



G. Arcimboldo, *Il Bibliotecario*.

Note critiche intorno a

Calogero Caltagirone,
La misura dell'uomo.
La questione veritativa dell'antropologia,

Lussografica, Caltanissetta, 2009

L'uomo «diventa un 'io' proprio attraverso il 'tu', in quanto è un essere interpellato, un essere-espresso da un originario essere che lo pone in essere pensandolo originariamente e nel quale si coglie come pensante nel pensiero di colui che lo pensa o la ha pensato. Infatti, poiché ciascun 'io' è un essere-pensato da parte di un 'tu', ogni 'io' vuole a sua volta essere pensato nel suo pensare la propria egoità che, mentre esprime il fatto che l'altro lo pensa, manifesta se stesso che pensa il proprio pensiero nel tramite del pensiero dell'altro e concreta se stesso come colui che pensa»¹.

Al termine di un lungo e complesso itinerario critico della nozione di verità, tema centrale della natura dell'antropologia come coraggiosamente l'autore propone, la verità è teorizzata come nesso fecondo tra *Cogito* e *Cogitor*, come disvelata nel e dal *cogitor* quale "tu" originario. Rifiutato e indagato il processo che attraversa la post-modernità e il suo indulgere nello scetticismo relativista, la verità è intesa nel saldo binario che la vede soluzione al monolite dell'«Io sono» e invece è rilanciata a partire dalla relazione con la libertà. Se la verità si offre nel complesso itinerario della post-modernità a partire dall'io o ancora dalla logica dell'identità rinnegata cioè dall'origine della differenza; perché a partire da Heidegger è il *Dasein* o esserci a segnare il centro sia pure periferico da cui si ripropone l'essere. Se la verità, dicevamo, richiama l'essere questo si connota quale centro, fuori dalla performatività dell'io, di una serie di categorie quali il disvelamento, l'affidamento, come le pensa C. Vigna o anche von Balthasar, che non possono però non sottointendere quella decisiva centralità laterale della libertà come a partire dal percorso di Pareyson. «Pareyson, a differenza di Heidegger, per il quale, in ultima analisi, la verità è un evento imprevedibile, mai afferrabile e comprensibile dall'uomo, la cui connotazione misteriosa

¹ Calogero Caltagirone, *La misura dell'uomo. La questione veritativa in antropologia*, Lussografica, Caltanissetta, 2009, pp. 169-170.

assume valenze religiose o nichiliste, in virtù dell' 'oblio' dell'essere, nel sottolineare il valore dell'interpretare come atto di libertà e responsabilità e, dunque, come modalità essenziale di relazione con la verità stessa, cerca di salvaguardare la consistenza della verità rispetto alle molteplici interpretazioni che se ne possono dare»².

