

PLURALISMO FILOSOFICO E VERITÀ

La verità essenziale non è in accordo con qualcosa di diverso, ma con se stessa e non enuncia nulla di diverso da se stessa: essa è ed enuncia il suo essere. Chi mai potrebbe confutarla? E donde mai trarre la confutazione? tende ad affermare la stessa verità presente nella tesi confutata, dalla quale pure si differenzia; essa, dunque, tende ad affermare la stessa tesi ed è una sola con essa: non è, infatti, possibile trovare nulla che sia più vero della verità.

PLOTINO (*Enn.*, V, 5, 2)

SOMMARIO: 1. Verità e veri. - 2. Verità senza veri. - 3. Il silenzio. - 4. Storicizzazione della verità. - 5. Veri senza verità. - 6. Ideologizzazione della verità. - 7. Trascendenza della verità. - 8. Fenomenologia e verità. - 9. Diffidenza per il discorso antropologico. - 10. La differenza ontologica. - 11. Storicizzazione e tecnicizzazione del pensiero. - 12. Il pensiero come ideologia. - 13. Dialettica verità-veri. - 14. La verità come primaria. - 15. La riflessione recuperatrice. - 16. L'approccio alle scienze umane. - 17. Discorso filosofico e appello religioso. - 18. Il compito della filosofia.

1 - La tensione verso la verità è costitutiva dell'umano. L'uomo è un essere-per-la-verità: è quell'ente, per il quale la verità costituisce la mèta della sua tensione. Ma questa verità, per l'uomo, è qualcosa di irraggiungibile e di eccedente. Ogniqualvolta l'uomo raggiunge la verità, essa gli sfugge e, come la crisalide, gli lascia nelle mani soltanto un bozzolo vuoto: il vero, dal quale la farfalla è fuggita per volare in sfere più alte. La verità posseduta diventa una verità parziale, un vero, che in sé detiene e per sé indica Qualcosa che lo trascende. Il vero è la finitizzazione della verità e la ricerca si pone come tensione alla verità attraverso i veri, mai assolutizzabili (il dogmatismo non è assolutizzazione della verità, ma di un vero considerato come

verità definitiva). Viene in tal modo richiesto come imprescindibile il pluralismo dei veri. La verità è unica, proprio perché indefinibile al di fuori dei veri; i veri sono plurimi proprio perché la verità è nella sua essenza irraggiungibile. La ricerca, allora, è il tentativo di indicare la Presenza assente della verità nella pluralità dei veri, ciascuno dei quali è *dalla* verità, nessuno dei quali è *la* verità. La verità è la torpedine (cfr. *Menone*, 80): appena tocca l'anima assetata di ricerca ridestandola al senso del suo ineludibile destino e inducendola alla ricerca inquieta, essa fugge lasciando irrealizzata l'aspirazione che ha saputo suscitare. L'anima cerca allora di coglierla nei veri, finiti storici parziali, socioculturalmente e psicologicamente condizionati; ma, in ogni caso, la verità viene colta nella misura in cui se ne sente l'assenza e la mancanza. Questa ricerca è la filosofia: che non è la *sophia* paga di sé — e sovente estetisticamente rinunciataria —, ma la tensione insoddisfatta e continua, la *skepsis* criticamente consapevole del suo necessario fallimento: *filo-sofia*, appunto. Il pluralismo dei veri non è solo una constatazione storica; è anche, e soprattutto, una necessità ontologica della verità. Proprio perché eccedente e inoggettivabile, ma non perciò estranea o muta, la verità non può che incarnarsi nei veri: in questo senso si può affermare che la verità, sempre presente e mai esaurita, esclude l'esistenza di una « *philosophia perennis* » proprio perché richiede e rende possibile un « *perenniter philosophare* »: « Non c'è stato nessuno nel passato e non ci sarà nessuno dopo di noi, al quale la verità si sia manifestata interamente » (Pico della Mirandola) ⁽¹⁾.

