

Ugo Spirito e il pragmatismo in Italia

Quando appare, nel 1921 presso Vallecchi di Firenze, la prima opera di Ugo Spirito, *Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, la fugace meteora del pragmatismo in versione italiana è ormai un ricordo sbiadito. Quello che viene considerato il rappresentante massimo, o almeno il più seriamente preparato, di quella meteora, Giovanni Vailati è morto nel 1909, all'età di quarantasei anni. Qualche anno dopo, nel 1914, lo segue, ancora più prematuramente, il collaboratore a lui più affine, Mario Calderoni, all'età di trent'anni circa. I due scavezzacollo che nel 1903, all'età di poco più di vent'anni, avevano dato vita alla brillante e fortunata rivista "Leonardo", sulla quale dal 1904 al 1906 avevano pubblicizzato il pragmatismo, sono vivi e vegeti: uno, Giovanni Papini aveva considerato conclusi gli anni avventurosi nel 1912, pubblicando quella sorta di autobiografia dal titolo *Un uomo finito*; l'altro, Giuseppe Prezzolini, abbandonando anch'egli le posizioni scettico-irrazionaliste della rivista comune e fondando nel 1908 una nuova e ancora più fortunata e influente rivista, "La Voce", si era convertito al crocianesimo, tanto criticato due o tre anni prima. Sono questi quattro intellettuali che, due coppie teoreticamente distinte, ma personalmente molto legate, avevano dato vita, sulle pagine del "Leonardo" tra il 1904 e il 1906, alla versione italiana del pragmatismo, schierandosi abbastanza apertamente, i primi due con la linea Peirce, i secondi due con la linea James e Schiller.

Una versione che non apportava, sostanzialmente, nulla di nuovo sul piano strettamente teorico rispetto alle fonti originali, ma che aveva contribuito per circa due anni a movimentare con nuove correnti le acque del dibattito filosofico extraaccademico. Il già maturo Vailati, quarantenne, e gli altri tre poco più che ventenni avevano considerato il pragmatismo, al di là delle divergenze nelle rispettive interpretazioni e utilizzazioni, come uno strumento efficace, nuovo per diversi aspetti, e con riferimenti internazionali molto importanti (James e Bergson, per citare solo un esempio, consideravano complementari e largamente affini le loro posizioni teoriche), nella battaglia culturale contro la tradizione positivista da una parte e l'emergere del crocianesimo dall'altra.

Proprio nei tre anni in cui "Leonardo" agitava le acque con la nuova corrente filosofica, infatti, era entrata in crisi l'iniziale convergenza tra la rivista fiorentina e quella napoletana di Croce, "La Critica" nata nello stesso anno del "Leonardo", nella battaglia filosofico-culturale contro la tradizione positivista largamente presente nelle università italiane e nella cultura in genere. Dopo la pubblicazione della *Logica* di Croce, nel 1905, gli scrittori del "Leonardo" avevano infatti individuato nel nuovo astro nascente della filosofia italiana l'avversario principale; rispetto alle vaghe e disordinate alternative al positivismo e alle altre correnti accademiche proposte dalla loro rivista appariva molto più robustamente attrezzato e quindi più suscettibile di successo e di influenza il pensiero di Benedetto Croce.

Non è un caso che Gentile, recensendo nel 1904 su "La Critica" di Croce il volume di W. James sulle varie forme dell'esperienza religiosa, criticasse severamente la concezione empiristica, emotivistica, irrazionalistica, della religione, contrapponendo in alternativa una concezione teoreticistica, hegeliana (la religione non come stato d'animo ma come teoria-prefilosofica della realtà).

Di tale pericolo era stato molto consapevole, in confronto ai suoi giovani amici, il maturo Vailati. I positivisti, i neocriticisti ed altri ancora, si potevano mettere alla berlina, irridere e sbeffeggiare, visto che le loro produzioni teoriche erano inconsistenti, ripetitive, e le riviste accademiche da loro pubblicate non erano altro che delle 'spatchiere cerebrali' (così Vailati in una lettera a Papini del 1903). Con Croce, non si potevano usare queste armi. Vailati evitò pubblicamente di prendere posizione critica sulla *Logica* di Croce, ma cercò con tutti i modi di far capire a Papini e a Prezzolini che non si poteva fare la concorrenza a Croce proponendo una versione magica, mistica, irrazionalistica e volontaristica del pragmatismo. L'esempio che si doveva dare era un altro: quello di mostrare di essere capaci di affrontare in maniera non sbarranzina problemi filosofici seri.