Già, a partire dalla libertà, perché se la persona, porta storica alla verità, salvaguarda in ciò la verità assoluta quale «rivelazione» dell'essere (ovvero l'inoggettivabilità dell'essere è intesa coerente all'ontologia dell'uomo, anzi coincidente) ciò è possibile, come sottolinea acutamente C. Caltagirone, «in ragione del fatto che la persona è costituita dal rapporto con l'essere, rapporto che è essenzialmente ascolto, sia pure attivo e rivelativo, della verità: solo la verità sovrasta la persona senza opprimerla, perché anzi non si concede se non a un atto consapevole di libertà»³. Quindi il rapporto con l'essere è esperienza di libertà, «atto di libertà» a cui nulla è preesistente; «cominciamento puro», come dice l'autore, preceduta solo dalla stessa libertà, cioè da nulla altro che la libertà, «Dio stesso ignora in anticipo la previsione»⁴. Così dopo il diluvio relativista del pensiero "debole", della ostentata differenza, dello scetticismo corrosivo di Derrida, del nichilismo heideggeriano, in Pareyson si riapre un percorso che pur accettando il declino della logica dell'identità dell'io sono non rinuncia a riorganizzare la verità a partire dall'evento. Si perché la verità è frutto dell'evento dell'essere e dell'io. Inteso quest'ultimo quale soggettività che è libertà. È, però, proprio questa condizione assoluta della libertà a rischiare di presentarsi come «tendenza irrazionale», a far mancare la verità. La critica di Caltagirone è qui opportuna e ben pensata, «duplice, ancipite, ambigua – così la condizione della libertà – [...] si esplica come una contrapposizione di due termini: positività e negatività, libertà positiva e libertà negativa, libertà che si afferma e si conferma e libertà che si rinnega e si distrugge»⁵; anche perché nel pensare di Pareyson la radicalità della scelta presuppone la possibilità di non uscire dal non essere di non aprirsi all'essere. È un tema difficile che l'autore ripensa alla luce delle critiche e della rifondazione di C. Vigna, che si pone nel «cerchio inoltrepassabile della trascendentalità intenzionale»⁶. Per Vigna infatti «la verità originaria, come apparire di ciò che appare, è 'l'unità dell'esperienza, in quanto si sa come tale'»⁷. Vigna porta a tematizzare un altro aspetto decisivo, quello del negativo. E non vi è dubbio che il negativo, il negare sia atto che sostiene il concetto di libertà assoluta di Pareyson. Ma limitati entro il cerchio della trascendentalità quale esperienza con la totalità Vigna lascia solo la scelta tra l'essere che appare e quello che non appare, disdicendo la possibilità del non essere. Per Vigna è la negazione che deriva dalla verità la quale risulta da se stessa. La verità che è tale nega la negazione. Si consolida così la condizione del libero affidamento e dello svelamento che si estende all'essere; verità non solo poiché svelamento ma stabile in quanto affidabile. L'affidabilità riposa, invero, sull'essere arrivati al «limiti del nulla» che conferma l'essere ultimo soggetto di tutti i possibili predicati; certi nella dimensione per cui l'essere è ultimo fondo. Così si sostiene il «tutto nel frammento», che «instaura il doppio coinvol-

² *Ivi*, pp. 115-116.

³ *Ivi*, p. 123.

⁴ Cfr. in *ivi*, p. 124.

⁵ *Ivi*, p. 125.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ivi*, p. 127.

gente rapporto tra libertà e verità, tra soggetto e oggetto, nel quale 'da una parte l'oggetto è catturato, è preso all'interno del soggetto, dall'altra il soggetto è introdotto nel vasto mondo dell'obiettiva dischiusura dell'essere'⁸. A costo di eccedere corre l'obbligo di riportare ancora una volta la viva e chiara voce dell'autore «Nella dinamica di svelamento/affidamento la 'verità' dell'uomo comporta che essa non può essere pensata come semplicemente conseguente la 'verità' presupposta dell'essere, ma che essa va colta nell'irriducibile mediazione della libertà nella dinamica originaria della verità. Verità e libertà non sono, dunque, due entità separate, ma due aspetti della stessa evidenza». Superare il *cogito*, la sua dimensione autoreferenziale non solo è possibile ma, secondo l'autore, processo stesso della dinamica contemporanea della esperienza teorica. Infatti la verità dell'uomo si presenta «da altro», «verso altro», diventa «essere per altro» o negativamente «contro altro». Di qui la «misura» dell'uomo che è «origine» ma non «all'origine». Certo questo dice la relazione tra *cogito e cogitor* come condizione decisiva della verità.

È nel terzo capitolo di questo agile ma denso saggio che si rintraccia la parte più complessa in ordine al rapporto originario tra *cogito e cogitor*. Riprendendo le mosse dalla verità pensata entro il *cogito* quale io originario, Caltagirone rivisita Cartesio, fondatore di quella *res cogitans* chiamata a trasfigurare in profondità il volto della verità, per poi indagare gli esiti e le difficoltà di Sartre, il cui esito dialettico assume in tutta la sua drammaticità il carattere performativo della soggettività cartesiana. Aprire il *cogito* non è operazione che riesce a Sartre, in cui si assiste piuttosto all'implosione. Autocoscienza-mondo segnano i paletti di un discorso che si accresce in difficoltà; la coscienza si pensa come pura negatività. In sé e per sé, questi i poli irrisolti di un quadro frantumato che asserisce che la coscienza non può coincidere con nulla nemmeno con se stessa, solo essere presente a se stessa; il permanente altrove del nulla, si traduce in avvento del nulla, trasporta così anche la libertà, essenza dell'uomo. Ancor più opaco e doloroso il rapporto con gli altri, il confronto tra libertà che nello sguardo dell'altro vivono l'angoscia della minaccia. In bilico tra masochismo e sadismo, fino alla conclusione dell'uomo «passione inutile».