2 - Il pluralismo filosofico, dunque, è l'unica possibile espressione della verità indefinibile. Il vero non è *la* verità; è *dalla*

(1) Per la tematica relativa alla complementarietà di « verità » e « veri »: A. Guzzo, *L'io e la ragione*, Brescia 1947, pp. 51-101. La citazione di Pico della Mirandola, che si trovava nella prima stesura del *De dignitate hominis*, è stata ripresa da E. Garin, *La cultura filosofica del rinascimento italiano*, Firenze 1961, p. 239.

verità: la tensione filosofica (*eros*) è la ricerca di una espressione della verità nei veri. Ma non sempre questo rapporto è stato inteso in tutta la sua difficile coimplicanza di presenza e di assenza, di certezza e di dubbio, di verità e di veri. È accaduto talora che la verità ha preteso di escludere i veri. La giusta ricerca di un solido punto di approdo ha indotto a negare e a disprezzare ogni pluralismo, a ritenere che solo una verità esiste: che l'essere è e che non è il non-essere. La posizione parmenidea, cui va il merito di avere mostrato la necessità logico-ontologica dell'Essere, ha finito per tradursi in un rifiuto del divenire e della pluralità, in un disprezzo per quegli erranti che seguono la via della opinione, incapaci di elevarsi sino alla consapevolezza veritativa, che si adagia nell'Essere e consiste. La posizione parmenidea, criticamente modificata da Platone come Presenza della verità nei veri (cfr. soprattutto il *Teeteto* e il *Parmenide*), trova una piena ripresa nel panteismo gnostico spinoziano. La verità è indice di sé e del falso: chi in essa consiste, cessa di vivere nel tempo e nella pluralità, in quanto si eternizza nell'Eterno, aspaZIALE è atemporale, e, rinchiuso in esso come in un sicuro rifugio, può disprezzare l'inutile errare dei molti, tesi verso la molteplicità delle cose, apparenti e fugaci. V'è una sola vera filosofia: quella che a tal punto è certa e indiscussa, da poter ottenere una espressione logico-matematica. Il panteismo acosmico, esito fatale del monismo spinoziano, è appunto l'espressione genuina di questa negazione della pluralità, di questa *reductio ad unum*, che nasce dal rifiuto della « differenza ontologica ».

3 - Nel pensiero contemporaneo, questa posizione di esclusione dei veri da parte della verità, ha trovato il suo più valido assertore in Martin Heidegger. Il suo rifiuto della metafisica occidentale, nata dal concetto socratico, dall'altro-mondo platonico e dalla logica aristotelica, intende contestare la dialettica verità-veri, definita con disprezzo « antropologica », e riproporre la tesi greca della verità come *a-léttheia*, come non-nascondimento, come autodisvelamento. La verità non è né « idea », né « valo-

re»; essa è l'autoilluminazione dell'Essere, che si svela rimanendo nascosto, che si nasconde rivelandosi: « L'essere si sottrae in se stesso mentre si scopre nell'ente ». È naturale che la conclusione di questa dialettica dell'esclusione sia il silenzio. Con la tematica dell'ineffabilità Heidegger intende preservare la verità da ogni finitizzazione; ma la sua ontologia del silenzio — capovolgimento ontologico del finitismo ontico — non riesce in questo intento. Come si è espresso Luigi Pareyson, il pensiero genuinamente filosofico — cioè rivelativo — non suppone il misticismo dell'ineffabile, ma l'ontologia dell'inesauribile⁽²⁾.

