irrigidita in schemi aprioristicamente determinati, nulla impedisce che lo stesso evento possa acquistare entro certi limiti causali, diverse misure e diverse collocazioni sia spaziali che temporali.

Qui Russell è esplicitamente impegnato ad assorbire, nella sua costruzione di un quadro empirio-logico della realtà, sia la fisica einsteniana (il cui aspetto relativistico, almeno nei principi, sembra del resto abbastanza chiaramente congruente con la metodologia russelliana), sia la teoria dei quanti, che pare lasci lui stesso più indeciso circa il suo significato in ordine appunto a un quadro generale della realtà fisica poiché pare che per essa lo stesso concetto di «quadro» in generale possa perdere il suo senso. Non posso seguire Russell su un terreno che richiede una competenza tanto specifica ma, se ho capito le linee più generali del suo discorso su questo punto, mi permetterò solo un'osservazione. Il tentativo di risolvere spazio e tempo in modalità di azione di un substrato che di tali azioni sia capace, non solo fa sì che i valori o assunti dell'esperienza comune siano sospesi a un caso, per quanto originario, o costitutivo di tutto il reale in atto; esso lascia l'impressione che la stessa operazione logica di una sospensione di quei valori intuitivi non abbia altro motivo o scopo che una deliberata volontà di arrestarsi, in ultima analisi, di fronte a un caso. E perché allora ci si sarebbe sforzati di mediare l'attualità dell'esperienza con una sua «causa», se in questa non si può che ritrovare, sterilmente ripetuta e irrigidita, quella mancanza di garanzie interne di «continuità», o di un qualunque senso di universalità, che caratterizzava i fatti da cui si era partiti?

Se i valori logici, in quanto puramente logici, non garantiscono la deduzione di linee causali effettive, e se le presunzioni dell'esperienza non bastano a fondarne una realtà, perché mai noi dovremmo supporre o postulare quelle linee causali, e il loro spazio-tempo «pubblico»? Forse perché al discorso incontraddittorio (ma incontraddittorio rispetto a che?) convenga assicurare un valore di portata reale da pre-

supporre, e non solo quello di enunciare l'imperativo di una necessaria distinzione fra ogni valore puramente pensato e un altro? In questo caso, che sembra quello effettivamente rispondente alla psicologia di Russell, la sua presupposizione del principio o di vari principi causali sarebbe sostenuta da una certa interpretazione dell'uso che bisognerebbe fare, conoscitivo e presuppositivo, del valore logico: ma, in questo stesso caso, bisognerebbe anche subito dire che la validità del principio logico puro (della incompatibilità del sì e del no) sarebbe nella mente di Russell appoggiata alla validità del suo principio causale. Il che, sinceramente, pare che sia molto di più di quanto si avrebbe diritto di attenderci da una mente rigorosamente analitica.

Se Russell riesce a evitare, spesso solo verbalmente, una contraddizione insita nel suo uso conoscitivistico del principio o assunto di non contraddizione, ciò è solo in funzione della distribuzione sui piani logici diversi, che egli fa, de' tipi proposizionali, a seconda ch'essi riguardino l'enunciazione di puri nessi formali (se p implica q e q implica r allora p implica r), o di leggi (o quasi leggi) di natura. L'esigenza di questa distinzione poteva portare a lasciar aperta la frattura fra valore logico-puro (istanze di « universalità ») e funzioni conoscitive; oppure a tentare di quella frattura un uso che non si dirigesse precisamente alla formulazione di un quadro originario o eterno dell'universo; ma Russell crede che sinceramente l'uomo viva solo presupponendo una portata reale delle sue connessioni del momento vissuto con qualcosa di eterno e determinato insieme, e quindi non altrimenti che ritenendo soddisfatto e sempre idealmente garantito *in re*, il suo bisogno di « universalità », o l'istanza di « pubblicità » de' propri principi inferenziali.

Assumendo che tali principi debbano valere proprio nel senso in cui sono empiricamente usati (e che sembra intenzionare appunto una specie di « compromesso » permanente fra stabilità dell'universo e possibilità del nuovo!), non v'è dubbio che bisogna considerare come « conosciuta » una certa direzione della realtà fisica che non può né essere empiricamente data né logicamente dedotta.

Ma quale probabilità di successo ha poi in sé un simile assunto? Evidentemente è questa la domanda che tutta la logica gnoseologica di Russell deve lasciare senza risposta. Tutta la sua teoria della probabilità ¹ è volta a stabilire che questa categoria ha un valore scientifico solo entro un campo determinato (quante probabilità abbia per esempio una carta di essere estratta da un mazzo il cui numero di carte sia conosciuto), ma non può essere usata per determinare in un orizzonte logico la probabilità del valore della probabilità, o di un campo in cui abbia da essere usata. Resta anzi fermo che la probabilità di un simile campo non può essere né indotta ² né dedotta, né postulata come qualcosa di assoluto, data la trascendenza dell'orizzonte logico ad ogni sua *realizzazione* eventuale. Se qui ancora si vuol parlare di probabilità è in un senso tutt'affatto diverso che se ne può parlare, in un senso morale, molto vago, su cui nessuna indagine scientifica può più avere una presa qualunque.

Con tutti gli sforzi critici di Russell, volti per una buona metà a stabilire proprio la ragionevolezza dell'assunto di funzioni semi-universali con cui logicizzare conoscitivamente l'esperienza, non pare che il fatto conoscitivo sia riuscito a reduplicare se stesso, o a fondersi con un orizzonte di universalità transattuale. Il ripiegamento delle funzioni logiche sui casi « atomici » dell'esperienza, inteso a stabilire di questi « casi » una conoscibilità che non si esaurisca nella sua mera attualità individuale, è riuscito solo a determinare di tale pretesa « conoscibilità »... una struttura che non garantisce se stessa.

V. *Breve conclusione sul realismo logico.* — Tra i fatti che mancano di necessità logica, per una rigorosa critica della struttura dell'umano conoscere, si viene, come si è visto,

¹ Russell vi dedica tutta la quinta parte di H. K., pp. 351-436 ci si limita a riferire di quella trattazione solo quel concetto che è sembrato « gnoseologicamente » più rilevante.

² La tesi di Russell è che si può assegnare un valore all'induzione solo entro un campo in cui si dà una probabilità calcolabile e non viceversa. H. K., parte VI (Postulati dell'inferenza scientifica), pp. 451-55.

a trovare anche quello della conoscenza, e della stessa linea causale che sfocia in essa e che dovrebbe permettere, sulla base di una sua relativa sussistenza, la portata reale delle nostre inferenze. Sembrano, queste, considerazioni, destinate a restituire all'empirismo, per una via razionale pura (per se stessa vuota di fatti), il senso e la consapevolezza de' suoi limiti, empiricamente indeducibili ma non per questo meno consoni allo spirito dell'empirismo stesso; con esse *Human Knowledge* si chiude, prendendo congedo dal lettore con una lezione di critica umiltà¹. È questa una lezione di cui è difficile dire fino a qual punto essa nasca da una logica intrinseca dell'empirismo, e fino a qual punto invece, da un atteggiamento personale di B. Russell, o da un suo atteggiamento che neppure riesca a caratterizzare totalmente la sua persona e il significato della sua opera. V'è sempre qualcosa di irrimediabilmente aporetico in una dottrina che voglia stabilire per via strettamente razionale la propria accidentalità: empiricamente non si sa se l'esperienza costituisca un caso o se possa pretendere a un diverso possibile senso del suo essere, e solo per questo l'empirismo ha spesso proclamato una sua fondamentale modestia, abbandonando ad altre direzioni dell'atteggiamento, e non proprio a quella conoscitiva, l'orizzonte dell'universalità, materia di arbitraria interpretazione. Ma fondare « logicamente » la modestia dell'empirismo, rischia di essere esso stesso un tentativo equivoco, dialetticamente legato a qualcuno di quei tipi di saldatura fra esperienza e valore logico da cui la « logica » stessa del pensiero russelliano vuole che ci si guardi.

Come si può opporre alle pretese di absolutezza dell'esperienza una « barriera logica » che dovrebbe pur essere affermata in un atto di esperienza, quale il pensiero di Russell non vuole certamente cessare di essere? Il tentativo del pensiero di mediare la sua stessa esistenza di fatto con un valore di

¹ Ambigua nella sua stessa formulazione: « all human Knowledge is uncertain, inexact, and partial. To this doctrine we have not found any limitation whatever ». H. K., p. 527. Cfr. in *Storia della filosofia occidentale* la conclusione del capitolo su Dewey.

pretesa universalità, può e deve poi tutto esaurirsi in un attuale cogliere e fissare, in modo formalmente universale, la ineluttabile accidentalità del suo esserci e del darsi di tutto quell'universo cui esso dovrebbe pure causalmente connettersi? Se l'intenzionalità dell'universale » deve in qualche modo sapersi attualmente soddisfatta, si può tutta risolverla nella natura stessa dell'atto o del processo in cui si pensa, o si può fissarla come l'istanza assolutamente opposta: paradossalmente, modestia e ignoranza di limiti si potrebbero scambiare il posto in questa equivoca scelta di strade che sembrano, volta a volta, due e una. Queste mi sembrano le contraddizioni cui porta l'irrigidamento dell'uso conoscitivo che Russell fa della trascendenza dei valori logici rispetto al sapere empirico (come ad ogni immediata autocoscienza esistenziale): contraddizioni che appaiono più evidenti in un'opera in cui forse l'interesse di ribadire e difendere punti di vista « professionali », soverchia quello volto ad una effettiva mediazione razionale del dato. Ma questa mediazione nell'opera russelliana c'è stata, e ne ha pur costituito l'aspetto più vivo e più progressivo; l'analisi logica delle presunte « strutture » dell'esperienza non è mai stata puramente e semplicemente « codificativa » rispetto ad esse; il suo valore, consiste piuttosto nell'averne dovuto mettere in evidenza la variabilità, se pure entro un tentato processo di « generalizzazione ». Non era questa la sede per tentare di individuare un valore o un significato dell'opera complessiva del Russell e della sua posizione nel pensiero contemporaneo, la cui esigenza di una nuova logica, e di nuovi fondamenti per il lavoro della scienza, il Russell ha interpretato come pochi altri. Eponendo sommariamente le linee della sua problematica quali appaiono in un'opera conclusiva e in parte certamente involutiva, si sono sottolineate qui le difficoltà e le contraddizioni di una sistemazione semi-metafisica, anziché le possibilità di sviluppo di un indirizzo analitico razionale; ma non si vorrebbe, con ciò, aver tratto in inganno il lettore.

VII

EPISTEMOLOGIA E SAPERE PRAGMATICO NELLA LOGICA DEL DEWEY¹

1. *La conclusione del problema epistemologico nella logica della prassi.* — Dewey dedica esplicitamente alcune pagine della sua Logica, e implicitamente una polemica continua e duplicata sia contro l'oggettivismo antico che contro l'astratto formalismo dei contemporanei, a dichiarare l'insussistenza nel proprio pensiero di un problema epistemologico come problema dei rapporti che dovrebbero intercorrere fra una pura forma del sapere, per se stessa universale, e il correlato così detto « oggettivo » di quella forma: una materia dotata di significazione contingente o non caratterizzabile una volta per tutte². A favore di una simile esclusione o rifiuto di un giro di problemi che sembrò già fatto apposta per impegnare il pensiero umano fino in fondo in un modo pressoché costituzionalmente inconcludente, sta certamente il fatto che quella problematica non si formulò, di fatto, senza una presupposta soluzione (dualismo radicale delle dichiarate « fonti » del sapere), che era poi la soluzione che rigenerava da sé il suo problema. Come un « universale » potesse considerarsi tale, finché lo si dichiarava « astratto » da una materia che non presentava da sé nessuna logica necessità di una sua configurazione « attuale », o come, d'altra parte, un'intuizione « indipendente » di principi potesse considerarsi a priori applicabile ad ogni esistente possibile, erano certamente problemi tali da obbligare ogni soluzione unilaterizzata a riformularsi con l'aiuto della sua contraria e a

¹ Dalla « Riv. Crit. di Stor. della Filos. », 1951, IV.

² *Logica*, trad. it., pp. 599-604.

lasciar poche speranze d'una soluzione media. Se si desse ora la possibilità di scartarli, e se tale possibilità costituisse essa stessa la leva più importante per la liberazione dell'indagine scientifica da un impedimento radicale, e quindi per un progresso, almeno formalmente « impregiudicato » e perciò in teoria indefinitamente aperto, di quella indagine — la riforma deweyana della logica sarebbe da salutare come un passo decisivo per l'ingresso delle formazioni concettuali umane in un hegeliano regno della loro propria libertà.

Ma perché tutto questo fosse possibile bisognerebbe, anzitutto, che la logica del Dewey non si sbarazzasse di una « vecchia » problematica (insorgente su un tipico terreno metafisico), sulla semplice base di una contro-operazione metafisica eseguita apposta per rendere possibile quella liberazione: liberazione che avverrebbe in questo caso solo da un ben determinato punto di vista intorno alla struttura « universale » del reale, e non potrebbe fare a meno di tirarsi dietro — spettro esangue ma non perciò meno imbarazzante — l'ombra dello scongiurato problema epistemologico. Scartando questo problema — da lui messo in diretta connessione con un problema « ontologico »¹ — Dewey intende scartare il problema di una pretesa differenza oggettiva fra un sistema di costruzioni concettuali e un materiale percettivo, dal quale ultimo ci fosse — appunto — da risalire all'oggettività del primo.

Solo per un pensiero che non avesse altro da fare che rispecchiare un orizzonte ontologico sembra infatti che una questione della « legittimità » di costruzioni concettuali sia una questione avente senso: per un pensiero che prenda coscienza della sua iniziativa nella costruzione di funzioni ipotetico-concettuali, come di null'altro rappresentative che di « esigenze » da provare, o da sottoporre, fuori di ogni presunzione aprioristica, ad una impregiudicabile verifica speri-

¹ La differenza fra oggetti del senso comune ed oggetti del pensiero scientifico « non riguarda le materie di due ambiti totalmente differenti, tali da un punto di vista epistemologico od ontologico » (*Logica*, p. 110).

mentale, la questione della « portata » reale (o della « sinteticità ») di quelle funzioni, dovrebbe cadere da sé. In quanto ipotesi operativa la funzione concettuale non pretende, o non dovrebbe pretendere, secondo una tipica istanza del pensiero deweyano, ad alcuna sua « descrittività » di un regno di pure essenze logicamente autonome, o di un tessuto eidetico persistente in un mondo formale, sempre eguale a se stesso; essa dovrebbe limitarsi a rappresentare un complesso operativo con cui un'attività intelligente si accinge a sondare l'urgenza della esperienza passata nel presente, e tentare di stabilirne nuovi piani di fruibilità, o di « riqualificarla » in un orizzonte aperto a nuove e diverse sintesi, che non sarebbe possibile definire a parte ante in una loro qualità permanente o in presunte loro predeterminate possibilità di sviluppo. In una simile concezione v'è certamente qualcosa che rende possibile, da un punto di vista logico, un radicale disinteresse per il tradizionale problema epistemo-ontologico; basta una semplice decisione a considerare la formulazione di proposizioni generali (di ogni possibile anticipazione di esperienza) come puramente strumentale e di una strumentalità che non pretende ad alcuna sua efficacia fuori di ogni prova operativa cui ci si abbia da sottomettere: con ciò ogni orizzonte ontologico strutturato una volta per sempre (correlato intenzionale di una psicologia staticistica), diventa superfluo o privo di senso dal punto di vista della nuova psicologia; questa si sottomette al rischio di un divenire ambiguo, carico di indefinite possibilità impreviste e imprevedibili, che è solo lecito di « tentare » e che non è possibile prescrivere, nell'orizzonte logico-puro di una intelligenza decisa ad abbattere ogni confine « situazionale », ogni urgenza spontanea dell'esperienza antecedente, che potrebbe solo attraverso una fissazione intellettualistica essere ridotta ad un'unica e univoca direzione « ontologica ».

Da questo punto di vista ogni « metafisica » come ogni « gnoseologia trascendentale » (ogni dichiarazione di sinteticità a priori del conoscere) non può rappresentare altro che un semplice arresto, o un impigritimento dell'attività intelligente. Non si vede cosa mai potrebbe obiettarsi (e nulla

potrebbe esserle obiettato dal punto di vista di una « verità » ontologicamente pensata) a questa « decisione » di « sbarazzarsi » di un problema ontologico, finché essa si presenta da se medesima come una decisione: e come una decisione che promette una maggiore apertura d'indagine rispetto alla contraddizione epistemologica che essa denuncia. Ma se essa si presentasse come qualcosa di diverso, come una pretesa per esempio di maggiore probabilità di adesione al tessuto autentico di un'esperienza omnicomprensiva ed autosufficiente, allora bisognerebbe pur intervenire a frenare un certo entusiasmo, sconvenientemente metafisico, del pragmatismo. L'atteggiamento strumentalistico può reggersi sulla crisi dell'epistemologia solo a patto che rinunci contemporaneamente a invocare per sé criteri che fondino una sua propria verità, o una particolare posizione delle sue ragioni di fronte a una universale realtà strutturata secondo il modulo dell'indagine stessa. Ma è proprio in relazione a questo punto che lo strumentalismo deweyano ci si potrà presentare come ambiguo, e come pregiudicante, attraverso una naturalistica teoria dell'indagine, ogni indagine su eventuali significati, meta-strutturali, dello stesso *teorizzare* in genere.

2. *Persistenza di un equivoco nel naturalismo pragmatico.* — Non è facile scartare la possibilità d'un equivoco nell'« asserire che una funzione concettuale debba provare la sua validità sottoponendosi ad una verifica « sperimentale »: un linguaggio siffatto non si presenta scevro di presupposti mentali molto ampi, e molto poco controllabili, e può presentarsi come l'equivalente di una teoria secondo la quale si sia subito in grado di intuire a priori le condizioni formali o i criteri positivi di validità di qualsivoglia teoria; e il « naturalismo » del Dewey non ci si presenta come la via più indicata per l'eliminazione di un tale equivoco. Quando egli combatte qualunque tipo di procedimento razional-aprioristico usato in una « determinazione del reale », accusandolo di ignorare « la necessità di operazioni concrete per l'applicazione delle significazioni alla realtà naturale » (op. cit.,

p. 101), si potrebbe ben intendere con ciò che nessuna « realtà naturale » debba essere considerata come universalisticamente o concettualmente determinata finché si dà ancora, sulla sua stessa base, possibilità di nuove e diverse integrazioni, rispetto a quelle che vi si troverebbero già, in qualche modo, accumulate. Dewey potrebbe con l'appello a quella necessità intendere che nessuna determinazione dei momenti empirici su cui si opera deve essere fissata indipendentemente da possibilità operative aperte, e che queste stesse appunto non occorra affrettarsi a « prescrivere » in base all'intuizione di un loro campo logico, presuppositivisticamente, cioè non operativamente, determinato. Se questo, appunto, Dewey intendesse con quel suo richiamo, non solo nessun concetto limitato, ma anche il concetto della natura del tutto (quello dell'Esperienza stessa per esempio), verrebbe a rappresentare una possibilità che non è lecito determinare sulla base di una semplice riflessione sopra le condizioni formali di un discorso in atto; la « necessità » dell'operare sarebbe allora proclamata anche ai fini dell'accertamento dei criteri definitivi dell'esperire stesso, considerati, anche questi, come puramente eventuali, e perciò né dimostrabili né scontabili a priori, attraverso un discorso che se ne appropriasse la funzione universalizzante in modo puramente verbale, senza addurre nessuna specifica operazione in proposito; e sarebbe necessità (se si può ancora adoperare questa parola) che starebbe a rappresentare un concreto atteggiamento, criticamente aperto, schivo di ogni pretesa a « costringere l'assenso » altrui in problemi connessi con una preventiva definizione logico-dialettica del campo dell'esperienza. Ma sta di fatto che Dewey crede di conoscere un'altra struttura dell'essere, e di dover condurre nell'ambito di questo presupposto la sua indagine sull'indagine. « La struttura e lo svolgimento del comportamento vitale rispondono ad un modello preciso, spaziale e temporale. Questo modello adombra in modo definitivo il modello generale dell'indagine » (op. cit., p. 73).

Per questa struttura ogni « mezzo » concettuale può sfociare solo in una nuova situazione, da esso stesso con-determinata o parzialmente determinata, che è anche determinata

solo come individualità ri-analizzabile, in modo che « via via che particolari problemi vengono risolti, tendono a sorgere di nuovi » (ibid.); e « ogni sistemazione comporta le condizioni di un qualche nuovo perturbamento » (ibid.). È che « nuovi bisogni richiedono ancora ulteriori mutamenti nelle attività dell'organismo onde essere soddisfatti: e così di seguito in una catena potenzialmente infinita » (op. cit., p. 65). Date queste premesse è naturale che la polemica deweyana contro le pretese di una « conoscenza » logico-metafisica, passi il segno: non ci si può più attendere che la sua logica si fermi a un esame spregiudicato dell'intenzionalità stessa di un « universale » da soddisfare o riempire, poiché Dewey sa da che cosa nasce e dove si colloca una simile funzione mentale, e lo sa in base ad una sua presupposta concezione della natura biologica (e pragmatica ed estetica, con la prima strettamente connesse o *continue*) di ogni momento di realtà positivamente concettualizzato, cui si possa concedere un diritto ad inserirsi nella struttura dell'esperienza senza distruggerne una continuità « potenzialmente infinita ». Dewey non si ferma ad analizzare il carattere radicalmente problematico di quella intenzionalità, perché egli l'ha già riempita per conto suo e sa (ma non è questo appunto metafisica?) quale tipo di soddisfazione (o di negazione) può attendersi la pretesa d'universalità d'un'indicazione concettuale già costruita, o in atto. Sa che il concetto costituisce la fase media d'un'indagine che attende di sfociare in una nuova situazione qualificata, e che questa confermerà solo in parte la previsione costitutiva del concetto. Il momento situazionale costituirà un permanente motivo di emergenza di « nuove » funzioni concettuali, affinché lo schema situazione-reazione si continui seco stesso.

Questo concetto generale dell'esperienza non si preoccupa di scarti o di variazioni brusche: per esso si può naturalmente tendere, oltre ogni situazione problematizzata particolare, solo a qualcosa il cui tipo di « imprevedibilità » sia già strutturalmente scontato. Questa premessa naturalistica del Dewey non potrebbe facilmente accettare, per se stessa, un criterio logico-operazionale del valore delle teorie. Un'ope-

razione sperimentale che fosse capace di verificar un'espressione come « *e così di seguito, in una catena potenzialmente infinita* » (a meno che il « potenzialmente » non si riduca qui a un neutralissimo accenno a possibilità logiche, fondate sulla semplice non-necessità del contrario, cui crediamo bene che Dewey non voglia concedere eccessivo credito esistenziale), un'operazione sperimentale di questo genere sarebbe certamente molto strana rispetto a quelle che la teoria (il naturalismo in questo caso) prevede. La decisione di affidare ad una prassi « eventualmente » verificatrice i propri concetti — a qualunque piano d'esperienza, attuale o possibile, essi « si intendano » riferiti — è una decisione che Dewey sospende proprio nell'atto in cui ci dà una « teoria dell'indagine », o ce ne indica un modello definitivo nel comportamento vitale; quella decisione non saprebbe infatti giustificare il naturalismo più che qualunque altro tipo di metafisica, o più che qualunque altra pretesa di fornire d'universalità una direzione teoretica, dell'indagine, o la pretesa di affermare da una situazione individuata l'immanente struttura dell'esperienza.

La decisione « pragmatista », in quanto voglia coerentemente tenersi aperta a una possibilità di critico dialogo con tutti i piani intenzionali che nell'umano discorso si pongano, deve denunciare l'insistenza di ogni « naturalismo » su un piano ancora sintetico-aprioristico piuttosto che su quello di una logica della prassi, poiché questo non saprebbe certo garantirsi alcun orizzonte di verificabilità generale entro cui solo sia lecito formulare delle ipotesi da verificare: esso non può senza rischio di auto-deformazione accettare titoli di universalità da un urgente senso della vita che imponga le sue istanze, o ipotesi, con l'acritica pretesa che ad esse e ad esse soltanto (alla loro « continuità » nel loro proprio senso) debbano servire le funzioni razionali. Sul piano di una logica aperta della prassi è pur necessario, quando lo si sia accettato, che ogni identificazione generale di un orizzonte entro cui solo abbia senso che i problemi umani si pongano, e via via si risolvano, sia — come identificazione generale — posta coraggiosamente fra parentesi; e a se stessa, ogni tentata

« identificazione generale » ponga piuttosto il problema del significato di una sua possibile « verificazione ».

Solo in base a questa possibilità si considererà coerentemente la verità delle teorie come una semplice idea-limite il cui raggiungimento può non venir precluso, all'orizzonte del « lavoro » umano, o al « processo » di affermazioni, che si temprino nel tentativo stesso di allargare un loro ricercato fondamento di intelligibilità e persuasività interumana e reale in genere. Ma scambiare la possibilità di un pratico riempimento dell'orizzonte di « verità », o pretesa universalità delle teorie, con una teoria circa un loro carattere definitivamente pragmatico, costituisce un rovesciamento di prospettive in cui il problema epistemologico non pare superato se non sulla base di una sua presunta soddisfazione « immanente », da un punto di vista teoretico-universale in atto. La « proposta » deweyana di considerare ogni « generalizzazione verbale » (e quindi, in definitiva, lo stesso linguaggio umano nel suo insieme) come un mezzo, « momento » di un lavoro che tenta di appurare creativamente le sue stesse possibilità, cessa di essere una proposta appunto, quando si traduce nell'affermazione che la teoria non ha valore se non pragmatico, o si esaurisce in un momento « medio » dell'indagine tra due situazioni analoghe, e già con questo fra di loro legate da una relazione strutturale universalmente valida; con ciò si sarebbe arrivati a cogliere un nesso permanente in cui il nuovo non potrebbe rappresentare che un'integrazione omogenea, potenzialmente (benché non deterministicamente) già contenuta nel suo passato. Il nuovo sarebbe il nuovo d'un passato, che di questo deve anzitutto condividere la stessa caratteristica logica fondamentale, quella... di dover passare, allo stesso modo. La relazione è così sempre una relazione fra termini logicamente omogenei, e le possibilità dell'indagine razionale sono conoscitivamente pre-scontabili.

Ma allora, quando Dewey ci propone di considerare la « posizione stessa di problemi » come un « fine dell'indagine » — e di un'indagine che abbia sentito, noi vorremmo poter aggiungere, il limite di valore di tutte le antecedenti qualificazioni generali dell'esperienza — quale senso si potrà dare

alla nuova posizione di problemi, se si sa già che le nuove soluzioni non saranno nulla più delle vecchie almeno quanto al carattere generale di «riadattamenti» o integrazioni ancora parziali di un mondo in evoluzione continua? Dewey scarta l'idea stessa di una «soluzione totale» e può forse scartarla, anche da un punto di vista di semplice logica della prassi (indipendentemente dalle sue premesse naturalistiche), finché non ne veda un'operatività, una funzionalità, che non sia soltanto verbale. Ma a parte il fatto che non si vede la funzionalità, in questa direzione, più del rifiuto che dell'accettazione di quella idea — perché col rifiuto non saremmo sul terreno della «propaganda»?¹ — bisogna pur chiedersi se si possa scartare a priori ogni possibile funzionalità, sullo stesso terreno del lavoro scientifico, della ipotesi di un possibile riempimento dell'istanza d'universalità come tale, o di una totale libertà, di un totale dominio delle condizioni stesse dell'esperire; se si possa, diciamo, senza far uso, in altra direzione, o con scopi polemicamente definiti, di un'altra idea di totalità. Qui può ben avvenire che per scartare una possibile funzionalità (una praticità possibile) di una intenzionalità «totalistica», si faccia uso dello stesso tipo di intenzionalità ma proprio in quella direzione, teoristica o contemplativistica, che si era voluta combattere nel fondare l'atteggiamento di una indagine pragmaticamente aperta.

3. *Sintetismo bio-ontologico e analiticismo della iniziativa pratica.* — Si è già osservato che una impostazione praticista del tentativo di sondare la significatività e la verificabilità dell'intenzione «universalistica» delle costruzioni concettuali non avrebbe potuto porsi inizialmente che come «neutra»

¹ *Logica*, p. 73. «Propaganda» definisce qui Dewey ogni pretesa di filosofia definitiva; ciò è qualcosa su cui si potrebbe essere d'accordo, se per «filosofia» si intendesse la pretesa di una conoscenza a priori, preconoscitiva; ma se Dewey intende con ciò scartare la possibilità dell'indagine razionale stessa di puntare su una «solubilità» del carattere problematico dell'«esperienza», allora è proprio in questo divieto che si insinuerebbe un ingiustificato definitivismo.

di fronte alle varie metafisiche (trascendentistiche o immanentistiche, naturalistiche o spiritualistiche) che di quell'intenzione hanno rappresentato « concrezioni » più o meno « ragionate », benché mai esenti dal preconetto che l'« universale » del discorso dovesse prima di tutto assicurarsi di una sua portata reale in atto; un sintetismo originario di logica e realtà, comunque esso stesso definito, ha sempre costituito il presupposto primo di ogni « pretesa » metafisica. Ma la pretesa rimaneva tale benché non fosse poi altrettanto facile stabilire il tipo o la motivazione del legame che si intendeva instaurare fra istanze logiche e « realtà! »; ammessa una qualunque « costante » dell'umano discorso non si vede poi altrettanto facilmente per quale motivo e in quale senso essa abbia portata reale. Questo problema di una frattura sempre « sospettabile » fra funzioni del logo e mondo dell'esperienza è naturalmente più vivo, e più insolubile, dove più accentuata si ponga la partenza da uno dei due termini del rapporto in questione; l'empirista o il razionalista puro vi trovano una difficoltà normalmente avvertita e denunciata con estrema sincerità e quasi con una certa brutalità. B. Russell, per citare un logicista, non esita a ricorrere, per stabilire una sintesi fra logo ed esperienza, ad un argomento che è solo un richiamo all'istinto o alla fede animale: una frattura totale fra quei due termini, egli dice, non è mai di fatto sinceramente vissuta: lo scettico è solo qualcuno che scherza con le parole. Egli fa dell'ironia sull'equazione deweyana di verità e verificabilità, chiedendosi, come per assurdo, se la proposizione « stamattina ho fatto colazione » debba attendere i suoi risultati per essere dichiarata « vera »¹.

Tuttavia Russell stesso deve distinguere la « verità » di una simile proposizione dal fatto che essa esprime un ricordo, più o meno organicamente presente. E allora, per una simile verità distinta, il criterio deweyano di una sua dipendenza da qualcosa di non ancora avvenuto, non sembra debba avere minor valore che la sospensione russelliana della stessa « proposizione elementare » a un suo riscontro con ciò che,

¹ *Stor. d. filos. occid.*, trad. it., p. 434.

in relazione al contenuto empirico da essa enunciato, dovrebbe essere avvenuto in uno spazio-tempo oggettivo, extra-psicologico (e forse, anche, extra-biologico!). La distinzione fra attualità materiale d'una presenza qualunque, e il suo diritto a porsi come « universalmente » vera, in un orizzonte in cui i suoi tratti potrebbero ben ottenere una significazione, o esser sottoposti a una possibilità di definizione, non contenuta nell'attualità empirica di quei tratti stessi, tutto questo giustifica la riduzione deweyana di una presunta verità a pura verificabilità. Nell'attualità empirica, in un campo fenomenologico attuale, un « contenuto » proposizionale non sarebbe né vero né falso, sarebbe semplicemente « posseduto » o non posseduto. Ma Dewey stesso non può troppo approfondire la distinzione fra attualità e verità che è solo implicita nella sua riduzione di ogni pretesa verità in atto a pura verificabilità; l'approfondimento implicherebbe infatti anche che si rinunciasse ad ogni criterio a priori posseduto di... « verificabilità ». Si tratta di una distinzione che i « metafisici di razza » preferiscono di solito negare, per presentarne subito una soluzione qualificata: accettando esplicitamente una buona « sintesi a priori », in se stessa o « in altro » fondata, si è in qualche modo più coerenti.

Dewey ha sempre sostenuto di non volere di tali sintesi, ma ha anche diffidato ogni ricercatore dal porsi di fronte ad un'« analisi » radicale dei termini che ne pregiudicherebbe ogni mediazione entro l'esperienza, come analisi già impostata, egli dice in modo metafisicamente dualista. È probabilmente significativo che un antimetafisico come il Dewey preferisca — su questo terreno — il tipico modo d'ingresso a un discorso sulla possibile razionalità del reale, che caratterizza i buoni metafisici. Poiché i concetti non sorgono se non nell'esperienza, argomenta Dewey, e non si vedono fra concetti ed esperienza fratture « genetiche », non v'è ragione di pensare in seguito a fratture di valore, o a una differenza di portata logica fra un'intenzionalità formalmente universale da una parte e una concretezza empirica che di quella intenzionalità saprebbe giustificare solo una portata di tipo individuale; e che la ridurrebbe ad esprimere una semplice

relazione di fatto fra un vecchio dato che ha cessato di costituire una totalità individuale e uno nuovo che sarà ancora provvisoriamente qualcosa di simile. Se Dewey si fosse fermato a questa giustificazione (o a questo « sintetistico » rifiuto di giustificazione), dell'uso degli « universali » nell'esperienza, il suo empirismo non avrebbe però giustificato un grado molto elevato di libertà da concedere alla formazione di sistemi concettuali umani, intesi come organi di possibile riaggiustamento dell'« esperienza » stessa su piani qualitativamente nuovi, e come leve critiche nei confronti di ogni sintesi già costituita fra un complesso di ipotesi e uno di dati.

Una logica dell'indagine, per cui il concetto si riferisce formalmente non già al suo essere apparso qualche volta e in qualche modo « giustificato » nell'esperienza, ma proprio a un'eventuale ripetibilità o variabilità condizionata di certi tratti « desiderati », in presenza di circostanze mutate e formalmente non ancora « esperite » in una certa loro portata: una siffatta logica non può trascurare il carattere di « sonda » che i concetti vi assumono nei riguardi di campi di possibilità non dati, e deve pur ammettere, all'interno di se stessa, un certo dualismo fra concetto ed esperienza acquisita. Senza di ciò si comprometterebbe proprio la funzione di sempre maggiore capacità comprensiva che al « concetto » si vorrebbe assicurare nei confronti delle indicazioni di un'esperienza pre-accumulata e ora urgente in qualche non ben definita direzione. L'atteggiamento più aggressivamente « razionalistico » che lo strumentalismo deweyano ha nei confronti del tradizionale empirismo deriva bene da questa sua logica di una rinnovabilità pratico-concettuale del mondo; ma questa logica rende il confronto fra logica ed esperienza ben più drammatico di quel che non tolleri la considerazione di un loro presunto sintetismo originario; essa deve ben accettare una sua situazione di problematicità non immanentemente universalizzabile. L'intenzionalità-sonda di un futuro logico, non conosce facili vie di accesso al suo proprio orizzonte, né si lascia « riempire » da una originaria parentela genetica di esperienza e concetti.