Rigorosa e critica la rilettura di J. De Finance che sulla scorta del fallimento sartriano prova a «aprire il *cogito*». È il *sum* che permette l'aprirsi della coscienza. Originariamente la coscienza si trova aperta all'essere e agli altri. Solo così può cogliersi. Doppia la direzione: verso gli altri e verso l'Assoluto. L'essere quale luogo dell'incontro con l'altro, è la mossa decisiva del filosofo. Ma brillante e seria la difficoltà individuata da Caltagirone: «l'insufficiente critica iniziale al *Cogito* – asserisce – mostra che non viene superata del tutto la concezione dell'essere come oggetto di pensiero, per cui si verifica che al *Cogito ergo sum* non è essenziale il *sum* per il *Cogito*, in quanto l'apertura del *Cogito* verso il *sum* non è esigenza del *Cogito* stesso, in ragione del fatto che al *sum* si giunge empiricamente nel tramite di un'esteriorità, il riferimento all'essere, che non ha presa sulla struttura interna del *Cogito* in quanto tale»⁹.

Il rovesciamento delle filosofie del *cogito* avviene pienamente nel riconoscimento del «tu» che e in cui si pensa l'io. È alla filosofia di M. Buber, di F. Ebner, di C. Taylor come di von Balthasar che guarda con attenzione Caltagirone per trovare compiuto questo salto.

⁸ *Ivi*, p. 134.

⁹ *Ivi*, p. 161.

È Buber a porre, argomenta, le premesse di un'antropologia filosofica integrale. A partire dalle categorie di relazione (*Beziehung*), reciprocità (*Gegenseitigkeit*), incontro (*Begegnung*). Se la prima, categoria ontologica, investe in quanto struttura fondamentale e originaria dell'essere, il mondo, l'altro uomo e le essenze spirituali, questo avviene in virtù del desiderio di presenza-incontro al di là di scopi pratici. Si tratta d'entrare in contatto con la natura, gli altri e con il mondo dei valori, con Dio. Ma ogni volta è in modalità dialogica che ciò avviene, reciprocità Io-Tu. Luogo dell'incontro è la reciprocità. Solo a contatto con il Tu l'uomo può essere io. Sarà Ferdinand Ebner a precisare che la «giusta relazione», entro questo scenario, si chiarisce nell'approfondimento della centralità della questione di come l'io giunga al tu anziché di come l'io giunga al mondo. La «giusta relazione» è così chiarita da Edda Ducci «la Soggettività assoluta si staglia non come idealità trascendente o come interlocutore a livello di pura razionalità, ma come Tu: dinanzi a lui l'uomo non è né una cosa, né un oggetto, né un mezzo: è persona. Il rapporto personale con la Soggettività assoluta, punto risolutivo per l'infinitizzarsi dell'io, poggia sulla realtà di un rapporto personale voluto dalla Soggettività assoluta con ogni singolo uomo, non con l'uomo astratto, e voluto non nella linea di appartenenza ontologica, ma sulla linea dell'amore, cioè della libera iniziativa»¹⁰.