4 - Il rapporto verità-veri ottiene una nuova soluzione nel pensiero moderno per effetto di quel processo, constatabile in ogni campo della vita spirituale, che, potremmo definire di antropocentrizzazione e che si esplica, nel problema che a noi interessa, come storicizzazione della verità. Questo processo, che ha

(2) Rinviamo alle seguenti opere di Heidegger: i §§ 36-38 di *Kant und das Problem der Metaphysik*, tr. it., Milano 1962, pp. 270-86; *Brief über den Humanismus*, ed. ted.-franc., Parigi 1957; *Holzwege*, tr. it., Firenze 1968, p. 314. Importanti notazioni teoretiche su Parmenide sono in E. Paci, *Storia del pensiero presocratico*, Torino 1957. Gran parte dell'opera di M. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Tubinga 1954, è un commento del frammento 6 di Parmenide. Per Spinoza rinviamo alle due diverse prospettive di: G. Semerari, *I problemi dello spinozismo*, Trani 1952; e di Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, II ed., Roma 1969. Per Heidegger: P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Torino 1947 (III ed., 1965); *L'ultimo Heidegger*, Torino 1960 (II ed.); E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Brescia 1950; K. Loewith, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Francoforte s. Meno 1953 (tr. in it., Torino 1966, col titolo: *Saggi su Heidegger*); G. Masi, *La libertà in Heidegger*, Bologna 1961; F. Battaglia, *Heidegger e la filosofia dei valori*, Bologna 1967; A. G. Manno, *Esistenza ed essere in Heidegger*, Napoli 1967. La distinzione — esemplare e fondamentale — di pensiero espressivo (storico-pragmatico) e rivelativo (interpretativo-testimoniante) viene svolta con ricchezza di suggestioni da L. Pareyson in due scritti: *Pensiero espressivo e pensiero rivelativo*, in « Giornale critico della filosofia italiana », anno XLIV, 1965, pp. 177-90; *Filosofia e ideologia*, alle pp. 40-63 del vol. *Ideologia e filosofia*, Brescia 1967 (Atti del XXI Convegno del Centro di studi filosofici di Gallarate).

il suo punto di partenza più esplicito nella « rivoluzione » rinascimentale, si esprime paradigmaticamente nella nota affermazione di Leonardo e Bruno della « veritas filia temporis », di modo che la verità cessa di essere il punto di partenza del processo storico e ne diviene, invece, il fine intenzionale (« gli antichi siamo noi »). In questa prospettiva, che scaturisce dalla evidente constatazione della necessaria incarnazione storica della verità, essa si realizza nei veri, nel superamento (Hegel: *Aufhebung*) di ogni vero parziale da parte di un vero seguente sempre meno parziale, in un progresso infinito di avvicinamento alla verità, nel quale nulla va perduto e tutto viene conservato. La categoria di « progresso », tipica, sia pure in forme diverse, di quasi tutte le correnti del pensiero moderno, è alla base di questa soluzione storicistica del rapporto verità-veri, ora affermata con l'ottimismo romantico della perenne positività dello spirito (Gentile e Croce), ora predicata con l'atteggiamento cauto e critico della lotta per la sicurezza in un mondo precario e problematico (Dewey): ed è questa seconda forma che consente, dopo la tragedia delle guerre mondiali, dei razzismi e dei regimi assolutistici, la sopravvivenza del mito storicistico in una forma meno idealistica e più concreta. Lo storicismo diventa, così, quando sia pensato sino in fondo, pluralismo relativistico e scetticismo: l'esito relativistico dello storicismo appare ormai scontato⁽³⁾.

5 - V'è, infatti, la posizione del rifiuto della verità in nome dei veri: è la posizione scettica. Nella sua forma più radicale — e autocontraddittoria — essa afferma l'inesistenza della verità

(3) La tesi della storicizzazione della verità ha trovato molti interpreti. Ricordiamo: K. Loewith, *Significato e fine della storia*, Torino 1963; e *Dio uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche*, Napoli 1966; R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Brescia 1960; R. Bultmann, *Storia ed escatologia*, Milano 1962; R. Niebuhr, *Fede e storia*, Bologna 1966; A. Del Noce, *Il problema dell'ateismo*, Bologna 1964; C. Fabro, *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967. Rinviamo pure al nostro volume: *Sociologia e antropologia*, II ed., Fossano 1971.