Su questo punto chiave era sorta la differenza tra le due coppie di amici. Vailati e Calderoni, dal 1904 al 1906, nel quadro della presentazione delle tematiche pragmatiste e del dibattito pubblico su di esse all'interno della rivista, avevano sottolineato le profonde divergenze rispetto alle posizioni di Papini e Prezzolini. Vailati in maniera indiretta, affrontando in maniera 'esemplare' appunto problemi di logica, di filosofia del linguaggio, di filosofia della scienza (si ricordino, in particolare, gli articoli pubblicati sulla rivista tra il 1905 e il 1906, *I tropi della logica*, *La caccia alle antitesi*, *Cos'è il pragmatismo*, *Pragmatismo e logica matematica*, *Per un'analisi pragmatistica della nomenclatura filosofica*); Calderoni in maniera diretta, presentando in maniera pacata ma chiara una versione del pragmatismo profondamente differente da quella pubblicizzata da Papini e da Prezzolini (soprattutto negli articoli del 1904 e 1905 *Le varietà del pragmatismo* e *Variazioni sul pragmatismo*).

Alle accentuazioni volontaristiche e irrazionalistiche di questi ultimi, che utilizzavano con alcune forzature le posizioni formulate proprio allora da James e da Schiller, Vailati e Calderoni contrapponevano una interpretazione del pragmatismo che si rifaceva direttamente, spesso con lunghe citazioni anche in originale, per evitare equivoci, alle posizioni di Peirce: sia a quelle originarie, degli anni Sessanta del secolo precedente, sia a quelle che proprio allora Peirce andava ripetendo e precisando, dopo decenni di quasi assoluto silenzio. Erano, queste, posizioni che consideravano il pragmatismo non come un sistema filosofico con una sua metafisica ma come un insieme di regole, un metodo, da utilizzare per fare avanzare la ricerca filosofica in analogia e in continuità rispetto alla ricerca scientifica. Posizioni, quindi, che per molti aspetti erano affini alle esigenze portate avanti dal positivismo nei suoi esponenti più creativi (Calderoni nel lungo importante articolo chiarificativo apparso sul "Leonardo" nel febbraio del 1905 col titolo *Variazioni sul pragmatismo* non aveva avuto alcuno scru-

polo nell'affermare la continuità tra il pragmatismo nel senso originario perciano e il positivismo tanto odiato dai leonardiani; e lo stesso Vailati, in un significativo articolo-rassegna pubblicato all'estero nel febbraio 1907, sulla "Revue du Mois", *De certains aspects du mouvement philosophique contemporain en Italie*, riprendeva questo motivo).

Vailati e Calderoni, dopo la chiusura del "Leonardo" nel 1907 e dopo che già da un anno aveva iniziato le sue pubblicazioni per iniziativa di Prezzolini "La Voce" (alla quale Vailati rifiutò cortesemente ma con motivazioni molto argomentate la sua collaborazione), avrebbero pubblicato nel corso del 1909, sulla "Rivista di psicologia applicata", due lunghi saggi scritti insieme, *Le origini e l'idea fondamentale del pragmatismo* e *Il pragmatismo e i vari modi di non dir niente*. Dovevano essere i primi due capitoli di un libro scritto in comune, *Il pragmatismo e le sue principali applicazioni*, ma la morte di Vailati in quello stesso anno metteva fine all'impresa. I due saggi di Vailati e Calderoni del 1909 costituiscono il testamento filosofico di due pensatori ormai isolati e, possiamo dire, sconfitti. Vailati aveva visto giusto, qualche anno prima: se non si fermava l'idealismo crociano in una maniera seria e produttiva, e organizzata tramite una rivista, questo avrebbe dilagato senza ostacoli e avrebbe rapidamente conquistato l'egemonia filosofica e culturale in Italia. Vailati preannunciava anche, in quelle sue previsioni, che l'egemonia idealistica sarebbe stata a sua volta insidiata e infine battuta, nel futuro, da una ventata di pragmatismo, così come lui l'intendeva. Questa parte delle sue previsioni, però, non si è avverata. Papini e Prezzolini, dal canto loro, avevano preso strade differenti, ognuno per conto suo: il primo verso un irrazionalismo che l'avrebbe poi portato nelle tranquille braccia del cattolicesimo in una delle sue forme più conservatrici; il secondo verso l'idealismo crociano, e poi verso forme di scetticismo vivace e brillante. Vailati e Calderoni ribadivano, in particolare nel primo dei due saggi del 1909, la versione autentica e originaria del pragmatismo, quella risalente a Peirce. Lungi dal riscontrarvi quelle forme di utilitarismo, volontarismo, arbitrarismo e soggettivismo, sulle quali avevano insistito Papini e Prezzolini, essi accentuavano l'adesione del pragmatismo alle più serie istanze empiristiche (da Berkeley a Hume) e scientifiche. Il pragmatismo non si era presentato come una metafisica contro altre metafisiche, ma come un insieme di regole metodiche e di ricerca atto a rendere l'indagine filosofica simile a quella scientifica. Altro che primato della volontà in senso soggettivo! La regola metodica proposta e messa in pratica da Peirce, insistevano Vailati e Calderoni, "non è altro in sostanza che un invito a tradurre le nostre affermazioni in una forma nella quale ad esse possano venire più direttamente e agevolmente applicati quei criteri appunto di verità e falsità che sono più 'oggettivi', meno dipendenti cioè, da ogni impressione o preferenza individuale; in una forma cioè atta a segnalare, nel modo più chiaro, quali sarebbero gli esperimenti, o le constatazioni, alle quali noi, od altri potremmo e dovremmo ricorrere per decidere se, e fino a che punto, esse siano vere" (G.Vailati, *Scritti filosofici*, a cura di G. Lanaro, ed. F. Rossi, Napoli, 1972, p. 332).