Vi è di più: nel caso che un'intenzionalità relativa al fu-

turo « riesca », proprio allora essa rischia di non potersi più considerare formalmente concettuale, essa può sospettare di non essere stata altro che il riflesso di passati complessi illazioni già provati (o meglio già esperiti come « tratti » di situazioni collegate), che ha ora solo trovato una nuova conferma in circostanze per caso non molto dissimili. Se anche la « conferma » fosse stata operativamente provocata, ciò non servirebbe affatto a provare come « universale » la teoria di cui si è fatto uso nell'esperimento: la cosiddetta prova potrebbe ben essere venuta (se è pur venuta per una qualche ragione) per ragioni che ben poco abbiano a che fare con la teoria da provare, quanto meno finché formulata in quel modo. Dewey sa anche ricordarsi che non gli è lecito provare l'antecedente mediante il conseguente. E ciò comporta non solo che nessuna teoria, anche funzionalmente immessa in un'operazione, è mai, a rigore o formalmente, suscettibile di « verifica » empirica (almeno finché sussiste una proporzione fra la presunta universalità della teoria e la particolarità della situazione che dovrebbe verificarla): ma proprio che nessuna teoria « relativa a fatti » possa, già in sede di pura logica, considerarsi « universale ». Dewey dovrebbe forse a questo punto rinunciare del tutto a parlar di « universali »; ma sappiamo che egli ne ha bisogno almeno due volte, come teorico del naturalismo una, e l'altra come uomo che pur creda a un possibile progresso razionale, e ai « fallimenti » delle teorie reagisca con un'istanza di allargamento delle medesime, o di una loro risistemazione su basi meno casuali e, in genere, più complicabili, più elastiche, o contemplanti il maggior numero di variazioni possibili. Egli ha quindi bisogno di definire un ambiente formale di universalità che come tale non abbia bisogno di verifiche sperimentali, né dall'esperienza tema smentite. Certo non può trattarsi qui dell'indipendenza, presuppositivisticamente ontologica, di un simile campo logico dalle condizioni di limitazione di una qualunque « realtà » spazio-temporale; ma è già abbastanza importante il fatto che Dewey si consideri in diritto di postulare la liceità di un sistema ideazionale che a null'altro debba obbedire, nel suo stesso costituirsi, che alla rappresen-

tazione o significazione di una possibilità, ordinata e illimitata a un tempo, di trasformazione « continua » dei suoi stessi elementi, resi univoci dalla loro funzione di « momenti » del sistema. La matematica si costituirebbe appunto su questa base di un postulato di pura continuità e perciò di pura universalità logica. Non si vuole con ciò erigere la matematica ad una pura possibilità di autocontemplazione dell'universale: come funzione di apertura del reale preesistente a illimitate possibilità di nuove integrazioni, la matematica coincide con una sistematica intenzione di scindere i tratti di un divenire empirico che si siano dimostrati polivalenti (o insufficientemente legati a certe o ben determinate conseguenze), per ridurli in elementi che di maggiore univocità diano affidamento proprio attraverso una loro maggiore capacità di combinazioni; attraverso cioè una loro maggiore comprensione di possibilità di variazione per ogni corso determinato del reale o per ogni cosiddetta « legge fisica » non sufficientemente generalizzata. « La scienza risolve i grossolani eventi qualitativi che il senso comune considera sufficienti alla spiegazione, in un gruppo di inter-azioni, ciascuna delle quali è così minuta da essere suscettibile di unirsi con le altre formando un tutto continuo coesistenziale-sequenziale senza fratture o interruzioni » (op. cit., p. 577).

Come si vede non solo quanto alla sua genesi, ma soprattutto per il suo fine questa « matematica » del Dewey non vuol essere che una funzione dell'esperienza, o di quella interazione di uomo e natura che coi suoi squilibri e le sue reintegrazioni su sempre nuovi piani, ne pone il problema: eppur la matematica non può sapere per se stessa se o fino a qual punto la fisica possa puntare su una risolubilità « continua » delle situazioni complesse; e solo una tale risolubilità potrebbe tuttavia giustificare il coraggio della matematica, o l'assunzione di una sua autonomia metodo-logica. La fisica classica aveva certamente scelto termini abbastanza ampi, come quelli di massa tempo spazio, per determinare un campo nella cui invarianza molte trasformazioni potessero essere spiegate: ma essi potrebbero ben essere sostituiti — almeno nel loro ruolo di concetti fondamentali (op. cit., p. 622) — e

non solo non è assolutamente dato prevedere a quale « scelta fondamentale » ci si fermerà, ma neppure è detto se su questa via ci si debba o no fermare qualche volta. Ma diventa allora un problema importante della logica deweyana stabilire in quale senso essa ritenga « applicabile » il postulato della continuità matematica. Qui pare che si siano offerte agli analiticisti tutte le ragioni che si potessero offrire. Il razionalismo pragmatista ha pur dovuto qui isolare un sistema concettuale, erigendolo a termine di sfida di un divenire naturale la cui presunta continuità non si appoggia a nessun fattore fisico conosciuto; quel sistema è stato qui assunto a canone fondamentale del lavoro scientifico sulla base di un pregio assolutamente formale, su un bisogno di continuità autonoma della ragione che potrà essere « provata » e no, e la cui problematicità non può essere quindi scavalcata con « puntate » di natura *fisicista* o *biologistica* sulla struttura del reale.

Si sa che Dewey non pretende del resto di poter fornire idee-modello alla scienza: e tanto meno assegnarle come operazione-limite quella di individuare gli elementi ultimi di un reale obiettivamente determinato, fornito di un numero finito di quegli stessi elementi, che, con tutte le loro possibili combinazioni matematiche, dovrebbero allora render conto del grado di probabilità di qualunque formazione reale, esperienza inclusa. Scartato un simile ideale, gratuito certamente, e che tuttavia serve per esempio al Russell a « definire » l'idea di un'applicazione continua possibile di uno schema logico al reale, questa idea rimane nel Dewey o come l'espressione di un puro atteggiamento di coraggio della ragione, o come quella di una sottintesa metafisica bio-idealistica. Essa è probabilmente tutt'e due queste cose in uno; ma ciò non contribuisce molto a deproblematizzare una « sintesi » che crede di potersi sottomettere illimitativamente ogni circostanza reale. Noi abbiamo però allora il diritto di credere che il razionalismo pratico del Dewey, quando si considera una pura funzione pragmatica, freni artificialmente un suo slancio e artificialmente « mascheri » una problematica in esso urgente, che è la problematica di un'utilità dell'em-

pirico da un punto di vista logicamente aperto e non empiricamente predeterminabile; noi abbiamo forse allora il diritto di credere estrinseca la considerazione mediante cui si dichiara normale o naturale un tipo di situazioni che l'apertura concettuale tendeva, per sé, solo a problematizzare.

4. *Struttura speculativo-dialettica della logica del Dewey.* — La «deproblematizzazione» cui Dewey sottopone l'assunto stesso di una possibile autonomia della ragione, invocandone una radicale naturalità o immanenza a un processo biologico e pragmatico in atto, non rimane senza riflessi nella determinazione che egli ci dà delle funzioni logiche o nell'individuazione che egli opera di una struttura e di un significato del ragionamento umano, inteso come esplicita istanza e mezzo insieme di una infinita continuità possibile fra « natura » ed « esperienza ».

Dewey deve in primo luogo negare che i momenti dell'esperienza contengano in se stessi una proprietà logica latente o siano, individualmente, suscettibili solo di un certo modo fondamentale o naturale di essere integrati in altro; egli deve con ciò negare una concezione « qualitativistica » dell'universale, nel senso che per qualità si intenda una determinazione logica inerente all'oggetto trattato e non dipendente dai processi d'integrazione in nuove situazioni cui esso possa essere sottoposto, e cui spetta bene tuttavia una funzione nello stabilire la significazione dell'oggetto in questione. Per Dewey giustamente il problema dell'universalità di una predicazione di qualità non si pone se non nell'intenzione d'un « uso » (o d'una integrazione appunto) di cui quella qualità dovrebbe significare una certa possibilità; ma va da sé che una possibilità di integrazione non può riguardare solo una presenza qualificata di cui ci si intenda servire, poiché nella definizione della possibilità i processi o il modo d'uso entrano a non minor titolo che il mezzo materiale che pur si intende adoperare. Cambiando i mezzi procedurali, le varie tecniche, o le varie istanze stesse d'uso, la « qualificazione » originaria si analizza, si sostituisce con nuove definizioni, e può — in una mutazione più radicale di condizioni — perdere

il suo significato, indicare nuove possibilità e non più quella primitivamente sospettata, o venire a mancare del tutto. La qualità come valore logico occorre solo nella e per la ricerca, dove formalmente si pone l'istanza di una permanenza di significato attraverso una serie determinata di variazioni; ma nell'indagine (nel processo stesso dell'esperienza che arriva a cointeressare l'uomo) ogni rigida permanenza di significato legato a certi tratti può svanire e i tratti stessi in questione possono essere « sostituiti ». Se ci si dovesse fondare sulla possibilità di individuare « qualcosa » come un soggetto di proprietà permanenti o irrisolubili (una qualche entità « atomica »), prima che un valore « logico » potesse essere realmente « predicato » o usato nell'esperienza, la nostra vita sarebbe intanto abbandonata a un'istintività pre-razionale, in attesa di una logicità totale che può non esserci affatto, nel « sistema » « indefinitamente aperto » dell'esperienza.

Ma non ci si attende dal Dewey che egli insista troppo sulla via di un radicalismo antiqualitativistico. L'indagine rende problematica ogni affermazione relativa a certe possibilità o fondata su una semplice presenza qualitativa di significazioni in atto, ma è per sostituirla con l'« affermazione di un'altra utilità dei momenti variati, e forse per sostituirla con una utilità o fruibilità più permanente. Fino a un certo punto, da determinare, un qualunque complesso empirico è così e così qualificabile; al di là di quel punto esso serve diversamente, diventa un momento analizzato di una diversa operazione, e perciò è sottoposto a limiti precisi della sua significatività funzionale; occorre cioè « quantificarlo »; ma la quantificazione, anche se non si arresta a qualità ultime, non nega la qualità in modo definitivo, essa vuol solo fungere da « mezzo positivo per la costruzione controllata di nuovi oggetti e l'istituzione di nuove qualità » (op. cit., p. 294).

L'indagine non garantisce oggetti ultimi o sussistenti in natura, a parte ante, ma ha bisogno della permanenza di un'oggettività e di una riqualificabilità continua, anche se indeterminata, nella singolarità dei suoi momenti: e par bene che l'esperienza soddisfi le esigenze dell'indagine, stando col suo dinamismo, in modo indefinito, i suoi vari e

sostituibili punti d'appoggio, ma pur conservando, in una sua possibile continuità, la propria tensione strutturale o le proprie strutture fondamentali, mezzo-fine, qualità-quantità-riqualificazione, particolarità-universalità-individualità, iterabilità-novità, ecc.; attraverso le quali strutture, termini apparentemente antinomici si « coniugano reciprocamente » sullo sfondo di una permanente « apertura » del reale a un intervento vitale e razionale, che di quel giuoco strutturale si approprii per il consolidamento stesso dei suoi fini. Per permanenza d'una possibilità non è concetto logicamente molto chiaro se la possibilità non si coniuga con l'attualità in qualche specie di « necessità », ma Dewey sembra rifuggire al altrettanto bene da questo estremo logico-oggettivistico, quanto poco rinuncia al diritto di far presa, con le sue possibilità formali, logico-matematiche, sul materiale esistente, o su una qualunque variazione « equivalente », atta appunto a sostenere il peso di una continuità possibile, attraverso un'ide finita equivalenza logica dei termini adoperati, fra i fini originari e le loro variazioni.

Con diverso intento e con diversi procedimenti, ma mettendo capo ad una analogia di strutture, Dewey, come Hegel porta qualità e quantità a convergere nella definizione logica di un reale che si determina attraverso l'« immanenza » di una significatività, resa immodificabile dalla sua stessa continenza del diverso. Per chi tuttavia non si consente alcuna intuizione su un tutto originario dell'essere, e di ogni presunto quadro generale, relativo a quello sfondo, intenda farsi una semplice ipotesi-strumentale per il progresso e il rinnovamento dell'esperienza, le condizioni della sussistenza stessa di questo fine non possono essere già determinate. Il fine non esige di essere teoricamente o dialetticamente consolidato in maniera definitiva: per questa via esso rischierebbe fra l'altro di vedersi assegnata solo una probabilità molto limitata, come succede in un matematismo che non sappia cercare se non per via meccanico-materialistica una identificazione della probabilità della vita (o della cultura umana). Dewey sfugge alla tentazione di una giustificazione così oggettivistica della permanenza dei suoi fini e postula che questi vivano della

loro stessa mancanza di garanzie, della loro capacità di analizzare ogni presunta qualità originaria in modo tale che le nuove qualità che via via occorrono siano sempre possibili e non siano più minacciate se non per essere modificate in meglio. Ma non solo nessuna sistemazione del mondo può essere quella buona per sempre: nessuna dovrebbe poter garantire una sua più permanente fruibilità che una qualunque altra, fuori del momento in cui è effettivamente fruita, o in cui soddisfa, provvisoriamente, un certo sentimento di pregio qualitativo-totale, estetico. Ad un certo momento un mondo « einsteiniano » soddisfa più che un mondo newtoniano (op. cit., pp. 588-92); ma quando questa qualità totale sarà di nuovo particolarizzata, in una nuova problematizzazione, conserverà la sua qualità di « mezzo » di più permanenti o più larghe possibilità? Può conservarla se non si postula un'attitudine, oggetto-soggettiva, della realtà al progresso, alla conservazione funzionale delle accumulazioni antecedenti? Dewey deve fidare (e la fiducia richiama nel suo stesso modo di esprimersi una tradizione dialettico-speculativa), in una sempre possibile riconversione logica della quantità nella qualità, o in una immanente potenzialità finalistico-estetica del divenire d'esperienza. L'inquietante funzione analitica della quantità viene scongiurata, ed hegelianamente « ripresa » in una qualche totalità, sempre possibile, di esperienza qualificata; questo consente all'*umanesimo* del Dewey di convivere abbastanza pacificamente col suo *naturalismo*. Ma è che gli stessi termini astratti della funzione logico-matematica hanno una natura prescritta da una loro postulata applicabilità, e che, in genere, l'indagine non può scavalcare l'imperativo iniziale di una immanente coniugabilità reciproca di ragionamento ed esperienza. Proposizioni universali, logico-matematiche, e proposizioni esistenziali devono considerarsi le une alle altre destinate, così come la struttura di ogni possibile conclusione « sillogistica » sta lì da tempo a indicare, in modo formalmente sempre valido, almeno a titolo di modo ideale.

Le proposizioni universali stabiliscono, con la loro forma, rapporti di implicazione congiuntivo-disgiuntiva che defini-

scono un campo, « esaurito » dalla congiunzione dei termini interessati, ed esclusivo di ogni altro termine possibile; si prenda il caso del triangolo euclideo che è scaleno o isoscele o equilatero in rapporto alla misura reciproca dei suoi lati. Qui da due negazioni si può concludere a un'affermazione sicura, o una conclusione positiva può essere ottenuta per via di puro ragionamento, che è così l'unica operazione effettiva da compiere per provare un'affermazione finale. Si possono proporre a modello, a idea-limite di proposizioni esistenziali strutture di ragionamento di questo genere? Quando mai un « campo reale », per il suo stesso dinamismo così insistentemente sottolineato dal Dewey stesso, si chiuderà entro un sì e un no che lo esauriscano? Il ferro è un metallo, con queste e queste proprietà, diventerà una proposizione assolutamente certa e universale, adeguata a quel modello, forse solo il giorno in cui si potesse dire: per ferro si intendeva una volta una cosa così determinata, per cui tale e tale determinazione e il ferro si implicavano congiuntivo-disgiuntivamente (in quel modo conchiuso) e o non *era* « ferro » o *aveva* « queste proprietà ». Ma in un mondo aperto, formalmente individuale in ogni sua istanza, per la precarietà delle determinazioni che lo definiscono, come si possono stabilire tali relazioni chiuse se non per convenzione o senza cadere nel verbalismo?

Le proposizioni « universali » fondate su una relazione di congiunzione immanente di un campo di termini ad hoc stabiliti, costituiscono « mezzi procedurali » molto accreditati certo in una tradizionale ricerca di tipo epistemo-ontologico; ma sono modelli che non possono essere raggiunti senza defigurazione dell'indagine esistenziale stessa, e non si comprende, se non come residuo di un'educazione epistemo-ontologica, il fatto che Dewey proponga la conclusività delle definizioni nominali come un'« idea » da usare nella indagine concreta; e non si comprende come egli ci indichi proprio la « struttura sillogistica » come espressione della struttura permanente dell'indagine in genere. Preso come indicazione delle « condizioni logiche cui bisogna che una conclusione illazionale ottemperi idealmente », il sillogismo dice che « in via assolutamente teorica, ci dovrebbe essere una relazione stret-

tamente coniugata fra la definizione espressa nella premessa maggior e la materia di fatto che costituisce la premessa minore » (op. cit., pp. 428-9). Esso « sta a significare che una conclusione è logicamente giustificata e lo è soltanto, quando le operazioni comportate dal ragionamento e dall'osservazione sperimentale della realtà convergano nel realizzare una situazione determinata completamente risolta » (ibid). Per chi sappia che cosa Dewey intende per situazione completamente risolta (c'è n'è una ogni volta che si sostì in un atteggiamento fruitivo, fino alla prossima problematizzazione), non è azzardato supporre che Dewey voglia concepire tutta la realtà dell'esperienza umana come una catena di sillogismi provvisori, in ognuno dei quali si può ben immaginare che condizioni di ragionamento e di realtà osservata si siano fuse in qualcosa di unitario-individuale. Retrospectivamente si può, se si vuole; ma come adoperare questa forma in una indagine vivente se ogni proposizione minore (esistenziale) converge con quella maggiore, solo per un indefinito allargamento di quest'ultima, e se solo attraverso un simile allargamento la maggiore può consentire la scissione della minore in un'*infinità* di significazioni, senza di che la minore manca di un'utilizzabilità empirio-logica « perfettamente definita »? È vero che con la stessa sproporzione logica che si dà fra forma sillogistica e indagini concrete, queste possono essere spinte a procedere oltre, verso la soddisfazione di un assunto di logicità pura: ma entro quella sproporzione, finché essa si dà, di valore logico e materia di fatto, quell'assunto non può essere che posto, formalmente, in condizioni da non poter essere soddisfatto. E allora perché tutto questo dovrebbe assicurarci della « continuità » di una ricerca così concepita, e perché il sillogismo dovrebbe continuare a costituirne la forma? Forse perché la forma dell'universalità può essere immanentemente posseduta nello stesso tentativo — inesauribile — di una sua traduzione esistenziale? Ma questo sarebbe motivo di grandissimo peso, appunto, in una Logica di tipo speculativo, e a questo tipo, con tutti i giri dialettici cui è costretto da un'altra istanza, non pare che il Dewey abbia rinunciato. Noi crediamo tuttavia di poter ricavare

dalla sua Logica un altro insegnamento: quello di un semplice atteggiamento di consenso (che non saprebbe dogmaticamente imporsi) alla possibilità di riempimento dell'assunto logico mediante un'indagine aperta, impegnante operazioni reali, eventuali, e non solo intuizioni o enucleazioni verbali di forme immanenti a una ricerca in atto. Un semplice atteggiamento di questo genere non saprebbe pretendere a un valore logico necessitante ma potrebbe — crediamo — sorreggere una maggiore apertura dell'orizzonte dei « valori » in genere; e potrebbe far suo un impegno di « continuità » fra esperienza e dominio delle sue condizioni, in una sua riqualificazione pratico-concettuale, possibile ma non immanentemente certa. Ma ciò implica che si abbandoni l'illusione speculativa di possedere quella « continuità » di strutture biologiche e storiche, « naturalmente » e « praticamente », sicure

VIII

STRUTTURA E INTERPRETAZIONE DELLA LOGICA DI RUSSELL¹

I

1. *Russell, Kant ed Hegel.* — L'occasione della nascita a una logica specificamente « russelliana » fu data, come il suo autore racconta², da un conflitto di « valori »: un atteggiamento da empirista radicale (benché già corretto da un'avanzata formazione matematica), che il giovane Russell portava con sé confusamente a Cambridge, fu qui presto contraddetto dall'affermazione, ripetutagli da amici e maestri, che il pensiero inglese, sviluppatosi sulla linea dell'empirismo mancasse di consapevolezza dei suoi propri fondamenti, mancasse proprio di radicalità nell'affrontare questioni come quella delle condizioni di possibilità di proposizioni universali, una questione che sembrava ben difficilmente evitabile in sede filosofica. Russell lesse Kant e più tardi anche Hegel ma quest'ultimo solo quando, dopo alcuni anni di viaggi e di studi, egli credeva di aver già trovato o intravisto un metodo « logico » atto a salvare e non più a condannare lo spirito dell'empirismo. Questo modo anti-idealistico di fondare la razionalità di un discorso aperto sull'esperienza egli lo deduceva soprattutto dalla convinzione che autori come Weierstrass e Cantor³ avessero ormai liberato la matematica da ogni pre-

¹ Dalla « Riv. Crit. di Stor. della Filosofia », 1953, II.

² Cfr. « My mental development » in SCHILPP, *B. Russell*. Tudor Publish Comp., New York, 1944 (2, 1951), pp. 9-12.

* Sulla stessa linea si inseriscono più tardi Frege e Peano, oltre alla logistica di Boole, e con possibilità di influssi più diretti, la logica del Peirce.

teso « antinomismo interno », e avessero parimenti dispensato da ogni riferimento a qualche atto soggettivo o « mentale » l'intelligibilità delle categorie fondamentali della scienza. Quanto poi all'opinione che Hegel e Kant portassero a un atteggiamento negativo nei confronti dell'esperienza o delle scienze matematiche essa gli derivava indubbiamente dallo sbocco che la problematica idealistica aveva avuto in Inghilterra col Bradley.

In ogni caso Russell era ormai deciso a intraprendere una nuova via concettuale di fondazione autonoma delle affermazioni di relazione senza doverne chiedere il fondamento di legittimità a qualche « intuizione trascendentale », com'era, in Kant quella dello spazio e del tempo. Così il suo atteggiamento verso Kant risulta complesso: per un verso egli doveva combattere ogni possibile « vanificazione » di una « realtà » dei termini d'esperienza o d'intuizione, ammesso che a una simile vanificazione o a un simile sbocco « mistico » portasse un « monismo idealistico » di derivazione kantiana: per un'altro verso egli doveva invece negare la tesi che la validità di una proposizione avente riferimento alle relazioni fosse fondata in qualche « intuizione », o che la prima possibilità di proposizioni « matematiche » fosse connessa a una soggettività che si assumesse come trascendentale in un suo modo di vedere prelogico, ossia « eterogeneo » rispetto alle possibilità di una verità o di un giudizio in genere. La sintesi a priori kantiana doveva apparire a Russell come una codificazione arbitraria di un modo abbastanza « istintivo » di connettere fra di loro momenti dati e non-dati di un'esperienza assumentesi come « continua », o come una troppo comoda fondazione, sulla base del postulato di una permanente unità d'esperienza, di certe proprietà dei suoi termini. Questo duplice atteggiamento russelliano, di rifiuto di ogni presunta intuizione a priori da una parte, e di fondazione logica (non intuitiva), di uno schema « relazionale » dei fatti asseribili, dall'altra parte, può apparire meno « duplice » quando ci si richiami alla sua origine storica e polemica, o quando si rifletta che le posizioni-limite che esso contemporaneamente nega, empirismo e misticismo, dovettero apparire

al Russell strettamente legate insieme come posizioni egualmente « irrazionalistiche » ed egualmente derivabili da Kant: le antinomie della dialettica trascendentale, col loro rifiuto di chiarire o sciogliere dall'equivocità le affermazioni circa il finito e l'infinito dell'orizzonte d'esperienza, potevano infatti egualmente portare sia alla rinuncia ad ogni tentativo di orizzonti logico-trascendentali dell'asserzione in genere, sia alla dichiarazione di contraddittorietà del campo dell'esperienza e a una sua conseguente vanificazione, fra logica e mistica. Gli studi matematici vennero in soccorso a Russell facendogli concepire la possibilità di sciogliere il groviglio di finito e infinito, non col metodo di farli convergere entro uno stesso « piano intuitivo », dove non avrebbero potuto che continuare a « scontrarsi », ma con quello di rendere il campo logico de' termini proposizionali indipendente dall'antinomia di finito e infinito, e aperto a una possibile molteplicità senza bisogno di spazio o tempo trascendentali: fu da questo interesse che nacque la sua analisi della proposizione, o la sua « logica ». Di questa logica, così genericamente presentata nella sua genesi, nei suoi obiettivi, io mi limiterò qui a prendere in esame un suo carattere speculativo generale, un carattere cioè per cui essa possa essere nei suoi motivi ispiratori ricondotta entro i limiti di una discussione storico-filosofica abbastanza tradizionale; e a questo fine una parola mi pare che vada subito detta sui suoi rapporti con la logica di Hegel.

Russell usa sempre, nei confronti di Hegel e degli hegeliani di cui sia venuto a conoscenza, un linguaggio piuttosto aspro; e molti altri suoi avversari filosofici debbono questa loro qualità ad un semplice sospetto di un loro « sottofondo » che Russell giudichi troppo hegeliano¹. Nonostante queste ripetute dichiarazioni di assoluta « estraneità » al pensiero hegeliano è tuttavia impossibile sottrarsi all'impressione che gran parte della critica che Russell muove alle « intuizioni

¹ « L'amore di Dewey per tutto ciò che è organico deriva in parte dalla biologia, in parte dalla perdurante influenza di Hegel » in *Storia della Filosofia occidentale*, trad. it., III, p. 432.

trascendentali » di Kant è un critica che procede su una strada quanto meno parallela a quella di Hegel. Vale la pena di insistere brevemente su queste analogie prima di passare a parlare delle opposizioni e del loro significato.

Tentando una generalizzazione « ontologica » del punto di vista trascendentalistico, fu certamente Hegel il primo a cimentarsi con una deduzione delle categorie dalla possibilità di una verità in genere per il pensiero, o dalla possibilità di un'asserzione in genere « valida »; e in quella deduzione le intuizioni di spazio e tempo si trovarono ad essere logicamente risolte nella categoria della quantità e nella sua dialettica. Il pensiero, secondo la logica hegeliana deve autogarantirsi la validità delle proprie posizioni e non trovarselo garantita dal fatto di operare in un ambito intuitivo, in una forma « estetica » che si inserisca come fattore trascendentale nella sintesi del « giudizio »; e se una « quantificazione » dell'argomento del discorso dev'essere compatibile con la capacità di quest'ultimo al « vero », essa, la quantificazione, deve appartenere necessariamente al discorso stesso in quanto pretesa all'affermazione vera, e non sopravvenire a rappresentarne una foggia particolare, giacché in questo caso il discorso « quantificato », o relazionale, potrebbe anche rimanere indefinitamente indisturbato, o con sé continuo, ma sempre fuori del « vero », cioè estraneo alle condizioni logiche o minime richieste per pensare un oggetto in genere. Su queste premesse la deduzione hegeliana della quantità procede attraverso una riduzione alla contraddizione di ogni affermazione che intenda porsi contemporaneamente come « vera » e come puramente « qualitativa »: di nessuna « cosa » si potrebbe affermare che essa è « veramente » così e così fatta, se non ci fosse al mondo altro che il suo essere proprio così-fatta. L'essere in un certo modo, come sostegno di verità, non potrebbe mai accontentarsi di aderire semplicemente a una cosa o di « qualificarla » senz'altro: in ogni suo esser così piuttosto che altrimenti qualificato, l'essere, se pretende all'universalità o necessità di tale sua qualificazione, deve anche lasciarla « svanire » in un « vuoto » logico, da cui a quella qualità sia dato di tornare con qualche « fondamento ». La

quantità si inserisce in questa radicale negazione della qualità come funzione sufficiente di verità.

A quanti lettori di Hegel non sono tornate in mente queste posizioni del filosofo di Stoccarda in connessione con la critica russelliana della forma puramente « predicativa » del giudizio¹, o con la tesi del Russell che « l'essere in un certo modo » non può pensarsi che come una funzione proposizionale mai tutta inglobata o esaurita nell'argomento » o « soggetto » circa il quale essa viene asserita? Ho inteso parlare di una analogia che arriva fin dove arriva e che certamente non porta ancora nel « bel mezzo » di un terreno specificamente russelliano, ma è certo che il « monismo idealistico » di Hegel si misurò con la possibilità e necessità dei giudizi di relazione, e proprio sull'assunto puramente « analitico », o logicamente autonomo, di una verità in genere; e proprio, anche, in base alla tesi che per un valore di universalità da fondare analiticamente, e non su intuizioni soggettive, la semplice forma « soggetto-predicato » non bastasse più. Rimane una seconda questione ancora tra Russell ed Hegel. Sta bene che Hegel sia assolto dal peccato di ricorso a fattori trascendentali di verità estranei al puro pensare, e che nel puro pensare egli cercasse il fondamento delle categorie di relazione: ma perché mai procedette egli poi ad una negazione della « negazione », a un riassorbimento della quantità nell'essenza e nel concetto, alla tesi che l'eterna vita del logo debba sempre « porre » e sempre « risolvere », come non autonoma o non in sé « consistente », la sfera delle relazioni di distinguibilità e d'estraneità obbiettiva? Non fu allora ripreso dalla passione per una « unità » semplice come caratteristica fondamentale dell'essere, non fu così egli ripreso allora dal misticismo della pura « qualità? » o non fa, tutto questo, sospettare che quel misticismo egli avesse negato semplice-

¹ Di questa « forma » anzi Russell si servirebbe più di Hegel stesso, per evitare questioni di metalinguaggio, benché poi la forma dialettico-sintetica sia sempre richiesta quando si tratta di porre proposizioni autenticamente universali. Così A. USHENKO, *The logics of Hegel and Russell*, in «Philosophy and Phenomenological Research», settembre 1949, pp. 107-14.

mente per arricchirlo mediante il contributo dialettico dell'« altro da sé? ».

2. *Realismo, scetticismo e criticismo logico.* — Russell è certamente deciso a mantenere la sua « logica della relazione » aperta sul « mondo » e priva di ogni cattiva intenzione « fagocitativa » nei riguardi di quello: ma se la sua logica si costruisce, come vedremo che si costruisce, sulla base di una riflessione analitica intorno a quel che si intende per vero o che risulta implicato in ogni formale « posizione di verità », e se a questo angolo visuale analitico puro il logicista il « mondo », per la stessa intenzionalità che lo definisce, non ha da « obbedire » in modo alcuno; se la riflessione sulla struttura dell'asserzione non implica un'asserzione, e non coinvolge una sua portata « metalinguistica », sul mondo stesso, allora il « realismo » iniziale di Russell si complica con un altrettanto doveroso « scetticismo »; allora la verità logica, fatta invincibilmente « formale », si riduce, nel suo proprio guscio, ad un giuoco su pensabili, né derivati da un contatto col « reale » né implicanti per sé mai un simile contatto.

Il rifiuto della pretesa a una immediata, o per sé evidente capacità di « presa » su un reale *estraneo*, da parte dei principi logici (e il rifiuto era coerente solo sulla base di quella voluta estraneità, la pietra di inciampo di ogni realismo) quel rifiuto sembra aver impresso un singolare destino alla logica russelliana intesa nel suo aspetto « funzionale », e sotto l'aspetto di una possibile portata o significato che non fossero riducibili al gusto di certe formule verbali, o all'uso costante di certi segni grafici. Nata dietro suggestioni « intenzionalistiche » (Meinong), e con la pretesa di sorprendere nell'immutabilità delle proprie forme il senso di una necessità oggettiva tale da consentire una radicale eliminazione dalla forma proposizionale, di ogni intrusione della « mente » (G. E. Moore), la logica di Russell aveva cercato di scoprire nella struttura dell'asserzione in genere, le relazioni fondamentali secondo cui deve essere intessuto l'accadere oggettivo, e si è visto quanta eredità classica potesse entrare in un

discorso così impostato e così costituito; ma l'involuzione e la rottura del binomio originario, logicismo-realismo, o quanto meno la sua sospensione critica, doveva rendere piuttosto strano che le stesse forme logiche di prima arrivassero a parlare ora di una loro sterilità, della loro nessuna implicazione di alcunché di extralogico. Perché dunque dovevano rimanere le stesse, o quale significato dare alla perduranza della loro forma? Persa o problematizzata una certa funzione, perché quelle « forme » dovevano continuare a imporre inmutata la loro struttura, e un loro patrimonio di verità o falsità, definito per via puramente formale? Il problema di questa permanenza di forme, al di qua di una radicale diversa valutabilità della loro stessa funzione, era per se stesso sorprendente: poteva venire il sospetto che le forme presentate da Russell come proprie di una logica assoluta non fossero che innocue proiezioni di asserzioni empiriche oltre se stesse. La forma stessa della tautologia, o del narcisismo della proposizione ordinaria; o funzioni di una certa sintassi vivente in un certo linguaggio di cui non fosse né possibile né lecito cercare un fondamento oltre il linguaggio stesso in questione. Wittgenstein e Carnap riceveranno una logica di provenienza realistica e la svuoteranno non solo di ogni pretesa a rappresentare il mondo dei fatti in sé, ma anche di quella a costituire il metro di possibilità di ogni discorso, dotato o no che lo si volesse di « portata reale ». La logica di Russell venne così a trovarsi, nella storia dei propri sviluppi, come collocata fra un massimo di « pretese speculative », improntato al realismo, e un possibile « nulla » della filosofia in genere, forse, o, quanto meno, di ogni filosofia che pretenda a una portata indicativa o designativa da parte delle stesse funzioni logiche. Leva di manovra per tutto questo passaggio, un'intenzionalità realistica che, per coerenza, deve dichiarare la propria impossibilità ad attingere, per via logico-formale, il suo « oggetto » specifico; dopo di che, l'ideale stesso del metodo « analitico » viene anch'esso a configurarsi come un nuovo e più difficile problema, senza una certa soluzione del quale non è dato vedere che cosa, di tutte le pretese della logica russelliana, possa restare.

Vi è in Russell un atteggiamento di logico o di razionalista radicale che egli ha sempre rifiutato di ridurre a una « funzione » del comportamento empirico. Proposizioni come: « se P implica Q e Q implica R, allora P implica R » (principio del sillogismo), dovevano essere essenzialmente atte a dire qualcosa del mondo reale, indipendentemente da ogni loro attuale essere credute o intese; quando però il realismo si rivelò un postulato sempre più disperato, non implicato per sé da una formula logica, e tanto meno dal « dato » di una qualunque esperienza in atto, o quando fu chiaro che un atteggiamento realistico o conoscitivistico poteva essere « presupposto » a un uso metodico del « metro » logico, ma non poteva in nessun modo esserne dedotto; quando cioè il realismo si affermò sempre più cautamente, e si involuppò, in una correlazione difficilmente spezzabile (se non per via « psicologica »), con lo scetticismo, allora la questione del significato della verità dei principi logici doveva porsi in tutta la sua urgenza e gravità. Se l'opera di Russell può conservare un significato indipendente, fra una sua ingenuità realistica e una possibile riduzione del valore logico a un modo di dire o di fare, interno a un linguaggio o ad un comportamento in atto, questo dipende in gran parte dalla soluzione del problema di un significato autonomo del « logicismo » rispetto al « realismo ».