e la pluralità inesauribile e inunificabile dei veri: « Vérité en deça des Pyrénées, erreur au delà » (Pascal). È noto come il carattere acritico di questa posizione sia stata sottolineata — nei confronti dello scetticismo greco — da Agostino: affermare che esistono veri senza *la* verità è contraddittorio, in quanto ogni vero è vero solo per la verità in esso presente; ma contraddittorio è pure affermare che non esistono né i veri né la verità, in quanto chiunque afferma l'inesistenza della verità afferma la verità di questa inesistenza. Nel pensiero moderno, per effetto della crisi della metafisica, la posizione scettica assume la tonalità « critica » del relativismo e si unisce in matrimonio con la visione storicistica e con il pluralismo socio-culturale. La finalità della ricerca filosofica, guidata da una « ragione scettica », è di riconoscere il pluralismo ineliminabile delle diverse prospettive e di volgere l'uomo ad una condotta di tolleranza e di integrazione. Lasciando da parte le forme più superficiali e appariscenti di questo atteggiamento (massimo esempio: Bertrand Russell), la problematica più fertile ci sembra quella dello storicismo tedesco contemporaneo, pervenuto, mediante una chiarificazione ed una demitizzazione dello storicismo romantico, ad una morfologia relativistica. Per questi autori — pensiamo soprattutto a Dilthey e Simmel — esiste una pluralità di visioni del mondo, *di* filosofie, senza che possa darsi *la* filosofia: tante diverse prospettive, che solo per finalità pratiche e con la consapevolezza del carattere meramente euristico di questi schemi, si possono tipologizzare (si pensi alla tripartizione diltheyana: naturalismo materialistico, idealismo oggettivo, idealismo della libertà). Molteplicità e frammentarietà, pluralità e irriducibilità: ecco i caratteri delle molte *Weltanschauungen*, ciascuna delle quali aspira alla verità senza mai raggiungerla.

6 - Parallelamente al processo di relativizzazione si svolgeva quello della ideologizzazione della verità. Distolto dal suo significato relativo, il pensiero filosofico assume una mera funzione indicativa: i molti veri sono le tante fotografie dei molti tempi, ciascuno dei quali ha una sua verità, in quanto ciascuno

ha un suo spirito-del-tempo. Il compito della ricerca filosofica, in questa prospettiva, non è più quello di rilevare la presenza parziale di Ciò che eccede e fonda; ma è quello di pervenire ad una consapevolezza critica circa i compiti mondani e sociali che all'uomo competono. Il prassismo — sia nella forma pragmatico-borghese del primato del fare, sia in quella social-marxista dell'identità di teoria filosofica e prassi politica — è l'inevitabile conseguenza di quest'avvilimento della funzione veritativa del pensiero alla funzione pragmatica, di questo abbassamento della ragione a strumento di un fare, che finisce per trarre da sé la propria ragione ed è, quindi, abbandonato all'irrazionalità del provvisorio o all'attesa magica della palingenesi rivoluzionaria. La consapevolezza più piena di questo intrascendibile relativismo, non mistificata per finalità pragmatica e tuttavia schiava anch'essa di pregiudizi ideologici, si è avuta con l'esito ultimo della sociologia del sapere, soprattutto con Karl Mannheim: « Il relazionismo stabilisce che ogni asserzione può essere formulata soltanto relazionalmente. Esso si muta in relativismo solo quando si riporta al vecchio e statico ideale di verità eterne e indipendenti dall'esperienza soggettiva dell'osservatore, e quando viene giudicato da questo punto di vista assoluto »⁽⁴⁾.