Non c'è niente di soggettivo e volontaristico, nella regola metodica di tipo scientifico proposta da Peirce. Il riferimento a Protagora, fatto in quegli anni da Schiller e ripreso entusiasticamente da Papini e Prezzolini era del tutto sbagliato e fuorviante. Vailati, acuto conoscitore di Platone, mostrava anzi, esemplificando e argomentando con lunghe citazioni, come nel *Teeteto* la figura più vicina al pragmatismo non fosse affatto Protagora, ma Socrate. I concetti di verità e falsità nel pragmatismo, lungi dall'essere riferiti alla volontà o all'utilità dell'individuo, appaiono chiaramente assimilati a quelli della ricerca scientifica, nella quale verità e falsità sono collegate ad una verifica o falsificazione di tipo sperimentale, connessa al presente e soprattutto al futuro. Solo il riferimento al futuro dà un senso reale e non astratto alle nostre affermazioni. Questo riferimento riguarda quindi non solo la verità e la falsità dei nostri atti di pensiero espressi linguisticamente, ma anche il loro senso o non senso: "Per ogni nostro atto di pensiero che non contenga od implichi alcun riferimento al futuro, cioè alcuna previsione o aspettazione, il parere di ciascuno di noi non è soggetto ad alcuna contestazione" (*ivi*, p. 334).

In generale, quindi, "la questione della verità o falsità può nascere soltanto quando la sensazione o esperienza di cui si tratta ci suggerisca o ci faccia prevedere altre sensazioni, non presenti queste, ma future, non attuali, ma possibili; soltanto cioè quando, e in quanto, alle esperienze o sensazioni immediate si aggiungano o si mescolino delle *aspettazioni* o *previsioni* di qualsiasi specie" (*Ibidem*). Dove è evidente il legame di Peirce non solo con l'empirismo di Berkeley e Hume, ma con la versione più recente di esso, quella di J. S. Mill e della sua teoria delle sensazioni (ricordiamo che lo stesso Vailati ammirava moltissimo il pensiero di Mill). Ricorso all'esperienza non puramente soggettiva ma intersoggettiva, sperimentale, pubblica, da una parte, riferimento al futuro dall'altra: questi i due capisaldi della regola metodica del pragmatismo, attraverso la quale si possono risolvere sia questioni reali e non astratte di 'nomenclatura' e di definizioni linguistiche, cioè di filosofia del linguaggio, diremmo oggi (cioè di senso o non senso), sia questioni di 'credenza' o di contenuto delle nostre proposizioni (cioè di verità o falsità). L'interconnessione di questi due aspetti della proposta pragmatistica è affermata in maniera molto forte e chiara da Vailati e Calderoni: "Il ricorso all'esperienza è riguardato dai pragmatisti come un mezzo, non soltanto di verificare o provare una teoria, ma anche di determinare o mettere in evidenza quella parte di essa che può essere oggetto di proficua discussione. La questione di determinare *che cosa vogliamo dire* quando enunciamo una data proposizione, non solo è una questione affatto distinta da quella di decidere *se essa sia vera o falsa*, essa è una questione che, in un modo o in altro, occorre che sia decisa prima che la trattazione dell'altra possa essere anche soltanto iniziata" (*Ibidem*).