L'atteggiamento logico-realista vorrebbe che una proposizione universale la cui contraria sia in sé « contraddittoria », sia per sé « vera » nel senso tradizionale del termine; un atteggiamento logicista che si voglia tenere al di qua di ogni questione « gnoseologica » od epistemologica » dovrebbe accontentarsi di dire che proposizioni universali incontraddittorie sono implicate in ogni affermazione che si ponga come « vera », benché l'implicazione inversa debba rimanere impregiudicata e, forse, impregiudicabile ¹. Per quest'ultimo verso

¹ Questa caratteristica (incontraddittorietà delle proposizioni vere), Russell ammette che sia la ragione psicologica per cui una « logica » si pone, benché la priorità di quest'ultima debba rimanere fuori questione, e il suo contenuto immutato. Cfr. *Logical Atomism* in « Contemporary British Philosophy » by Muirhead, 1924, pp. 361-62.

non si sa bene se un atteggiamento di logicismo autonomo venga veramente « fondato »: tutto pare che dipenda dal fatto, che qualche proposizione voglia porsi come « vera »; un fatto questo che non può certo esser « dedotto » dagli attributi d'universalità e incontraddittorietà con cui si pensa la proposizione logico-pura. Quel che si può abbastanza facilmente sapere è invece che, stabilita un'equazione fra proposizioni che si pongono come vere e proposizioni che non intendono essere « contraddette », ogni proposizione che si ponga come in sé contraddittoria, o come implicante per esempio che la sua validità dipenda da una sua estensione oltre il campo « espresso », rischierà di non-esser-vera, o quanto meno di dover esser sempre accolta con estremo sospetto, sottoposta a un dubbio, messa rigorosamente « fra parentesi », come si dice in un altro linguaggio. In questo senso tutte le « proposizioni universali di fatto » saranno contraddittorie e dovranno essere messe fra parentesi. Il logicismo di Russell, inteso come indipendente da ogni « intenzione » realistica non può funzionare che come un principio di radicale « criticismo » logico.

Si può attribuire un qualche significato positivo a questo criticismo logico, a questa assunzione delle proposizioni formalmente universali (fondate sulla pura contraddittorietà del contrario), a misure costanti di « verità », indipendentemente da ogni ambigua attribuzione ad esse stesse, di un valore di « verità »?

3. *Russell, il pragmatismo e l'empirismo logico.* — Si pensi per un verso alla riduzione del significato di vero a quello di una proprietà posseduta da tutte le espressioni implicate in un certo linguaggio o comportamento (positivismo logico), e per un altro verso alla riduzione dei principi logici a « funzioni » di una attività intesa a trasformare un divenire « qualificabile » che si sia interessati a « determinare » (pragmatismo deweyano). Si tratta di due posizioni con cui Russell ha avuto a che fare, e in rapporto alle quali egli ha avuto occasione di precisare il proprio pensiero. Cominciamo dalla seconda. In rapporto al pragmatismo Russell è disposto

ad ammettere che la generalizzazione dei termini nasca da fatto da un bisogno di affermare tipi di connessione sempre più indipendenti da situazioni particolari, e in vista di un ambito di operabilità più largo rispetto a quello in cui un primo gruppo di termini connessi fosse sorto; ma quando un nesso arrivi a essere formulato in termini puramente logici (come una « negazione della disgiunzione »), chi ci assicurerà che esso sia ancora una « funzione » di « connessioni reali »? Basta, in genere, la negazione di una disgiunzione perché si ottenga un nesso reale?

Per affermarlo bisognerebbe sapere che il mondo si è davvero ridotto nel suo corso a una « scena » delle nostre azioni ma questo, vero o falso che sia, non è certo implicato nell'idea stessa della « connessione ». Se sulla pura base di un logicismo autonomo non si può stabilire la « verità » di un realismo logico, non si comprende perché si dovrebbe poter fondare quella di un « idealismo », sia pure mascherato in termini di dinamismo empirico e pragmatico. Un senso della trascendenza ideale delle funzioni logiche, che non possono essere esaurite nei termini effettuali fra cui noi siamo pure portati a farle operare, salva qui Russell da una polarizzazione dell'hegelismo del tutto opposta a quella del Bradley difendendosi dalla quale egli aveva pur iniziato la sua carriera filosofica.

Ma non ha, questo senso della trascendenza ideale delle funzioni logiche, qualcosa di « platonico » e di dogmaticamente platonico? Crede Russell che « negazione » e « disgiunzione » e « connessione » abbiano un senso fuori da ogni comportamento o da ogni orizzonte d'esperienza? E se lo crede può proprio crederlo in base a un'implicazione del formalismo logico stesso? Sì, egli si difende di fatto dall'incalzare di una critica di origine empirica o pragmatica contro la sua « trascendenza » dei principi logici, contro-obiettando che per sapere che i principi logici altro non siano che funzioni di un linguaggio, o tautologie di un comportamento semantico, bisognerebbe aver dimostrato che quel linguaggio e quel comportamento siano forniti di una sintassi atta a controllare l'idea stessa di una possibile « estensione di valore » dei ter-

mini da essi adoperati. E questo pare che implichi proprio una estensione di valore di un certo linguaggio oltre i confini in cui esso doveva esser deciso a operare, senza tentativi di « sortita ». Il rifiuto a misurarsi con un orizzonte di universalità, non riempito e tanto meno esaurito da un atteggiamento o linguaggio in atto, non può evidentemente porsi esso stesso con pretese di universalità. Fin qui il criticismo logico di Russell funziona ancora, ma, ancora, qui si è girata una precisa questione già formulata e cui bisogna pur rispondere. Le funzioni di verità (universalità e necessità), in nome delle quali il criticismo logico sospende o rifiuta l'assenso a tutte le posizioni fin qui esaminate, che portata hanno esse, per sé stesse? È possibile che una posizione possa esser criticata solo in base a un vuoto che le si può sempre fare tutt'intorno?

Russell non sa bene in quale senso le proposizioni logico-pure siano vere, ma vuole egualmente che lo siano; egli accolse a malincuore la definizione delle « funzioni di verità » come pure e semplici « tautologie » data dal Wittgenstein, e per conto suo non v'è dubbio che egli ha poi continuato a usare le « tautologie » come « funzioni di verità » piuttosto che le funzioni di verità come tautologie. È che Russell non ha mai avuto, della « funzione della ragione », un'idea così strettamente « intellettualistica » come quella che ne hanno poi avuto i suoi « continuatori ». Una critica come quella che abbiamo visto rivolgere agli empiristi puri, (Voi non potete chiudervi entro un linguaggio, dichiarando che ogni tentativo di trascenderlo sarebbe privo di senso, senza accampare con ciò stesso una pretesa metalinguistica), una critica di questo genere non si intende se non si ammette che, per Russell, l'universalità » di valore di un termine qualunque del discorso, sul piano di un suo possibile uso razionale, non è mai data con la pura presenza del termine stesso in questione, né mai esaurita dall'intelligibilità di quel termine entro un linguaggio. Il diritto di un termine a essere usato come fornito di un solo significato, il suo diritto alla tautologia, non è mai comprovato sufficientemente da un suo uso costante, non è garantito da un senso di « possesso » intellettuale. L'« identificazione » di un termine, quando non la si

voglia ridurre a una operazione implicita in un certo uso di « segni » attualmente identificati, un'identificazione cioè che si voglia porre come legittima da un punto di vista « sempre possibile », e non solo come « operante di fatto », è un'operazione tutt'altro che semplice: essa sembra implicare una responsabilità specifica della ragione che nessun uso intellettuale o sintattico-pragmatico di un termine in genere può far sua senza postulati più o meno arbitrari.

Se vogliamo prescindere dall'intenzione real-obiettivistica con cui Russell si rifiuta di lasciar risolvere una funzione come questa della « identificazione » o della tautologia in un uso puramente empiristico della medesima, allora quale diritto ha egli di esigerne un altro uso? o non è allora ogni altro uso destinato a rimanere, per definizione, vuoto? V'è ancora un senso nel pretendere una identità incondizionata del significato di un termine qualunque del discorso? Il problema è un problema che non riguarda solo Russell: l'intenzione di un piano di significatività o identificabilità trascendentale di una qualunque relazione discorsiva effettivamente usata, come qui si potrebbe dire pensando a Husserl, appare implicata in ogni atteggiamento che si ponga con qualche pretesa di universalità, o di conclusività non puramente casuale. L'«oggettività trascendentale» o il «piano logico» sembrano allora imporsi, ma più come condizioni formal-negative, opponendosi ad ogni arbitraria o immediatistica estensione del valore di un linguaggio, che come condizioni positive di una qualche nuova verità da afferrare nella sfera dell'intelletto. Russell ha invece continuato a puntare su una possibile utilizzazione conoscitivistica delle sue funzioni logiche, e nell'attesa di una simile utilizzazione (qualcosa come una « speranza di scienza »), ha voluto che le sue funzioni di universalità continuassero a proclamarsi per se stesse vere, pur nella problematizzazione di ogni loro intuibile portata reale in atto.

L'energia critica che egli ha adoperato così spesso contro i teologi, sostenendo che nessun postulato di un significato « superiore » dell'esistenza può essere adoperato come una « prova » del « fatto » in questione, gli è sempre mancata nei

riguardi di una possibile « fisica speculativa », ed è probabilmente un tale postulato e una tale « speranza » che ha condizionato nella sua mente la tesi della verità delle tautologie, o di una loro portata reale. Le tautologie, come forme di una possibile « univocazione » dei termini del discorso, finché nessun « termine » è dato, cui la forma tautologica possa applicarsi con tutto il rigore richiesto dalla forma stessa, sembrano piuttosto ideali da raggiungere, funzioni da soddisfare che proposizioni attualmente complete da correre a dichiarare vere o false: e una problematica del valore della tautologia sembra fondamentale per una possibile precisazione del significato della logica russelliana. Se noi insistiamo sul fatto che un valore di verità deve essere attualmente posseduto da una forma come quella della tautologia, pare che non possiamo più accontentarci di lasciare la forma con un contenuto indeterminato. Dovremmo porre esplicitamente $a = a$, e non solo $x = x$, dovremmo predicare l'identità, con se stessi, de' termini noti, e non più affermare, dell'identità in genere, indipendentemente dalla cosa identificata, che essa costituisca il metro di ogni possibile discorso. Ma in questo caso noi ridurremmo la validità delle forme logiche entro l'ambito di una realtà in atto, e svanirebbe l'ideale di una autonomia della logica. Se noi insistiamo invece sulla permanenza in Russell dell'ideale dell'autonomia formale del pensare, insistendo su una ambizione di universalità empiricamente inesauribile, il significato di Russell potrebbe configurarsi in modo del tutto diverso. Ma non è possibile affrontare una simile questione senza rendersi conto di una certa dialettica interna alla struttura della logica russelliana stessa.

II

4. *Identità e Implicazione proposizionale.* — Che le tautologie siano « vere » è tesi che pare implicare una supposta possibilità di passare al vero mediante una semplice negazione dell'impossibile; sembra cioè che, soltanto nel caso che dalla falsità di una proposizione in sé contraddittoria si

possa passare all'asserzione reale della sua opposta, la tautologia possa essere intesa come criterio positivo e non solo negativo di verità. Ma Russell non pretende di guadagnare la obiettività o portata reale di un'asserzione fondandola sulla pura incontraddittorietà: egli è anzi del parere che questo inconveniente di « vacuità » dell'identità formale non sia dal punto di vista formale, un inconveniente; che l'identità asserita in una tautologia sia « concretamente » asserita o no, questo dipende da fattori extralogici; logicamente pare che l'identità possa essere asserita sia dell'ente che del non ente e, in questo senso, esser sempre vera. Questo assunto deve ora esser messo in relazione con l'ingresso della « quantità » nell'asserzione logica stessa, poiché non appartiene proprio alla tradizione della « logica dell'identità » la preoccupazione di rendere l'identità formalmente aperta all'asserzione del molteplice, e non solo « neutra » di fronte all'unità o alla pluralità del soggetto della proposizione; ma è una simile preoccupazione che caratterizza la logica di Russell. Per tenere in piedi una logica del valore universale della tautologia, senza rinunciare a un possibile carattere originario della pluralità dell'« argomento » da asserire, per ottenere questa combinazione di due istanze « tradizionalmente opposte » Russell, per quanto mi pare, è ricorso all'« analisi » della proposizione in argomento o soggetto logico da una parte, e momento asserzionale dall'altra. Poiché la parte asserzionale di una proposizione non è necessariamente un predicato, non esprime una « qualità » che deve inerire a un soggetto, come si vede da esempi banali del tipo « X e Y sono due » o « A è maggiore di B » (parti asserzionali relative: « sono due » e « è maggiore di B »), è chiaro come l'« univocità dell'asserzione e la possibile eterna verità della tautologia non abbiano nulla a che fare con l'univocità o molteplicità del « soggetto » della proposizione stessa. Questo chiarimento tuttavia viene già a limitare l'ambito di possibilità di ottenere « verità » mediante semplice negazione di contraddizione: appare cioè da esso come per Russell con una negazione di quel genere non si ottenga verità relativamente a un soggetto « reale » in genere, a un « argomento », ma solo a quel soggetto che consista

esso stesso in una proposizione considerata come un tutto. E una proposizione può esser vera anche come negativa, per Russell, o come relativa a.... « nessun argomento ».

Il tipo della tautologia viene ora ad essere espresso non da una proposizione come « $A \text{ è } A$ » ma da una proposizione come « $P \text{ implica } P$ ». In « $A \text{ è } A$ », la ripetizione del soggetto maschera appena il tentativo di « universalizzazione » metafisica di un soggetto qualsiasi, combinato con l'istanza di rispettarne l'immediatezza, e io credo che in questi casi la tautologia, lungi dall'essere accettata come sempre vera, dovrebbe essere rifiutata come espressione equivoca, o come la presentazione, nella più candida veste che sia pensabile, del più problematico degli assunti. Mutano le cose con la sostituzione di una « P » qualunque ad un qualunque « A »?

Con l'adozione della « implicazione » proposizionale quale concetto primitivo, senza cui non si intende un possibile valore di verità della tautologia, Russell stesso ha coscienza della grossa concessione che chiede sul punto di partenza. Non chiedetegli di illustrarvi il concetto di implicazione dicendovi perché sia « vero » che ogni proposizione implichi se stessa; egli protesterà che non può parlare di nessuna verità, se non presuppone l'implicazione¹. Qualunque cosa una proposizione affermi essa implica o la propria verità o la propria falsità; ed è vera o falsa in quanto implica se stessa o la propria negazione; che la disgiunzione di vero e falso sia necessaria, non significava se non che una proposizione, per esser tale, deve sempre negare la sua negativa. Così l'« implicare se stessa » sta alla radice del fatto che una proposizione qualunque debba essere « o vera o falsa », non meno di quanto è proprio questa disgiunzione che è richiesta perché una proposizione « implichi se stessa ». Concesso questo punto Russell può esigere che ogni proposizione che implichi tutta la sfera delle proposizioni vere sia vera, cioè che vi sia contraddizione fra l'implicar sé e l'implicare una qualunque proposizione falsa; allora ogni proposizione vera implica, in quanto vera, tutte, e solo, le proposizioni vere. La proposizione falsa non

¹ Cfr. *I Principi della Matematica*, trad. it., p. 55.

ha il dovere di questa coerenza: essa implica tutto il mondo delle proposizioni, vere e false insieme.

Che una proposizione sia vera solo nell'implicare ogni altra proposizione vera, e soltanto quelle, e che una proposizione falsa sia caratterizzata dal fatto di implicare contemporaneamente tutte le proposizioni, false o vere che siano tutto questo sembra costituire una soddisfazione data ad un senso dialettico-speculativo della « verità »: « P » non si assume come implicante se stessa, o la sua « tautologia » non è seriamente presa in considerazione, se non alla condizione che con la sua propria posizione essa rifletta un intero mondo di verità strettamente solidali. La non contraddizione si presenta qui come una funzione di inter-relazione fra tutte le proposizioni vere. Non si ha passaggio dalla semplice in contraddittorietà formale ad una qualunque proposizione materialmente vera, ma... ogni siffatta proposizione è incortraddittoria con tutte quelle della sua specie. Ma si può far dipendere la verità delle proposizioni logiche dalla preventiva verità di una proposizione qualunque? Con tutta questa implicazione reciproca di verità e di implicazione proposizionale, che si trova alle soglie stesse di tutta la logica del Russell, è tuttavia ben difficile persuadersi della sua semplicità¹ e l'assunto che una semplice riflessione su se stessa, una semplice tautologia della proposizione sia in grado di estendere il valore a tutto un campo di verità, o di implicarlo, rimane altrettanto problematico quanto quello di una universale universalità di un qualunque termine materiale « A »; né di quello sembra più innocente.

La brevità di questa analisi vieta di analizzare il rapporto

¹ Cfr. DARBON, *La philosophie des Mathématiques (étude sur la logique de Russell)*, Paris, Presses Universitaires, 1949, pp. 7-10. Darbon tende a ridurre il significato dei primi principi della logica russelliana a quello tradizionale, ma, contemporaneamente, dichiara di trovare mancante di onestà intellettuale l'introduzione di un concetto come quello di implicazione. Un rifiuto dell'implicazione materiale, o della sua necessità nell'ambito della logica implicita nell'ordinario linguaggio scientifico si trova anche in L. GEYMONAT, *Studi per un nuovo razionalismo*, pp. 57-58.

fra implicazione materiale e implicazione formale. Anche qui si troverebbe qualcosa come un'implicazione reciproca che verrebbe a complicare ancora di più le cose; ma tutto quello che qui si è detto lo si intenda riferito all'implicazione materiale, a mostrare quanto sia dubbio, (ed è diventato sempre più dubbio per lo stesso Russell), in qual senso l'implicazione materiale possa pretendere per sé a un'autoevidenza tale da imporsi come un concetto logico primitivo, veramente « autonomo ».

5. *La costanza della somma logica.* — La teoria dell'implicazione è inseparabile da quella delle costanti logiche, da quella anzi della « negazione » e « disgiunzione » come costanti logiche primitive. L'implicazione vuole in genere che una proposizione appartenga o alla sfera delle proposizioni vere o a quella delle proposizioni false: così una proposizione coincide esattamente con la negativa della propria contraddittoria. Con ciò voi siete sicuri di poter ottenere sempre verità partendo da qualunque proposizione per quanto problematica: basterà che invece di affermare direttamente quella, voi prendiate la somma logica che essa fa con la propria contraddittoria, e questa somma sarà sempre vera. Potete partire dal sospettare che un numero indichi sempre un certo insieme di termini, ma poi trovarvi imbarazzati a trattare lo zero come un numero: ma se operate con « l'indicare qualche termine o non indicarne alcuno », voi potete dire che il numero ha una relazione di identità con la funzione dell'« indicar termini », soddisfatta o no. Così lo zero diventa un numero e la vostra proposizione sempre vera avrà, attraverso un gioco di negazione e disgiunzione, operato di fatto una connessione, in un ambito superiore, di termini diversi, anzi, su un piano « inferiore », disgiuntivi. Lo zero sarà, in questa congiunzione superiore, anch'esso un termine, benché non dello stesso grado gerarchico di quelli che esso non ha, o di cui denota l'assenza.

Così la non contraddizione, con funzione di evidenziamento di una verità non si affermerà tanto di una sola proposizione quanto di una relazione fra proposizioni, di una connessione logica, come già si poteva vedere in base alla teoria dell'im-

plicazione: cioè solo una implicazione implicherà se stessa, se il campo logico cui essa si riferisce sarà esaustivo di tutte le sue possibilità. Il vantaggio sarà quello di aver reso l'argomento di un'asserzione essenzialmente variabile in un campo, ma l'asserzione stessa, rappresentando una connessione in funzione di una disgiunzione sempre vera, rischierà di non asserire nulla.

Siamo ancora al problema dell'« ingresso » della « quantità » in una sede che pretenda a una sua « logicità » pura. Relativamente facile ormai, io credo, risolvere questo problema, in senso hegeliano o russelliano, quando si imposti l'argomentazione su una base storico-polemica e si abbia di fronte un avversario che sostenga la « logicità » o l'« universalità » di un termine qualificativo di cui si voglia mantenere contemporaneamente la più rigida « incontraddittorietà ». Allora non si comprende davvero perché l'« universalità » dell'intenzione logica, dovendo essere asserita, debba dar luogo alla proposizione « tutto è uno » piuttosto che all'altra « la realtà, essenzialmente, è molti ». Anche dal punto di vista dell'eleganza stilistica le due proposizioni non hanno nulla da invidiarsi reciprocamente! Ma per chi rinunci decisamente, o sostenga di rinunciare, come Russel fa, alla forma soggetto-predicato come forma della verità, cioè alla « qualificazione » del « soggetto » intesa come compito supremo del pensare, la quantificazione di quel soggetto non può così facilmente dedursi da una involuzione della tesi opposta, quella qualitativa, che non vale più. La « disgiunzione », che qui sarebbe chiamata a operare la connessione costitutiva di ogni campo di asserzioni necessarie è tutta espressa nell'assunto che il pensiero non possa negare il falso se non asserendo in qualche modo il vero; tutta questa logica tratta le proposizioni non-false come vere e le non-vere come false. Ma la dualità non nasce da nessuno dei due termini e, ammessa come fatto primitivo, essa sembra implicare almeno un « campo » in cui i due momenti possano in qualche modo darsi come opposti: bisogna che almeno questo campo non sia più pensato in termini di verità o falsità contrappositivamente prese, ma ammettendo la disgiunzione (e quindi, la congiunzione) come

un tutto. Questa ammissione non può essere fatta rientrare in nessuno dei due termini ammessi e ha probabilmente un significato che trascende la tesi che una proposizione debba essere in ogni caso o vera o falsa di diritto, o per necessità di cose. Russell, come si dirà, ha dovuto prendere in considerazione la possibilità di uscire dal rigido comportamento alternativo di una logica a due valori soprattutto in connessione con le critiche provenienti dall'ala « intuizionista » dell'empirismo posteriore¹; un suo bisogno di pensare qualcosa che non fosse né vero né falso, benché egli si sia sempre rifiutato di considerare questo qualcosa come una « proposizione » si può riscontrare tuttavia già nella teoria della « funzione proposizionale ».

6. *La funzione proposizionale.* — La « funzione proposizionale » è un'espressione incompleta che diventa una proposizione, sempre vera o falsa, secondo il modo in cui la si « riempie »; « x è un uomo » è un'espressione né vera né falsa: verità e falsità sopravverranno quando avrete dato un « valore » alla variabile, alla x. Con ciò può sembrare che la funzione proposizionale sfugga al destino di essere « o sempre vera o sempre falsa », solo alla condizione di non esprimere pensiero alcuno; essa sembra guadagnare la sua libertà o neutralità, rispetto a un'eterna salvezza senza merito e ad una altrettanto eterna dannazione senza colpa, mediante una sua natura informe, che non le concederebbe ancora un vero e proprio essere, neppure un essere di ragione come quello delle proposizioni in genere. Si può pensare alla « materia » dei Greci o degli Scolastici, a qualcosa fra l'ente e non-ente, ma non è facile che un termine significativo si riduca a una

¹ Cfr. REICHENBACH, *B. Russell's logic*, in Schilpp, op. cit., pp. 43-46. Reichenbach non vuol sostenere una logica a due valori (vero, falso), piuttosto che a più valori; ritiene tutta la discussione metalinguistica e metempirica in uno. La risposta di Russell (*ibid.*, pp. 622-24) è duplice: la logica a due valori costituisce solo un ideale della ragione, è metempirica, ma sarebbe contemporaneamente richiesta come oggettivamente valida dagli stessi atteggiamenti empirici e pragmatici che vogliono con sincerità riflettere sulle proprie implicazioni.

simile posizione senza vendicarsi. La vendetta in questo caso consisterebbe nella difficile intelligibilità della coppia vero-falso, i « signori » del campo, senza la funzione proposizionale. Senza di questa non ci sarebbe infatti variabile e senza variabile non si comprende come faccia la « proposizione in genere » ad essere qualche volta « sempre vera » e qualche volta « sempre falsa », e non si comprende come faccia la stessa asserzione della dicotomia « vero-falso » ad essere essenzialmente portata su una relazione.

Nell'atteggiamento realista originario di Russell la difficoltà riguarderebbe soprattutto l'esistenza di « proposizioni false », ma senza queste ultime non v'è dubbio che, in tutta la logica russelliana, le stesse proposizioni vere perderebbero gran parte della loro dignità: esse cesserebbero infatti dall'implicare la falsità delle loro negative, e con ciò dall'« essere implicate » da tutte le proposizioni, da quelle vere come da quelle false, e la loro « universalità » rischierebbe di ridursi a una universalità di casa, guadagnata solo mediante un comodo e discutibile rifiuto a mettere la testa fuori dall'uscio. I filosofi sono spesso tentati di concepire la verità come priva di porte e di finestre, ma lo stesso assunto del vero come misura di sé e del falso, è difficilmente intelligibile senza che il falso abbia, in un modo qualunque, ad intervenire, non foss'altro che per permettere al vero di esercitare quel tale suo ufficio di « universale misura ». Una universalità tutta e solo positiva, priva di ogni negatività, assomiglierebbe troppo all'impero universale » di una popolazione tagliata fuori dal mondo, su un altopiano del Tibet o delle Ande. E se la « verità » costituisce un ideale che non può fare a meno dell'intenzione di « universalità », pare allora che la funzione proposizionale, come leva di apertura verso questo coefficiente formale di ogni verità possibile, verso l'universalità, non sia affatto da prendere in minore considerazione che un « vero in atto » o che una « proposizione completa ».

Che qualcosa possa essere altrettanto importante per l'ideale della « verità » quanto lo stesso « esser vero », costituisce un'espressione che non può non apparire temeraria a un pensiero che sia deciso a conquistarsi la sua universalità

mediante la pura « conoscenza », o dicendo solo « come » l'essere sta. Ma si può sempre obiettare ad un tale atteggiamento, o pensiero, che l'atto con cui esso si chiude nella sua « teoreticità » non può dimostrare di essere informato dalla stessa « teoreticità » in cui si chiude, a meno che esso non voglia assumere che questa è « più larga di se stessa ». Lasciamo al teoreta la possibilità di rendersi conto della « petizione di principio » che sarebbe contenuta in una simile posizione: sarebbe capace di risponderci che se abbiamo ragione di muovergli l'appunto noi siamo nella verità, nello stesso senso in cui egli pretende di esserci.

La questione della possibilità o meno di chiudersi teoreticamente in un atteggiamento puramente teoretico, non è certo una questione che Russell ignori e che si sia inserita qui, in un « commento » del suo pensiero, in modo del tutto estrinseco. Russell stabilisce che la « conoscenza » di una struttura, logicamente definibile, di una realtà indipendente costituisce il suo ideale, e che non sa intendere il progresso del pensiero, il suo incremento di libertà, sulla via di un'analiticità sempre più rigorosa o sempre meno sorretta da postulati o assiomi dell'intuizione, se non come diretto alla realizzazione dell'ideale « conoscitivo ». Quanto poi ai motivi in base ai quali questo obiettivo si impone, egli concede senz'altro che essi si riducano in noi stessi a una questione di sincerità pragmatica¹: nell'azione noi saremmo cioè sempre portati a riconoscere che i suoi « risultati » presuppongono una struttura costante e riconoscibile dell'accadere; noi non potremmo cioè concepire la realizzabilità di un'intenzione se non come fondata in un mondo indipendente dall'intenzione stessa. L'argomento è complesso per la discussione che bisognerebbe fare sul senso di questa « realizzabilità » indipendente: io rimando qui questa discussione ad un passo ulteriore², e sottolineo solo qui la natura non teoretica dell'argomento che Russell adduce, di una coerenza, da salvare, con un assunto pura-

¹ Cfr. nota precedente, e RUSSELL, *Human Knowledge*, Allen e Unwin, London 1948, pp. 191-97.

² Cfr. *conclusione*, 13.

mente pragmatico dell'esperienza umana. C'è qualcosa di extra-teoretico qui, che è importante per la teoreticità del pensiero almeno tanto quanto la teoreticità stessa, sia pure solo soggettivamente; ma dire « soggettivamente » non costituisce qui una limitazione molto grave, poiché l'oggettività è precisamente quel che è ancora in discussione. Siamo come al punto in cui la funzione proposizionale né vera né falsa era importante per la verità quanto la verità stessa: e un'analogia di compiti logici tra funzioni proposizionali e argomenti pragmatici, per quanto poco significativa possa essere ancora considerata a questo punto, potrà offrire materia di riflessione.

7. *Le classi.* — L'antinomia di una teoreticità che per stabilirsi nel suo pieno ed universale diritto dovrebbe essere « più vasta di se stessa » è un'antinomia che Russell non ha mai formulato e che, formulata, avrebbe potuto giocare alla sovranità del teoretico-conoscitivo uno scherzo simile a quello che un'antinomia similare ha giocato alle « classi ».

Nei *Principi della Matematica* la classe, come l'insieme dei termini atti a soddisfare o a trasformare in una proposizione vera una funzione proposizionale, era ancora considerata come qualcosa che fosse, a modo suo, reale. Giacomo, Pietro, Giovanni, Carlo ecc., in questo sostituiti a X in « X è un uomo » vi si collocano ciascuno come una radice d'una proposizione vera, formano la classe degli uomini. Probabilmente essi costituiscono anche la classe dei « bipedi implumi » in modo da offrire la possibilità di stabilire, mediante una relazione uno-uno, una identità fra due classi, senza bisogno di stabilire un'identità fra i due concetti-classe; come si può appunto vedere dalla diversità delle due espressioni, uomo e bipede implume, e dalla probabile identità delle due classi o dei loro termini, di cui quelle due espressioni sottolineano tratti concettualmente distinti. La « realtà » delle classi, al di là del concetto-classe e di ogni singola funzione proposizionale, dipendeva qui dalla possibilità di stabilire relazioni uno-uno del tipo di quella ricordata fra ogni uomo e ogni bipede implume; pareva infatti a Russell che per « denotare » come reali uno o qualche o qualsiasi, o tutti i termini inte-

ressanti in un'asserzione, importasse molto di più una relazione tra funzioni proposizionali, che la classe stessa, se definita dal soddisfacimento di una sola di tali funzioni. Il ragionamento mi pare molto simile a quello che si è fatto sulla differenza fra un termine qualsiasi e un termine che sia esso stesso una proposizione, riguardo all'implicazione materiale. Se noi possiamo stabilire per via logica un'equivalenza, esempio « X è un uomo » implica « x è un bipede implume » per tutti i valori di x, allora noi possiamo raggiungere una universalità definita, o far oggetto di un'asserzione precisa tutti i termini che ci interessano senza riguardo al fatto che siano in numero finito o infinito. Posto che gli uomini avessero potuto esser fatti oggetto di una asserzione di questo genere, la loro « realtà » come classe non avrebbe costituito più alcun problema per il logico, o avrebbe potuto esser asserita senza scrupolo. Ma era un po' troppo complicato arrivare a « classi » come quella degli uomini partendo da semplici equivalenze logiche, o da condizioni di asseribilità [totale, parziale, o nulla], di una « relazione tra funzioni proposizionali ».

Per questa via ci si doveva accontentare di « classi di classi », legate alla trattabilità logica delle classi, indipendentemente dal fatto che le classi primitive fossero o no classi reali. Era questo il punto in cui la logica di Russell si incorporava la teoria dei numeri come « classi di classi » ma con una certa rinuncia alla questione del significato primitivo dei termini da classificare o ad ogni loro « identità » non puramente relazionale, come si avrà ancora occasione di vedere. Qui si voleva parlare di quel che è capitato alle « classi », entro la logica russelliana, per l'impossibilità logica di dire qualcosa di preciso sui loro termini direttamente considerati, senza ricorso a proprietà derivanti da relazioni esterne tra classi eventuali. In base a quella impossibilità è capitato alle classi di essere considerate con sempre maggior sospetto, come puri enti di ragione o simboli incompleti, sempre più incapaci di farsi prendere in considerazione per un'eventuale « esistenza », dopo i *Principi di Matematica*; ma bisogna notare che già in questa opera il concetto di classe non era considerato primitivo, benché la possibilità di un soggetto

qualunque di « appartenere » a una classe lo fosse. Per eccesso di tensione « realistica », per non essersi limitate a costituire concetti-classe esprimenti qualche tratto, casualmente afferato come « proprietà » comune in un complesso dato, le « classi », che non potevano facilmente adempiere a quella funzione realistica senza presupporre una relazione più larga che le definisse, hanno dovuto essere « sospese » dalla presunzione di una immediata portata reale. Collocate fra « termini » qualunque e funzioni proposizionali (o relazioni tra funzioni proposizionali), esse dovettero riversare su queste ultime il peso di un'eventuale incidenza sull'oggettività, d una eventuale attitudine a esprimere relazioni reali.

L'antinomia delle classi fu formulata da Russell in modo complesso e con riferimento alla classe dei predicati « non predicabili di se stessi », come l'« essere un gatto », di cui non si dice che sia un gatto. Se questa classe, quella dei predicati non predicabili di se stessi (chiamiamola la classe dei concetti-classe) non è predicabile di se stessa, essa rientra fra i suoi termini, e non ne è la classe; ma se essa è predicabile di se stessa allora la classe dei concetti-classe contiene se stessa come proprio membro: il concetto-classe della classe dei concetti-classe « onesti », è un concetto-classe disonesto. Il paradosso investiva tutta la logica della forma « soggetto predicato » contro cui Russell aveva decisamente polemizzato fin dalla sua *Esposizione critica della filosofia di Leibniz* ma a cui rimaneva attaccato più di quanto non credesse o non volesse: si trattava infatti di una logica che non esprimeva probabilmente solo il « tipo » di un pensiero metafisico legato alla « qualificazione » più semplice dell'essere, ma ad ogni tentativo di far del pensiero una pura e semplice enunciazione di quel che il reale in sé assolutamente « è », sia che questo essere venisse pensato come semplice nella sua originaria attualità, o « strutturato » secondo relazioni originarie. L'« universalizzazione » di un modo d'essere non ha mai senso in un atteggiamento di puro rispetto speculativo per quello stesso modo di essere. L'antinomia delle classi poteva portare a mettere in discussione non solo il « qualitativismo » ma in genere tutto il realismo del pensiero russelliano: essa poteva

essere applicata anche alle relazioni, con una domanda circa la possibilità delle relazioni originarie (identità, negazione, disgiunzione), di essere definite mediante se stesse. Russell non si inoltrò certo troppo per questa via, ma qualcosa di non strettamente confacente alla motivazione realistica originaria del suo pensiero venne egualmente fuori dall'antinomia delle classi, come già dalla teoria della funzione proposizionale. La teoria dei tipi doveva fornire un motivo di maggiore libertà.

8. *Teoria dei tipi e costruzionismo logico.* — Con questa teoria non si intende abbandonare il teoretismo come ideale ultimo del pensare attivo, ma il « realismo », come sostegno della teoreticità, passa talmente su uno sfondo « retrostante » da consentire, nell'intervallo che si è venuto a frapporre tra un ideale e la sua effettualità, l'uso di un metodo di lavoro eterogeneo che perde, o tende a perdere, ogni caratteristica del pensiero puramente enunciativo. In apparenza la teoria dei tipi vuole solo che non si consideri mai un concetto definiente e ordinante come appartenente allo stesso livello logico della materia definita od ordinata: in certo senso qui tutti i predicati diventano per costruzione « impredicabili di se stessi » poiché la « riflessività » ($p = p$) di un predicato non si ottiene mai entro all'orizzonte che sia costituito esclusivamente da esso e dai termini di cui esso dovrebbe essere primitivamente predicato. Ce n'era abbastanza per rimettere in discussione ogni presunta saldatura perfetta fra l'universalità e l'incontraddittorietà di una proposizione qualunque, per problematizzare ogni discorso sull'universalità di una certa forma intesa a definire relazioni valide nel suo proprio campo. È difficile che il passaggio fra i diversi livelli teoretici possa avvenire in un modo che sia sempre teoretico. Una classe non può essere intesa se non in correlazione con una certa proprietà dei suoi termini, ma per definire una classe bisogna stabilire un criterio di definizione che difficilmente può riflettere soltanto le istanze della materia da definire, se deve contemporaneamente, in qualche modo, « variare » questa stessa materia.