7 - Ad una considerazione criticamente fondata, pluralismo filosofico e verità si mostrano come inscindibili. La verità, trascendente e inoggettivabile, viene espressa nei molti veri condizionati: l'incarnazione della verità è l'unico modo possibile per l'uomo di raggiungerla; ma questa *adeptio* deve essere criticamente fondata nella consapevolezza della Trascendenza. Senza questa consapevolezza il possesso parziale della verità (il vero)

(4) K. Mannheim, *Ideologia e utopia*, tr. it., Bologna 1957, p. 303. Per lo storicismo tedesco v'è la magistrale esposizione di P. Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino 1956. Per la tesi della pragmatizzazione della verità rinviamo soprattutto alla *Logica* di J. Dewey, Torino 1949; per la concezione neopositivistica, cfr. specialmente: A. J. Ayer, *Linguaggio, verità e logica*, Milano 1961.

viene assolutizzato come risultato intrascendibile e lo stesso impegno dell'uomo per vincere gli ostacoli che sono tra lui e la verità si smorza nella gioia rinunciataria del risultato raggiunto. Bisogna, però, guardarsi bene dall'intendere questa 'trascendenza' in senso storicistico, cioè come eccedenza della verità ad ogni nostro risultato, come spostamento continuo del fine del processo storico (progresso all'infinito). V'è, alla base di questo intendimento, il rifiuto della differenza qualitativa tra verità e vero, tra eterno e tempo, tra infinito e finito. La trascendenza di cui parla lo storicismo è interna all'intrascendibilità dell'immanenza storica; la trascendenza di cui parla l'antropologia integrale si fonda sullo scarto ontologico tra ente ed essere, di modo che ogni risposta — passata presente e futura — alla stupefatta domanda-essenziale della filosofia (« perché l'essente e non, invece, il nulla? ») risulta inadeguata non già rispetto al progresso della verità (quale contraddizione di termini!), ma rispetto all'assoluta compiutezza della verità in atto ⁽⁵⁾.

8 - Il rifiuto dello storicismo — la categoria più diffusa, consapevolmente e inconsapevolmente, nell'attuale cultura tecnica — è dunque il preliminare necessario per giungere alla fondazione

⁽⁵⁾ Le opere di Pietro Prini possono offrire fertili suggestioni per il tema che ci interessa; bisogna, però, leggerle insieme, illuminandole vicendevolmente, onde evitare il pericolo di assolutizzare uno dei due momenti essenziali del filosofare, che egli assume dialetticamente: *problematicità* e *sistematicità*: *Discorso e situazione, Umanesimo programmatico e Introduzione alla storia della filosofia*, Roma 1961, 1965, 1968. Ricordiamo alcune altre opere attinenti al tema: G. Semerari, *Responsabilità e comunità umana* (il cap. IV) e *Storicismo e ontologismo critico* (il cap. VII), Bari 1960; H. H. Joachim, *La natura della verità* (a cura di V. Mathieu), Milano 1967; D. Campanale, *Essere e verità*, Bari 1968; A. Silva-Tarouca, *Teoria ontofenomenologica della verità*, nel volume collaborativo: *Filosofi tedeschi d'oggi*, a cura di A. Babolin e F. Battaglia, Bologna 1968; questo volume contiene anche l'importante saggio *L'universalità del problema ermeneutico*, di H. G. Gadamer, del quale cfr. anche: *Il problema della coscienza storica*, Napoli 1969. Una lucida introduzione: R. M. Chisholm, *Teoria della conoscenza*, Bologna 1968.