Gli articoli di Vailati e Calderoni sul pragmatismo affrontavano anche altre questioni, ed entravano nel merito di problemi specifici (valore delle credenze intese come ipotesi, problema della esistenza delle altre coscienze, per citarne alcuni). Qui però ci interessava soltanto mettere in luce la estrema chiarezza con la quale i due

presentavano i caratteri essenziali della proposta metodica pragmatista, nella versione di Peirce, poichè come vedremo subito tali caratteri verranno invece messi ai margini, se non ignorati da Ugo Spirito nel suo libro del 1921.

Si è detto all'inizio che quando Spirito pubblica il libro la vicenda pragmatistica italiana è solo uno sbiadito ricordo. Dopo la morte di Vailati che fra l'altro non ha mai scritto un libro organico, ma soltanto articoli e recensioni generalmente molto brevi e disseminate in numerose riviste, e dopo l'abbandono da parte di Papini e Prezzolini anche della loro versione del pragmatismo, restava, ma per soli cinque anni Calderoni, giovane e sornio della autorevolezza degli altri tre, e con interessi soprattutto etico-giuridici. Il pragmatismo, intorno al 1910, è quindi una posizione filosofica uscita di scena. Non valgono a rimetterla in voga alcune iniziative negli anni immediatamente successivi come la pubblicazione di tutti gli *Scritti* di Vailati, a cura di affettuosi amici, in un unico grosso volume nel 1911; la pubblicazione nello stesso anno di un numero monografico de "L'Anima", la rivista di Giovanni Amendola, a lui dedicata con molte testimonianze di amicizia e di stima; la presentazione curata da Calderoni e pubblicata postuma, nel 1916, di cinque significativi articoli vailatiani col titolo *Gli strumenti della conoscenza*; la pubblicazione infine a cura di Papini, in un volumetto dal titolo *Il pragmatismo*, nel 1918, dei due saggi di Vailati e Calderoni del 1909.

Queste iniziative editoriali testimoniano l'affetto e la stima per Vailati, ma non suscitano dibattito, interesse, polemica. Da ricordare qui, semmai, è la recensione di Giovanni Gentile, apparsa nel 1917 su "La Critica", del volumetto vailatiano del 1916 curato da Calderoni: una recensione che costituisce una sorta di pietra tombale, alla stregua di tante altre piede tombali che Gentile nei quindici anni precedenti aveva posto, sempre ne "La Critica", su tanti altri pensatori dell'Italia ottocentesca e primo-novecentesca. Al di là delle dichiarazioni di stima personale, Gentile formulava su Vailati filosofo il seguente giudizio, che non ha bisogno di commento: "Un pensatore colto bensì e curioso, animato dal più vivo interesse per i problemi filosofici e simpaticamente pronto a rispondere ad ogni voce sgorgante da un vero interesse spirituale, ma incapace di sentire la vera e propria difficoltà del pensiero comune e scientifico, da cui sorge il problema filosofico, e incapace perciò d'intendere profondamente i termini di questo problema" (*ivi*, p. 14).

Non credo che si debba dare a questa recensione di Gentile una importanza maggiore di quella che ha. Non è stato certamente Gentile a liquidare la vicenda del pragmatismo italiano, esauritosi per conto proprio, come ho detto poc'anzi, circa dieci anni prima. Del resto, anche i tentativi ripetuti in questo secondo dopoguerra, da Garin a Rossi-Landi da Dal Pra ad altri di riportare l'attenzione sul pensiero di Vailati hanno sì dato dei frutti significativi sul piano della rimessa in circolazione degli scritti e dell'epistolario vailatiani, hanno sì arricchito notevolmente la ricostruzione del dibattito filosofico italiano nei primi quindici anni del secolo, ma non hanno portato a fare di Vailati (come in maniera un po' azzardata aveva tentato Rossi-Landi nel 1957) l'anti-Croce o l'anti-Gentile della cultura filosofica del nostro paese. Oggi si può guarda-

re in maniera più pacata a quella vicenda pragmatistica, e si possono tenere in giusto conto i forti limiti, nel quadro del dibattito filosofico di quegli anni, della proposta teorico-metodologica vailatiana. La quale, tra l'altro, appare sempre più modesta, sul piano teorico, a mano a mano che si vanno studiando i molteplici aspetti, di una ricchezza davvero straordinaria del pensiero e della produzione del suo tanto apprezzato Peirce.