Il « criterio » della definizione sarà allora scelto in base a una possibilità di implicare la proprietà stessa che si vuol predicare nella definizione, in modo da ridurre alla sua base logica minima la possibilità di « asserire ». Con ciò il passo che si è fatto è molto grosso rispetto ai punti di partenza: il « predicare » diventa sempre più una questione di correttezza logica, e questa si riduce alla necessità di mantenere il « senso » dei termini introdotti nella proposizione; la affermabilità tende a ridursi alla tautologia, e l'identità formale non è più predicata che di termini costruiti ad hoc, cioè della sua stessa ostinata volontà di affermarsi. Non solo il significato di tutti i nomi comuni, come « gatto » e « uomo », può o deve ora « essere-costruito », ma anche quello di molti « nomi propri » della fase precedente, come « qui » e « adesso » che sembravano così gelosi della loro individualità e irripetibilità, o significativi, ogni volta, di una cosa sola, per una intuitiva corrispondenza naturale di ciascuno di loro a un solo possibile significato, garantito forse, più che non paresse, da una certa intuizione extra-logica della natura dello spazio o del tempo ¹. La maniera di classificare mediante relazioni « superiori » a quelle costitutive delle classi in questione diviene ora « costruttiva », non può più appoggiarsi su una presunta realtà delle classi stesse; e la possibilità della asserzione definita, o forse ancora meglio, definiente, si regola sempre di più sul livello di « universalità » del discorso che si vuol fare. Come se si dicesse che quando ogni discorso sul « gatto » e l'uomo » sia divenuto problematico si può sempre fare un discorso vero « sul gatto o non gatto », « uomo o non uomo », cioè sulle somme logiche relative ad ogni termine considerato. Che è quanto dire che la possibilità di fare un discorso « sicuro » riposa ormai unicamente sull'uso delle costanti logiche e che l'unico discorso connesso con una pro

¹ Cfr. *Logical Atomism*, in Muirhead, già citato, pp. 365-66. In *Human Knowledge*, pp. 92-100, p. es. la dottrina della inevitabilità dei « nomi propri » o dei « Particolari egocentrici », come qui, questo ora, io, ritorna; ma essa non è incompatibile con l'ideale della loro sostituibilità mediante relazioni costruibili se si tengono distinti due ordini di considerazioni, psicologico e scientifico.

babile verità diventa ormai il discorso logico-matematico, in cui non si sa di che cosa si parla. I termini di un discorso così fatto non possono però essere sorpresi in una loro univocità « data » o che si imponga intuitivamente; la loro univocità va costruita, va inclusa nella definizione: cioè va riconosciuto che essa costituisce una proprietà dei termini in questione per il fatto che noi siamo ben decisi a parlarne « univocamente ». I punti dello spazio sono esterni l'uno all'altro, sono inconfondibili, cioè lo spazio non ha « pieghe » atte a gettar confusione nel discorso di qualche tipo di geometria, solo se decidiamo di parlare di qualche cosa come di uno spazio così concepito, o se introduciamo, nella definizione del punto, l'inconfondibilità di ogni termine che possa soddisfare la definizione, rispetto a ogni altro che abbia col primo in comune.... prima di tutto.... questa stessa proprietà. Il discorso logico guadagna attraverso questa sua interpretazione « costruzionistica » una « libertà » che nessun analiticista tradizionale sarebbe stato disposto a concedergli; mediante l'attenzione a scegliersi per il discorso quei termini che contengano nella propria definizione le condizioni della non-contraddizione del discorso nel suo insieme, questo si è conquistato l'incontraddittorietà mediante una pura decisione, cioè mediante il semplice assunto di una sua universalità o invariabilità in genere. Non è questa che si fonda sull'incontraddittorietà come su di una proprietà naturale del vero; i rapporti sembrano rovesciati, e il significato del vero appare, qui, come inglobato nel puro dominio della logica stessa. Non che a Russell venga meno la fede che alle costruzioni logicamente ineccepibili corrisponda qualcosa, in un dominio di connessioni reali, ma questo dominio comincia col non esser-dato, e noi non possiamo sperare di penetrare nella sua struttura, ipotetica (per quanto fondamentale l'ipotesi possa essere), se non avventurandoci sulla via di « costruzioni » sempre più logicamente indipendenti dagli immediati suggerimenti dei dati. Il discorso analitico non può essere per noi che il frutto di un lavoro condotto in piena indipendenza da ogni presunta portata reale dei termini adoperati, non può trovarsi per noi che sulla linea di una sospensione critica del valore episte-

mologico delle nozioni introdotte, che tendono a ridursi a puri momenti di un linguaggio formalizzato; la verità, in senso ontologico del termine, non può essere da noi considerata se non come un'idea-limite di una decisione all'« univocità ». Nonostante il teoretismo, mai abbandonato o smentito, di Russell, non v'è dubbio che pochi logici sono stati come lui, tanto portati a fondare la possibilità della generalizzazione (o di un discorso analiticamente puro) su un'attitudine costruttiva che sembra impegnare, agli effetti stessi di una « verità » possibile, più una « volontà di coerenza e di univocità, che una semplice « facoltà di vedere ». Sono probabilmente qui i maggiori titoli di Russell a costituire una guida nel « lavoro » filosofico; se essi siano o no coerenti con l'ipotesi teoretico-realistica, questa è un'altra questione.

9. *Costruzionismo ed empirismo.* — Si è qui presentato l'abbandono del realismo come uno sbocco possibile o probabile di un certo sviluppo della teoria dei tipi: in effetti la necessità di definire una classe mediante un'istanza superiore non permette di conoscere a priori se questa istanza superiore sarà ancora un concetto-classe, sia pure di una classe di classi. Il tipo di discorso che dovrà poi limitarsi all'uso delle sole costanti logiche non solo non dovrà pretendere che i termini da esso adoperati corrispondano necessariamente a qualcosa di « reale » ma esso dovrà esplicitamente cominciare dal costruirsi i suoi « oggetti » con una loro definizione che sia atta a far loro sopportare il peso di un'« implicazione » universale ed univoca; e quando una tale operazione sarà stata compiuta, Russell dovrà fermarsi perplesso di fronte alla « portata reale » delle sue costruzioni logiche. Egli protesterà che qualcosa dovrebbe pur corrispondere a costanti come l'identità-differenza e l'implicazione univoca, tendenti a definire la distinguibilità dei momenti reali, e la loro appartenenza a serie o domini ben definiti; ma che cosa sia poi quel « qualcosa » Russell non potrebbe dire, e il fatto stesso della sua esistenza non può essere che « postulato »¹. Il realismo tenta

¹ Logica e matematica, fondamento della scienza, non si costrui

di sopravvivere al costruzionismo logico, ma si comprende che sopravvive mutilato e come in esilio; il rasoio di Occam, « non postulare quel che puoi costruire », ha tagliato il realismo logico in maniera da lasciare al logicismo, allontanando sullo sfondo il realismo, la parte migliore dell'interesse e dell'attività di Russell; il rasoio di un nominalista non poteva tagliare che così. In seguito nell'empirismo logico, logicismo e nominalismo si sono alleati così perfettamente da far apparire tutta l'opera di Russell come destinata solo a preparare e a promuovere questa alleanza: ma questo rende equivoca la logica stessa che deve stipulare il trattato. Perché una logica a due valori anziché a tre o più, quando l'uso logico di un termine non rifletta se non l'uso reale che, entro certi limiti, si fa, di quel termine stesso? Perché in genere una sintassi che si sovrapponga a un discorso in atto, che si fa quando si fa, e che oltre il suo farsi ignora tutto e a tutto deve poter andare incontro senza pregiudizi, ivi incluso il pregiudizio di una sua ideale continuità? Che cosa farsene ancora, in questo caso, della distinzione stessa di costante e di variabile logica? Russell è ben lontano dal voler seguire fino a questo punto la logica di un rasoio di Occam che voglia tagliare entro il logicismo stesso per non trattenere più, di esso, altro che un puro verbalismo. Egli aveva inteso di adoperare il metodo della sospensione dei postulati d'esistenza solo per garantirsi meglio un uso indisturbato delle funzioni o degli assunti della logica classica, universalità, incostraddittorietà, univocità, implicazione aperta e determinata, fossero o no questi valori soddisfatti nell'esperienza; e se è probabile che non possano esserlo, Russell vuole lo stesso indirizzare il pensiero a queste mete, a questi ideali, senza cui pare che ogni discorso ne possa valere un altro. Ma perché qualche discorso deve valere di più? E se il mondo non fosse poi per sé così chiaro, così rigidamente preciso in ogni suo « momento » costitutivo, come la funzione logica con cui ci apprestiamo ad affron-

scono se non sulla base dell'assunto d'una universalità possibile del discorso, mediante cioè l'instaurazione di funzioni invariabili, di cui non è facile dire a che cosa si riferiscano.

tarlo? Vale la pena di costruire le funzioni dell'identità o della disgiunzione costante, se a queste « idee » non corrisponde alcunché? Russell « crede » che qualcosa corrisponda e tutta la sua logica è fondata su questa fede; l'autentico volto del mondo se c'è esige dagli uomini, perché essi lo conoscano, un lavoro di analisi, di rinuncia alle intuizioni, di costruzione di sistemi univoci, ma i principi stessi dell'analisi non devono poter essere costruiti e devono « sperare » di poter valere per se stessi. E tutto questo magari per leggere, nella struttura del mondo, che il lavoro fatto dagli uomini per conoscerlo si inseriva nel giuoco di una formazione « oggettiva » altamente improbabile, che può essere spazzata via senza che le leggi generali della logica e degli « eventi in sé » abbiano a rimanerne minimamente offese! Ma lasciamo « fra parentesi » ogni possibile catastrofica conseguenza del realismo russelliano; per il momento l'unica cosa che si sa è che l'assunto di una certa « universalità » logica impone una trasformazione radicale delle nozioni più comuni e una limitazione di valore degli usi empiricamente o pragmaticamente più accreditati. È su questa trasformazione che bisogna insistere, lasciando in sospenso la questione della sua avvenuta o non avvenuta applicazione alla stessa ipotesi teoretico-logicista, che è la questione di una possibile interpretazione, in senso non « conoscitivistico », della stessa funzione di un'universalità costretta ad autocostruirsi.

10. *Teoria della descrizione e realismo.* — Importerà soprattutto prima di chiudere questo breve sguardo sulla struttura della logica russelliana esaminare l'uso che essa fa del termine « esistere ». L'uso « naturale » di questa espressione è stato ormai messo fra parentesi da tutto lo sviluppo di una logica autonoma o da un logicismo che si costruisce da sé le condizioni della propria continuità: non si può più pertanto ritenere che essa, questa espressione, verta sull'unica cosa di cui sia possibile parlare quando non si vuol parlare a vuoto; che verta cioè sull'ente stesso, come condizione di ogni altro significato; bisogna ormai che il suo uso sia giustificato entro le condizioni della verità logica, entro le condi-

ioni cioè di una significatività logicamente determinabile, come indipendente da ogni intenzione ingenuamente « ontologica ». Una simile intenzione si renderebbe evidente, secondo Russell, in un uso dell'« esistere » in cui quel verbo venisse considerato come immediatamente predicabile di un qualunque termine isolato, in un uso come quello che se ne fa, per esempio, in pseudo-proposizioni del tipo « A esiste ». La teoria russelliana della descrizione insegna a considerare « prive di senso » espressioni come questa, e a sostituirle con un procedimento più complicato. Abbreviando la *esposizione*, questo procedimento vuole che nessun soggetto del tipo del tradizionale « A » possa essere semplicemente fornito d'« esistenza », ma solo quello che venga denotato da un'espressione scrittiva come: « l'autore dei Promessi Sposi », quando l'espressione come questa possa essere messa in relazione con un termine ben definito cui si possa riferire direttamente, saltando » la questione metafisica della sua esistenza o meno: « x » esiste come valore soddisfacente una espressione scrittiva, cioè si può logicamente dire che esista, quando con la sua esistenza sia in questione, ma solo la sua relazione d'identità con una costante « c », entro un certo linguaggio (esempio: « Manzoni », nel « linguaggio » della storia della letteratura italiana). La teoria riguarda il significato dell'esistere al livello logico relazionale « minimo » in cui l'espressione può essere usata, e in cui viene di fatto comunemente usata, e intende render conto della possibilità significativa di proposizioni negative perfettamente definite come « l'attuale re di Francia non esiste », senza che la questione di una possibile « oggettività » assoluta sia non solo risolta, ma anche semplicemente affrontata. Essa non intende cioè asserire che il senso stesso dell'essere sia esaurito dalla possibilità di un riferimento diretto a una costante determinata dall'esperienza o a qualcosa di « verificabile » (una tendenza questa che definisce buona parte dell'empirismo logico posteriore ma che è destinata per Russell a rimanere essa stessa unverificabile per via della « generalizzazione » che assume il poter effettuare); la teoria della descrizione si accontenta di stabilire un senso logico-relazionale della esistenza, un

senso non ipostatico, sia al livello del discorso empirico che a qualunque altro livello. L'esistenza dei numeri razionali non può essere trattata sul livello di quella dell'«attuale re di Francia» o appartiene a un «altro» tipo logico, così come l'esistenza di Dio o quella di una «struttura fisica oggettiva» ammesso che anche queste ultime questioni rientrino, o per quel tanto che rientrano, in qualche tipo logico. Essa insegna solo a trattare le questioni «una alla volta», a introdurre il metodo della analisi nell'indagine filosofica e, tutto sommato ad accantonare o mantenere fra parentesi la questione della portata reale dell'asserzione, di cui si può sviluppare tutta una serie di livelli di comprensività, o una tecnica di possibilità significative, prima che la sua «verità» (nel senso di «portata ontologica») sia postulata e debba essere accettata o rifiutata. La teoria della descrizione, in connessione con quella dei tipi, costituisce forse il punto su cui più direttamente l'empirismo posteriore poteva far leva, per risolvere il «significato storico» dell'opera russelliana nella tesi che ogni questione filosofica sia una questione di sintassi del linguaggio, una conseguente e radicale svalutazione di ogni iniziale velleità «realistica» del logicismo russelliano. Appare infatti poco chiaro come dopo la riduzione entro certe regole di linguaggio del significato dell'«esistere» Russell puntasse ancora sulla possibilità di reduplicare, in sede logico-critica, il senso dell'essere, in modo nettamente metalinguistico. Non che l'empirismo logico possa facilmente codificarsi e illudersi di non incorrere esso stesso in qualche peccato di «metalinguaggio», ma certo nessun divieto a questi peccati può essere posto in virtù di un riferimento a una realtà «retrostante» o indipendente, con cui Russell non si è mai incontrato, o che ha invece dovuto sempre «metter fuori questione» nel suo sviluppo delle condizioni formali dell'asserzione. Egli ha sempre avvertito nella sua indagine la istanza di una funzione d'universalità o di generalizzazione che non può essere facilmente soffocata con la decisione a scegliere, arbitrariamente un tipo di linguaggio entro cui muoversi o di cui vivere; una decisione questa che, qualunque significato positivo essa possa aver avuto, a una certa fase della disputa filosofica contro

un dogmatismo della portata immediatamente reale delle intenzioni metalinguistiche, rischia alla lunga di codificare fratture di linguaggio anziché sollecitare una qualunque volontà di colloquio. Ma Russell stesso ha insegnato che l'istanza dell'universalità precisa tanto meglio le proprie possibilità quanto *meno* si appoggi su qualche privata e particolare intuizione che « proprio così e non diversamente stiano le cose »; quanto meno cioè la volontà di comunicazione o di universalità, che si formula come spirito di analisi, in contrapposizione a spirito di intuizione e di presunte sintesi a priori, si fondi su riferimenti a una « sottostante » realtà da dichiarare, che di quell'atteggiamento privatistico costituisce solo il correlato, teoretico-oggettivistico. È allora possibile che tutto il significato del logicismo o di un costruzionismo analitico si riduca all'intenzionalità realistica persistente in Russell, e che rischia di essere così facilmente abbattuta, e di trascinare nel suo crollo non solo il possesso ma l'« intenzione » stessa di ogni possibile « funzione di universalità? O non può avere la permanenza dell'intenzione d'universalità un altro significato rispetto a quello che la permanenza di una intenzione realistica sia disposta ad accordarle?

III

11. *Autonomia dei principi logici.* — V'è una possibilità di « interpretazione » positiva del « costruzionismo logico » russelliano, tutto inteso ad assicurarsi un possesso di proposizioni « vere per la loro pura forma », ossia né desunte dall'esperienza né ancora garantite da quella realtà in sé sulla cui « struttura » esse dovrebbero gettar luce? Si può tentare di conservare un senso alla pretesa di una possibile portata delle funzioni logiche senza ritenere, come Russell ha sempre ritenuto, che questa portata debba intendersi, in linea di diritto, come diretta verso un mondo oggettivo, o verso elementi e strutture di una realtà da presupporre?

L'attenzione alla pura forma della proposizione, lo spirito russelliano dell'analisi, sono fatti che non vertono esclusiva-

mente su funzioni individuate come « le più generali » di un linguaggio in atto, su funzioni dotate cioè di una « universalità relativa » da lasciare intatta, o da non tentare di « estendere » oltre se stessa, pena la caduta nel « non-senso », come insegnò invece più tardi l'empirismo logico; Russell esige un'indipendenza della forma logica da ogni uso che ne venga o no fatto, e quindi una universalità « di diritto » delle funzioni logiche, non connessa con alcuna interpretazione che si tenda a darne in un più concreto ambito tecnico, od epistemologico. Ha un senso questa « resistenza » russelliana sulle posizioni di un logicismo autonomo e « assoluto? ». Ciò che sembra si possa subito dire dell'ideale di un « logicismo autonomo » è che prima ancora che noi sappiamo se esso sia o no garantito da una struttura oggettiva del « reale », esso esercita un'azione negativa sulla « verità » non solo, ma sulla stessa presunta « intrascendibilità », (impossibilità di essere « sentatamente » trascese), delle funzioni « più generali » implicate da un linguaggio in atto. Di fronte all'ideale per cui si rifiuta valore conoscitivo finale ad ogni proposizione che si ponga su una qualunque base non riducibile alle semplici condizioni logiche di una proposizione in genere ogni funzione per quanto « primitiva », di un linguaggio che si prenda a considerare esclusivamente per la sua attualità, può essere sempre « trascesa »; almeno nel senso che un atteggiamento che ne dichiari la non-universalità non appare meno legittimo di quello che decida di accontentarsi di quell'unico tipo, concretistico, di universalità che, essa, la funzione « primitiva » di un linguaggio in atto, può offrire. Sulla base di una simile « accontentatura » non si vede infatti come potrebbe dichiararsi senza senso la dichiarazione di non-sufficienza di un presupposto solo « relativamente » universale, o interno a un linguaggio in atto. Finché il discorso dell'empirista non faccia suo quello che esso è invece costretto a dichiarare « un pregiudizio realistico », che la condizione di senso di un linguaggio stia cioè nella sua « portata reale », fino a quel momento l'empirista non può escludere che una sospensione del suo discorso, operato da un punto di vista logico-negativo, abbia senso. Ma questi sono argomenti ad

hominem, e come forse tutti gli argomenti di tal fatta, possono servire a *non discorrere* con l'avversario per cui si tengono di solito in pronto, ma non servono a risolvere una difficoltà « interna » all'atteggiamento del « logicista ».

Se si fa, su basi puramente logiche, una critica all'atteggiamento dell'empirista che ha deciso di prendere come norma del « senso » le proposizioni primitive del suo « linguaggio », e si esclude contemporaneamente che questa base logico-pura implichi per conto suo una propria portata reale, « oltre » l'esperienza, il problema della « verità » e del « senso » di una tale critica logica si ripone. La critica sarebbe stata infatti condotta servendosi di certe funzioni o « misure » di una verità in genere, che non sanno ancora fino a qual punto e in quale senso possono essere, esse stesse, considerate come vere. Né la « chiarezza » o l'« evidenza » di una forma logica basteranno certamente a togliere lo scrupolo: il « fatto » che il principio del sillogismo non possa essere negato senza contraddizione può non implicare niente di più che la vuota semplicità di un automatismo posseduto e non per questo certo in chiaro intorno a una sua verità « indipendente ». La verità per « contraddittorietà del contrario » sembra non bastare per sé a stabilire l'indipendenza di una proposizione da una sua significatività empirica. Ma se l'assunto di questa indipendenza si vuol mantenere, allora una proposizione esprimente una coerenza formale o una connessione logica sarà vera, ma nessuna delle variabili fra le quali la connessione vale dev'essere, per questo, vera, nel senso di poter pretendere a una sua invarianza. L'implicazione implicherà se stessa, sia che si ponga fra « a » e « non-b », o fra « b » e non-a »; vero il principio del sillogismo, per esempio, ogni contenuto che si prenda come pretesto per l'instaurazione di una simile forma logica non solo non sarà necessariamente vero ma, entro la verità di quella forma, sarà essenzialmente una « variabile », un caso ipoteticamente considerato su cui direttamente non si affermerà nulla. Essenziale sarà solo che si possa stabilire una relazione di implicazione formale fra certe ipotesi, o che i « contenuti » siano sottoposti a qualche regola costante di variazione: il principio formale sempre vero stabilirà questo

giuoco, ma non vi prenderà parte, e non potrà certo essere vero in base alle regole di verità che stabilisce per i suoi contenuti; « a » sarà vero quando « non-a » sarà falso, ma il principio che vuole questo non potrà essere considerato come uno dei suoi contenuti, e non potrà essere considerato vero per la falsità della sua negazione, giacché non si vede come esso, nella sua eterna verità, possa essere sottoposto a negazione o variazione o rientrare nella stessa « somma logica », sempre vera, che vuol stabilire. La verità dei principi formali della verità sembra così implicare una specie di circolo difficilmente evitabile per il logicista teoretico, ma ciò non vuol dire che il suo assunto non operi in nessun modo: se la verità deve in genere adeguarsi ad un principio di universalità che non condivide esso stesso la sorte di dover esser vero o falso prima ancora di porsi, non solo ogni singola variabile nel campo logico non avrà nessun bisogno di essere per sé vera, ma l'intero campo, cioè la somma logica di affermazione e negazione potrà essere considerata come non-universale in base alla semplice considerazione che il suo « intero » non potrebbe rientrarvi.

Il principio di logicità può atteggiarsi allora, nei confronti di certe regole « tradizionalmente universali » di un certo linguaggio, al modo stesso in cui queste si sono atteggiate nei confronti di ogni « intuizione » non strettamente derivabile da esse, o non logicamente richiesta. Sulla base di una decisione a non introdurre nelle proprie asserzioni « generalizzate » nessuna nozione che non fosse strettamente fondata sulle condizioni dell'asserzione bipolarizzata (vera-falsa), o su un vocabolario logico-duale minimo, si era potuto costruire un ideale « campo logico matematico » in cui doveva essere scontata la possibilità di porre certi limiti alle proprietà di quello che l'intuizione o una determinata tradizione linguistica, aveva fatto considerare, per esempio, come l'unico « spazio » reale (o trascendentale). Mediante una critica logica, si era qui messa fra parentesi una « universalità » cretuta e si era passati ad un discorso « più generalizzato » con tutta probabilità; ma sapremmo noi per questo di aver raggiunto una autentica sostituzione « logica » e non ancora

largamente intuitivo-pragmatica del precedente « spazio? » e, soprattutto, questo caso ammesso, sapremmo noi quale funzione « reale » attribuire a quella nuova relazione, ancora più astratta, che si sia pensata in termini di « condizioni minime della pensabilità in genere? ». Russell stesso crederebbe di poter dare una risposta positiva alla prima di queste due domande, ma non così alla seconda. Di fatto la sua logica a due valori, fondata su negazione e disgiunzione, si presta abbastanza ad essere adoperata in costruzioni ibride, logico-conoscitive, e per questo Russell crede di poter inserire nella sua logica anche parti della scienza come la meccanica razionale. Ma più spesso il suo concetto di logicità pura funziona come un semplice assunto d'universale validità d'una proposizione, difficilmente supponibile come « riempito » e difficilmente « riempibile ». Se poi questo ideale d'universale validità non si lascia riempire o soddisfare dalla somma logica di tutte le proposizioni fattuali e delle loro negazioni, si dovrebbe prendere in considerazione l'ipotesi che la logicità pura non abbia molto a che fare con un'*universale verità* da presupporre. Bisognerebbe allora dare un altro senso alla mancanza di senso teoretico della logicità pura, e potrebbe darsi che per una « verità », definita in funzione d'un universalità non sinteticamente asserita, la cosa più importante non sia quella di esserci sempre, o di essere relativa a qualche immutabilità di opposizioni originarie.

12. *Il problema di un contenuto logico.* — Quel che è divenuto problematico è proprio la compatibilità fra l'istanza del discorso « universale » e « autonomo » da una parte, e il bisogno di inserirsi in un campo individuato a priori in cui sia destinata a cadere ogni nuova verità possibile « come indifferente » al senso stesso della « verità ». Pare cioè che la preoccupazione di mantenere « definiti » i limiti di significatività di un campo di « somme logiche » costanti, sia meglio soddisfatto in un atteggiamento decisamente empiristico che si liberi in partenza da ogni scrupolo di autonomia dell'« universale » dai dati reali: al logicista puro, inteso a sostenere la tesi di una proposizione che si pone per se stessa, l'am-

bizione di una verità strettamente analitica, e per quest' autonomia, non solo non può apparire confortata « sinteticamente » da alcunché di extralogico, ma dovrebbe a quest' punto presentarsi come una « funzione » che rifiuti di aver tutto il suo possibile valore condizionato da un presupposto « essere », se questo termine involge una questione non risolvibile mediante la stessa autonomia del valore « razionale ».

L'« identità formale » o « capacità di invarianza » che si postula come funzione d'universalità di un linguaggio, per non ridursi a un assunto « pragmatico » qualunque, internamente a qualche « esperienza », pare che debba rinunciare a ogni « contenuto », a ogni campo reale « trovato » su cui scaricare la propria intenzione d'universalità: se qualcosa può essere « vero » in senso assoluto in base al suo « esserci », o in base al suo « esser già questo piuttosto che altro », allora l'ideale di una logica indipendente da ogni intuizione, metafisica o empirica, da ogni assunto in genere esistenziale, sembra un ideale destinato a cadere come privo di senso. Viceversa, se si riflette all'ideale di una verità che si ponga per via della sua pura forma, che si ponga da sé, senza presupporre che essa « sia data » in un campo, in correlazione con un « contrario che sia in sé contraddittorio »; se si riflette che al confronto con un simile ideale nessuna proposizione di fatto, metafisica od empirica, appare esaurirne l'ampiezza e la « libertà » formale (se non sulla base d'un postulato, quello dell'« necessità di valore » dell'essere stesso), allora l'ideale dell'autonomia formale del pensare può sostenersi, in quanto intenzionante un orizzonte di possibilità logiche non esaurito da alcuna intuizione d'« essere di fatto ». Ma così esso non può essere ancora diretto in senso « teoretico », non può essere considerato traducibile in una « proposizione sempre vera », e rifiuta di esser confortato da qualche ricondizionata struttura dell'essere in atto. L'ideale di un'autonomia universale del pensare non pare si possa più sostenere se non rivolgendosi contro ogni possibile presupposizione di verità contro ogni sintesi di essere e d'universalità che si voglia porre alle proprie spalle, invece che come idea-limite d'un lavoro di espansione delle possibilità dell'indagine razionale.

stessa, oltre ogni quadro di possibilità naturali presupposte, o prescriventi un orizzonte ab aeterno definito sia per il pensare che per l'operare. Esso, quell'ideale di autonomia non può considerarsi « presuppositivamente vero », senza perder di vista il suo stesso obbiettivo, senza tradursi in una proposizione di fatto, implicata in un certo linguaggio in atto, invece che atta a variarne le implicazioni, a snidarne ogni preteso valore di « universalità » presupposta, e con ciò a fondare la sua libertà o universalità.

Russell stesso vuole che questo valore costituisca un ideale limite; egli non crede che il principio di una logica dell'esperienza non possa essere variato ma solo che esso non « debba » esserlo, in funzione di una logica che voglia o debba potersi considerare universalmente valida: ma in questo caso non si vede più perché l'idea-limite in questione debba ridursi a un postulato dell'univocità delle funzioni logiche in rapporto a « verità di fatto » da enunciare.

Se noi dobbiamo portare l'ideale dell'universalità ad essere significativo in funzione di un'« autonomia » della ragione che sia da promuovere, e non già inserita in campo intellettualmente dato, l'universalità di un discorso sembra piuttosto divenire l'idea limite d'una attività che tenda a sondare e a spostare, mediante ricerca di nuove possibilità, i limiti di ogni presunta universalità obbiettiva, anziché a fissarne un quadro logico cui tutto, in potenza attiva, sia dato, quel che mai possa darsi. Se si fa dell'ideale dell'universalità un ideale di autonomia con cui si trascenda ogni complesso epistemologico in atto o se, per mantenere un senso all'ideale dell'autonomia della ragione, lo si traduce in quello di una ragione che promuove nuove possibilità, e non solo la conoscenza di una realtà per se stessa « universale », allora lo stesso contenuto, la stessa struttura della logica russelliana andrebbero, in una col suo significato « teoricistico », ripresi in esame con una intenzione critica. In particolare bisognerebbe fermare l'attenzione sui limiti di compatibilità fra una teoria come quella dell'implicazione materiale, che sembra volere un campo omogeneo di verità tutte simultaneamente date, e una come quella sui tipi proposizionali, costruibili a diversi livelli,

per essa stessa si ponga. L'analiticità pura, cui con una simile idea si fa appello, sembra quindi puntare sulla realizzabilità di condizioni di universalità, da tentare oltre ogni presunto ambito di operabilità dato, e non richiedere un « presupposto » da rilevare conoscitivamente; e l'idea di una perisabilità del reale in termini puramente analitici sembra convergere con l'ideale di una ragione assolutamente « pratica », che si apra col pensare la via alla rinnovazione (ogni condizione strutturale non posta, più che con la tesi di una struttura ultima o prima, da riconoscere. La convergenza di tali funzioni logica e pratica, si formula tuttavia allora in modo che non possa esserne sostenuta la « necessità » o la « verità » (in senso speculativo), senza generare ambiguità: essa può giacere sullo sfondo di qualunque speranza « religiosa » di autentica creatività umana di più validi piani di esistenza: può essere pensata come sbocco non garantito e tuttavia impregiudicabile a un autocondizionamento della stessa attività razionale, secondo che Whitehead stesso dovette insegnare, benché senza conseguenze, a Russell; ma non può certo imporsi per la sua « evidenza ». Essa rinuncia, o può più direttamente rinunciare, ad una « verità », ottenuta per via puramente riflessiva, degli eventuali fattori « formali di verità, senza per questo rinunciare a un « lavoro » che quei fattori formali adoperi come leve critiche contro ogni altro presupposto « schema » di verità.

L'attenzione alla mancanza di « analiticità pura » di certe relazioni, o di certe intuizioni, entro cui si fosse eventualmente creduto di poter calare tutto l'« essere possibile », è attenzione che sembra ancora l'unico stimolo, per il quale la mente umana possa sentirsi impegnata a variare schemi, ad allargare strutture di interpretazione dei fatti e delle loro connessioni possibili, a sondare nuovi orizzonti di « esperienza » senza limiti metafisici o trascendentali. Sull'orlo dell'astrazione più severa pare che solo sia dato all'uomo di porsi su piano di una attività che persegua obiettivi non tautologici che tenda a scuotere la monotonia della ripetizione dei dati secondo immutabili leggi di natura. È in questo senso che ci si può forse porre sulla strada di una variazione del

l'« idea » di una logica « neutra »; il tentativo sarebbe ancora in funzione della pensabilità di orizzonti di realtà ulteriori rispetto a quelli che un uso in atto avesse tentato di consacrare all'eternità: non l'ideale di una possibile indipendenza della ragione da situazioni e da categorie determinanti, sarebbe caduto, ma solo l'idea della naturale invariabilità di un certo schema precedentemente ritenuto « logico ». E se lo stesso schema « logico » è riuscito a variare molte sicure intuizioni della « scienza » anteriore, allora la sua opera critico-costruttiva, l'intenzionalità stessa di un ampliamento di possibilità da perseguire, mediante confronto fra un complesso di dati e un ideale di universalità del puro pensare può essere continuato, con una ragionevole « fiducia » che i limiti opposti fossero stati, quanto meno, prematuramente stabiliti.

Russell non ha certo inteso la sua « idea » di un'« autonomia » della logica solo in questo senso critico-negativo, o logico-pratico; e non la ha così intesa per l'assunto, esplicitamente formulato, che non si possa perseguire « possibilità » che già non sia tale, « di fatto », o il cui campo, come campo di variabilità di certe relazioni, non sia sempre lo stesso per le relazioni in questioni. Ma è solo viceversa su questo « presupposto », d'una naturale e sussistente identità del campo logico, che potrebbe sostenersi, in un'intuizione teoricistica, l'anteriorità di una possibilità alla sua realizzazione¹: fuori di una simile presupposizione l'« anteriorità » non si vede che cosa dica di diverso, rispetto al concetto stesso di possibilità: e in questo caso l'idea di possibilità non suggerisce davvero l'idea di un campo di relazioni teoreticamente scontate, cui ogni possibile realtà debba sottostare. Comunque, nonostante questa permanenza di un'idea di relazione logica originaria, quale funzione di indagine teoretica sulla struttura ultima di un mondo obiettivo, noi abbiamo visto Russell stesso, in attesa di quella conoscenza « obiettiva », permettersi una « costruzione » di concetti intesa alla loro generalizzazione o allo spostamento di ogni limite « sinteticamente » (o non-analiticamente) assunto; e si può avan-

¹ Cfr. nota n. 10.

zare l'ipotesi che la sua idea di un'identità obiettiva del campo logico costituisca solo un residuo intuitivistico o sintetistico.

Russell stesso, come « logico » e come critico della scienza ha operato, per un'apertura dell'orizzonte della ragione, per l'ideale del possibile superamento di un suo presunto passivismo radicale, più di quanto non abbiano probabilmente fatto i sostenitori di un'immanente « pragmaticità » della ragione stessa, i « prescrittori » di un senso del lavoro razionale nell'ambito di un raggio di interessi preventivamente definiti: un'idea, questa del pragmatismo-empirico, che rischia di occludere un senso attivo delle possibilità razionali, adagiandolo nella conoscenza di qualche « uso » quale misura del discorso sensato, più di quanto non faccia la stessa idea di un teoretismo logico come quello di Russell, quando questi punti, nonostante tutte le sue contraddizioni, su un'indipendenza del pensare da ogni meccanismo bio-sociale in atto, e di questo tenda a denunciare i limiti di validità. Sulla base di una simile « apertura » si può tentare, io credo, una maggiore compenetrazione degli ideali di praticità e analiticità come funzioni di un possibile senso non tautologico, né eternamente o non casualmente in atto, che sia lecito attribuire al lavoro stesso dell'umana ragione: e non ogni possibile significato dell'opera russelliana sarebbe certo da dichiarare « perduto », in una simile prospettiva.