di un rapporto valido fra la trascendenza della verità e la sua presenza nei molti veri. Questo risultato preliminare è stato ottenuto dal metodo fenomenologico, che ha separato nettamente il problema della *genesì* da quello della *essenza*: è stato, così, possibile pervenire ad una riscoperta dell'ontologia, lasciando alle spalle le limitazioni del soggettivismo moderno, tutto volto ad una « tecnicizzazione della ragione ». L'oggetto della filosofia diviene nuovamente l'espressione della rivelazione della verità; il linguaggio della filosofia riprende la sua struttura cifrata ed evocativa; il riferimento al proprio tempo, lungi dal mancare, diviene unicamente fertile, in quanto la ricerca filosofica cessa di essere *della* situazione e si pone, invece, come « finestra aperta sull'Assoluto » (Hegel), come rivelazione *nella* situazione della verità in essa contenuta, non esaurita. Viene, in tal modo, garantita la problematicità della ricerca e, insieme, evitato l'assoluto finitistico — la forma più pericolosa, perché intrascendibile, del dogmatismo —, in una visione dinamica e integrale della tensione erotica verso la verità. L'uomo non è la verità e non *ha* la verità; può essere *nella* verità: « Veniamo meno al nostro compito se ci perdiamo nel passato o nell'avvenire. Solo attraverso la realtà attuale si rende accessibile l'eterno, solo attraverso il tempo giungiamo là dove ogni tempo è dissolto per sempre » ⁽⁶⁾.

9 - La prima soluzione scartata è, dunque, quella della *verità senza i veri*, che abbiamo trovato rappresentata soprattutto da Parmenide, Spinoza e Heidegger. La loro posizione, caratterizzata da un rifiuto del pluralismo, diviene al limite incapacità di giustificare il divenire, la molteplicità, il male, l'errore, la storia. L'asaperazione ontologica della loro istanza unitaria conduce non solo alla impossibilità di una fenomenologia del disvalore, confinato nella sfera del non-essere, dell'apparenza, dell'ontico, ma altresì ad una estraneità al vero e proprio discorso antropologico, che è sempre un discorso sull'uomo *finito* che tende verso la *non-finites-*

⁽⁶⁾ K. Jaspers, *Introduzione alla filosofia*, Milano 1959, p. 213.

za e la *trascendenza*, un discorso sull'ente nell'Essere. La differenza verso il discorso antropologico è chiara nei sostenitori di questa soluzione, sia che essi rifiutino come nulladidente la via vacillante degli erranti, « muti, ciechi, balordi e insensati » (7), sia che esortino a distaccarsi dalle soggettive preoccupazioni per il finito onde innalzarsi sino alla sfera dell'eternità intemporale (8), sia che pongano in guardia contro le carenze della domanda-essenziale dell'antropologia (« che cosa è l'uomo? »), la quale appare « indeterminata, oscura e indecisa » (9).

10 - V'è, alla base di questa soluzione, un rifiuto, consapevole o meno, della differenza ontologica: in tal modo, l'esistenza finisce per coincidere con l'essenza, l'ente con l'Essere, e tutto diviene eterno, necessario, imperituro. L'esito panteistico e gnostico appare insuperabile in una simile prospettiva, la quale, rifiutando la differenza ontologica, frutto intossicato della metafisica occidentale, non riesce a riconoscere che l'ente non è l'Essere, ma *ha* l'Essere in quanto *partecipa* dell'Essere. Il *recupero ontologico*, che il pensiero moderno sente ed esprime con tanta nostalgia, non può divenire *ontologismo*; ma, soltanto, apertura all'essere e riconoscimento dell'Essere. L'apporto del pensiero

(7) Parmenide, fr. 6 (Diels), vv. 4-9.

(8) « Mens nostra, quatenus se et corpus sub aeternitatis specie cognoscit, eatenus Dei cognitionem necessario habet, scitque se in Deo esse et per Deum concipi. Tertium cognitionis genus pendet a mente, tanquam a formali causa, quatenus mens ipsa aeterna est. Quo igitur unusquisque hoc cognitionis genere plus pollet, eo melius sui et Dei conscius est, hoc est, eo est perfectior et beatior » (Spinoza, *Ethica*, V, propp. 30 e 31, schol. ad 31). Cfr. anche la *Epistula* XII: « mensuram, tempus et numerum nihil esse praeter cogitandi, seu potius imaginandi, modos ». Naturalmente queste affermazioni non escludono il vivo interesse per il valore della persona e della sua libertà, chiaramente manifestati dall'uomo Spinoza, su cui tanti interpreti hanno richiamato l'attenzione (cfr. G. Semerari, *I problemi dello spinozismo*, Trani 1952).