Non ci si deve quindi scandalizzare, oggi, come ci si sarebbe scandalizzati qualche decina di anni fa, della maniera alquanto sbrigativa con la quale Spirito motiva le ragioni dell'assenza di Vailati nel suo libro sul pragmatismo, nella pagina in cui spiega perché si è limitato a discutere il pragmatismo nelle versioni non italiane: "L'anticipazione della volontà rispetto al pensiero ha molte volte condotto i pragmatisti a delle affermazioni puramente retoriche [...] Un esempio caratteristico dell'aspetto retorico assunto dal pragmatismo si può facilmente riconoscere nelle fantasie del nostro Papini. [...] In questo lavoro non mi sono fermato sui pragmatisti italiani. I due più seri," il Vailati e il Calderoni (non parlo del Prezzolini da molto tempo convertito), non hanno sostanzialmente portato nessun contributo che possa dirsi davvero originale. Avrei voluto invece discorrere un poco del pragmatismo scientifico (pseudo-concetto) di Benedetto Croce, ma l'argomento ha bisogno di un'ampia trattazione, che qui sarebbe stata fuori luogo" (*Il pragmatismo nella filosofia contemporanea*, Vallecchi, Firenze, 1921, p. 116).

Spirito in realtà affronta la filosofia pragmatistica in maniera tale che non si sarebbe trovato a proprio agio nell'analisi e discussione degli articoli di Vailati. Il suo, infatti, è l'approccio di un metafisico nei confronti di un'altra metafisica. La sua operazione si rivolge alla produzione pragmatistica, privilegiando i testi di James e Schiller, pur non ignorando quelli di Peirce e del più giovane Dewey, per ricavarne un sistema filosofico. Una volta individuato tale sistema, e indicato i suoi presupposti l'operazione seguente è quella di dimostrarne l'intrinseca debolezza e inconsistenza sul piano logico-teorico. L'operazione finale è quella di affermare la necessità di una alternativa filosofica al pragmatismo, alternativa genericamente indicata in una filosofia dell'assoluto, che è poi implicitamente quella gentiliana anche se Gentile non viene mai nominato come non viene nominata la filosofia dell'atto puro. Neppure per la sua recensione del 1904 in cui criticava il pensiero di James. Lo statunitense W. James e l'inglese F. C. S. Schiller costituiscono, si diceva, il punto di riferimento fondamentale per le analisi e le discussioni di Spirito. Peirce, in quegli anni, era ormai pressoché dimenticato, e soltanto nel 1923 sarebbe stato ripresentato nel suo paese in una raccolta ormai classica di suoi scritti, *Chance, Love, and Logic*, curata da M. Cohen e contenente anche un importante saggio di Dewey su Peirce. Spirito, comunque, mostra di conoscere gli articoli del 1878 su come render chiare le nostre idee, nella traduzione francese apparsa subito dopo la loro pubblicazione americana. Conosce e apprezza anche Dewey, come vedremo, e lo considera come consapevole di alcune antinomie presenti nel pensiero di James e Schiller. Di questi ultimi e del pragmatismo in gene-

rale, Spirito mette in luce gli antecedenti storici e i riferimenti polemici più generali, per poi soffermarsi su problemi chiave del loro pensiero: la scienza, la realtà (soggetto e oggetto), la verità e la verificaione, gli ideali e l'ideale, la volontà di credere. Il volume contiene, dopo la trattazione del pragmatismo, alcuni capitoli su affinità e differenze tra quella corrente filosofica e le filosofie di Mach, Boutroux, Poincaré, Duhem, Bergson, Le Roy. In questo contributo ci soffermeremo soltanto sull'analisi critica del pragmatismo, che costituisce l'oggetto più specifico e il grosso dell'opera.