PARTE TERZA

ROSPETTIVE DELL'ANTITEORICISMO

IX.

PROBLEMATICITÀ E POSSIBILITÀ DI UN FINALISMO ETICO-RELIGIOSO ¹

1. *Equivocazione attualistica del valore morale.* — Può sembrare, com'è ben sembrato, che di valore morale si parli sotto l'urgenza di interessi determinati, affinché di quel valore non si abbia a parlare come di un lusso più o meno arbitrario, riservato a qualche sorta di esseri privilegiati, o affinché non se ne costruisca fantasticamente l'istanza, fuori di ogni possibile adesione al reale in atto. Solo nel caso che un ordine abbastanza determinato, di altrettanto determinate direzioni della vita, abbia da essere conservato o favorito, pare che un discorso sul valore morale possa avere, comunque, un senso. Ma è forse proprio qui, su questa base di una sua necessaria e radicale adesione al reale, che il valore morale rischia, contemporaneamente, di perdere ogni senso possibile.

Perché affannarsi a conservare o a favorire quel che in qualche maniera si sta conservando o imponendo da se stesso, *in re?* e perché ostinarsi a parlare di un suo valore, mentre non si parla di valore — in senso « morale » — di qualunque processo fisico o biologico, che pur comporta sistemazione, conservazione, sviluppo di qualità o di ordini determinati? Se ciò che si richiede ha da sé la forza di venire all'essere o di conservarcisi, è perfettamente inutile che noi lo predichiamo come un valore; e se quella forza esso non possiede, come ci arroghiamo noi il diritto di chiedere al divenire reale che esso sia diverso da quello che è? Non è in esso tutto come deve essere, o tutto indipendente da ogni dover-essere? E, in

¹ Dalla « Riv. Crit. di Stor. della Filosofia », 1952, IV.

ogni caso, non è inutile che noi vi stiamo a cercar di interporre le nostre particolari istanze con la pretesa che esse debbano esser prese in considerazione dallo stesso moto della « realtà » in genere? e non tradisce in ogni caso la nostra precipitata ed affannosa richiesta un suo interesse sezionale piuttosto che qualcosa che debba « universalmente » essere?

Proprio in vista di una sua radicale adesione al reale, noi possiamo sospettare che il valore morale non riguardi altro che il fatto di un interesse di qualche sezione della realtà a una sua conservazione; ma il fatto stesso rischia di non avere altro valore che la propria attualità, né si riesce a « vedere », così, a un semplice rilievo teoretico del fatto, come mai possa importare l'essere piuttosto che il non-essere per esempio dell'uomo, fuori del suo esserci. In ogni caso qui il valore morale sarebbe innestato su una semplice urgenza biologica, il cui valore si continuerebbe naturalmente a non sapere in che cosa mai possa consistere. E, tutto questo, senza contare che sembrano esservi per l'uomo molti modi di voler conservare o migliorare il proprio essere, che molti di questi modi entrano fra di loro a volte in conflitto aperto e che la verificabilità del valore dell'uno non promette allora nulla di buono per i sostenitori della preferibilità di un altro.

L'attualità del voluto sembra così soffocare ogni possibile universalità del volere, a meno che questa non assuma, per conservare la sua pretesa, che la stessa attualità del voluto rappresenta per sé qualcosa che è universalmente da volere: come si fece entro la metafisica tradizionale, proiettando nello stesso orizzonte della realtà in genere una originaria « conversio » di ens et bonum; o come si fa ancora nella nostra metafisica dello spirito dove, per la compresenza alla vita di teoria e prassi, di conoscere e volere, si assume che essa è a se stessa sempre attualità e sempre valore in uno, o che della vita non si può indicare un particolare valore sol perché essa è, immanentemente, valore. Ma noi non avremmo allora che da « rassegnarci », e lasciarci agire e.... « valere ». Nell'identità di essere e fare tanto vale la pena di sottolineare che l'essere è immanentemente fare, quanto la reciproca, che il fare è immanentemente.... essere. Il punto di vista di una

assoluta sintesi a priori pratico-morale lascia le cose allo stesso punto di un radicale naturalismo, o di un assoluto teologismo: tutto è come deve essere e tutto quel che deve veramente essere sarà, anzi è già, *sub specie aeternitatis*. Se i filosofi cercano il criterio del valore nell'« essere », o in una sua immanenza all'atto di realtà, sono forse le persone meno adatte a parlare della validità di un ideale di « moralità ». Ma sono possibili altri punti di vista, non più attualistici (o metafisici in genere), atti a tenere in piedi l'istanza di quel valore, posto che qualcuno voglia ancora, appunto, tenerla in piedi?

Il punto di vista metafisico sembra atto solo a disperdere a neutralizzare, a confondere nell'infinita « casualità », o in una radicale « casualità », dell'essere, una certa pretesa interna, implicita nell'autoproclamazione che l'essere fa, di un suo « valore morale »; causa e caso, ontologici, sono alleati contro quella pretesa. È possibile che questa, per salvare una sua intenzione di universalità (da nessuna « impressione » di realtà confortata, e da nessuna sua adesione a un « reale dato » garantita o sorretta), vada a cercare una possibile salvezza fuori da ogni presupposto valore dello stesso « essere in atto? »¹.

¹ La ricerca che qui sommariamente si avvia, col rifiuto di ogni attualismo del valore, immanentistico o no, implica un'obiezione anche ad ogni fenomenologia del valore, che alla pretesa di una sua immanenza all'essere sostituisca l'inafferrabile ideale di una personalità creantesi oltre ogni suo esser dato ed oltre ogni esser dato di circostanze: che è la tesi qui esposta nell'articolo del prof. Bertin. Anche qui, pare, la negazione del valore di ogni attualità data, che pur costituisce per me l'aspetto valido della tesi, persegue in un modo immediatamente positivo se stessa come valore, costringendosi così al poco convincente dialettismo di un infinito alternarsi di tentativi e di scacchi. A uno storicismo ottimistico sembra qui sostituirsi uno storicismo che dovrebbe trascendersi e non può, a causa della necessaria realizzazione nel mondo o nella storia della persona stessa. E di storicismo positivo e negativo mi sembra intessuta anche la tesi del prof. Morpurgo-Tagliabue, che il valore morale cerca nel riconoscimento di un ideale trascendenza de' significati che di fatto si inseriscono nell'incontro morale fra uomini (salvezza dall'« isolamento » e dalla « limitazione »). Anche questa tesi, che risente di molti degli aspetti posi-

2. *Apertura meta-attualistica dell'idea del valore.* — L'oggettivistica intenzionalità dell'essere in genere, quella stessa cui ogni moralismo metafisico si appellava per dotare di un'assoluta validità certi impulsi d'azione, determinate tendenze vitalistico-sociali in atto, sembra così proprio essa ridurre i valori morali a valori sezionali, tautologici rispetto al loro « predicarsi » in un certo genere di « fatti »; essa pare cioè ridurli a espressioni di movimenti reali che nulla debbono che già non realizzino, o che, non attuino, per se stessi, col loro medesimo attuarsi. E la neutralizzazione sembra così radicale che si potrebbe essere tentati di abbandonare ogni pretesa di valore morale: ma comparirebbe qui un'altra pretesa di valore. Il semplice crollo della giustificabilità metafisica del valore morale non ci farebbe abbandonare ogni pretesa circa questo valore, senza una contropartita di valore o una contropassione, quella per esempio del discorso più coerente, preciso, libero da contraddizioni, o del discorso più aderente a una situazione. Solo con una pretesa di valore (valore logico o valore economico, valore di verità, di sincerità o istintività), ci si oppone alla pretesa di un valore morale: una intenzionalità d'essere in genere che fosse lasciata veramente vuota, una dichiarazione che l'essere non può esser qualificato da nessun atteggiamento, da nessuna presa di posizione arrogantesi una particolare validità in atto, verrebbe sì a eliminare ogni presunta fondazione metafisica del valore, ma non potrebbe condannare la pretesa che un « valore morale » pur possa darsi, o eliminare la concepibilità stessa di un tale valore. Questo rischia di perdersi, di annullarsi, in ogni sua pretesa a rappresentare, immanentemente, o la volontà degli dei, o la forza di autosvolgimento del reale stesso, o il corso o il giuoco effettivo de' rapporti inter-umani,

tivi di un'impostazione « calogeriana » del problema etico, altra volta messi in evidenza su questa Rivista da me stesso, si muove entro il dato casuale dell'esistenza (non basta che « l'altro » *ci sia*, perché *incontro* sia moralmente positivo), e di una contro-istanza a non operare se non nell'ambito di una relazione reciproca fra persone che tentano il « trascendimento » stesso.

per la sua stessa facilità a crearsi tutti gli idoli, tutte le metafisiche o tutte le « scienze » di cui ha bisogno; ma nel crollo di idoli, metafisiche e scienze esso può sentirsi così poco obbligato a rinunciare a se stesso, alla pretesa in cui consiste, quanto poco quelle sue auto-proiezioni intese a qualificare l'intenzionalità dell'essere (o a limitare con qualche eterna qualità in atto l'aperto orizzonte del divenire e del fare), servivano a prescrivergli una direzione o anche solo a orientarlo, se non in forma postuma ed illusoria.

Se il « valore » non deriva dalla necessità di adeguare un'essenza in atto che lo prescriva, lo condizioni, o ne determini una immanente verità, ciò non vuol dire tuttavia che si conosca una essenza dell'essere che prescriva il contrario, o che codifichi una immanente falsità e arbitrarietà, una empirica e irrazionalistica « soggettività » del valore, condannata a rimaner tale. Attraverso la critica di una immanente portata metafisica del valore noi non siamo automaticamente obbligati a inibirci ogni pretesa d'un finalismo da tentare, o d'un valore possibile dell'esistenza attuale. Per sottoscrivere la tesi che ogni pretesa di valore sia da considerare come l'espressione di un'attualità chiusa, esaurentesi nel fatto del suo profferirsi, e irriducibilmente eterogenea rispetto ad ogni funzione d'« oggettività » e d'« universalità », noi dovremmo proiettare la nostra negazione del valore, la nostra indifferenza, su un ben individuato orizzonte metafisico, o inamovibile terreno d'« oggettività ». Dovremmo opporci alla pretesa del valore sul piano di una pretesa metafisica uguale e contraria a quella con cui già si tentò di fondare conoscitivamente quel valore.

Si chiami pure « presunzione » l'assunto di una finalizzazione unitaria possibile dell'esistenza: si tratta di una presunzione che mette in discussione una semplice presunzione contro di essa, quella dell'universalità di un'oggettività indifferente: si tratta del rifiuto ad appiattare ogni forma valutativa sul piano di un essere che si dà perché si dà, e che si dia in modo da condizionare ogni inserzione in esso dei « nostri » motivi; si tratta del rifiuto ad una considerazione fondamentalmente « teoretica » dell'essere in genere, del rifiuto

ad assumerne una qualunque essenza in se stessa definita, chiusa ad ogni integrazione possibile, come l'orizzonte delle possibilità del reale.

Noi non siamo più tenuti ad abbandonare la pretesa del valore — nonostante la mancanza di ogni sua « univoca » giustificazione metafisica — sol che intendiamo che è essa, la pretesa del valore che, invece di lasciarsi puntellare (o travolgere), da una presupposta intuizione metafisica, tenta la sua propria « mediazione » dell'essere, un'angolazione della stessa concezione dell'« essere in genere » dal punto di vista di un valore possibile. Senza questa esasperazione, senza questa « follia » di « antropomorfizzazione » progettata, o di tentata qualificazione morale dell'essere, l'essere stesso si assume come indifferente al valore e le pretese di valore si assumono come semplici fatti transeunti: se il valore non « media » l'essere, l'essere frantuma, equivoca, disperde il valore.

Noi sappiamo di non avere a disposizione mezzi per stabilire l'oggettività del valore: ma non ne abbiamo neppure per codificare una oggettività del non-valore. Il linguaggio che ignora il valore ci si è andato qui configurando come quello che non fa che sottolineare l'aspetto dell'esser-dato del reale: ma esso non può stabilire che ciò che all'esser-dato manca, cioè il possibile, non conosca poi altra forma di realizzazione che quella di cadere nella forma dell'esser-dato, dell'esser-presupposto o, in una relazione-ambiente che naturalmente intercorra fra « casi » e dati e « casi », ancora, possibili. Entro questa forma il valore non potrebbe configurarsi che come una celebrazione tautologica dell'essere o una volontà di pura persistenza o « durata »: e presupporrebbe che l'essere fosse dichiarato buono già a parte ante, con una immediatistica arbitraria « sintesi apriori » teorico-pratica, la sintesi dell'« ens et bonum convertuntur », o quella del bene come soddisfazione immanente d'una pretesa attuale; oppure, che il nostro stesso atto di volontà fosse anch'esso solo qualcosa cui capita di essere, come a un qualsiasi fatto « naturale », il cui valore stia tutto e solo nel suo effettivo « esserci ». Ma la pretesa del valore ci si è configurata come quella cui l'ac-

cadere o l'esserci di fatto, il durare più o meno a lungo entro una struttura, assunta come naturalmente continuantesi, non debbono valere come qualcosa di ultimo; con la pretesa del valore noi esigiamo che il nostro volere non si riduca a un fatto chiuso in un invincibile orizzonte di fatti; esigiamo una possibilità di « qualificazione » sostanziale dell'essere da parte del fare, vogliamo che il « nostro » intervento nel mondo non sia già ridotto, dal punto di vista della struttura o della natura delle cose, entro i « limiti » del suo darsi di fatto, rumore d'ape entro un bugno vuoto.

Solo con la possibilità di un'incidenza, sulla natura del reale, dell'attività che formalmente pretenda ad una non tautologica ripetizione dell'essere stesso, solo attraverso la possibilità che questa attività non sia destinata a cadere entro strutture presupposte o « coeve » alla realtà; solo attraverso questa possibilità ci pare che la pretesa di uno specifico valore dell'umana attività possa ancora reggersi, quando sia abbandonata ogni equivoca proclamazione di valore « immanente ». Senza questa possibilità l'attività umana potrà essere giudicata più o meno atta al « successo », più o meno ricca, in relazione a un ambiente dato e che sia stato, a sua volta, più o meno artificialmente « ristretto »; ma essa non potrebbe esigere per sé altro valore che quello del suo accadere, o del fatto stesso del suo assumersi a « valore ». L'essere continuerebbe qui ad apparire come il metro del valore e del non-valore del fare. Ma.... perché l'essere piuttosto che il non essere?

Finché non si assume come possibile che l'essere sia integrabile in una condizione di autouniversalizzazione del fare attraverso il fare, in un termine o fine non pregarantito, o non tautologico rispetto all'essere-che-era, il « valore » del reale potrà essere fideisticamente presupposto; ma per « noi » che cerchiamo nel « suo » il « nostro » valore, esso cadrà sempre, se presupposto, al di là; come qualcosa che, se si dice, si dice da sé, senza che noi contribuiamo in alcun modo « importante » a dirlo, cioè a farlo essere. In questa situazione di autoperfezione teoricistica dell'essere, noi potremmo sempre dire: per noi, l'essere avrebbe potuto fare a

meno di essere. E con la pretesa di un valore attuale o eterno dell'essere noi avremmo finito per comprometterlo, in una assurda dialettica tendente a concretare in una « sostanza », a parte ante, ogni valore « possibile ». Avremmo finito per compromettere, per sete di metafisica, ogni impulso religioso a una pratica integrazione dell'essere, a una creazione di moduli di saldatura del dato con una sua universalità possibile, che solo come possibile appunto, non è costretta a collocarsi fuori del raggio di un'attività intenzionante il valore; di un'attività che si rifiuti ad ogni struttura naturalisticamente preconstituita, o eternamente « identica », o che ambisca ad una creatività autentica.

3. *Mediazione storico-possibile del finalismo meta-attuale.*

— Aperti come ora noi ci siamo a un fine meta-attuale dell'azione che pretenda a un valore, noi sembriamo subito cadere in una radicale mancanza di « oggetto » della nostra tensione pratico-morale.

Nulla di quanto è dato, per ciò che è dato, merita di essere voluto; e la sua accettazione in funzione di una nostra presunta capacità universalizzatrice delle sue istanze, si pone da sé come atto relativo ad un fine che, comunque, non si costituisce sulla base di una semplice coerenza del dato con se stesso, o di una sua continuità naturale.

Noi ci siamo dati come fine una « libertà » intesa come possibilità di unificazione o « inveroamento » dell'essere attraverso condizioni da porre, ignorandone per principio ogni supporto metafisico, ogni fondamento o garanzia in atto, e non abbiamo perciò —più né una nostra presupposta libertà, una nostra interiorità in atto, da coltivare, da curare, da amare, né una forza cosmica, immanente o agente in noi dal di fuori, da cattivarci, da ingrazarci, per essere attraverso di essa integrati nel valore che manca. Che cosa ci rimane dunque da volere? Finché noi perseguiamo un fine pratico-trascendente come condizione del « valore », al di là di ogni avvertito fondamento in re della sua stessa possibilità, pare che noi non abbiamo, frattanto, né un Dio né un mondo da amare, con una pretesa di valore; pare, in una parola, che

la nostra « volontà » non possa in altro cadere che in un puro e semplice « nulla ».

Potremmo tentar di rispondere che in un'apertura meta-attualistica del valore non v'è che il lavoro di slargamento degli orizzonti di realtà da amare o da volere: che non vi si può inserire altro oggetto pratico che l'indagine stessa, rivolta contro ogni preteso schema « trascendentale » dell'essere, in cui non ci sia che da cadere per necessità. Ma la risposta non potrebbe che cadere sotto il sospetto di una certa ipocrisia. Finché viviamo, noi non amiamo soltanto qualcosa di possibile, qualcosa che potrebbe anche non farsi: finché viviamo noi amiamo bene qualcosa di dato: ed è forse questo il motivo principale su cui una « moralità » moderna ha potuto far leva per parlare di una intrascendibile sintesi di essere e valore, di universalità e di individualità in atto, che noi sempre saremmo, unica realtà e unico effettivo oggetto (come soggetto) di volizione. E poiché noi amiamo certo noi stessi prima di ogni nostro possibile sbocco a un'assoluta libertà possibile, se non vogliamo rassegnarci al dualismo, o all'« ipocrisia » appunto, di un puro e semplice « innesto » della volontà del « fine » sull'amore per il « dato », noi dobbiamo pur cercare uno specifico giuoco di incidenza fenomenologica della volontà del possibile sul dato-vissuto in quanto tale: noi dobbiamo pur cercare a quale titolo il dato o la presenza attuale possono essere accolti in una tensione meta-attualistica.

Kant trovò nella pura universalità formale del volere e nella presupposizione di una capacità di tale forma in noi e nel nostro prossimo, nella presupposizione di una così intesa nostra « libertà » e « dignità », l'unico titolo, a cui divenisse lecito introdurre nella sfera della ragion pratica l'inclinazione sensibile: ma è difficile sfuggire all'impressione che la sua « forma » si riducesse, così voluta, a rendere solo indefinitamente possibile il giuoco delle inclinazioni pragmatico-vitali, a privarle di certe incoerenze che potessero minacciarne la « sistematicità ». Così la forma-fine rischiava di rovesciarsi in uno strumento di conservazione del suo terreno bio-sociale di insorgenza, e lo rischiava precisamente in fun-

zione della sua formalità pura, per la sua mancanza di pretese di ogni possibile « novità » dalla parte del « contenuto » stesso, che non « doveva », da parte sua, altro che una stretta obbedienza alla forma stessa; ad onta di una sua intenzione di libertà razionale Kant rischiava così di esaurirsi in una superflua fondazione di un legalismo delle inclinazioni, o di codificare soltanto istanze del mondo, per averne misconosciuto, sulla linea del passivismo etico tradizionale, ogni possibilità trascendente.

Hegel poteva più coerentemente accettare suggestioni « mondane » nella sua etica, per il proclamato valore dialettico dei dati dell'inclinazione, per una loro dichiarata attitudine autonegativa a lasciar trasparire attraverso la loro stessa esprimendosi particolarità, il tutto auto-concettuale teorico e pratico in uno. Ma la mediazione hegeliana del bene non potendo attuarsi in definitiva che in una riconosciuta necessità di un eterno sorgere ed eterno perire dei valori storico-pratici, non faceva forse se non dar pieno rilievo alla difficoltà di una loro giustificazione formale che non fosse tautologica rispetto alla loro immediatezza o che, viceversa, non si mettesse in contraddizione col contenuto stesso che doveva in qualche modo salvare dalla sua opacità.

Fuori da ogni particolare sistema filosofico, la contraddizione del formalismo sembra esplodere a modo suo nelle grandi rivoluzioni sociali, dove la « fame e sete di giustizia » (anche quando non si tratta che di questo), o la passione per un sistema generalizzato di convivenza umana, è portata a eliminare tutte quelle istanze di « vita » che siano in qualche modo di ostacolo alla realizzazione del sistema di migliore — più larga « convivenza » possibile. Si intuisce in qualche modo che l'« altro uomo » non può costituire per nessun uomo un fine in base al suo semplice esserci, che non si può porre come ideale massimo dell'azione l'« ingrassamento » del prossimo così come non si potrebbe porre il nostro, e che bisogna esigere dagli altri, come da noi stessi, qualcosa di « diverso perché tutti possiamo tentare di assumerci come possibili fin su un piano « morale »; che se, poi, questo qualcosa di diverso non fosse a sua volta niente più che un'attitudine

« favorire » (in modo vago e indeterminato) l'« altro », o a favorirci tutti reciprocamente, non si saprebbe davvero da che cosa o da chi cominciare per stabilire il giuoco dell'accordo, o del valore morale. Anche se si introducesse, come concepibile, una situazione di indefinita elasticità e auto-continuità di un giuoco di reciproca prestazione di benessere, noi potremmo sospettare che questa morale, esaurentesi nella assunzione di una immediata dignità a fine ultimo dell'azione, o a fondamento dell'istanza « economica » di tutti e di ciascuno, sarebbe stata ottenuta a un caro prezzo: al prezzo cioè di una limitazione iniziale del raggio di interessi che si dovrebbero rispettare; poiché, senza di ciò, il giuoco dell'armonia inter-economica sarebbe sempre turbato da ogni attività tendente a spostare i piani in cui è dato all'uomo di sistemare, provvisoriamente e relativamente, il suo interesse. L'« altro » (come il « noi ») che dovremmo erigere a nostro scopo, si presenterebbe in quest'ultimo caso come un oggetto tutt'altro che solido, e l'esigenza del valore morale si rivelerebbe come tutt'altro che soddisfatta da un inerte accoglimento d'un « contenuto » per se stesso « valido ».

Diremo allora che la vita morale consiste nell'amore di questo stesso carattere dialettico del reale, nel coraggio della contraddizione che anima l'essere e lo qualifica trascendentalmente come storia? Ma perché dovremmo assumere tutto questo come valore, se non avessimo — semplicemente — continuato ad erigere a valore il fatto, o l'attualità, della stessa istanza del valore, anziché il fine problematico, non immanentemente soddisfatto, di una sua universalità da realizzare? E, in questo caso, perché non assumere a valore la stessa attualità della negazione di ogni valore? O perché non tornare a celebrare il valore della « guerra » che pur pare che si faccia per il sogno di quella solida piattaforma contenutistica che dovrebbe essere il « benessere-per-tutti ». È un fatto sintomatico che nella morale e nella politica contemporanea, contenutismo e formalismo non riescano mai né a intendersi né a separarsi o a distinguersi sufficientemente: il terreno d'incontro è sempre una « storia », creduta più o meno conclusiva, o più o meno agitata da certa sua inconcludenza,

che pur si sente così « teneramente » come fine de' fini e valore per sé! Non è affatto strano che tutto questo razionalismo attualistico si sia poi rovesciato in una celebrazione del coraggio di vivere ad onta di ogni mancanza di senso, sia attuale che possibile.

Per noi che questa « possibilità » (di un senso del reale), abbiamo creduto di dover mantenere, pur rifiutandone ogni ipostasi presuppositiva, se storia e realtà non si unificano (o non si equivocano), immanentemente, la possibilità di una storia, di una linea ideale dell'umano divenire che porti e sviluppi in sé la capacità del valore, che maturi in sé un finalismo di assoluta libertà, non resta costitutivamente esclusa: e su questa base l'uomo viene a valere per l'uomo essenzialmente come portatore di una possibilità di lavoro a raggio meta-ontico, contro ogni tendenza alla « sistemazione » di sé in una presunta intrascendibile « naturalità » dell'essere. Se è mai possibile che l'uomo si sottragga, mediante la sua stessa ricerca di un'essenzialità ontologica che non sia da accettare passivamente, al dilemma di un suo esclusivo esser-nel-mondo o cadere-nel-nulla, allora, e nella stessa misura, è possibile che l'uomo « si assuma » come valore sul terreno di una intenzionata universalità morale, e non più su quello di un suo oscuro e casuale impulso a una « durata » in essere, conforme a strutture trovate. Su questo ipotetico piano « morale » del valore l'uomo esige da sé un lavoro intellettuale di critica e di riforma di ogni intuiva o presupposta piattaforma di esistenza, ed assume a valore un'inquietudine, circa la validità o non-validità di ogni linguaggio istintivo, di ogni legge codificante evidenze di fatto. E l'inquietudine vuole che l'uomo non si rispetti in un suo qualunque essere, che non pretenda particolari attenzioni al suo modo di esser-nato: vuole che la legge onde la sua esistenza abbia ad essere accolta, in una storia possibile, sia essa stessa una legge da fare, una possibilità da instaurare contro strutture passivamente ereditate, e non un « limite » estrinseco. Una legge così intesa non può essere intenzionalmente che una legge in funzione di libertà, ma non certo di una libertà presupposta o identificata con un valore immanentemente attuale, dell'essere,

love tutto sarebbe sempre equivocamente storia e natura insieme. Una volta operata, su ogni presupposto valore dell'uomo, una iniziale *epoché*, noi non vi possiamo tornar su con una nostra apertura volitiva (amore, amicizia, solidarietà), su un piano di voluta moralità, se non in funzione d'un comune lavoro e d'una comune legge da instaurare per una rottura della tautologia dell'esistenza, per un trascendente destino di libertà.

Finché il lavoro degli uomini non venga proiettato sullo sfondo di questa possibilità la loro reciproca « prestazione » di « valori » rischia di diventare da sé un semplice modo di confortarsi dell'inutilità di ogni vita e di ogni lavoro; che tutto continuerebbe ad essere, in una categorizzazione dell'attualità immanente, com'era e come è. Ma nell'assunzione di una possibilità di successo della sfida pratico-razionale alla « naturalità » dell'essere, il vincolo dell'uomo con l'uomo si salda religiosamente al di là della morte stessa e non si sente imposto da nessuna « legge » che sia in funzione di un'attualità vissuta: da nessuna legge che serva a garantire un indefinito giuoco di immedialistiche imposizioni di sé nel mondo.

4. *Religione e Libertà*. — Noi abbiamo fin qui presentato il valore dell'uomo come sospeso a una sua certa possibilità di trascendere ogni apparenza di estraneità o di « datità » dell'essere stesso; e abbiamo additato come via di un'apertura a tale possibilità lo stesso lavoro pratico-razionale dell'uomo, in quanto volto alla critica di ogni valore naturalmente posseduto, alla « reinterpretazione », in un orizzonte di possibilità non date ma praticamente possibili, di quegli stessi trascendentali (ontologici o gnoseologici) di cui l'intuizione normalmente si serve per avvanzar pretese ad una sua assoluta continuità naturale. Ma con ciò non abbiamo noi ristretto la moralità a un semplice senso di mistica solidarietà fra iniziati? Che senso può avere per i rapporti interindividuali in genere la sospensione del valore dell'uomo a una sua incerta possibilità di trascendenza degli schemi naturali d'esistenza? Non ci chiede forse sempre l'« altro » uomo di valere per ciò che egli sente di essere e per ciò che egli

sente di poter immediatamente fare, fuori da ogni prospettiva di possibilità trascendenti? Abbiamo noi voluto predicare una specie di morale esoterica, priva di ogni possibilità di presa sull'uomo com'è, e come vuole essere in una sua praticità immediata, o economicità, che intenziona solo un ambito di possibilità positive, naturali appunto, e non problematico-trascendenti?

Noi diremo qui subito che in nessun modo vorremmo codificare questa autonomia dell'economico, che ridurrebbe inevitabilmente la vita morale a equivocarsi nel favorire a caso questo o quell'interesse, questo o quell'atteggiamento immediatamente pratico, nel conflitto degli interessi, o delle pretese a diritti naturali. Ciò non significa tuttavia che la vita morale come qui si è prospettata voglia, riducendosi ad una specie di tranquilla « apatia » nei riguardi degli effettuali e più immediatamente urgenti conflitti umani, ignorare o condannare ciò che nell'uomo si presenta, volta a volta, come necessario o preminente nella gerarchia delle opportunità. Nessuna lotta che si voglia intraprendere contro una dogmatica incrostazione di interessi, o contro un'auto-attualizzazione dell'« economico », che si assuma a fine sufficiente e decisivo dell'azione, può per sé significare lotta contro ogni avvertibile interesse. Si chiederà che gli interessi attuali non si chiudano al giuoco degli altri, attuali e possibili, come giuoco di riduzione dell'autonomia o pretesa auto-sufficienza di ciascuno e di tutti; si chiederà che essi non si chiudano, anche se con tutti gli altri in atto, ad un loro rinnovamento possibile, ad una loro possibile trasposizione su nuovi piani. L'intenzionalità morale cercherà nella volontà di un possibile fine meta-attuale la radice di una fede nella riducibilità degli interessi attuali, da fini autonomi, a momenti di un piano di legge da instaurare; da valori « ex lege » o « preistorici », a momenti di una possibile superiore unità, da interessi propriamente economici, a interessi di sociale libertà o di comuni piani di possibile universalità di vita, di intelligente dominio di ogni fattore di « esposizione al caso ». La dignità dell'individuo sarà con ciò posta nella sua capacità di contributo all'instaurazione di superiori piani comuni di

libertà, e non affidata ad un intrascendibile perenne giuoco di interessi pre-morali, convergenti-divergenti; ma su questo piano nessun uomo sarà mai di troppo per la vita dell'uomo, e mai la sua parola sulla causa o sul destino comune una parola soltanto tollerata. Anche se questa non sembri d'altro capace che di negazione e di rifiuto, la *buona* volontà non si esimerà mai a cuor leggero dall'ascoltare e dal vagliarne le istanze: un lavoro aperto sull'ambiguità stessa dell'essere, per una sua non pregarantita integrazione, non avrà fretta di chiudersi, non fretta di spegnere la parola dell'avversario, con mezzi solo degni di una libidine di successo-nel-mondo. Una volontà religiosa di libertà dell'uomo non sarà mai solo per la propria libertà, in opposizione a quella d'altri, poiché essa non si rassegnerà mai alla totalità o definitività dell'opposizione; non sarà volontà di legge estrinseca o di umiliazione dell'altro; e accoglierà in sé lo stesso apparente piano biologico-economico della vita a titolo di terreno ambiguo sì, ma non necessariamente opposto, o presuppositivamente ostile, rispetto a un « materiale » d'una diversa realtà da instaurare o d'una libertà non più naturalisticamente intesa. Sarà forse allora essa stessa, questa volontà religiosa, il sostegno più coerente del più aperto umanesimo, proprio perché e nella misura in cui si sarà sottratta all'idolatria dell'uomo nel suo immediato essere, in una sua eternamente identica mediazione storica di sé.

In una volontà etico-religiosa, nessuna « diffidenza » verso il mondo potrà inserirsi che non sia passione di una sua liberazione possibile, come nessun amore del mondo, nessuna adesione a una situazione data, che non debba diffidare di sé; e così solo essa, forse, con questa sua circospetta sfiducia nei riguardi di ogni successo nel mondo, potrà pretendere a una difesa del diritto dell'individualità umana di non esaurirsi nella celebrazione di un raggiunto piano di naturale convivenza, e di poter lavorare in ogni modo al suo riorientamento.

La nostra civiltà ha tentato di rendere normale o « legale », in qualche modo, questo diritto dell'« individuale » alla riforma di ogni « norma » preconstituita; e ha posto l'es-

senza stessa della moralità in un così inteso « formalismo liberale »; ma bisogna pur dire che fino a che la base di un tale atteggiamento di libertà sarà una proclamata dignità umana, come immanente a un presupposto interesse o gusto, per situazioni comunque in atto, esso rimarrà costruito su base abbastanza equivoca, poiché su di essa potrebbe altrettanto bene valere, come spesso in una storia realisticamente intesa vale o prevale, la decisione di sospendere ogni discorso intorno ad ogni possibile novità. Per questo, un formalismo liberale che voglia predicarsi come religione dell'uomo non può accettare di dipendere dal suo successo, o da una sua « democraticità » in atto; poiché la « forza » della situazione può ben mirare a tutt'altro che a una sua « apertura ». Tentando una sua inserzione sul piano di una « moralità » possibile, il valore della libertà non può rassegnarsi a dipendere da valori precostituiti o naturalmente in atto, o ad essere compreso sulla base di una necessità naturale, che rischierebbe sempre di ridurlo alla difesa di un aspetto passivamente accolto della realtà, e lo distruggerebbe pertanto come tentativo di una possibile mediazione radicale dell'essere.

Così, se l'ideale della libertà non può più essere fondato o consumato su un terreno in « cui ci si trovi » ad essere, varrà forse la pena di affidarne la possibilità di valore a uno slancio meta-attualistico; a un bisogno pratico-trascendente di razionalità, che non corra a dichiararsi esso stesso, prematuramente, razionale, sulla base di una presunta ragione informante l'essere, e di una presupposta, non più fondabile universalità dell'essere stesso. L'ideale della libertà è forse troppo radicale perché la sua inserzione nella vita non costituisca un rischio per il « sano intelletto » o non spinga l'essere a un confronto con un suo « nulla » possibile. Né una « fede » sarà perciò di troppo per sostenerne l'istanza, ove si tenda a tradurre in operante concretezza di vita quella stessa possibilità di piani di libera esistenza della ragione, di piani d'esistenza che si garantiscano attraverso la loro stessa costruzione, al di là di ogni presunto limite d'intelligibilità naturale.