(9) M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, tr. it., Milano 1962, § 37, pp. 274-81 (« L'idea di un'antropologia filosofica »).

rosminiano per la fondazione di una « nuova ontologia » (10) appare davvero insostituibile, se si pensa che il Rosmini ha riproposto, contro il soggettivismo moderno, la validità dell'*ontologia*, ma ha lottato coerentemente contro l'*ontologismo*, che rifiuta negli enti quella distinzione tra essenza ed esistenza, che solo in Dio coincidono (argomento ontologico). Il rifiuto della differenza ontologica conduce necessariamente al panteismo: « Il Panteismo è quel sistema che confonde in una sola natura il contingente e l'Essere assoluto. Ma abbiam veduto: 1) che il contingente non forma alcuna parte della natura dell'Essere assoluto; 2) che egli non è l'essere, ma partecipa dell'essere, e così acquista la condizione di ente; 3) che partecipando dell'essere non si confonde con esso, perché l'essere rimane unico per tutti i contingenti — di che la sua relazione mentale d'universale — laddove ogni contingente è prefinito in se stesso e diviso dagli altri » (11).

11 - La seconda soluzione scartata è quella dei *veri senza la verità*. Se la prima soluzione appare caratterizzata dal dogmatismo, la seconda ottiene, al limite, un esito scettico. Il necessario pluralismo delle filosofie non viene solo riconosciuto, ma assolutizzato a risultato intrascendibile; il caleidoscopio delle molte visioni del mondo non consente mai una ripetizione di immagini identiche e le molte « filosofie » (divenute, in tal modo, « ideologie ») si succedono come tanti *idola* nel teatro delle culture. L'insistenza nel finito appare come il supremo dovere morale e non consente, una volta eliminati i sogni visionari della metafisica, se non un impegno storico-mondano, volto ad illuminare il processo storico e la situazione sociale con valori capaci di dirigere il divenire e condurlo verso finalità più valide (« trascendenza storico-orizzontale »). Ciò che viene posto in dubbio, in una siffatta soluzione del rapporto verità-veri, è la stessa funzione del

(10) Cfr. P. Prini, *Verso una nuova ontologia*, Roma 1957; *Rosmini postumo*, Roma 1961, II ed.

(11) A. Rosmini, *Teosofia*, 1. II, sez. IV, cap. V, art. 6, p. 457; alla p. 180 dell'ed. a cura di M. A. Raschini, Milano 1967.

discorso filosofico, il quale cessa di porsi come discorso intorno alla verità e diviene semplicemente la riflessione consapevole di un certo condizionamento socio-culturale. Il pensiero filosofico, cioè, abbandona la propria funzione rivelativa ed assume una finalità meramente espressiva, divenendo, in tal modo, mero strumento del fare. Il pensiero filosofico risulta, così, totalmente storicizzato e la ragione filosofica affatto tecnicizzata: « Il primo compito che si presenta di fronte al pensiero espressivo è dunque la sua « storicizzazione »: individuarne il « significato » nell'essere rappresentazione del suo tempo, il « valore » nella capacità di concettualizzare le condizioni dell'esistenza, la « verità » nella sua corrispondenza o aderenza o adeguazione alla situazione storica. Esso si presta egregiamente a questo trattamento, perché è già radicalmente ed esclusivamente storico, cioè spoglio d'ogni preoccupazione di attingere la verità e investito della sola idoneità ad esprimere la situazione. [.] In secondo luogo la pragmaticità. Il pensiero espressivo ha necessariamente un carattere pragmatico, perché la sua fondamentale storicità, portando logicamente con sé una svalutazione dell'aspetto teoretico del pensiero, provoca per contraccolpo l'esagerazione del suo aspetto pratico, amplificandolo sino a un'estrema pragmaticità, che si esprime nei più dichiarato strumentalismo o nel prassismo più radicale » (12).