Caltagirone, assumendo questo percorso sulla verità e l'antropologia, individua in Charles Taylor l'interprete del corretto pensiero del riconoscimento da un punto di vista pratico. L'uomo è capace di discriminare tra i propri desideri, suscettibile di vivere in una particolare dimensione storico-antropologica che gli permette di giudicare il giusto, il buono, il morale. Lo spazio valoriale della vita umana segna in modo peculiare una condizione entro cui si intrecciano l'essenza umana universale e l'identità personale particolare. Così il discorso antropologico attraversato dalla sfera intima e da quella pubblica chiama in gioco le culture, la pluralità. Partendo però dall'assunto discriminatorio tra positivo e negativo; quest'ultimo rintracciabile ad esempio nel terrorismo, nella violenza, nell'aggressività. L'antropologia torna così ad appropriarsi del concreto e dello specifico, incardinata altresì nella più ampia lettura del *Cogito* aperto. Vivendo nella sfera del riconoscimento l'uomo è in realtà abitante di uno spazio morale. Nella sfera intima il singolo si plasma a contatto con gli altri nella necessità di farsi conoscere; nella sfera pubblica identifica il più ampio contesto comunitario, entro cui pure ha corpo il problema delle realizzazioni politiche. È il riconoscimento l'alternativa, secondo Taylor, decisiva all'universalismo dei diritti; la forma più adeguata per rendere conto della pluralità dell'identità e delle differenze nel contesto multiculturale. Dirà «altri è *compimento* della soggettività umana e, nel *contempo*, *fondamento* del suo esserci. Cioè: altri realizza come tale la nostra soggettività e come tale la mantiene in sé. La realizza perché termine del rapporto e quindi suo fine o scopo»¹¹; ne conclude Caltagirone «l'uomo è sempre e prima di tutto un essenziale accogliere il dirsi-darsi dell'altro come trascendentalità reale originariamente altra» per cui se il *cogito* non è il primo oggetto della relazione intenzionale bensì ha il suo fondamento nel *cogitor* (il tu) «si danno reciprocamente nel 'tra' della loro relazionalità fondamentale, in quanto sogget-

¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 182.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 189.

tività che fanno di sé rapportandosi ad altri sé in una dinamica complicante articolazione di affidabilità e affidamento, di presenza e ulteriorità, di immanenza e trascendenza»¹².

Il discorso di Caltagirone, assai complesso, arriva alla rifondazione dell'io a partire dal tu solo dopo un lungo e articolato cammino. Diviso tra testo "accademico" e di disciplina, il saggio offre altresì una serrata indagine della condizione veritativa oggi. Suggestivo e intelligente il quadro offerto nel I capitolo circa l'«afasia» veritativa del nostro tempo. In successione circoscrive ed esamina la progressione della decadenza del discorso sulla verità. Così la verità come "prassi", segnatamente nel suo pensiero marxiano che la vede come correlato della reciproca tra uomo/natura; ovvero quale naturalizzazione dell'uomo e umanizzazione della natura, quindi quale attività-lavoro con cui l'ansia dell'uomo moderno si chiarisce nella sua vocazione al cambiamento del mondo. Il processo di trasformazione di contro a quello interpretativo-contemplativo della filosofia antecedente mostra l'incresparsi e il corrodersi delle certezze umanistiche tradizionali. Tanto che la progressione di questo discorso sulle differenti ideologie della verità deve essere inteso alla luce del quadro, condiviso dall'autore, disegnato da Lévinas; così annota «Lévinas sostiene che la crisi dell'umanesimo contemporaneo deriverebbe e troverebbe il suo fondamento originario nella posizione del primato dell'io nell'interiorità della coscienza e della soggettività che ha reso l'uomo stesso un cattivo creatore di senso. Per Lévinas, infatti, lo smarrimento del senso dell'uomo è dovuto 'non tanto perché emerga l'assurdità del non senso, ma per il fatto che sussiste un fenomeno di isolamento tra le varie significazioni, senza un *sensu unico* che le sappia orientare [...] La figura teorica che nella nostra epoca ha denunciato la mancanza della orientazione unitaria del senso è l'episodio paradossale della affermazione della *morte di Dio*'»¹³.