Spirito muove dalla tesi secondo la quale James e Schiller si contrappongono rispettivamente all'intellettualismo dell'empirismo e all'intellettualismo dell'idealismo. Le proposte alternative a tali intellettualismi, cioè il volontarismo di James e il soggettivismo estremo, protagoreo, di Schiller, costituiscono secondo Spirito la caduta da un eccesso all'altro. Essi relativizzano infatti la scienza, togliendo ad essa la funzione di ricerca e scoperta della verità, e considerandola mero strumento della volontà e degli interessi soggettivi. La stessa filosofia è relativizzata e accomunata alla scienza, subordinate entrambe agli interessi del singolo soggetto. Spirito, in queste pagine (28-46), forza alquanto la concezione pragmatistica della scienza e della filosofia. In Peirce e nello stesso James, che sempre si dichiarò fedele all'amico su questi punti, esse infatti vengono considerate come strumenti sì, ma di trasformazione di una situazione intersoggettiva, pubblica, nella quale sia insorto il dubbio, in una situazione in cui nuove acquisizioni del sapere, scientifico o filosofico, hanno risolto il dubbio. Peirce e James facevano riferimento ad abiti di credenza e di comportamento, modificati dalla scienza e dalla filosofia quando non più adeguati alla soluzione dei problemi per i quali erano stati adottati, e sostituiti con nuovi abiti, cioè insieme di credenze e regole di comportamento. Sia i ben noti articoli di Peirce del 1878 sia la famosa conferenza di James del 1898 sulle concezioni filosofiche e i risultati pratici, oltre ad altri scritti successivi, erano stati molto precisi su questi problemi. Spirito ritiene invece che il pragmatismo affermi la 'soggettività' della scienza e della filosofia e muove a questa tesi una obiezione sostanzialmente logico-formalistica: "Ammessa, infatti, la subiettività della scienza, ed ammessa la medesima e maggiore subiettività nella filosofia, il pragmatista non si accorge che sta giudicando e scienza e filosofia, e che la sua vera filosofia non è quella che critica ma quella con cui critica. La scienza è uno strumento, la filosofia è uno strumento anch'essa, ma il giudizio, per così dire, della loro strumentalità che cosa è?" (p. 46). E insiste, nella stessa pagina: "Il pragmatismo, portato alle sue logiche conseguenze, cioè alle conseguenze a cui si giunge postulando il puro soggettivismo, dovrebbe cessare di essere: poiché anche per semplicemente parlare occorre usare il linguaggio dell'universale. Il pragmatismo, quindi, in quanto è, è la negazione di se stesso". In altre pagine, questa critica di tipo logico-formalistico verrà ripresa con una accezione nettamente metafisica, cioè nell'accusa al pragmatismo di non poter evitare l'universale, e quindi l'assoluto (di cui Spirito non fornirà alcuni connotati) da esso respinto nella condanna antintellettualistica di cui aveva parlato nella parte sugli antecedenti storici. Le analisi e le critiche di Spirito

si fanno più approfondite e severe nei capitoli centrali sui problemi della realtà (soggetto e oggetto), della verità e dei fini o ideali. I pragmatisti sostengono, contro l'empirismo e l'idealismo, un volontarismo soggettivistico estremo, ma parlano di realtà, di concetti, di accordo tra concetti e realtà. Ma se il concetto è prodotto dal singolo, e tuttavia si parla di accordo tra il concetto e la realtà, quale dovrebbe essere, secondo il pragmatismo, il rapporto tra soggetto e oggetto? Qui Spirito mette in luce forti inconsistenze teoriche nella concezione complessiva del pragmatismo, così come l'ha presentata, cioè nella sua accentuazione soggettivistica. La soluzione più coerente, infatti, dovrebbe essere quella che nega la realtà dell'oggetto esterno al soggetto e riduce tutto al soggetto. Ma proprio in questa problematica, cioè nella distinzione tra soggetto e oggetto, si trova, per Spirito, il tallone d'Achille del pragmatismo (p. 57). Sia James sia Schiller, infatti, insistono sulla creatività del soggetto, sul fatto che l'oggetto esiste soltanto in quanto pensato (cioè interno al concetto) dal soggetto, ma non possono fare a meno di parlare di accordo tra pensiero del soggetto e oggetto inteso in una sua esistenza anteriore al suo essere pensato dal soggetto. Entrambi, osserva criticamente Spirito dopo aver documentato quella che considera una forte inconsistenza teorica, "riconoscono la trascendenza dell'oggetto o almeno una realtà iniziale anteriore all'attività umana. Entrambi si trovano dinanzi alle stesse difficoltà che non possono veramente risolvere. [...] Essi sono guidati da due esigenze egualmente irriducibili: da un lato essi guardano al mondo come a ciò che non può concepirsi se non appunto attraverso i concetti, che non può essere solo oggetto ma deve essere l'oggetto di un soggetto; dall'altro, essi non possono non pensare che l'oggetto debba essere anche prima del soggetto, e cercano invano di rendersi conto di questo mero oggetto" (p. 63).

I pragmatisti tentano una via d'uscita dal solipsismo che non li faccia ricadere nel realismo o nell'agnosticismo metafisico, ma non ci riescono. Essi affermano che "l'oggetto non può essere concepito che come puro limite del soggetto: limite che ha la caratteristica di essere solo postulato ma non conoscibile, anzi per sua natura, per definizione stessa, *inconoscibile*. Così rientra in campo quell'inconoscibile, quella cosa in sé, quel noumeno che i pragmatisti avevano tanto disprezzato" (p. 64).