METAFISICA E ONTOLOGIA

(su un possibile significato pratico-finalistico dell'« essere »)¹

1. *Definizioni.* — Intendo per metafisica una teoria del reale che presupponga come indefinibile la nozione stessa dell'essere, o parta da una intuizione della sua infinità e la assuma come metro di valutazione di ogni esistente che non sia l'essere stesso. Per essa l'essere è ciò che è per la sua stessa essenza, e non ha altra essenza che quella di essere per se stesso. Per ontologia intendo qualunque tentativo di « definizione » dell'essere stesso: da quello platonico (l'essere come prima e più semplice partecipazione dell'« alterità » in genere rispetto all'uno concettuale, l'essere come partecipabilità di perfezioni ideali), a quello hegeliano (l'essere come unità e alterità di sé e del suo concetto, come porsi formale dell'universalità dell'idea che, in base a tale universalità, definisca appunto l'essere come il momento del suo individuarsi, con una struttura ben determinata); e a quello heideggeriano, che implica, per la definizione dell'essere, una possibilità di investire l'essere in genere con una domanda di valore: perché l'essere piuttosto che il non essere?, dall'« impotenza » di rispondere alla quale l'essere rimanga, appunto, definito. In base a queste definizioni il rapporto fra metafisica e ontologia non sarà qui presentato né come un rapporto di identità né come un rapporto di necessaria convergenza di significato. Si può tuttavia parlare di un rapporto di implicazione reciproca, ché ogni metafisica, benché essa

¹ Dagli « Atti dell'XI Congresso Internazionale di Filosofia », Bruxelles, 1953.

non tenda a mettere in rilievo l'autonomia del suo « discorso sull'essere », rispetto all'essere di cui parla, ha pur bisogno di un minimum di tale autonomia; e ogni ontologia, benché per essa l'essere non sia mai il termine unico del suo discorso, ha bisogno che la verità di tutto il suo « discorso sull'essere » si appoggi, in definitiva, sulla natura dell'essere stesso, come per sé rapportata, in un certo modo piuttosto che in un altro, al concetto che la definisce. Senza questo legame con la metafisica, un'ontologia si risolverebbe in una semplice « logica », in una riflessione sulle possibilità strutturali della proposizione come tale. Ma è dubbio che questa stessa pretesa, di cogliere una forma radicale del giudizio, indipendente da ogni riferimento semantico alla cosa giudicata, e in modo particolare da un riferimento ontologico alla totalità delle cose giudicabili, sia possibile. A noi basterà ora però chiederci se sia possibile sciogliere il nodo della implicazione reciproca fra metafisica e ontologia. Se sia concepibile cioè una pretesa di « valore » del discorso, con esplicito riferimento a una sua possibile universalità, senza che questa debba presupporre una siffatta universalità nell'essere stesso di cui si vuol discorrere, poiché sembra proprio questa presupposizione quella che genera da sé il circolo senza uscita di metafisica e ontologia. Noi dobbiamo cioè chiederci se si possa fare a meno di concepire l'orizzonte dell'essere come fondamento esaustivo di tutte le possibilità di un discorso che sull'« essere » si voglia pur fare, con qualche pretesa di « razionalità ».

2. *L'essere assoluto e il sospetto di una relatività totale.*

— Il nostro assunto, la possibilità cioè di una posizione « razionale » di fronte all'esistenza, che prescindendo dall'universalità dell'essere, o dal presupposto che sia l'essere stesso a dover conferire valore alla presunta posizione razionale in questione, sembra urtare immediatamente contro questa considerazione: che comunque si concepisca l'essere, in qualunque modo di essere deve essere incondizionato o assoluto, potendosi bene in esso concepire qualunque variazione ma non potendosi per converso concepire nessuna va-

riazione fuori dall'essere, nessuna trasformazione modale che porti l'essere stesso ad essere. L'essere è; appartenga o no alla sua essenza di « essere », esso (qualcosa, comunque pensato) è. Sarà io o Dio, sarà soggetto o no a certe proprietà come, per esempio a quella di non essere mai in due posizioni allo stesso istante (posto che vi siano ragioni di considerare una proprietà come questa abbastanza « originaria »), pare in ogni modo che non si possa in alcun modo parlare di alcunché senza implicare un'« attualità » condizionante da sé, senza essere condizionata da nulla, ogni possibile discorso significativo. Forse io non sono (o non sono esattamente io), forse Dio non è, forse non v'è nulla la cui proprietà sia quella di non essere mai in più di una posizione allo stesso istante, forse non v'è nulla di tutto ciò, se non a titolo di sogno o di vana pretesa ma, ancora, al di sotto di tutto questo complesso giuoco dell'« illusorio » qualcosa dovrebbe pure essere, o essere stato. Identico con sé, o « smarritosi » nelle sue trasformazioni, annullatosi nelle sue « emergenze », qualcosa di esistente per se stesso deve pure avere interrotto l'impensabile « abisso » del nulla senza altra « ragione » che il suo « essere ». Così o Dio, o l'io, o la materia, o qualcosa che li sostituisca, rimangono costituiti in una loro indiscutibile priorità. Ma, perché poi, qualcosa dovrebbe « assolutamente » essere, se non perché qualcosa di « non assoluto » *sembra* pure « essere »? Occorre un fondamento dell'apparenza, solo se già l'apparenza si pone, per sé, come apparenza non nulla. E noi non possiamo ammettere l'io, Dio, o la materia senza ammettere, senza solidificare, proprio attraverso quei termini, qualcosa di non fondamentale, qualche « ente » relativo, che noi non avevamo veramente « svuotato » di un loro peso di realtà, se ancora ci vuole un essere per sé, che li « spieghi ». Forse nessun essere per sé, è, se non « è » l'illusione dell'importanza di afferrare il primo tram che passa, l'azzurro di questo cielo, o la « noia » di quella giornata. Forse l'essere è, assolutamente, solo in un certo stato d'animo, quello di un buon senso per se stesso metafisico; un'illusione di più, forse fra tante altre: forse la solidità dell'essere è tutta qui, in questo logoro tessuto delle « vane

pretese » che arrivano dove arrivano, e che non saprebbero che cosa chiedere, d'assoluto, senza il tram, l'azzurro o la noia. Forse l'essere che « è stato » o che « è » non si differenzia affatto da questo groviglio esistenziale in cui non si sa bene « che cosa » sia, né se vi sia un « qualcosa » ben definito che sottostia alle varie determinazioni, ne condizioni il passaggio, o tutte le determinazioni trattenga in una unità più o meno dialettica, più o meno aperta, ma sempre in se stessa coerente; forse l'unico senso di tutto questo groviglio o scambio di determinazioni, di nuvole e noia, di sole, di gioia, e di stupidità, è quello che volta a volta si pretende in questo o quello stato d'animo, e ciascuno è lasciato solo nel darsi, pragmaticamente, la metafisica che preferisce, posto che tenga a darsene una, a uscire dai suoi sogni con la « riflessione » che, dopo tutto, anche i sogni « sono ». Forse! Ma chi pronuncerà una parola definitiva sulle « illusioni della vita », chi sosterrà che questa o quella determinata « presenza », questo o quel sentimento, abbia « essere », e non solo esistenza o attualità, in questa attualità, in quest'ora del mondo che rischia di consumare, nel suo passare, il « principio » stesso che dovrebbe spiegarla?

3. *La volontà e l'interesse, criteri equivoci di metafisica e antimetafisica.* — Si può reagire a tutto questo cumulo di « forse »? Si può portare all'evidenza la impensabilità di un carattere fatuo, occasionale, di tutto ciò che si può dire « essere »? Si può mostrare o dimostrare la necessaria, infinita, autocontinuità dell'essere, comunque venga inteso? Gli uomini « sani », gli uomini che si sanno sciogliere dal groviglio delle determinazioni del nostro « dormiveglia » morale, gli uomini che stabiliscono confini precisi fra sé e il mondo, fra la relatività del loro operare e il quadro in cui tale operare è possibile (il quadro in cui il sogno stesso ha un senso e dove non tutto è possibile perché non tutto è sogno), sanno che l'essere non viene dal nulla e non può passare nel nulla: essi sanno tutto questo con assoluta certezza, e intuiscono l'autocontraddittorietà del contrario. Non si può pensare che l'essere non sia per se stesso, perché pensare è pensare l'es-

sere, e se pensare deve importar qualcosa di più che una fugace impressione l'essere deve avere in sé quella stessa « universalità », quel suo riempire, di sé e condizionare da sé ogni « valido » termine di pensiero, che il pensiero stesso vuole avere. Se no, perché pensare? Il senso dell'importanza » dell'esistenza si salda strettamente al pensare, e allora il pensare (il conoscere che non voglia confondersi col sogno) « riempie » il proprio orizzonte, vi trova l'« essere », il principio funzionale di ogni discriminazione di valori. Una tensione pratica, del pensare, con tutta la sua possibile estensione dal piano dell'utile a quello del « sacro », instaura l'essere che è, e annulla il non essere; instaura l'essere che non sa né cominciare né finire; un senso del valore sorregge il dogmatismo dell'intelligenza o della intuizione ontologica e ne rende evidenti i principi, pronto a scomparire nel suo oggetto, senza lasciar traccia, senza confessare il suo intervento. L'essere è, per la volontà, e ora la volontà può continuare senza arresto o « senza contraddizione » a volere efficacemente; ora la volontà è « costituita », per la sua « verità », disimpegnata dal sospetto del « nulla » che attanaglia gli spiriti deboli, garantita della non-illusorietà del suo tendere. E si costituiscono allora i principi della logica, e la contraddizione è bandita e vinta; si costituiscono i principi dell'ontologia, si afferma l'eterna semplicità dell'essere, o la sua dialetticità capace di tutto includere, la sua materialità, la sua spiritualità, o la sua « neutralità » suscettibile di differenziazione e, se si vuole, di « progresso »: e si tentano anche principi generali di una « fisica ».... Ma la conoscenza fisica è quella che cede prima nella tensione verso l'essere: essa ripiega facilmente su un simbolismo logico-matematico che si disinteressa di ogni oggetto del discorso non definito entro certe forme, logico-pragmatiche, la cui estensione o validità è quel che è, e non importa sapere quale sia: al di là di queste forme la letteratura del nulla è un lusso, una logica che non rispetta il principio della definibilità dei suoi oggetti secondo un qualche modo ordinariamente significativo; ma la stessa cosa sarebbe, ormai, anche la « letteratura dell'essere ». La « scienza » per non essere letteraria deve limitare le sue

pretese semantiche, i suoi accenni ad enti che essa stessa sia disposta a dichiarare « reali », entro l'ambito di una tradizione pragmatico-operativa; e non importa se non si può stabilire l'indefinita continuità di tale tradizione; il « metodo » è quello che è, e non vale se non quando riesce. In una scienza o in una teoria della scienza che non voglia più nulla avere a che fare con le emozioni e con la letteratura, o la domanda sull'essere rimane affogata nell'impegno scientifico a stabilire relazioni (e relazioni di relazioni) fra i suoi « enti », o la domanda, se rinasce, ammette la risposta del nulla, come quella dell'essere. L'orizzonte del dato, o dei dati, può essere il nulla, invece che l'essere. L'una e l'altra risposta sono trascrizioni di suggestioni emotive, prive di un senso accettabile dalla logica dell'impegno quotidiano; nessuno può impedire queste preoccupazioni, nessuno può stabilire che non debbano sorgere; se uno vuol vivere d'azzurro o di noia lo si lasci pur fare; si aspetti che gli venga in mente il fornaio. Ma nessuno pretenda che l'« essere » sia più esistente, sia trattabile come « qualcosa » più che il « nulla » stesso. Il pragmatismo dell'intelletto non è più disposto a sottendere una metafisica, l'interesse per gli enti liquida l'essere, l'orizzonte dell'essere e del nulla si risolvono nella logica di un affaccendamento che non ha tempo per le questioni « indeterminate ». *L'ontologia* toglie di mezzo la *metafisica* perché « sa » la limitazione essenziale dell'essere; e la logica della vita, che si appoggia a combinazioni e divisioni di dati « determinati » finché e in quanto siano determinati, toglie di mezzo anche l'ontologia, e si afferma da sé come una intenzione di continuità, senza preoccuparsi di sapere se questa continuità sia « reale » al di là di quella che effettivamente « si assume », per quel tanto che la si assume, nello stesso vivere ed operare quotidiano. Gli uomini sani, la filosofia che si concilia col buon senso, non sanno più se l'essere sia o non sia, se il loro « esserci » cada in un orizzonte « riempito » piuttosto che in uno irrimediabilmente vuoto.

4. *L'universalità dell'esistente come possibile.* — Generata e soffocata dal senso del valore della vita, che implica

una sua logica « conoscitiva » non suscettibile di essere trascinata nell'atto stesso in cui si dichiara di volerla prendere sul serio, la domanda sull'essere sembra destinata a cadere da sé, almeno come domanda che si aspetti una risposta conoscitiva o una risposta in qualunque modo fondata su una qualche immanente necessità del logo. La domanda cade, per quel tanto che si attende una risposta metafisica od ontologica, e il circolo di ontologia e metafisica sarebbe spezzato appunto col lasciar cadere, come priva di senso, la domanda sull'essere. Ma questo atteggiamento, questo « lasciar cadere », si attiene esso stesso a una logica puramente conoscitiva, o è, anch'esso un atteggiamento egualmente letterario, anch'esso una risposta, inconfessata, a una arbitraria domanda sull'essere? Noi possiamo « rifiutare » una domanda sull'essere, ma come si fa a stabilire che questo rifiuto ha un vantaggio qualunque su un altro interesse, su un altro atteggiamento? Si tirerà ancora in campo la non-contraddizione, la coerenza con le intenzionalità effettivamente operanti nel nostro linguaggio? Che valore può avere la coerenza, fuori di una presunzione di continuità? In questa situazione la domanda sull'essere o sul nulla, dell'esserci, può rinascere; non perché un essere (dell'esserci) sia saputo (come non può essere saputo un suo « nulla » finale) ma perché esso, quell'essere, il simbolo di una possibile universale continuità dell'esistente, che l'esistente non sa di possedere, ma da cui non sa neppure di essere perentoriamente escluso, non si presenta più come « impossibile » in conseguenza della sua semplice « inattualità ». Senza una metafisica o senza un'ontologia, di tipo presuppositivistico, non si dà più coincidenza di attualità e possibilità, e il possibile, come possibile transattuale, non deve più essere « rivelato », e pertanto non può neppure essere più « precluso », dalle strutture dell'« attuale ». La domanda su un possibile superamento delle intenzioni implicate nell'agire quotidiano, vale, non perché si imponga il suo oggetto, un assoluto essere o un assoluto « senso » del reale, ma perché nessuna aprioristica limitazione delle possibilità dello stesso esperire e pensare in atto si impone: perché non « è dato » di poter esaurire tali possibilità entro la « natura » dell'at-

tuale; perché noi possiamo sospettare di « contingenza : stesso sistema categoriale di definizione attualistica delle stre possibilità, e impegnare il nostro pensiero a rimuo tale contingenza, in funzione d'una universalità che non più da « riconoscere » ma da « tentare ». Finché nessuna versalità dell'attuale si impone, una funzione di contin dell'esserci può sempre essere assunta come possibile; pensiero inquieto dei suoi limiti, se « avverte » limiti, sempre tentare la costruzione di quella funzione sondand variabilità e l'estensibilità di « valore », o « portata », c sue categorie conoscitive ed operative. Si può tentare « continuità » che rimuova i parametri della dispersione l'« essere » negli enti, che superi le strutture stesse c « disgiunzione » e della « morte ». Nell'ambito di un tale sunto, che non può costringere a nessun consenso, e che può essere tuttavia rifiutato senza una « conoscenza », n fisica od ontologica, può esser fatto credito alla prosecuz di un lavoro che ancora pretenda ad una « razionalità » cifica; a una indefinita e impregiudicabile ricerca che tra i suoi titoli di legittimità e di apertura da quella stessa nità del compito che solo una libera scelta religiosa su risce come possibile, e che forse solo una libera scelta giosa può difendere da ogni pericolo di chiusure anteciq da ogni « limite » preconoscitivo o pregiudicativo.

XI

UTILITÀ E TEORETICITÀ PURA DEL FILOSOFARE ¹

1. *Il pensiero come fine immanente.* — Una delle domande più « aporetiche » che la filosofia si sia potuta rivolgere pare certamente quella concernente la sua utilità: per parlare di utilità sembra infatti che bisogna possedere ben definito il senso e il valore dei « fini » relativamente ai quali si dice che qualcosa debba o possa essere utile, e niente può essere allora più imbarazzante che tentare di « servirsi » di un'attività così « impertinente » com'è la filosofia, la quale può anche chiedersi a che cosa servano mai quei padroni ai quali essa dovrebbe servire, o che valore abbiano quei fini che le si voglia proporre di contribuire a realizzare. Non fa perciò meraviglia che Aristotele tagliasse il nodo della questione sentenziando che il pensiero non possa essere considerato se non come « fine immanente », come fine cioè cui tutto può servire ma che, esso stesso, non ha nulla d'altro cui essere utile: ma non fa neppure meraviglia che la questione abbia continuato a riproporsi e che la risposta aristotelica sia stata considerata più come una « decisione », e un'« evasione », che come una vera e propria risposta. Se il pensiero infatti dovesse esser fine solo in base al suo diritto di discutere ogni fine che gli venga proposto, non si comprende perché esso non possa discutere se stesso come fine, e non possa creare un vuoto di valori, non solo fuori di sé, ma anche in sé.

2. *Il pensiero come elaborazione dei metodi di un « fare » progressivo.* — L'età moderna si è forse aperta con la dichiarazione che filosofia altro non è che consapevolezza dei « me-

¹ Dalla « Riv. Crit. di Stor. della Filosofia », 1953, III.

todi », utili all'instaurazione di un « *regnum hominis* », e che solo questo « regno » è considerabile come fine assoluto, in quanto non più legato a un pigro rilievo o ad un'inerte notazione del proprio « essere », dell'uomo, ma all'ideale di possibilità « aggiuntive »; fine legato all'ideale di un sintetismo « reale » che mediante il « fare » potrebbe essere conseguito, mentre attraverso il puro « accorgimento riflessivo » (la pura avvertenza immanente del sé), la forma stessa del volere sarebbe scartata dall'essere più profondo o più autentico, e con ciò sarebbe scartata ogni possibilità di parlare di « valori » che non riguardino situazioni particolari e contingenti *entro* l'essere. L'essere che è, si è detto, non può pretendere al valore se non dall'esterno, e solo l'essere che si fa, può valere per se stesso, poiché ad esso le forme dell'interesse e del tendere sono immanenti: e solo entro tali forme avrebbe senso parlare del « fine » di una loro garanzia, o del fine di un loro possibile consolidamento e successo. Chi avrà interesse a negare la forma stessa dell'interesse? Con ciò parve conquistato il diritto di stabilire un punto fermo contro l'impertinente erosione di ogni fine da parte di un pensiero « astratto », che poté essere tacciato contemporaneamente d'« ipocrisia », per la sua stessa necessità di servirsi proprio di quel mondo che esso doveva contemporaneamente dichiarare, in modo « ideale », privo di valore. E il fine che aveva avanzato la pretesa a servirsi di mezzi privi di valore fu fatto oggetto di ironia.

Ma la forma del fare, del sintetismo dell'interesse e delle azioni, non è meno aporetica, come criterio dei fini, che il puro essere del pensiero: poiché la forma del fare presuppone una sproporzione sempre riproducentesi fra « successi » e « fini », dire che tutto serve per mantenere in vita questa sproporzione, è come dire che ogni fine pratico serve soltanto a lasciare le cose come stanno, dal punto di vista della struttura generale. Il *regnum hominis* può allora rovesciarsi nella significazione del regno di questo e quell'uomo, e sullo sfondo dell'interesse di ciascuno non può non intravedersi il nulla finale, un ancora possibile nulla finale, di tutti e di ciascuno. Il « sintetismo reale del fare » rischia di essere altrettanto

illusorio quanto il puro essere pensato che stava al di là di ogni valore concretamente vissuto, rischia di non sintetizzarsi altro che con se stesso, in una ripetizione tautologica, che non cesserebbe d'essere tale per il solo fatto (ammesso che un simile « fatto » potesse essere asserito) del suo continuarsi all'infinito, del suo rinnovare, in ogni momento, i « suoi interessi », tutti e sempre destinati alla stessa dialettica di successo e insuccesso.

3. *Aporie del linguaggio circa il « fare ».* — La contemporanea erosione di tutte le logiche « unitarie » tradizionali (analitiche o dialettiche) non consente più che ci si arresti alla notazione di « forme immanenti » del fare piuttosto che a forme intoccabili del puro essere; si avverte anzi un uso illecito di queste ultime forme (tipicamente metafisiche) nella proclamazione antimetafisica del carattere finale del fare, di una indefinita spostabilità del significato di ogni termine usato, che non possa, essa stessa, essere spostata, ed entro la quale bisogna adattarsi a lavorare per « fini » immanentemente parziali, per « possibilità » strutturalmente « circostanziate ». Le forme del fare possono esse stesse considerarsi più o meno arbitrariamente « convenute »; e perché allora si dovrebbe « convenire » che non siano possibili altri significati che quelli immanenti al convenire? Può, una teoria della convenzionalità dei linguaggi pretendere di rappresentare, essa stessa, qualcosa più che una pura convenzione? E se fosse questa appunto, la convenzione, che talvolta non ci riesce di stipulare con il nostro interlocutore? Allora il sostenitore della libera convenibilità dei significati dirà: « evidentemente il mio interlocutore è in questo caso un « dogmatico »; egli ritiene che vi siano significati assoluti, che debbano imporsi univocamente a « tutti »; ma io non conosco termini forniti di tali proprietà e penso che termini siffatti, invocati dal mio interlocutore (dogmatico), facciano parte di altri linguaggi, che io stesso non sono invece disposto a convenire ». E il dialogo fra i nostri interlocutori sarebbe, a questo punto, già finito. Ciascuno si sarebbe persuaso che può « continuare » indefinitamente per la sua strada, senza do-

versi incontrare (forse anche senza doversi « scontrare »), con l'altro. Il sostenitore dell'univocità ideale di qualche termine si conforterà dicendo che fra la ragione e l'effettualità empirica può anche introdursi il « mistero », o un'« accidentalità permessa », e che è per questo ch'egli non riesce di fatto a « parlare » con « tutti »; e il sostenitore della convenzionalità o libertà de' linguaggi dirà, come l'antico sofista, che la mancata « convenzione » su questa sua tesi non può rappresentare che una nuova « conferma » della tesi stessa.

Ci si può dunque chiudere nella teoreticità (o sintassi interna) di molti linguaggi più o meno arbitrariamente convenuti, dichiarando illusoria la possibilità di stabilirne qualche fine comune, illusoria ogni possibile finalità unitaria dei vari linguaggi o urge almeno una convenzione circa la non-convenzionalità di qualche fine? Per un verso pare che nessun fine siffatto possa essere stabilito senza una convenzione *ad hoc*: per un altro verso pare che nessun acquietamento alla pura convenzionalità dei linguaggi possa aversi senza un residuo di dogmatismo, o di ingenua fede nella possibilità di stabilire la « natura » della situazione effettuale dell'uomo o delle sue « conoscere concrete », obbedienti a una sola forma, quella della loro convenzionalità¹. Il dilemma fra utilità o teoreticità pura del filosofare non potrebbe essere formulato in maniera più imbarazzante che in una teoria del sapere come puro formalismo linguistico.

4. *L'utilità di un linguaggio aperto e la limitazione delle « utilità ».* — Costituisce uno « scopo » per il filosofare, una volta che si sia convenuta la convenzionalità de' linguaggi tentare di spostare i « limiti » di ciascuno di questi linguaggi? E perché, nell'eventualità che si risponda affermativamente? Forse perché così è costituito il « fare » dell'uomo, delle sue scienze, e delle sue tecniche? Ma questa sarebbe proprio una risposta da « metafisici rovesciati! ». Può costituire uno scopo il lavorare a mantenere in piedi strutture

¹ La convenzione circa la convenzionalità dei linguaggi rischia di presentarsi come meta-convenzionale.

che non possono essere sostanzialmente modificate? Non sarebbe tutto questo come dire che gli scopi o i fini sono affidati, per la loro definizione, a un impulso incontrollabile che non sarebbe compito della filosofia né di rifiutare né di chiarire? E allora perché tentare di spostare i limiti de' linguaggi costituiti? perché l'impulso a una « razionalità aperta », dovrebbe essere più utile che attenersi a' limiti? Tutto dipenderebbe da una delimitazione « impulsiva » di fini, sempre egualmente sovrana e insindacabile nella sua stessa contingenza e particolarità. La filosofia potrebbe così liquidare ogni propria pretesa all'« utilità », proprio nella codificazione del suo atteggiamento antimetafisico, proprio nella proclamazione di una sua « apertura strutturale ».

Dovremmo allora tornare a dire che la filosofia « conosce » fini assoluti, indipendenti da ogni soggettività di linguaggio in cui qualcuno di tali fini appaia « convenuto »? La metafisica classica fu appunto costituita da una tale pretesa, ma, come « conoscenza », essa si guardò bene dall'attentare a certe « strutture » oltre le quali e a partire dalle quali doveva effettuarsi il riconoscimento de' fini trascendenti; essa le codificò anzi come « reali », proprio per poter sostenere che il « vero essere » giaceva « oltre » o « dietro » di esse; e in questo senso costituì, essa stessa, la fondamentale premessa « realistica » del pensiero moderno (non corretta ma ribadita dalla variante idealistica), quella premessa per cui l'ambito del reale e delle possibilità immanenti è definito a priori in qualche atto originario della vita o dell'intelligenza. « Il semplice non è il composto, e l'empirico si definisce tutto al di qua del metempirico, una volta per sempre ». Così si è arrivati alla psicologia della « fedeltà alle strutture » e all'immanentismo dell'operare per l'operare, in cui ogni finalità non già scontata, non interna alle strutture, dev'essere liquidata: ogni finalità poteva qui ridursi alla tautologia del dogmatismo di un impulso qualunque, qualora l'assoluto valore dell'essere in sé, o delle strutture fondamentali, fosse stato revocato in dubbio. O vivere entro l'eterno atto del valore, o perdere ogni possibilità di valore: questo era il dilemma.

Il « sintetismo » intenzionale dell'ambizione all'utilità del

filosofare non può però attuarsi neppure entro le strutture di una « convenzione » affetta dalla forma di una revisibilità permanente; o si rinuncia alla pretesa della possibilità stessa di un sintetismo di quel genere, o si rinuncia alla convenzione della « convenzionalità sempre occasionale de' « linguaggi »: cioè al principio di un'immanenza che non è meno ipostatica o metafisica di quella dell'ontologia speculativa di Hegel (ancora di Heidegger, forse), per essere divenuta « formamente » elastica. Noi siamo minacciati da un dogmatismo possibile (o da un teoricismo) dell'« elasticità » (della storicità, della razionalità aperta), finché tutti questi termini serviranno a precludere la possibilità di un fine che non si tautologico rispetto alle strutture dell'esistenza, o all'esistenza di strutture; finché per essi noi non potremo perseguir altra universalità d'essere che quella che già in qualche modo « sia », da sempre e per sempre.

5. *Strumentalità del pensare e finalità non-immanente.* — Può ora dunque la filosofia riavanzare pretese a una sua possibile « utilità »? Qualora la negazione di una « conoscenza universale » di fini assoluti non si traduca immediatamente nella negazione della possibilità stessa di un « fine », che si mediante e oltre l'apertura razionale medesima perseguibile — qualora un'istanza religiosa dell'uomo al trascendimento delle « strutture possedute » non si giudichi definitivamente compromessa dalla mancanza di un'autorizzazione conoscitiva al tentativo del « trascendere » — che cosa può fare la filosofia per la possibilità di un fine non-occasionale? La risposta più semplice e più immediata non potrebbe consistere che in una « formula »: « mantenerne l'istanza ». Ma nessuno sarebbe costretto a prendere questo per un « servizio » autentico, fuori che per una « fede » nel valore della istanza stessa in questione. Se la filosofia deve continuare ad avere una funzione specifica, essa non può esaurirsi in un atto di fede e non può confinarsi a un « polo » dell'« attuale » duplicazione de' linguaggi. Se essa deve tentare in qualche modo di superare la « soggettività » o l'irrazionalità delle intenzionalità in conflitto circa le umane possibilità, bisogna che essa:

fornisca, del suo « fine transattuale », una « logica » che sia suscettibile di un uso non meramente soggettivo o non esclusivamente fideistico: bisogna che il suo stesso assunto di una possibile convergenza (senza « coincidenze » presupposte) fra « attualità » e « universalità » diventi « funzione » operativa nel campo stesso dell'attualità intersoggettivamente determinabile e modificabile; bisogna che il suo spostamento de' limiti de' linguaggi costituiti si dimostri « applicabile », realizzabile, mediante una integrazione dell'attuale in possibilità non « interne », o non già scontate entro strutture permanenti. Una logica de' rapporti fra attuale e possibile, non può volersi esaurire in un giuoco puramente formale, e non può più invocare alcun credito fino a che non riesca ad « operare »: ma una sua possibile revisione dell'uso di concetti come « definito », « universale », « continuo », « causa », « identità », « disgiunzione », « conclusione » ecc. sembra incidere così direttamente sugli strumenti presupposti da tante « definizioni categoriali » delle possibilità operative dell'uomo, che la sua elaborazione potrebbe non dovere essere ritenuta a priori puramente verbale, se pare che solo attraverso una simile elaborazione i limiti implicati da quelle definizioni possano essere affrontati, e si possa tentare di risolverne ogni presunta categorialità. Forse per una via simile la filosofia potrebbe lavorare da sé a riconquistarsi il concetto di una sua possibile utilità: ma la strumentalità del pensiero relativamente a fini non arbitrari, o non già immanenti al tessuto stesso di un'esperienza « eternamente » trasformantesi, non può essere certo esaurita in una dichiarazione della strumentalità immanente del pensare. E il « compito » appare ancora problematico, proprio entro un atteggiamento di buona volontà

Questo scritto era già steso, quando abbiamo potuto vedere la comunicazione di N. Abbagnano al XVI Congresso Nazionale di Filosofia, « Nuovo e antico Protrettico », cfr. Atti, pp. 332-338. In quella comunicazione la filosofia è restaurata, nel suo pieno diritto ad essere, sulla base di una mancanza di orizzonti necessitari od obiettivi, di cui vive il pensiero contemporaneo, e quindi come la vita stessa del

problema umano che riflette su di sé o progetta le direzioni di fruizione della sua stessa « libertà finita ». Inutile rilevare l'affinità del principio di possibilità di quella comunicazione con la tesi qui esposta; ma dobbiamo rifiutare, come ancora « necessaristica », la concezione immanentistica di una libertà che fissi la propria finitezza: in questo caso ci pare che il significato della filosofia debba ancora risolversi necessariamente nel suo « esserci », e che tutto il complesso delle sue utilità (al plurale) possa ancora essere sospettato di una radicale inutilità o vanità: da cui non si esce, per quel che a noi sembra, con una dichiarazione di fundamentalità in atto del problema stesso.

XII

INIZIATIVA RELIGIOSA, METAFISICA E TECNICHE RAZIONALI ¹

Rispondendo a un articolo di Dal Pra (*Critica Metafisica e immanentismo*, « Riv. di Filosofia », 1952, pp. 243-60), L. Geymonat non solo accetta che il metodologismo operativistico presupponga l'immanentismo del pensiero moderno e si muova nel suo spirito, ma assume per sé e per il suo metodologismo, esplicitamente, la responsabilità di voler rimuovere una « deficienza di immanentismo » implicata in ogni forma di idealismo, per promuoverlo nel modo più coerente un « atteggiamento di ricerca rivolto puramente alle attività particolari, controllabili dall'uomo » ². Egli si rende immediatamente conto che un programma così concepito e formulato contiene una concezione della struttura del sapere, che non potrebbe essere difesa con una presunzione di « criticità assoluta », ma dichiara contemporaneamente di non « stupirsi » di questa situazione in cui il metodologismo viene a trovarsi, e che a lui pare « l'effettiva situazione umana ». Con ciò egli ha commesso una « extrapolazione » che non intende nascondere, ma per cui intende « optare » con un atto di « dogmatismo » iniziale: si tratta, egli dice, di un dogmatismo « necessario per lo sviluppo di qualunque esigenza critica », si tratta cioè di optare per la ragione; « per restare continuamente entro di essa, per non fare appello ad altro che alle tecniche razionali (ciascuna storicamente limitata e perciò sostituibile da altre più perfette) ».

¹ Dalla « Riv. Crit. di Stor. della Filosofia », 1953, IV.

² Cfr. Atti del XVI Congresso nazionale di Filosofia, Bocca, Roma-Milano, 1953, pp. 561-67.

Il programma di lavoro di L. Geymonat si formula dunque in base a un assunto di razionalità definita a priori e che non si vede come possa, esso stesso, essere introdotto mediante una tecnica razionale: ciò che è controllabile dall'uomo deve porsi come « particolare », e la sua controllabilità dev'essere « perfettibile »: ma sono questa particolarità e questa perfettibilità che non appaiono a Geymonat né particolari né perfettibili; alla stessa maniera lo storicismo metafisico si rifiuta di essere storicizzabile a sua volta. Ma è proprio necessario un principio di questo genere per non uscire dal pensare? Poiché sembra proprio questa la preoccupazione di Geymonat, (col pretesto, egli dice, di sfuggire a un'antinomia iniziale, Dal Pra o tace o aggancia il suo pensiero a qualcosa che sia sopra il pensiero, e quindi fuori da ogni dubbio e discussione), conviene proprio su questo tentare una risposta.

Geymonat vuole che i gradi di « scienza » e di « possibilità » su cui sia razionale o ragionevole dirigere l'attenzione umana siano da concepire come i numeri, positivi o negativi, che si possono aumentare o diminuire a volontà senza che ne sia trasceso il campo o la definizione, e non come uno « zero » definito fuori dai numeri, che annullerebbe il pensiero stesso. Così se qualcuno si attenta a sondare il principio onde son definiti i processi razionali, rischia di trovarsi fuori di ogni siffatto processo, di ritrovarsi in pugno un semplice nulla, e di doversi confondere solo col possesso di simile « assoluto ». La situazione del ricercatore di un assoluto che stia dietro il movimento (o dietro i numeri), e non si definisca attraverso nessuna sua relazione a quel movimento, o non ne sia in alcun modo compromesso, non avrebbe potuto essere meglio ironizzata, nonostante la discrezione e il candore che il velame aritmetico sa conferire all'ironia. Ma era proprio Dal Pra — ci pare — a non voler ricercare siffatte assolute condizioni, e non si vede invece quanto siano disposti a farne a meno i definitori di un campo permanente, non perfettibile, della razionalità o criticità o perfettibilità, dei discorsi « intelligibili » o « forniti di senso ». Il Geymonat non è disposto ad accettare come una « premessa indipendente »

— (poiché non accetta nessuna « premessa » isolata, come autoevidente) — che lo zero sia un numero; ma temiamo che sia costretto a sostituirla con qualche assioma equivalente, finché il campo in cui vuole muoversi a suo agio deve contenere numeri positivi e negativi, che vogliono lo zero; e viceversa. Così tutto diventa chiaro, nel dominio di certe premesse, e le premesse... son chiarite dal dominio in cui operano. Lo zero lo abbiamo ributtato indietro, alle nostre spalle, ma ce ne serviamo lo stesso; ci serviamo di tanti zeri e di tanti domini; questo sembra il giuoco della ragione, e ci si può stare; ma perché poi bisognerebbe starci senza protestare? È razionale questo gioco della ragione? Arrivati a questo punto bisogna andare avanti lo stesso, con un sano istinto « razionale », o sospendere il proprio pensiero a un assoluto sopra il pensiero? Dal Pra non rispose in nessuna di queste due direzioni all'avvertenza delle aporie di fondo di un razionalismo attuale o storicista, ma solo formulando una proposta, un appello a una libera iniziativa « religiosa »¹: ed è stato l'uso di questo termine a generare qualche equivoco nella risposta di Geymonat. Come religiosa, si voleva definire in quella « proposta » di Dal Pra l'attività umana in quanto non definita a priori nelle sue possibilità e non costretta perciò a esaurirsi in una « immanentistica » celebrazione di sue modalità in atto, o di limiti fissanti il campo di quelle possibilità. La sospensione del valore delle categorie onde l'immanentismo e il razionalismo moderno si son definiti non implicava nessuna volontà di ribaltamento di questo pensiero verso la sua matrice greco-scolastica, ché, anzi, la sospensione era motivata dal rifiuto di un nucleo metafisico, greco-scolastico, persistente nel pensiero moderno; essa implicava solo una volontà di « revisione » non solo di questo o quel metodo di controllo dei particolari, ma della categoria stessa di « un'esperienza » che ammetta la varia controllabilità de' suoi momenti « interni » ma codifichi se stessa, come struttura finitistica, nella sua elasticità, sempre

¹ Cfr. ora le precisazioni contenute in una comunicazione al XVI Congresso Nazionale di Filosofia. « Atti », pp. 532-40.

eguale a se medesima. Ma vi è, a questo punto una grossa domanda che Geymonat può rivolgere all'assunto stesso di questa « revisione » radicale: come si intende effettuarla? se con una tecnica, questa cadrà ancora nelle strutture dell'operare del discorrere, o dell'esperienza; se no si evade dal fare con qualche assunto metafisico, attualmente incomunicabile, e il nostro discorso è già finito. È questo il risultato cui più frequentemente si perviene in una discussione impegnata sulle possibilità dell'umano agire e discorrere, o sul loro orizzonte, che non sembra mai abbastanza aperto e mai abbastanza chiuso (o definito): ed è a questo punto che il razionalismo più radicale può sempre risolversi nell'assunto più dogmatico, e ogni tecnica razionale in una questione di gusto, e ogni linguaggio relativo ai limiti di comunicabilità diventare.... incomunicabile. E allora?