Tra i primi passi di questa caduta di senso, di questa febbre che porta allo scacco della post-modernità la verità-prassi con tutta la sua carica di riduzionismo e novità anche antropologica trova quale antecedente Marx come Gramsci (che tutto riduce alla politica quale vero) fino a E. Bloch. È il «grande racconto della modernità» che si è chiarito progressivamente nella sua inaffidabilità al riconoscimento di una «verità assoluta». La verità «da fare» della prassi che non richiede all'uomo una partecipazione alla ragione ma che lo estingue nella attività trasformatrice produce la riduzione dell'uomo all'economico o al politico fino all'*éschaton* dello stesso Bloch. Ma il mosaico si arricchisce e complica nel passaggio alla verità come «utile». Nella doppia accezione *liberal* o *radical*, differenti in quanto la prima sostiene che ogni uomo è arbitro del proprio destino e totalizza l'esperienza di libertà, il cui fine è quello di costruire una società di liberi, nel progresso dato dalle scienze. Cioè vi prevale l'idea manipolatoria del mondo quale realtà profana da conoscere e usare. Di contro, l'altra. Per cui l'uomo è davvero misura di ogni cosa, ove l'immediatezza diventa valore (lo spontaneo) è l'uomo quale fascio di bisogni. L'esperienza «dell'anonimia e della massificazione». Utilitarista o edonista la verità è qui dissolta in una libertà libertaria. Nell'uomo in terza persona, come già disse Heidegger. Prassi, utile, quindi tecnica questa la mitopoiesi della storia veritativa; della sua caduta. Efficaci e frutto di lunga meditazione

¹² *Ivi*, p. 190.

¹³ *Ivi*, p. 6.

le pagine di Caltagirone riesaminano in conto canto con Heidegger questo processo che trasporta la verità nella verifica e, quindi, nel ventre del solo processo produttivo. La fabbrica della realtà approda al Nulla. Eppure questo Niente in qualche modo riapre l'esperienza dell'essere. Dell'essere che non è ente, dello storico accadere. Aderendo difformemente da Heidegger Caltagirone investe nella scommessa per cui il nichilismo, come in Heidegger, può ricondurre all'essere. Questa svolta, questa istanza articolatamente e abilmente gestita nelle pagine del testo, funge da sottofondo alla possibilità-necessità di «ri-pensare la verità dell'uomo» che investe l'intero II capitolo. Non accetta lo scacco della afasia veritativa, rifiuta il disinteresse alla verità, stigmatizza il rischio di disumanizzazione a cui si è esposti. Peculiare e specifico di questo saggio è il muoversi dentro il pensiero della crisi, di dividerne il nucleo, il crollo del filosofia dell'identità in forza del fallimento della svolta del *Cogito*. Ma altresì rintraccia il destino curioso del trasporre del pensiero debole a asserzione della verità assoluta. Richiamando Baccarini «La domanda sull'alterità esige una fondazione che salvaguardi l'unità e la molteplicità degli io, e questa fondazione non poteva e non può darla [...] un pensiero trascendentale in senso classico. Occorre inoltre valutare la possibilità della necessità dell'essere-con non semplicemente perciò su un versante esistenzialistico, ma ontologico. Non basta infatti asserire che l'esistente deve 'incontrare' l'altro, bisogna giungere al piano della necessità ontica, da cui sola può derivare una obbligazione etica. A tal proposito [...] pare che si possa affermare che nel Novecento si sia verificata un'importante mutazione di tendenza che ha portato il tema dell'intersoggettività da conseguenza di un certo quadro teoretico a fondamento. *L'intersoggettività come fondamento di una corretta teoria della soggettività*»¹⁴.

Eppure leggendo attentamente questo saggio non si può non constatare la presenza di alcune lacune. Inevitabile, verrebbe da dire. Tuttavia da rilevare. Perché la parte meno convincente si ritrova nel II capitolo dove in modo logico, nell'esame delle filosofie del *cogito*, s'esamina la verità tra identità e differenza. Ineccepibili, viene da dire, tanto la critica dell'identità, messa in scena con l'acume di Florenskij, quanto e soprattutto quella della differenza che rende impraticabile la reciprocità tra verità e libertà. Ci si sarebbe aspettato, tuttavia, almeno qualche rigo circa la dialettica. Perché non si può schematizzare la filosofia dell'io senza tener conto del portato idealistico e dialettico che tra '800 e '900 ha rivisitato, riformato, trasfigurato il modo di pensare e d'essere non solo dell'antropologia quanto della civiltà. Nessun principio d'autorità, tuttavia; nessun rimprovero. Ogni autore sceglie e seleziona i nuclei culturali e teoretici che più gli interessano. Eppure, lo si prenda come una osservazione estemporanea che nasce dall'interesse, corre l'obbligo d'osservare che nel frastagliato e articolato percorso del pensare la dialettica merita almeno un cenno quando si tratta d'identità e differenza. Chiudere il discorso nella dimensione dell'esperienza che certamente merita la dimensione trascendentale e che accoglie adeguatamente il tu, non è sufficiente. Ecco meditando la rigorosa e generosa opera di Caltagirone il confronto tra che vuol dire identità e cosa invece ripartire da un contesto veritativo che la dismette pare opportuno. Viene da chiedersi in questa rivoluzione della civiltà cosa si perde e a cosa si