L'unico pragmatista ad aver tentato una via nuova per uscire da quella distinzione metafisica tra soggetto e oggetto è stato Dewey, al quale Spirito riconosce il merito di aver trasformato quella distinzione, nei suoi studi sulla teoria logica del 1903, da metafisica a logica: una distinzione di tipo strumentale che avviene all'interno del movimento della esperienza. Però Dewey paga un prezzo, osserva Spirito: "Egli giunge al puro soggettivismo. Ogni oggetto [il testo riporta 'soggetto', ma si tratta di 'un evidente errore tipografico'] è tale in rapporto all'individuo che lo pensa, alla sua psicologia e alle sue particolari idiosincrasie, al suo interesse, al momento in cui esso è pensato. Conoscere non si può se non *qui ed ora*, solo *here and now*" (p. 71). Ma lo stesso Dewey, conclude Spirito, nel 'parlare' di questi rapporti interni all'esperienza si contraddice, giacché universalizza, si pone fuori da ciò di cui sta parlando, e secondo la

sua stessa teoria non potrebbe giustificare logicamente questo parlare sul piano universale. Nessuno se la scampa, quindi, dalla presa dell'assoluto, che insidia ogni possibile mossa tesa ad ignorarlo.

Analoghe e forse più gravi difficoltà e inconsistenze teoriche Spirito riscontra nella concezione pragmatistica della verità. Una concezione che non può presentarsi come quelle tradizionali, di tipo corrispondentistico, cioè di rapporto tra il concetto di un soggetto e l'oggetto esterno corrispondente, ma che afferma il carattere pratico del concetto di verità. La verità non è qualcosa di indipendente dal soggetto, ma qualcosa di creato dal soggetto, un suo strumento riferito a qualche fine o interesse o convenienza. Per il pragmatismo "un concetto dicesi vero non quando *corrisponde* alla realtà, ma quando *riesce* nella realtà, quando le sue conseguenze sono buone. Vero e falso sono quindi sinonimi di buono e corvivo, sono valori logici, hanno un carattere pratico e solo nella pratica hanno un significato" (p. 74). Spirito individua nella concezione pragmatista una gerarchia di significati nel rapporto tra verità e sua riuscita pratica: la verità come pretesa o convenienza (credo in Dio perché mi conviene, nell'ipotesi di una vita dopo la morte) la verità come verifica ("questa è una poltrona", affermo, ma per controllare la veridicità dell'affermazione vado a sedermi e scopro se è davvero una poltrona); la verità come certezza definitiva, ma di origine convenzionale (date le convenzioni sui numeri e l'aritmetica con le sue regole, $2+2$ sarà sempre uguale a 4).

Secondo Spirito le diverse accezioni della verità, e in modo particolare l'ultima, rinviano a una condizione generale inespressa e data come implicita, cioè la razionalità umana. Senza di essa, infatti, non è possibile alcun accordo, alcuna convenzione. Il pragmatista deve andare oltre la convenzione, alla fonte di essa: deve ammettere qualcosa che non può dimostrare e che deve presupporre: la razionalità, che per Spirito è un «qualcosa di non convenzionale: cioè, l'*assoluto*» (p. 91).

Il ricorso all'assoluto, per Spirito, costituisce una sorta di maledizione del pragmatismo, che proprio contro qualsiasi idea di assoluto intendeva affermare la sua originalità. Spirito infatti mostra come in qualsiasi campo di applicazione dei principi pragmatisti (volontarismo e soggettivismo) questi mostrino la corda, risultino inconsistenti o insufficienti e lascino spazio, volenti o nolenti, al ricorso all'assoluto. Anche nel campo dei fini, degli ideali, si mostra l'incoerenza e l'inconsistenza della concezione pragmatista secondo Spirito. Il soggetto pensa e vuole muovendo da se stesso e non ispirandosi a realtà o fini oggettivi. Ma pure concesso che pensi e voglia partendo da se stesso, quale è la natura dei fini particolari dei suoi pensieri dei suoi desideri, delle sue azioni? Non potendo dare una risposta a tale domanda perché sarebbe una risposta di carattere universale, e cioè antisoggettivistica, la concezione pragmatista è costretta a rinunciare all'intero mondo morale (p. 93), a qualsiasi idea di valore e di fine che vada oltre la sfera soggettivistica. Dovrebbe rinunciare anche all'utilitarismo, che comprende in sé qualcosa di razionale e quindi di universale. Ma il pragmatista, anche in questo campo, mostra la sua incoerenza. Come per la verità, anche per i fini

parla di una loro gerarchia e gradualità. Accettando in maniera acritica una visione evolucionistica e progressiva della vita, quest'ultima viene considerata dal pragmatismo come un processo di continua realizzazione, verso verità sempre più alte, e quindi anche verso valori sempre più elevati (sappiamo che per il pragmatista vero è uguale a buono), fino al raggiungimento di un ideale definitivo e compiuto; caratterizzato da stabilità, immutabilità ed eternità (p. 99). Un ideale incoerentemente dichiarato insieme possibile, realizzabile, ma non conoscibile o concettualizzabile. Anche in questo caso, l'assoluto si impone, ma non si fa conoscere o concettualizzare.