Ebbene, allora bisogna ammettere che non v'è nessuna « razionalità » alle spalle delle tecniche razionali, e che finché queste non sboccano a una definizione o a un dominio del loro stesso orizzonte d'impiego finché non risolvono la presupposizione stessa di questo orizzonte — (e siamo a un'ideale limite di sapore specificamente religioso, amico Geymonat) — fino a quel momento l'ambito della nostra « comunicabilità razionale » deve considerarsi sfrangiato, suscettibile di integrazioni radicali e non solo ad esso interne, e sospeso nel vuoto, con tutta la nostra vita, forse con tutto l'essere in atto. Allora bisogna ammettere che la « tecnica razionale » usata dall'immanentismo moderno per la sua autocodificazione — (una semplice tecnica di opposizione dialettica all'analitica aristotelica, una tecnica che « teneva fermo » l'opposto metafisico da negare) — non ci offre nessun ambiente definitivo in cui vivere tranquilli; bisogna ammettere che questa « tecnica delle tecniche razionali » ci è divenuta troppo hegeliana, troppo speculativa, troppo metafisica, perché noi crediamo di poterla includere nell'ambito di un razionalismo contemporaneo, che è troppo « ipotetico » a se stesso, perché possa tentare di assolutizzare la propria forma. Allora lasciamo che una metafisica muoia, e una religione nasca: si tratterà di una religione delle possibilità non strutturali, o

non pre-strutturate, della indagine umana, delle stesse tecniche razionali che Geymonat vuole difendere, e che non hanno bisogno dell'affermazione dogmatica di un loro orizzonte intrascendibile per continuare a vivere; così come la fisica non ha bisogno di pensare che ogni punto reale sia definito da tre parametri di punti contemporanei per continuare a operare sul « reale », o non ha bisogno di univocare inizialmente una « cosa » come lo « spazio » in un quadro aprioristico di entità possibili, per continuare a sviluppare il suo linguaggio. Queste considerazioni è egli stesso, Geymonat, che ci insegna a farle; ma se egli poi preferisce affermare « dogmaticamente » la sua fedeltà all'immanentismo come orizzonte più consentaneo allo spirito della scienza, noi non potremo certo imporgli — per la contraddizione che noi consente — un più libero e più religioso senso delle indagini razionali: lo ascolteremo quando sviluppa queste, che non dividono, e gli osserveremo che forse è solo una metafisica a dividerci; e lasceremo che egli decida per conto suo da quale parte sta la metafisica. Non forse proprio nell'assunto che ogni operazione sia solo concepibile entro una struttura assoluta di operabilità, non più essa stessa dominabile? o è del tutto inutile questa stessa domanda all'umano dialogo, o alle più modeste nostre conversazioni quotidiane?



XIII

POSSIBILITÀ IMMANENTI ALL'ESSERE E POSSIBILITÀ CIRCA L'ESSERE¹

Le « Osservazioni sul trascendentalismo della prassi » di G. Giulietti (cfr. questa Rivista, 1953, fasc. V) meritano una risposta che tenti, quanto meno, di adeguarsi a quello spirito di precisione e di onestà intellettuale con cui esse furono fatte.

Il primo rilievo critico del Giulietti è che il « trascendentalista della prassi » è un « filosofo che diffida dei filosofi » e che « alla boria teoricistica dei filosofi dell'universale e del necessario » egli opponga « una sola, antiteoricistica, categoria, quella del possibile ». Questo punto merita già una precisazione: io direi che il trascendentalista della prassi finché intende svolgere opera di critica filosofica, non può permettersi oltre un certo punto di diffidare dei filosofi, quasi potesse parlarne esclusivamente in terza persona; benché sia anche vero che ogni filosofo debba contemporaneamente, e fino a quel certo punto, diffidare di quelle... filosofie su cui il suo atteggiamento critico prende ad esercitarsi. Né l'insegnamento di Aristotele vale a questo riguardo meno della dialettica storicista, né questa meno di quello, a vietare diffidenze indiscriminate.

Nel caso in questione, la diffidenza del « trascendentalista della prassi » va più facilmente verso i « filosofi del necessario » che verso quelli dell'« universale », per cui non sembra giusto mettere da una parte i « filosofi dell'universale e del necessario » e dall'altra, appunto, il trascendentalista della prassi stesso. La tesi che sulle colonne di questa Rivista si è voluta sostenere, sotto il nome più o meno occasio-

¹ Dalla « Riv. Crit. di Storia della Filosofia », 1954, IV.

nale (come tutti i nomi d'altronde), di « trascendentalismo della prassi », suona piuttosto come una proposta di interpretazione della « universalità dell'essere » quale idea-limite e suprema possibilità pratica della ragione, anziché come un'« opposizione » alla categoria o all'« intentio » dell'universalità come tale.

Certo la proposta si è presentata nel modo più aporetico, ché quando si parla di universalità dell'essere pare non d'altro si possa parlare che di una qualità ab aeterno spettante ad esso essere, e che questo non altrimenti possa essere inteso che come l'essere « già » in atto, non altrimenti affrontabile, da parte dell'uomo, che in un atteggiamento puramente e semplicemente « teoretico ».

Ma è questa stessa « parvenza » logico-metafisica che a nostro avviso genera da sé altrettanti e non meno gravi equivoci. L'essere di cui si dice che è già (che si postula eternamente in atto, fuori di ogni suo possibile « arrivare ad essere »), può essere pensato come sussistente in un certo suo modo d'essere, o « universalmente » imponente le sue qualità essenziali ad ogni « possibilità d'altro » (e quindi come esaustivo, nella sua eterna attualità, di ogni siffatta possibilità), solo a patto che tale sua universalità (o esaustività di possibilità), si metta sul suo conto, e venga « creduta », senza che se ne possa, in alcun modo, « rispondere » con quell'atto stesso, teoretico, con cui la si dichiara. Di qui la diffidenza del trascendentalismo della prassi verso ogni « presupposizione » (teoricistica), di « universalità » in un essere la cui universale continuità o sussistenza non abbia che da essere, appunto, dichiarata, o « pensata » sotto il segno della categoria « trascendente » della « necessità »; di qui il rilievo di dogmatismo e di fideismo insieme, che il « trascendentalista della prassi » crede di poter avanzare nei riguardi di ogni « metafisica » sia trascendentistica che immanentistica, in quanto in esse si assuma che la « ragione » umana non d'altro debba impacciarsi che di fissare il tipo di continuità o di sussistenza, della realtà, indipendentemente da ogni possibilità-limite per cui tale continuità si arrivi a « porre » ad opera della ragione stessa.

E cade qui un secondo rilievo del Giulietti. Per affrontare, egli dice, una qualunque « impresa » circa l'essere, occorre che tale impresa sia « realmente possibile », o possibile « entro » l'essere, il cui senso, o ambito di possibilità, sarebbe quindi, prima di tutto, da « trovare ». Questo è come dire che le possibilità del reale non possono essere concepite che quali momenti interni di una sua generica « attualità » o, ciò che torna lo stesso, che l'attualità del reale copre o contiene universalmente le sue possibilità; allora sarebbe certo che dell'universalità del reale non si potrebbe mai altrimenti parlare che « dichiarativamente » e non già « programmaticamente ». Ma si assume in questo argomento del Giulietti, proprio ciò che è in discussione: che cioè l'universalità dell'attuale « debba » essere predicata extra-praticamente, o prima di « risponderne » con una realizzazione effettiva. Per parte mia dichiaro di non conoscere argomenti logici che possano costringermi a tale assunto, e che già non siano improntati, nella loro genesi e nel loro uso storicamente conosciuti, ad esso.

Dopo queste precisazioni (che certo non avranno la virtù di « imporre » al Giulietti il « trascendentalismo della prassi! ») ritengo tuttavia superfluo differenziare ulteriormente per lui l'idea qui esposta di « universalità possibile dell'essere », dalla idea rosminiana dell'*essere possibile*, adoperata in funzione di un fondamento oggettivamente trascendentale della stessa « validità » dei giudizi d'esperienza; e vengo piuttosto a una terza questione, per me importante, che il Giulietti stesso ha voluto sollevare.

« Il trascendentalista della prassi — egli dice — ha una fede: su che cosa la fonda? ». Gli pare infatti che una fede debba essere « fondata », e che non possa esserlo che su una struttura del mondo (o dell'uomo), che ne garantisca la « legittimità ». Ora è molto chiaro che una fede nella modificabilità delle strutture del mondo ad opera di un lavoro della ragione non può essere fondata in quelle strutture; se fondata (e se lo è, lo è solo negativamente), essa è fondata su una semplice erosione critico-storica delle « opposte necessità ».

Il resto, l'aspetto positivo di questa, come di ogni a fede, non viene dalla critica; viene dal bisogno, che, « all'uomini » hanno sentito in ogni tempo, di pensare che, fe il significato della vita umana non si esaurisce nel suoi serci, o nel suo esperire « limiti » entro strutture (date come « infinite » ma come « reali », come attualmente ci scriventi una ipotetica libertà umana). A una tale « fe il Giulietti stesso non pare estraneo, ma è « necessar finora, che diversamente si atteggi o si configuri nei div uomini la stessa eventuale « fede », a seconda che la si glia più o meno fondata (o più o meno « limitata »), da pretesa « ragione in atto » circa un condizionante e pe stesso sussistente « fondo » dell'essere in genere.

Per il trascendentalista della prassi, il fatto che egli a ragione o no, di aver fede in possibilità metastrutturali c ragione (o nella possibilità di modificare, attraverso una flessione logico-critica sulla loro pretesa necessità o in dificabilità, le strutture « limitanti » stesse), questo fat per lui sospeso a « quel che effettivamente si farà ». Il c pito dell'uomo gli si configura come rivolto alla eliminaz di ogni tipo di continuità da « subire » (di ogni tipo continuità apparentemente imponentesi per « legge di tura », e implicante, pertanto, strutture di separazione - successione, di nascita-morte), e alla critica, logico-filosc in prima istanza, e poi scientifica in genere, egli chieder mettere in evidenza, problematicamente certo, ma senza possibilità precostituite, la pensabilità di nuovi tipi di tinuità o sussistenza, realizzabili. Ma un tale lavoro c ragione non può, finora, essere da altro sorretto che da « fede », ché non se ne scorgono, a priori, garanzie di im- cabilità; come non può essere dato di coglierne « limiti » scendentali, destinanti, a priori, all'insuccesso.

XIV

ATTUALISMO E INATTUALISMO DI UNA TRASCENDENTALITÀ DEL « FARE »¹

Debbo essere grato a Natale Loda che, con suoi propri motivi, convergenti e divergenti, mi dà l'occasione², al « chiarimento » di un tema « filosofico » (così almeno spero che si possa chiamare) che da alcuni anni viene « difeso » (precipua-mente sulla « Rivista critica di Storia della Filosofia »), dall'amico Dal Pra e da me stesso; se fallirò all'occasione, se non riuscirò a chiarire quel tema, la colpa sarà veramente mia; la validità della sollecitazione offertami non dovrà es-serne minimamente chiamata in causa.

1. *La fenomenologia del problema.* — N. Loda ha inteso darci col suo saggio una « fenomenologia del problema », e una tale fenomenologia sembra implicare il « possesso » d'un punto di vista, o d'una posizione mentale, sostanzialmente « approblematici »; egli non può dire cosa è il problema, come nasce, quale direzione batta, e quali siano i limiti della sua validità, della sua liceità, della sua sopportabilità, se non inserendo il problema stesso in un tessuto vitale atto a trascenderlo in qualche modo, a servirsene, a ridurlo a una propria funzione. Soprattutto i problemi generali, i massimi problemi, o il problema dei problemi del pensiero classico nelle sue varie formulazioni (cosa è la vita, cosa è l'essere, cosa è il pensare), sono affrontati da N. Loda con un atteg-

¹ Dal « Giornale Critico della Filosofia Italiana », 1954, IV.

² Cfr. il suo studio su il senso del problema nel « Giornale Critico della Filosofia Italiana », 1954, I. Questo studio era seguito da una breve nota di U. Spirito, parte integrante... dell'occasione in questione.

giamento decisamente terapeutico, come qualcosa da curare e da cui bisogna guarire, come pseudo-formule d'una ibrida sintesi fra l'impulso o il principio della vita e una carica « universalizzante » (e indebitamente universalizzante), trasportata su momenti particolari, su « materiali » fruibili, in questa concezione, solo entro quel processo della vita che contemporaneamente li ponga e li risolva, e non li ponga se non per risolverli in se stesso. In ciò il Loda, che parte da istanze tipicamente ideal-attualistiche, converge con tutta una tematica del pensiero contemporaneo, intesa a liquidare come « illogico », costitutivamente spurio, il problema logico speculativo fondamentale del pensiero filosofico tradizionale: cosa è l'essere?

Il problema, o questo grande pseudo-problema, ci si avverte da altre parti, nasce solo da un distratto ribaltamento d'una « funzione » discorsiva su se stessa: posso dire, in relazione, cosa è A o B o C, cosa è l'acqua dal punto di vista chimico, o cosa è che produce rumore in questo momento ma non posso dire cos'è l'essere. L'essere è nulla, per tanta parte del pensiero contemporaneo (non volendo parlare che di questo), e non già per profonde ragioni di dialettica più o meno hegeliana, ma per la semplicissima ragione che va rifiutato, appunto, il problema della sua essenza, tanto simile a quello del significato del significare, o di un'assoluta « coscienza della coscienza » ecc.

Cosa rimane dopo questa liquidazione? la vita, si dice, la vita con tutti i suoi problemi d'ogni giorno, ma senza il grande, unico, pseudoproblema di se stessa; gli uomini devono smetterla di afferrarsi per i capelli al fine di trarsi fuori dal fiume della vita: e pazienza, se con questa salutare rinuncia, non si potrà più neppure dire che quel fiume è esso stesso l'assoluto, l'incondizionata forma trascendentale dell'Essere-condizionati, dell'esperire in relazione, o dell'essere come agire o « πράττειν », come dice Loda. Egli « sente » che la soluzione di ogni problema « sta » nella sua riconversione al dinamismo dell'agire, nel dissolversi di un « intoppo » nella continuità del vivere; si perdono i « fatti », rimangono la memoria e l'istinto; ma come rimangono? come trama o melodia

che solo si preferisce « vivere », nel silenzio intimistico caratterizzante il proprio gusto (la propria « mistica » rovesciata, il cui « problema » sarebbe soltanto da indiscreti voler sollevare), o come l'evidente forza di un principio universale, come il principio metafisico dell'esperire-agire? Per essere fedele al proprio assunto « antiteoristico », il Loda dovrebbe probabilmente preferire di non rispondere, ma egli non sa sottrarsi, a questo punto, a un avvertimento del suo « istinto », e l'istinto lo avverte che il nostro « essere », il principio dell'essere-agire, « non può andare in fallimento » (studio cit. p. 54).

L'istinto rischia qui di aver già compiuta l'operazione che era stata preclusa al discorso logico, cui « si affidava » il « problema speculativo »; l'istinto si è fatto principio della propria sussistenza, ha individuato, nel suo proprio dinamismo, il fondamento trascendentale di quanto si possa mai chiamare essere, o di tutta la realtà possibile; ribaltandosi sulla propria bruta attualità, « doppiandosi » per infinitizzarsi, l'istinto ha qui risolto proprio il problema dei problemi, e lo nega solo perché vi ha dato una risposta, quella stessa, mi pare, che cercava il teoricismo della filosofia tradizionale. L'irrazionalismo non basta, con tutta probabilità, a « salvare » dalla metafisica, e, con la metafisica, dal suo « problema ». Il problema di che cosa possa mai rendere possibile questo autodoppiamento dell'essere, questo riscontro di universalità in un semplice riscontro d'attualità vivente, in un semplice essersi-sentiti vivi. Fra Wittgenstein e l'attualismo (od ogni forma di trascendentalismo attualistico), bisognerebbe forse scegliere: sentire l'illogicità del « problema » e pretendere di rispondervi è certamente troppo comodo; ma forse non v'è bisogno di scegliere, forse si può rimpostare il problema in direzione non attualistica, ma transattuale.

2. *Il problema dell'essere nel trascendentalismo di una possibilità pratico-pura.* — Il problema dell'essere sussiste forse solo se l'essere che viene problematizzato, l'insieme degli « enti », come si diceva una volta, o dei « momenti » di

realtà o « eventi » — come oggi si preferisce dire — non viene di necessità riportato a un principio « attuale » di soluzione del problema, non viene confrontato con un principio necessariamente o per sé sussistente dell'essere stesso. In questo caso sembra infatti evidente che il puro essere *in sé ac per sé intelligitur*, ed è principio di intelligibilità di ogni concetto.

La metafisica pre-idealistica non conobbe un « problema dell'essere », appunto perché l'essere vi era solo concepito come principio di soluzione di un altro problema, quello dell'autosufficienza di un determinato ente, o gruppo o relazione di determinati enti.

Il problema dell'essere s'è fatto acuto da quando sembrò che esso dovesse porsi e risolversi in funzione d'un solo e medesimo tipo di relazione ontologica, al suo interno, senza relazioni a un presupposto (supposto come antecedente) essere aproblematico: così da Hegel a... Heidegger, nella esasperazione di una problematica che doveva minacciare ad ogni momento di autoliquidarsi; in rapporto a che cosa infatti un solo e medesimo tipo di realtà avrebbe dovuto « preoccuparsi » d'una sua essenza che non si esaurisce nella sua stessa « effettualità? ». Che significato volete che abbia l'uomo, interloquiva « brutalmente » Marx, se non quello di esserci, appunto come uomo?

Ma il problema dell'essere (e dell'uomo), può ancora salvarsi, se non si pretende di risolverlo di « necessità », o di risolverlo in una sussistente, hegeliana, sintesi di attualità e possibilità, in una relazione metafisico-trascendentale, che pur tenti di appoggiare la sua infinità al suo semplice esperirsi, o darsi, in qualche modo: il problema dell'essere sussiste se noi vogliamo, da tutto ciò di cui possiamo dire che è, e intorno ad esso, qualcosa di cui non possiamo altrettanto bene dire che è, senza equivocare il termine stesso di « essere ». Se invece di aderire vitalmente a un operare già in atto, e urgente verso il futuro secondo modalità già esperite ed attualmente vissute come ancora valide, noi cominciamo a « pretendere » modalità e relazioni che non si danno, possibilità che trascendono ogni schematizzazione esperita e at-

tualmente urgente, un problema dell'essere » risorge, o forse si pone proprio ora, o proprio ora afferra il senso di una sua drammaticità che le formule metafisiche ed ontologiche tradizionali potevano, per caso, tendere ad occultare o ad appianare, in via anticipata, e senza disturbare le strutture del terreno di insorgenza del problema stesso.

E poiché non sappiamo che vi sia « essere » fuori dell'essere problematizzato, che ci costringa a problematizzare, a cui noi « dobbiamo », in qualche modo, questa problematizzazione della nostra vita, il problema non nasce, e non rinasce, in funzione di una « teoria », per la quale possiamo orientare il nostro essere, e la sua tensione pratica, entro il quadro d'un'eternità saputa (tutto ciò alimentarebbe piuttosto, il problema), ma esso nasce o rinasce appunto in funzione d'una intenzione « aggiuntiva » e modificativa, del fare, rispetto al suo stesso essere, senza garanzie in atto per quell'aggiungere o modificare. Il principio dell'operare, intenzionalmente (e mediante l'intenzionamento d'una possibilità, non d'una attualità), rifiuta di esaurirsi nel principio del proprio essere, o dell'atto... in atto; con ciò esso rifiuta di esaurirsi in una qualunque struttura necessaria dell'esistenza, dove l'essere non avrebbe null'altro da fare che... essere, e dovrebbe pertanto, di necessità liquidare ogni presunto problema di... se stesso; dove cioè il silenzio dell'antimetafisica e una segreta sicurezza metafisica di quanto si avverta in essere, dovrebbero scambiarsi reciproci ed occulti aiuti per eludere il problema di possibilità non strutturali, o non giacenti in un'unica dimensione d'essere, fondata in una sua propria, necessaria o trascendentale, modalità. Si chiamino tali modalità teoretiche o pratiche, intellettualisticamente acquisite o istintivamente vissute, poco importa: si tratterebbe sempre di modalità, vissute o teorizzate come intrascendibili che col principio di eventuali possibilità aggiuntive di un « fare » che voglia, esso, sostituire la presunta trascendentalità della natura (e perciò problematizzare il « darsi » dell'essere), non si sarebbero mai radicalmente misurate: e che, pertanto, non si sarebbero mai misurate con l'idea dell'unica universalità progettabile senza « scommesse » arbitrarie su ciò che era in

sé, o d'un'universalità che arrivi a porsi, senza doversi presupporre.

Dichiarata trascendentale la struttura dell'essere-agire, rispetto ad ogni momento di realtà vissuta, o suscettibile di esser vissuta, l'agire sarebbe già precipitato nell'essere e nessun autentico eventuale « agire » sarebbe più perseguibile o pensabile: nessun « trascendentalismo » delle possibilità « pratiche » ad una possibile « universalità dell'essere » sarebbe qui più pensabile, proprio perché quel trascendentalismo, avrebbe cominciato a pretendersi come necessario, a inserirsi nella forma d'un'attualità da dichiarare o da sentire, prima che da... realizzare; perché l'universalità del reale non si sarebbe qui affatto sospesa, rapportandosi appunto ad un orizzonte di possibilità da « tentare ».

3. *Problematicità e operatività dello sviluppo del sapere scientifico.* — Il trascendentalismo del principio pratico ha così la sua pensabilità, nella prospettiva che qui si propone, strettamente legata alla sua « inattualità », almeno finché per attualità s'intende la caratteristica di una cosa qualunque che « si dia », prima di essere richiesta e posta in funzione di esigenze di creatività, di mediazione dell'esistente con possibilità che esso stesso sia chiamato a procurarsi. E per « esistente » si intende qui una fattualità contingente, affetta da possibilità esterne, fino all'estrema possibilità del « nulla », se un operare rivolto a possibilità metaesistenziali appunto, non riesca in modi « liberi » (non già inseriti nel cuore e nel dinamismo delle strutture in atto), a « salvarla » da quella contingenza. La « libertà » stessa si presenta allora come un ideale limite da instaurare, piuttosto che come una modalità esistenziale da asserire, e come la condizione ideale d'un'universalità che la teoria si è rifiutata di afferrare. Coerentemente a tutta questa impostazione, il « trascendentalismo della prassi » si pone come l'indicazione di un compito possibile anziché come quella di un « senso » intrascendibile, ontologicamente posseduto dall'essere in ragione di un suo infrenabile dinamismo naturale; e il compito si formula come compito di aggressione o modificazione di ogni struttura d'esi-

stenza che si presenti come struttura da presupporre. Struttura numero uno, la continuità stessa del processo di « natura », nello spazio e nel tempo, come si diceva una volta, o in uno spazio-tempo matematizzato e neutralizzato in schemi di logica contemporanea. La quale logica, tuttavia, per reggere il peso di una simile struttura naturale, non dovrebbe essere meno « trascendentale » di quella kantiano-hegeliana, nonostante le sue professioni di formalismo puro.

L'atteggiamento più facile, più istintivo, nella nostra vita quotidiana, sembra quello di dichiarare intrascendibile una struttura di eventi che si viva come destinata al successo, o che come tale si presupponga nelle progettazioni più urgenti. La riflessione « scientifica » introduce delle aporie in questo atteggiamento filosofico-spontaneo.

V'è una direzione di tempo « indecisiva », che viene vissuta in un atteggiamento spontaneo, di un tempo che s'inoltra per così dire, nell'ignoto, cui si lega il nostro senso di possibilità assolutamente nuove, come v'è una presunzione di permanenza, di conformità dei « fatti » a una legge intemporale che sia capace di raccogliere sotto il suo impero ogni porzione di quel tempo, e forse anche di ridurne le differenze a differenze statiche o neutre, in modo che esse non minaccino più « imprevisto » alcuno. Nell'un caso come nell'altro noi possiamo trovarci di fronte a una struttura permanente: la struttura del passaggio da una situazione finita ad un'altra simile, ugualmente travolgibile, nel primo caso; la struttura di un'indifferente sostituibilità di posizioni in relazione di reciprocità, nell'unità matematica di un mondo eternamente identico, nell'altro caso. Benché bisognose l'una dell'altra, le due prospettive non si lasciano reciprocamente ridurre; e ciascuna sembra tener sospesa la pretesa dell'altra alla categoricità, all'intrascendibilità. Ciascuna sembra ammettere residui di pensabilità, forse anche di operabilità, del diverso, e una loro sintesi omnicomprensiva costituisce finora, nel migliore dei casi, un problema. La scienza e la filosofia dell'Europa contemporanea non sembrano avere ancora deciso fra Bergson e Russell, fra Einstein e... Whitehead. Il problema non può comunque essere deciso da un senso della vita

implicito nelle operazioni quotidiane, o in qualche segreto sentimento organico che stabilisca a priori i « limiti » del possibile e dell'impossibile; le aporie introdotte dalla scienza nel nostro senso della vita non possono essere facilmente ridotte a « problemi particolari » di un'azione che continui ad essere sostanzialmente quello che era e voleva essere: e per non essere problemi particolari o d'ordinaria amministrazione, non è detto che siano risolubili in problemi teoristici, in problemi di « conoscenza metafisica ». La soluzione delle aporie in questione potrebbe dipendere proprio da un'attitudine dell'intenzionalità pratico-pura a fornire nuovi moduli di scienza operativa, potrebbe essere interessante provare, non se il mondo sia statico o dinamico per sé, ma come si possa operare con funzioni apparentemente opposte, o antinomiche, come ci se ne possa servire. E qui devo affrontare almeno un'altra difficoltà.

Si pensino finché si vuole, ci si può dire, nuove strutture o nuove relazioni, per il mondo: se esse non devono essere puramente arbitrarie o fantastiche devono cadere ancora, perché siano possibili, nel tessuto strutturale della realtà come potenzialmente è, e quale da sé viene sviluppandosi. È questa l'obiezione di principio più radicale che si può muovere ad ogni possibile trascendentalismo di una ragione praticisticamente e non conoscitivisticamente orientata, ma l'obiezione presuppone che le strutture in atto dell'esistenza, sol perché esistenti, arrivino in atto a tutto l'essere possibile; l'obiezione presuppone l'universalità, in qualche modo, dell'attuale in genere e trascura quindi fra l'altro, l'ipotesi di un possibile « fallimento » di esso: potrebbe in questo caso dirsi, che questa stessa possibilità, la possibilità del nulla, fa parte (o non fa parte), una volta per sempre, e in modo decisivo, delle strutture dell'esistenza? Se non parrà di poter rispondere affermativamente a questa domanda, e se non si vorrà, in modi più spontanei e più « naturali » addomesticare questa idea-limite del nulla, allora si potrà anche pensare a possibilità più positive circa l'esistenza in atto, senza inserirle in una struttura necessaria e fondamentale di essa esistenza; allora si potrà azzardare la formulazione di possi-

bilità, circa lo spazio e tempo per esempio, che non siano già spazio-temporali a loro volta.

4. *Conclusiones*. — Finché simili possibilità (del giudizio riflettente e non di quello determinante, forzando un po' il senso di un'espressione kantiana), non saranno smentite da una qualche sorta di intuizione metafisica che per ora fortunatamente ci manca, noi possiamo perseguire la « problematizzazione » dell'esistenza in direzione di possibilità operative, per un'unificazione e un « senso » del mondo; questo può essere perseguito intenzionando un « al di là » della esistenza in atto o presupposta, senza che questa uscita intenzionale debba mutuare la sua « liceità » da una conoscenza « determinante » della organizzazione attuale del mondo, come prescrivente ciò che ha senso e ciò che non ne ha, una volta per sempre.

Ancora una volta la storia del trarsi fuori dal fiume affermandosi per i capelli, se si vuole; e questa volta, aggiungiamo, senza la « naturale » consolazione di scorgere in fondo all'acqua l'immagine « dell'invisibile » che ci aiuti nell'operazione. Senza paradossi non si ragiona, si « vive »; ma se la vita volesse erigersi a « criterio » di se stessa, ci sarebbe anche in questo un paradosso, e sarebbe il meno stimolante dei paradossi.

L'UNITÀ NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA ¹1. *Carattere problematico dell'unità storica della filosofia.*

— Tentando un contributo al dibattito del problema sull'unità nella storia della filosofia vorrei rifarmi al concetto hegeliano di tale unità quale viene presentato nelle primissime pagine della Prefazione alla fenomenologia. L'intelletto, dice Hegel, non coglie nelle differenti posizioni filosofiche altro che quei caratteri per cui esse sono differenti; ma la ragione dovrebbe cogliere al di là delle differenze l'unità profonda che garantisce il giuoco dialettico delle differenze e assicura a questo giuoco la certezza di un senso e di un valore speculativi. Hegel non presentava certo questa sua dialettica unità delle posizioni filosofiche come un obiettivo che fosse solo da realizzare; egli la presentava invece come un sistema di concetti o momenti concettuali tutti immanenti o impliciti nella stessa forma filosofica del pensare, o analiticamente ricavabili dal concetto di tale forma; che era quindi concetto destinato ad una formulazione o autoespressione privilegiata, segretamente condizionante le espressioni particolari o sezionali nell'esteriore processo della storia. Questa la particolare interpretazione hegeliana dell'unità storica della filosofia, riflesso della persuasione propria ad Hegel che, attraverso tutte le sue differenti posizioni, l'umano pensiero non d'altro fosse alla ricerca che di scoprire la sua

¹ Dalla « Rivista Critica di Storia della Filos. », 1957, I. [La nota era stata ricavata dalla rielaborazione di un « intervento » al Convegno Fiorentino sulla storiografia filosofica, dei giorni 29 e 30 aprile 1956. Cfr. su la stessa Rivista (1956, fasc. II) le « relazioni » presentate a quel Convegno da E. Garin, M. Dal Pra ed E. Paci].

immanente e latente trascendentalità, la sua unità con l'assoluto; questa unità, dovendo essere necessariamente raggiunta in una perfetta e trasparente riflessione del pensiero su se stesso, doveva anche inevitabilmente essere in qualche modo immanente in ogni espressione di pensiero; di qui la necessaria unità anche fra le diverse posizioni filosofiche, unità che si trattava solo di recuperare specularmente, di scorgere al fondo, con qualche pazienza da dialettici.

Ma veniva davvero per questa via soddisfatta l'esigenza dell'unità (sia l'unità con l'assoluto, che quella fra le diverse posizioni di pensiero) o era questa soltanto la via di un pensiero « soddisfatto », e portato, come tale, a scambiare l'esigenza stessa dell'unità con un immanente potere di realizzazione?

Quali eredi e critici insieme di una tradizione hegeliana che s'è in Italia variamente impoverita, ma anche esaurita per via di sottile autoerosione, noi non solo non siamo più portati ad accontentarci di quella unità hegeliana, ma forse siamo portati a denunciare in modo piuttosto pesante lo squilibrio che essa introduce fra la tesi unificante e le tesi unificate; e protestiamo contro quel parlare dell'assoluto in nome dell'assoluto, né più ci riesce di scorgere immanente soddisfatta la pretesa del pensiero « filosofico » a poter parlare unitariamente di se stesso, al di sopra di tutte le « differenze » che si richiamano allo stesso nome, o allo stesso valore, in modi tanto disparati. Noi non vediamo più la « filosofia » in ogni posizione che, per una ragione qualunque (e potrebbe ben essere un fatto d'inerzia o pigrizia del linguaggio!) continui a chiamarsi « filosofica ».

Spesso non vediamo quale terreno comune comprenda due posizioni che storicamente si sono chiamate filosofiche. Questa preoccupazione è diventata più acuta, da quando le posizioni filosofiche non si caratterizzano più solo come vere o false, tetiche e antitiche, ma... alcune come prive di senso. Così pare che, al massimo, si possa parlare di unità relativa entro certi cicli culturali o certo insieme di posizioni; la grande unità hegeliana ha preso tutta l'aria d'un mito del passato.

Oggi si è portati a pensare che nelle cosiddette posizioni filosofiche si inseriscano non solo motivi di contrasto, che in qualche modo si possa tentare di individuare e di superare, ma una certa eterogeneità di dimensioni; eterogeneità che si può forse analizzare, ma che, con una tale analisi, non si riesce né a giustificare né a risolvere intieramente in qualcuno dei suoi punti di vista sezionali, proprio perché nessuno di tali punti di vista vuole più giustificare o risolvere intieramente nel nulla la strana « pretesa » unitaria dei discorsi « globali » antecedenti; e non si sa più se chiamare filosofia una tale analisi, o se lasciare questo nome ai discorsi che sorsero avanti l'analisi, e che probabilmente l'analisi stessa non riuscirà mai, si dice, a modificare.

Se l'analisi si pensasse come formalmente « modificativa » della tendenza a fare quegli altri discorsi, se avesse la pretesa di toglierli di mezzo per qualcosa di meglio, allora essa si penserebbe già come riorientativa del discorso o dell'atteggiamento che si presentò come filosofico; così noi saremmo con essa ancora nella filosofia e perciò nell'unità della storia della filosofia, ma forse si insinuerebbe con ciò una pretesa « inanalizzabile » del discorso analizzante. È perciò probabile, e più frequente, che l'analisi si concepisca come un giuoco che non mira a stabilire nessun valore « comune » (comune a sé e a quegli altri discorsi precedenti), né in senso conferente né in senso polemico, o che l'analisi non riconosca nessun terreno comune tra sé e i discorsi « privi di senso », (o quanto meno forniti di un senso eterogeneo), che essa prende ad oggetto; e allora è meglio non guardarsi troppo presto, o non guardarsi per puro amore di compromesso, da un limite cui si va logicamente incontro e che bisogna affrontare: il limite di una situazione in cui si deve riconoscere che ci sono fratture di linguaggio, incomunicazioni, su quel terreno che si chiama filosofico e la cui unitarietà, se c'è, sembra soggetta a riqualificazioni tali che la rendono irri-conoscibile, nel processo storico.