¹⁴ In *ivi*, n. 117, p. 183.

rinuncia. L'essere che non è identità chi è? Tu ignoto e irrelato? Si risponderà no perché la direzione dall'io al tu come dal tu all'io è relazione. Anzi relazione che è verità. Ma allora l'essere non è verità? Se non è relazione in sé come può allora essere fondamento relazionale della totalità? Se si pensa la verità in questi termini di libertà e d'essere l'essere appare termine vuoto, privo di libertà. Inoltre privo indifferente alla verità la quale appare ridotta a questione meramente umana e del cercante. Si dirà ancora è nell'esperienza che si trova la risposta non nel sofisticato ragionare. Ma cosa è allora esperienza, non anche quella del pensare-capire? Perché si badi è il tu che appare incerto in questo percorso, tu che è l'essere, tu che è al fondo Dio stesso. Come può se non transitoriamente il tu non essere vero io, vero essere cioè verità che è libertà? E analogamente come l'io aperto al tu può anche solo sperare d'essere in dialogo col tu se in qualche modo non è in condizione d'identità con esso. Viene alla mente quell' *Ego sum* che sconvolgentemente segna la nostra civiltà rivelando volontà e personalità nel primo stesso, in Dio. Viene alla mente quel dirsi «figlio di Dio» e «figlio dell'uomo» che collega in virtù d'una identità che è carica della differenza l'uomo a Dio e agli uomini. La domanda è se è davvero fuori dalla deriva de costruttivista? In anni molto lontani la filosofa spagnola Maria Zambrano in un saggio che è biografia viva e irrequieta della crisi che ci ha travolto, all'origine, nell'*Agonia d'Europa*, avvisò che la scomposizione della forma era indice dell'avvolgersi della civiltà in una crisi epocale in cui in gioco era la persona stessa. Sottolineava come plasticamente nella stessa arte di Picasso che apriva al cubismo era da vedere il segno d'un'era di difficoltà che scomponeva la forma negli elementi. Secoli per arrivare al ritratto, alla persona, e rapido il dissolversi negli elementi. Certo discorso lontano, anche da questo saggio che vive onestamente la vocazione alla civiltà. Ma si può dalla filosofia della post-modernità tornare al vero? Si può cioè dagli elementi tornare alla forma senza convincersi a mettere tra parentesi gli elementi stessi e far riemergere quel centro di vita che è la forma? In un certo senso, anche sul versante cattolico, almeno Benedetto XVI ripropone con forza la visione per cui Dio è *logos*. Così dicendo che non si può chiudere il lungo cammino della filosofia nella sola crisi del soggetto. Quanto portarlo ad aprirsi alla fede che però è identità dello stesso *logos* con se stesso.

Percorsi e letture della contemporaneità, si legga così quanto sopra. Tra questi itinerari il saggio di Caltagirone merita di essere letto anche al di là del contributo specifico alla disciplina dell'antropologia. Certamente entro tale contesto, che qui non si è volutamente preso in considerazione, risplende perché offre una visione dell'uomo e della sua condizione dove è centrale la verità. Di più la verità coerente alla libertà. All'uomo moderno sordo ai valori, chiuso nell'edonismo istantaneo che consuma anche la dignità, ha molto da dire. Come a quanti sono interessati a conoscere e capire il sofferto viaggio del pensiero nel nostro tempo.