Spirito si riserva la parte finale sul pragmatismo alla trattazione di quella che è la base di tutta la concezione: il ruolo fondamentale che in essa ricopre la volontà. Finora si era parlato del soggetto e dei suoi concetti, sul piano conoscitivo e sul piano - impropriamente - etico. Quei concetti erano stati presentati come strumenti dell'agire del soggetto. Ma da che cosa è mosso il soggetto nel suo produrre o creare i concetti? Lo sappiamo già da quanto in molte occasioni Spirito ha detto, pur non soffermandosi in maniera specifica: il soggetto è mosso, secondo il pragmatismo, dalla volontà, che in tal modo afferma la sua superiorità rispetto all'intelletto, strumentale ad essa. Ma la volontà che precede il pensiero, l'intelletto, può essere altro che una volontà cieca? Ma se è cieca, domanda allora Spirito, la si può chiamare davvero volontà? È forse volontà una volontà cieca, che cioè non sa quello che vuole? (sapere significherebbe pensiero e intelletto, e allora dove andrebbe a finire il primato della volontà?).

A tutte queste obiezioni e domande il pragmatista non può rispondere. Egli ha opposto a un astratto intellettualismo un altrettanto astratto antiintellettualismo. La via d'uscita, secondo Spirito, non si può trovare all'interno del pragmatismo, ma soltanto avviandosi verso la strada dell'assoluto: "Si faccia invece che il pensiero sia volontà e che la volontà sia pensiero, e le astrazioni saranno risolte nella concretezza della vita. Ma perché questo possa ottenersi è necessario che il pensiero finisca di essere particolare per divenire universale; finisca di essere convenzionale per diventare assoluto" (p. 107). Dentro il pragmatismo, insiste Spirito nella stessa pagina, questo non può ottenersi, giacché "per il pragmatismo il pensiero è proprio particolare e convenzionale ed in conseguenza, prima di essere, deve essere voluto. Così si giunge alla formulazione del sofisma per cui la volontà di pensare anticipa lo stesso pensare: sofisma identico sostanzialmente a quello per cui la volontà di credere anticipa la fede. Con quest'ultima frase Spirito lancia una frecciata alle tesi di fondo del libro di James appunto sulla volontà di credere, nel quale libro individua le solite incoerenze e inconsistenze presenti in tutti i campi di applicazione dei principi pragmatisti.

Traendo le conclusioni delle sue analisi e critiche Spirito non può che confermare l'insufficienza del pragmatismo a combattere l'astratto intellettualismo, rispetto al quale esso si è posto in posizione antinomica, speculare, nella astrattezza che contraddistingue l'apparente concretezza del volontarismo e del soggettivismo. La via d'uscita dall'intellettualismo, come pure dall'antiintellettualismo, accomunati da Spirito

nella loro astrattezza è il ritorno all'assoluto; anche se questo appare un argomento vecchio, reso debole dalle ripetute sconfitte della filosofia nella sua ricerca dell'assoluto: "Se è vero che il pensiero non è riuscito mai ad un risultato definitivo ed ha cercato invano di riposare nell'universale assoluto, di stringere in pugno tutta la verità, d'altra parte è non meno vero che lo spirito umano non può rinunciare alla fede in un assoluto, in una concezione del mondo che abbia il carattere "di verità universale ed eterna. Noi non possiamo pensare senza riconoscere in ultima analisi un valore assoluto al nostro pensiero" (pp. 122-123).

Parole un po' consolanti ma poco chiare. Spirito ha parlato ripetutamente, nei momenti cruciali delle critiche più severe rivolte ai diversi aspetti del pragmatismo, di assoluto, ma non ha mai dato di questo termine e di questo concetto una qualche sia pure provvisoria definizione. Si tratta, è vero, di un'opera giovanile, del rimaneggiamento della sua tesi di laurea. Ma rimane in chi la legge una forte insoddisfazione proprio rispetto al tipo di alternativa che l'autore intendeva proporre al tanto criticato pragmatismo, il rinvio all'assoluto, infatti, senza alcuna precisazione, poteva riferirsi a una qualsiasi metafisica, a una qualsiasi teologia, a un qualsiasi idealismo, purché miranti a una unione totalizzante e a una verità, secondo le parole di Spirito, universale ed eterna. Il che, ci sembra, è troppo o troppo poco.

Franco RESTAINO