2. *L'aporia della determinazione unitaria di una storia in genere.* — In fondo il complesso delle relazioni presentate a

questo convegno ci impedisce di evitare un grosso problema: siamo noi sicuri della solidità, nei rapporti inter-individuali umani, di un tessuto comunicativo? Siamo sicuri che la trama dei discorsi umani rimanga unitaria attraverso tutte le differenze che vi si producano, o che tutte essa le riesca a ricomprendere in una relazione sufficientemente o soddisfacentemente definibile? Paci stesso ha messo in evidenza che la categoria di relazione come egli la intende, come sinonimo di direzione a senso unico, di temporalità o irreversibilità, implica la fusione in uno di due momenti categoriali, quello della identità e quello della differenza. E certo, per il caso che ci interessa, non c'è qui nessuno che voglia ridurre la storia della filosofia all'identità della filosofia; di un tale parmenidismo della storia della filosofia dice bene il prof. Garin che esso non ha da superare alcuna differenza perché ignora il problema. Ma se si prende consapevolezza delle differenze che cosa ci garantisce la riconducibilità di queste differenze a un'unità, o che cosa ci garantisce la stessa unitarietà di un « tempo » autenticamente « storico » per le cosiddette posizioni filosofiche? Fino a qual punto un tessuto dialettico che noi siamo eventualmente riusciti a stendere fra le posizioni conosciute, magari allargando via via la nostra concezione dell'attività filosofica, è destinato a reggere, e non piuttosto, condannato a smagliarsi di fronte a differenze non più controllabili col nostro criterio di dialettizzazione?

Le analogie, i richiami materiali fra termini comuni a diverse posizioni possono essere un indizio, ma non costituiscono una prova della « continuità » fra quelle posizioni senza contare che tali analogie contribuiscono piuttosto a isolare posizioni di una « famiglia », rispetto a quelle d'un'altra, che a gettare dei ponti fra famiglie o gruppi. Dire anch'io in linguaggio kantiano ciò che si è già osservato, e cioè che le categorie matematiche non bastano a fornire la legittimità di una sola categoria dinamica, come quelle di continuità, o di nesso positivo in genere ¹. Kant stesso dei

¹ È questo il motivo per cui direi che la tematica dei precorimenti ha senso « opposto » rispetto a quella dei superamenti: questi espri-

resto, che avrebbe giurato sulla obiettività trascendentale del nesso causale, non ha osato includere fra le sue categorie conoscitive una nozione come quella di sviluppo, troppo impegnativa, per sé, di valori non scontati. L'uso di una tale categoria nel nostro caso potrebbe esprimere un compito, quello del superamento delle differenze, o delle fratture di linguaggio, in qualche nuovo linguaggio meglio qualificato o qualificabile, ma, purtroppo, la categoria stessa non ci fornisce alcun mezzo per assolvere il compito che esprime.

Il fatto è che le fratture entro il cosiddetto terreno filosofico si salderebbero solo in relazione ad una loro « funzionalità », provabile o credibile, rispetto a una più vasta unità che esse contribuissero a promuovere o a far emergere. Le posizioni filosofiche non si adattano in genere a considerarsi come necessarie o come casuali; come posizioni intelligenti esse pretendono ad una funzione o servizio da svolgere in rapporto a qualche fine o valore comune; ma poi succede purtroppo che è proprio questo valore o fine comune che entra in discussione nelle differenze « filosofiche »; e in queste differenze non si vede allora più che cosa rimanga di unitario, e se si possano ancora chiamare differenze di un discorso.

L'unitarietà stessa di una storia umana, che forse il discorso filosofico dovrebbe pur promuovere, si rende problematica per via del valore che dovrebbe orientarla o informarla, e che invece dà luogo alle più profonde differenze e ai più diversi rapporti che siano concepibili fra quelle differenze.

Certo si dà, psicologicamente e sociologicamente, anche una fattualità dei valori, e anche l'evidenza di valori che si presentano come più atti di altri a persuadere, o a conquistare nuovi campi: molti di noi, probabilmente, sono portati a considerare come abbastanza generalizzati da poter orientare l'intero corso della storia umana, alcuni valori differenziati e sviluppati su questo vecchio terreno dell'occidente europeo: ma forse tutti, altrettanto bene, possono temere che a certe svolte del futuro il grande sviluppo antecedente delle

mono una relazione dinamica, tra dati primi e sviluppi, che è invece ignorata dai « precorrenti ».

nostre concezioni sia destinato a rivelarsi più come un ostacolo che come un aiuto di fronte alla necessità d'un rinnovamento.

La verità è che nel cosiddetto divenire storico sembra che rimanga troppo indeterminato il campo entro cui si dice che le posizioni umane « cambiano »; e che il cambiare delle posizioni, e in modo del tutto particolare il cambiare di quelle posizioni che si sono nella nostra tradizione culturale chiamate « filosofiche », compromette precisamente la univoca determinabilità di quel piano, la identificabilità aprioristica di una « natura » umana che si mantenga inalterata quale « soggetto » delle sue stesse variazioni. Questo è ciò che rende oggi problematica la stessa pretesa trascendentale della « storia », qualunque forma lo storicismo trascendentale sia disposto ad assumere, e questo è anche ciò che rende problematica la omnicomprensività del « divenire ». I concetti del divenire e dello sviluppo, come concetti dialettici, si sono presentati inizialmente nella storia del pensiero europeo quali antimetafisici, quali travolgimenti di ogni concetto di immutabili realtà da presupporre all'attività del pensiero o dell'uomo ma non è difficile vedere che, cessata una funzione polemica, sono proprio essi i concetti che, fissando un tipo d'attivismo che discuta tutto fuorché se stesso, rischiano di chiuderci in un nuovo orizzonte metafisico, in nessun modo più ricco di senso o di valore che il precedente; a meno che senso e valore non si postulino o comandino o consiglino, per tenerezza verso la vita, o per pietosa autosuggestione. Fuori di tali possibili discorsi d'autoincoraggiamento su una pretesa strada che necessariamente « porti avanti », noi rischiamo di non aver più una filosofia che ci presenti una storia unificata, né una storia che sia in grado di unificare discorsi variamente detti « filosofici ».

3. *Rifiuto del problema, o possibilità di una sua nuova interpretazione.* — Di fronte a un discorso filosofico che scaricandosi d'ogni pretesa d'universalità non sa più qual nome darsi, e con quali posizioni entrare in relazione di continuità; di fronte a un concetto di storicità necessaria o immanente

che si smaglia per la violenza stessa delle opposte esigenze che entrano a costituirlo; di fronte a tutte le antinomie che travagliano la pretesa di una unità nella storia della filosofia, semplice e naturale si presenta la tentazione di rifiutarne il problema, o di abdicare all'ambizione forse assurda di unificare in linea di diritto le posizioni filosofiche, o di definire in linea di diritto la filosofia. Meglio adattarsi, si può esser tentati di dire, ad un linguaggio corrente in quanto corrente, meglio accontentarsi di una definizione sociologica della filosofia e della sua storia. Si può lasciar definire come filosofia tutto quello che così definisca un testo di « storia della filosofia » che sia abbastanza usato; ci si può acconciare ad una intelligenza pragmatica della cosa in questione, imbarcarsi in un gusto, in un complesso di esigenze che abbia ottenuto un medio successo, e che, chi sa mai come, ci sia abbastanza congeniale. Si può; in fondo l'unica cosa che si avrebbe diritto di chiedere ad un atteggiamento simile, sarebbe questa: che esso fosse così coerente con se stesso da tollerare continuamente di fronte a sé posizioni per esso non comprensibili (e tuttavia destinate con ogni probabilità ad un eguale successo medio, ad una eguale legittimità sociologica), nonostante che esso possa sentirsi tentato di escluderle dal novero delle posizioni cui riserbare un posto nel prossimo... manuale di storia della filosofia. Ma il problema qui non è quello della liceità sociologica di una simile posizione sociologistaica.

La questione che voglio sollevare è quella d'una differenza che corre fra modo e modo di rifiutare il problema dell'unità, come fra modo e modo d'accettarlo. Concedo che vi siano modalità del rifiuto, storicamente più giustificate oggi, che talune modalità dell'accettazione. La decisione di occuparsi di ciò che per caso o per date circostanze sociali interessa, anche senza sapere se questo interesse, con la sua particolarità storica e individuale, cada appropriatamente o no, promotivamente o no, nell'unità di un tutto « umano »; una simile decisione può oggi valere più che la pretesa di una definibile immanenza di ogni atteggiamento umano (o anche solo di ogni pretesa « filosofica »), ad un valore necessaria-

mente comune, o ad una ineluttabile struttura progressiva, capace di comprendere tutto il campo della storia.

Tutto ciò non impedisce che una simile decisione o scelta, pur sapendosi nella sua immediata attualità solo come un tentativo, un sondaggio individuale, caratterizzato da un orizzonte non ben definito e da un ancora più incerto rapporto ad una possibile obbiettività o universalità dei suoi valori, si impegni tuttavia in direzione di un simile valore di obbiettività o universalità; una scelta individuale può impegnarsi ad avvertire e far sue istanze originariamente estranee, a promuoverne una soddisfazione intenzionalmente « obbiettiva », nonostante tutta l'umana fallibilità di simili intenzioni.

Anche nella storiografia di gusto o di parte capita di pretendere attraverso l'approfondimento di valori di « correnti » ad una apertura di orizzonti che riescano meno limitati per tutti. Questo non vuol dire che si riesca. Forse qui l'obbiettivo è importante perché l'esito non è sicuro. Si dice che si vuole lavorare per l'uomo, per l'incremento delle sue capacità o della sua intelligenza, ma non è ovvio ciò in cui l'intelligenza consista, e che cosa significhi il suo sviluppo. Noi vorremmo forse tutti avere un fine comune da perseguire, un fine che in definitiva riesca a dare una direzione non equivoca alla discussione stessa o alla pretesa di « razionalità » dell'attività umana, ma intanto noi non sappiamo su quale terreno obbiettivo di partenza appoggiare la presunta universalità del « fine » come ciascuno di noi l'intende. Noi non sappiamo più se la « razionalità » faccia parte veramente della definizione dell'uomo, se l'uomo sia davvero per definizione un animale ragionevole; o se invece questa condizione in cui ci troviamo, di dover affidare una ipotetica ed eventuale unità « finale » ad un processo di lacerazione critica di ogni presupposta unità, non sia già per se stesso un ridurre a problema ogni possibile senso unitario, e ogni possibile universale e razionale valore della umana esistenza.

Per un verso noi siamo dunque nella condizione di dover dichiarare che non v'è dinanzi a noi nessuna unità, nessun ambiente universale e « naturale » del valore dei nostri discorsi, nessun tessuto statico o dinamico accertabile in cui

ada, come in un luogo di senso, d'intelligibilità, e di partecipazione al valore, ogni nostra differenziazione discorsiva. Per un altro verso, lo stesso discorso che rifiuta l'unità necessaria o il valore immanente dell'umano discorrere, sembra che possa ambire alla instaurazione di un valore comune non nato, o che esso non sia strettamente condannato a una particolarità di valore, per sempre incomunicabile.

Soltanto, il possibile valore comune si configura ora come un obiettivo da raggiungere e non un « predicato » di quella rovinata situazione che consiste in una discussione, o in un sondaggio di direzione solo eventualmente razionali. L'obiettivo della « razionalità », la possibilità di una unificazione in senso e di valore, di discorsi che oggi minacciano di volersi reciprocamente le spalle sulla base di premesse arbitrarie, di « gusto » individuale, o di gruppo, o di scuola — è un obiettivo che non può essere usato predicativamente a caratterizzare una situazione, senza uccidere in una « metafisica della storia » la possibilità di metter capo ad un valore possibile della discussione, o ad un valore che non si esaurisca nell'attualità della discussione come tale; esso valore avviene appena possibile solo in quanto si opponga ad ogni necessaria « tautologia » della discussione, o ad ogni suo valore necessario che rischia, per questa pretesa della necessità, di tradursi in un valore impossibile. Noi conosciamo gli effetti di quella proclamata tautologia: essa tende a risolversi nella celebrazione di tutte le differenze discorsive senza promuoverne alcuna, o promovendo solo se stessa come differenza eccezionale e parassitaria. Questa celebrazione del valore immanente, sempre rovesciabile in un'altrettanto possibile negazione pessimistica, non cerca di limitare la generalizzazione della situazione in cui si trova inserita, né sospetta variabilità alcuna delle strutture in cui essa nasce per osservare, per intonare un peana o una lamentazione; essa non cerca punti di attacco per la trasformazione in senso unitario d'una situazione perché non conosce o non presuppone che unità intrasformabili, unità originarie, che dovrebbero o fare a meno d'ogni differenza, o essere capaci di giocare indifferentemente con le differenze le più varie e le più inutili. Quella

celebrazione non cerca se non razionalità da riconoscere o da dichiarare, perché è portata a considerare priva di senso l'idea stessa di una razionalità da promuovere o da instaurare, o che non si risolva in un eterno promuoversi ed instaurarsi; essa si appoggia ad un formalismo dialettico privo di ogni scopo che non sia già scontato entro l'infinito estendersi delle sue spire concettuali o delle sue regole linguistiche, capaci di tutti i fini e di nessun fine.

4. *Delineazione sommaria della tesi d'una «razionalità» o «unità» da promuovere.* — Altra razionalità è quella che si configura come obbiettivo, o fine possibile, per l'uomo che cerca di modificare la sua situazione, senza limiti precostituiti; per essa si comincia a sospettare la contingenza, la limitabilità concettuale e, al limite, la pratica variabilità di ogni ordine dato o ereditato. Questo assunto di possibilità si rende a mio avviso lecito nella nostra storia culturale già su una semplice base negativa; già in base al fallimento di ogni presunta identificazione di strutture che siano, insieme, universali e date.

In tutti i presunti universi discorsivi dell'umana cultura, dalla fisica alla sociologia, dalla filosofia alla scienza, l'idea dell'universale da fissare conoscitivamente si è dileguata. Rimane forse ancora in piedi l'idea di una razionalità come valore finale e non primitivo. Questa idea non può sopprimere inizialmente o preventivamente la differenza dei presunti universi discorsivi, non può neppure pretendere che i discorsi comincino col riconoscimento del carattere finalistico e non primitivistico dell'ideale di razionalità. Come obbiettivo e non come norma preliminare delle differenze discorsive quell'ideale non si colloca di fronte a loro se non come ambizione di una loro «costruttività», non già assicurata, e non già «naturale». La razionalità così intesa non si pone come idea di un valore che sia originariamente da predicare di una situazione pragmatica o da attribuirle come «categoria», ma come ideale «eccedente» della «razionalizzabilità» di quella situazione; mentre questa continua tuttavia a porsi come situazione di dispersione, di lotta, di fratture, di pigre

unità sezionali, o di sistemi che si esauriscono nella sterile pretesa della loro immodificabilità.

È però anche, questa, una idea che non sopprime la tradizionale ambizione della « ragione » — l'ambizione dei valori — ma che ne trasforma la direzione: che punta sulla razionalità come valore acquisibile attraverso la « modificazione » delle situazioni « date », o ricevute; e rende perciò l'attività umana stessa responsabile della « razionalità », dell'universalità, o della « continuità » possibile dei sistemi di riferimento e di conoscenza che essa stessa possa sentirsi sollecitata a progettare, nel tentativo di riqualificare un'esperienza cui nessuna continuità appare garantita dal suo corso naturale. Questa nuova idea della razionalità rende estremamente elastico il campo delle teorie costruibili poiché ignora ogni modello naturale da seguire: e nell'impostare il tema di una possibile strumentalità delle diverse teorie in direzione d'un valore d'universalità del logos, essa non fonda prevalentemente quest'ultimo sull'osservazione, o sulle proposizioni « dichiarative ».

L'antico obbiettivo della ragione teoretica, di una legge ampiamente « naturale » da scoprire — e secondo la quale vedere muoversi in unità di campo (e in continuità di possibilità predeterminate), eventi e comportamenti, fatti ed emozioni, dati reali e valutazioni — si trasforma in quello d'un modulo da escogitare, d'una legge da creare prima ancora che da scoprire; o d'una legge da formulare in funzione di possibili modificazioni radicali dei parametri dell'esperienza organica. Una spinta al limite dell'atteggiamento modificativo dell'uomo, della sua tendenza a darsi piani artificiali d'esistenza e di discorso, sposta l'ideale dell'unitarietà della storia: quello che in un atteggiamento puramente « conoscitivo » si attenderebbe dal corso naturale, o dalla mera processualità dell'esistenza originaria, non si può — nella spinta al limite di quell'atteggiamento e di quella tendenza — attendere che da operazioni di variazioni delle condizioni date, forse possibili, ma in nessun caso scontate per via di necessità naturale.

Il concetto di legge naturale (fattuale e universale in-

sieme), si è dissolto, nel pensiero moderno, soprattutto attraverso la critica di un empirismo radicale, nominalistico e convenzionalistico; rimane così vuota una funzione logica, quella dell'universalità che non potrebbe più essere riempita che dal paradosso di un nuovo e immaturale piano di leggi, di una legalità o intelligibilità meramente eventuali, o da creare; questa legalità non farebbe mai parte della realtà senza essere essa stessa adoperata come ipotesi di variazioni possibili, senza essere contrapposta, come ideale, a un corso naturale che avrebbe potuto continuare ad essere diverso.

Anche l'unità della storia umana si configura allora come un valore possibile, sospeso non a un giuoco intrastrutturale di eventi, ma al problematico successo delle metastrutture dei linguaggi astratti, dei piani di razionalità non naturale escogitati per una esperienza da rinnovare e non più solo da descrivere.

In questo orizzonte, il peso « logico » o contestuale di ogni termine dell'umano discorso (come di ogni presunta « precisa » situazione effettuale), resta affidato a impregiudicate possibilità dell'atteggiamento modificativo: differenziazioni storico-ideologiche le più estreme sono ancora suscettibili di unificazione, se questa ha da maturare attraverso i tentativi meno naturali, se la razionalità deve emergere attraverso una linea di intelligenza non predeterminata.

L'unica cosa che si crede di poter ancora « raccomandare » alle differenze è l'ambizione di « superare » i fattori limitativi e occlusivi, cioè l'ambizione di una possibile soddisfazione da dare alla stessa intenzionalità unitaria del discorrere. Questa ambizione può anche apparire tanto più essenziale, in un'etica della responsabilità radicale dei valori da parte dell'uomo quanto meno appare giustificata dalle condizioni dell'esistenza già esperite, o quanto più vivo è il contrasto che si avverte fra l'umana esperienza e la possibilità di modificarne a cominciare dal gusto dell'astrazione o da una fede in una non delimitabile libertà linguistico-formale, i moduli interpretativi e ricreativi. Luporini accennava a qualcosa di simile a questa ambizione, quando parlava della buona volontà di « non mollare » l'obiettivo di una umana solidarietà, nella

inevitabile differenziazione dei linguaggi e degli atteggiamenti che è imposta all'uomo dal suo processo culturale, e dalla sua conseguente auto-trasposizione su piani « artificiali » di vita; solo che non so se questo ideale della umana solidarietà debba e possa più presupporre delle strutture comuni in natura. Io credo che le differenze che vanno introducendosi nel linguaggio culturale sconvolgano o compromettano di fatto ogni unità che intenda presentarsi come strutturale. L'unità o « superamento delle differenze » — intesi come compiti — devono affrontare la sfida di una dispersione radicale: devono cessare di essere intolleranti delle differenze, nella misura stessa in cui cessano di presentarsi come frutto di intuizioni privilegiate, o di riflessioni « immanenti » sulla realtà effettuale.

Morpurgo si era servito qui della felice espressione che la categoria dell'unità, predicata delle diverse posizioni filosofiche nel giudizio storiografico, sia una categoria del « giudizio riflettente ». Sono d'accordo se si riesce a evitare un equivoco teleologista implicito nell'uso kantiano di questo termine. La categoria dell'unità, come quella di un « superamento » possibile, sono categorie del pensiero riflettente nel senso che non si predicano dei diversi discorsi in atto se non assumendo (e impegnandosi a continuare e ad approfondire) una loro utilizzabilità in direzione di un fine o di un valore non posseduto come proprietà naturale.

5. *Mancanza di duttilità storica delle metafisiche della storia.* — C'è ancora una questione particolare che vorrei affrontare. Certa nostra storiografia recente (ad una polemica con la quale si è spontaneamente orientato questo nostro convegno — anche se in direzioni forse divergenti) — ha certo largamente usato, e abusato, della categoria dell'unità. Ebbene io non insisterei tanto sul fatto che essa abbia adoperato questa categoria, quanto mi piacerebbe andare a determinare in che modo l'ha adoperata; si vedrebbe così un po' la differenza che si può fare tra il presupporre l'unità della storia della filosofia e il tendere a creare questa unità del colloquio o del dialogo umano, ripensando le proprie posi-

zioni e non risolvendo tutte le altre nella proposta tesi della trascendentalità del pensiero. Si vedrebbe che adoperando la categoria dell'unità e credendo nell'unità necessaria di tutte le espressioni dell'uomo, la storiografia italiana recentemente si è lasciata sfuggire una quantità di posizioni che non è riuscita a includere nel cielo dello spirito. Quelle posizioni di varia provenienza positivistica e pragmatistica, e anche idealistica, erano in genere impostate sulla concezione di un rapporto molto più problematico, fra il « pensiero » e il suo ambiente esistenziale, di quanto non consentisse la nostrana unità d'essere e pensare. Noi avevamo un concetto di unità per cui, per esempio, i problemi della riflessione scientifica delle prospettive di mutamento dell'ambiente, e degli atteggiamenti umani nell'ambito della esperienza, non erano problemi della filosofia o problemi che intaccassero quella predicata e sussistente unità. Questo era un modo presuppositivistico, aproblematico, di intendere l'unità del pensare al di sotto di tutte le concrete differenze d'atteggiamento e d'orientamento; ma rivedere e correggere quel modo di intendere l'unità non dovrebbe significare sbarazzarsi della preoccupazione dell'unità; per me si tratta — ripeto — di orientare la stessa preoccupazione dell'unità in un senso piuttosto che in un altro, in senso prospettivo, piuttosto che in senso retrospettivo.

Analoghe considerazioni si potrebbero fare in rapporto a un altro problema, il problema dell'unità minore — come lo chiama il prof. Garin — il problema cioè dell'unità del singolo filosofo.

C'è di fatto un modo molto semplicistico di intendere l'unità di un filosofo, quello di pensare che ci sia una unità di temperamento determinante che spiega tutto e rispetto a cui passano in secondo ordine gli influssi culturali o il mutare dell'ambiente sociale o tutti gli altri elementi che potremmo dire i fattori « obbiettivi » di una singola posizione storica. Evidentemente questo è un modo presuppositivistico di intendere una unità, senza tener conto del fatto che spesso le « complicazioni » di un processo culturale sono troppo accentuate perché possano tutte spiegarsi come reazioni di una ber-

definita e predeterminata unità spirituale. Queste unità pre-
 supposte comportano fra l'altro il gusto di cercare la « sco-
 perta fondamentale » — l'acquisizione definitiva di un sin-
 golo filosofo; quando si passa poi in concreto a definire tali
 coperte e tali acquisizioni, ci si trova inamancabilmente di
 fronte a ciò che di quel filosofo ha interessato gli altri, o,
 per lo più, alcuni altri.

In che cosa sta l'unità di Kant? Sta nella scoperta della
 percezione trascendentale, o della sintesi a priori, o sta invece
 nel bisogno di mantenere una lotta con Dio, per cui né pos-
 siamo conoscere una realtà noumenica assolutamente unifi-
 cante né possiamo chiaramente eliminarla dall'orizzonte delle
 nostre preoccupazioni etico-religiose? Certo Kant trovò qual-
 che modo di far stare insieme queste sue due esigenze, per
 parlare ora di queste sue due linee di interpretabilità, ma non
 è detto che questo modo sia stato sempre lo stesso, o che
 ne sia stato uno fondamentale, a meno che non ci si accon-
 tenti di definirlo in modo generico.

Anche in questo campo la presupposizione dell'unità porta
 a irrigidire « persone » su una scena che rimane esterna.

In questi inconvenienti delle unità minori irrigidite è ca-
 luta però in verità meno la storiografia idealistica che quella
 spiritualistica, o — in forme diverse — quella positivistica,
 o tipologica, o anche esistenzialistica. Quella idealistica era
 piuttosto tentata di far suo l'inconveniente opposto: quello
 di accomunare nella intuizione di un nocciolo di verità « im-
 manente » Aristotele ed Hegel. Siamo di fronte a due modi
 di mancanza di adattamento al non previsto e al non prede-
 terminabile della storia; di una « storia » problematicamente
 unitaria, che ci permette sì, a titolo di « prime vendemmie »,
 molte sintesi provvisorie ma ci impedisce di adagiarsi dogma-
 ticamente in qualcuna di esse. La progettazione di un'unità
 finale, non garantita da una premessa « naturale », dovrebbe
 e potrebbe aiutarci a lasciar fluire le variazioni del singolo
 come quelle interindividuali in direzione di un valore comune
 che forse di tutte quelle differenze ha bisogno; senza che noi
 dobbiamo essere tentati di cancellarle, per un verso, o di
 irrigidirle, per un altro.

INDICE DEI NOMI DI PERSONA

- Abbagnano N., 269.
Agostino (San), 81, 111, 130.
Alderisio F., 29.
Anceschi L., 29.
Antoni C., 29.
Aristotele, 53, 81, 89, 148, 263,
277, 305.
- Banfi A., VII, **3-21**, 29, 30, 31.
Barié G. E., IX.
Bergson H. L., XII, 15, 60, 148,
287.
Bertin G. M., 19, 241.
Bontadini G., VIII, IX.
Boole G., 193.
Bradley F., 194, 202.
Brouwer L. E., 152.
- Calogero G., VIII, **75-118**.
Cantoni R., 17.
Cantor G., 193.
Carnap R., 146, 152, 199.
Cartesio R., 143, 148, 233.
Croce B., VII, XII, 16, 23, 27,
28, 29, 32, 33, 35, 40, **43-73**, 94,
107, 113, 122.
- Dal Pra M., VIII, IX, 271, 272,
273, 281, 291.
Darbon A., 208.
De Negri E., 35.
De Ruggiero G., VII, **23-41**, 43.
Devizzi A., 18.
Dewey J., VII, XII, 15, 122, 168,
171-192, 195.
Dilthey W., 30.
- Einstein A., 287.
Formaggio D., 20.
Frege G., 193.
Fubini M., 115.
- Galilei G., 95, 223.
Garin E., 291, 294, 304.
Gentile G., 15, 32, 40, 43, 78,
107, 131.
Geymonat L., 208, **271-275**.
Giulietti G., **277-280**.
- Haering Th., 37.
Hegel K., 7, 13, **23-41**, **43-73**, 76,
81, 137, 148, 158, 162, 188, 193,
194, 195, 196, 197, 233, 248,
268, 284, 291, 305.
Heidegger M., 6, 15, 268, 284.
Hume D., 143, 149.
Husserl E., XII, 6, 15, 204.
- James W., IX, XII, 59, 108.
- Kant I., XI, 35, 77, 111, 131,
146, 158, 162, 193, 194, 195,
196, 233, 247, 248, 294, 305.
Keplero J., 71.
- Leibniz G., 143, 164.
Lévin, 105.
Locke J., 143.
Loda N., 281, 282, 283.
Luporini C., 302.
- Machiavelli N., 66.
Martinetti P., 15.
Martini M., 20.

- Marx K., XII, 13, 39, 63, 122, 284.
 Massolo U., 35.
 Mc Taggart J., 39.
 Meinong A., 198.
 Mill J. S., IX, 108.
 Moni A., 36.
 Moore G. E., 198.
 Morpurgo Tagliabue G., 241, 303.
 Muirhead J. H., 200, 218.

 Newton L., 164.

 Paci E., 18, 29, 291, 294.
 Paolo (San), 130.
 Peano G., 161, 193.
 Peirce Ch. S., 193.
 Platone, 20, 36, 81, 111.
 Preti G., 19, 29.

 Reichenbach H., 211.

 Russell B., VII, XII, **143-170**
 180, 185, **193-236**, 287.

 Santayana G., 8.
 Schilpp P. A., 193, 211.
 Spaventa B., 23, 25, 26, 27, 28
 32, 33, 40, 43, 75.
 Spirito U., VIII, 76, **119-140**
 281.

 Tommaso (San), 130, 164.
 Trandelenburg A., 25.

 Ushenko A., 197.

 Vico G. B., 28.
 Visalberghi A., 79.

 Weierstrass K., 193.
 Whitehead A. N., XVI, 109, 234
 287.
 Wittgenstein L., 199, 203, 283.
 Wundt W., 63.

INDICE GENERALE

<i>refazione</i>	pag. VII
<i>ntroduzione</i>	IX

PARTE PRIMA

LA CRISI DELL'HEGELISMO ITALIANO

APITOLO PRIMO: RAZIONALISMO CRITICO E PRAGMATISMO SOCIALE IN A. BANFI E NELLA SUA SCUOLA . . . 3

1. Razionalismo fenomenologico e marxismo, p. 3 — 2. Il momento pragmatico nel dialettismo razionalistico, p. 4 — 3. Ragione e teoresi, p. 10 — 4. Evasioni metafisiche ed evasioni formali, p. 12 — 5. La « scuola » di Banfi, p. 17.

APITOLO SECONDO: DE RUGGIERO E L'INTERPRETAZIONE IDEALISTICA ITALIANA DELLA DIALETTICA DI HEGEL 23

1. Hegel e i suoi critici, p. 23 — 2. « Processo » logico e « risultato » metafisico-immanentistico, p. 25 — 3. De Ruggiero e il problema logico di Hegel, p. 32 — 4. Logica e Fenomenologia, p. 37 — 5. Razionalismo e storicismo del reale umano, p. 40.

APITOLO TERZO: LA RIFORMA LOGICA DELL'HEGELISMO NEL PENSIERO DI B. CROCE 43

1. Premessa, p. 43 — 2. Insufficienza della logica degli opposti, p. 44 — 3. Il significato della logica dei distinti, p. 51 — 4. Intermezzo logico-pratico, p. 58 — 5. Lo storicismo di fronte alla duplice logica, dei distinti e degli opposti, p. 61 — 6. La correzione della Logica hegeliana, p. 67 — 7. Conclusione, p. 71.

APITOLO QUARTO: TEORETICITA E PRATICITA DELLA RA- GIONE NEL PENSIERO DI G. CALOGERO 75

1. L'ambiente ideologico, p. 75 — 2. La Logica del conoscere e quella del volere, p. 77 — 3. Logica, scienza e dialettica nel conoscere, p. 87 — 4. Filosofia della Prassi, p. 93 — 5. Esperienza economico-politica e religiosa, p. 102 — 6. L'Esperienza Estetica, p. 110 — 7. Conclusione, p. 117.

APITOLO QUINTO: IL PROBLEMATICISMO DI U. SPIRITO E IL SUPERAMENTO DELLA CIVILTÀ CRISTIANA . . . 119

1. Introduzione, p. 119 — 2. La proposta dell'amore, e una controproposta, p. 121 — 3. Possibilità, pratico-intellettuali, della controproposta, p. 126 — 4. I giudizi sulla « civiltà del giudizio », p. 129 — 5. Mistica e dialettica, p. 133 — 6. Conclusione, senza conclusione, p. 138.

PARTE SECONDA

LOGICISMO E PRAGMATISMO

- CAPITOLO SESTO: L'ANALISI DELLA CONOSCENZA IN B. RUSSELL** 143
1. Introduzione, p. 143 — 2. L'analisi del linguaggio e la frattura di logica ed esperienza, p. 146 — 3. Ragioni di una mediazione della frattura tra Logica ed esperienza, p. 153 — 4. Struttura della mediazione logico-realistica, p. 160 — 5. Breve conclusione sul realismo logico, p. 167.
- CAPITOLO SETTIMO: EPISTEMOLOGIA E SAPERE PRAGMATICO NELLA LOGICA DEL DEWEY** 171
1. La conclusione del problema epistemologico nella logica della prassi, p. 171 — 2. Persistenza di un equivoco nel naturalismo pragmatico, p. 174 — 3. Sintetismo bio-ontologico, e analiticismo dell'iniziativa pratica, p. 179 — 4. Struttura speculativo-dialettica della logica del Dewey, p. 186.
- CAPITOLO OTTAVO: STRUTTURA E INTERPRETAZIONE DELLA LOGICA DI RUSSELL** 193
1. Russell, Kant ed Hegel, p. 193 — 2. Realismo, scetticismo e criticismo logico, p. 198 — 3. Russell, il pragmatismo e l'empirismo logico, p. 201 — 4. Identità e Implicazione proposizionale, p. 205 — 5. La costanza della somma logica, p. 209 — 6. La funzione proposizionale, p. 211 — 7. Le classi, p. 214 — 8. Teoria dei tipi e costruzionismo logico, p. 217 — 9. Costruzionismo ed empirismo, p. 220 — 10. Teoria della descrizione e realismo, p. 222 — 11. Autonomia dei principi logici, p. 225 — 12. Il problema di un contenuto logico, p. 229 — 13. Logica analitica e ideali pratico-razionali, p. 233.

PARTE TERZA

PROSPETTIVE DELL'ANTITEORICISMO

- CAPITOLO NONO: PROBLEMATICITÀ E POSSIBILITÀ DI UN FINALISMO ETICO-RELIGIOSO** 239
1. Equivocazione attualistica del valore morale, p. 239 — 2. Apertura meta-attualistica dell'idea del valore, p. 242 — 3. Mediazione storico-possibile del finalismo meta-attuale, p. 246 — 4. Religione e Libertà, p. 251.
- CAPITOLO DECIMO: METAFISICA E ONTOLOGIA** 255
1. Definizioni, p. 255 — 2. L'essere assoluto e il sospetto di una relatività totale, p. 256 — 3. La volontà e l'interesse, criteri equivoci di metafisica, e antimetafisica, p. 258 — 4. L'universalità dell'esistente come possibile, p. 260.

PITOLO UNDICESIMO: UTILITÀ E TEORETICITÀ PURA DEL FILOSOFARE	263
1. Il pensiero come fine immanente, p. 263 — 2. Il pensiero come elab- borazione dei metodi di un « fare » progressivo, p. 263 — 3. Aporie del linguaggio circa il « fare », p. 265 — 4. L'utilità di un linguaggio aperto e la limitazione delle « utilità », p. 266 — 5. Strumentalità del pensare e finalità non immanente, p. 268.	
PITOLO DODICESIMO: INIZIATIVA RELIGIOSA, METAFISICA E TECNICHE RAZIONALI	271
PITOLO TREDICESIMO: POSSIBILITÀ IMMANENTI ALL'ES- SERE E POSSIBILITÀ CIRCA L'ESSERE	277
PITOLO QUATTORDICESIMO: ATTUALISMO E INATTUALISMO DI UNA TRASCENDENTALITÀ DEL « FARE »	281
1. La fenomenologia del problema, p. 281 — 2. Il problema dell'essere nel trascendentalismo di una possibilità pratico-pura, p. 283 — 3. Proble- maticità e operatività dello sviluppo del sapere scientifico, p. 286 — 4. Conclusione, p. 289.	
PITOLO QUINDICESIMO: L'UNITÀ NELLA STORIA DELLA FILOSOFIA	291
1. Carattere problematico dell'unità storica della filosofia, p. 291 — 2. L'aporia della determinazione unitaria di una storia in genere, p. 293 — 3. Rifiuto del problema, o possibilità di una sua nuova interpretazione, p. 296 — 4. Delineazione sommaria della tesi d'una « razionalità » o « unità » da promuovere, p. 300 — 5. Mancanza di duttilità storica delle metafisiche della storia, p. 303.	
<i>dice dei nomi di persona</i>	307