12 - Il relativismo sociologico più completo, anche se mistificato col termine più allettante e critico di « relazionismo », costituisce l'esito ultimo di questo processo di totale storicizzazione e pragmatizzazione del discorso filosofico, che diventa semplice « ideologia ». E certo alla sociologia del sapere va attribuito molto merito per avere mostrato il processo del condizionamento ideologico e per avere così, condotto alla demistificazione delle

(12) L. Pareyson, *Filosofia e ideologia*, nel vol. di VV.AA., *Ideologia e filosofia*, Brescia 1967, pp. 40-63; pp. 41-2. Gli scritti di L. Pareyson, che abbiamo ricordati, sono ora ristampati, insieme con altri importanti contributi, nel volume: *Verità e interpretazione*, Milano 1971.

ideologie. Questa valida istanza di purificazione del pensiero avrebbe, però, avuto ben altro esito, se fosse stata fondata sulla consapevolezza della presenza, in ogni pensiero e anche in quello ideologico, della Verità, sia pure in forma distorta e interessata. La negazione radicale della stessa possibilità di un discorso veritativo e l'affermazione che anche un tale discorso risulta ideologico costituiscono la insuperabile contraddizione della *Wissenssoziologie*: con quale diritto l'ideologo denuncia l'errore altrui, se non ammette la distinzione tra ideologia e verità, se non crede nel primato della Verità sull'ideologia?

13 - La soluzione da noi proposta deriva il rifiuto delle due precedenti dalla consapevolezza di una tensione dialettica tra veri e verità. Assolutizzare la verità senza i veri o i veri senza la verità non appare possibile, se si vuole pervenire ad una considerazione integrale della situazione e del compito dell'uomo. La situazione umana è caratterizzata dalla presenza e dalla inesauribilità della verità nei veri. In tal senso, dunque, il pluralismo filosofico è inirriconecibile e, insieme, inassolutizzabile. Con sottile sensibilità il Rosmini ha mostrato la compresenza dell'Assoluto e del relativo, dell'Uno e dei molti, sottolineando la differenza ontologica tra l'Assoluto *in se* e l'Assoluto *quoad nos*, inespriabile fuori dei veri plurimi: « L'assoluto e il relativo possono unirsi insieme, rimanendo distinti solamente i loro concetti. In tal caso ciò che è uno sussiste nei più; e i più sono in ciò che è uno. Ora, questo, non avviene perfettamente se non nell'Essere Supremo, dove l'essenza compiuta sussiste identica nelle tre persone che sono tre relativi sussistenti. Niuno di questi tre relativi è più o meno dell'altro, perché ciascuno è tutto l'essere assoluto identico, colla sola relazione della totale comunicazione del medesimo. Trovandosi questa intima unione tra l'assoluto e il relativo nella stessa natura dell'essere, avviene che non si possa né pur concepire l'assoluto senza il relativo, né il relativo senza l'assoluto, se non per via di astrazione. E questa è la ragione ontologica per la quale nella parola *assoluto* altro è la cosa *significata*, ed altro *il modo di significarla*. Poiché la cosa significata,

è « ciò che è immune affatto di pluralità »; laddove il modo di significare tale cosa, involge una relazione, poiché la parola e il concetto d'assolutezza è relativo al relativo che esclude. Di che avviene, che altro sia « ciò che è assoluto », altro « la nozione o il concesso d'assoluto » che diremo *assolutezza*. Ciò che è assoluto non ha pluralità, né relazioni; ma il concetto *d'assolutezza* è egli stesso relativo all'altro concetto di *relativezza* »⁽¹³⁾.

14 - La Verità si mostra, dunque, come trascendente e inoggettivabile. Essa nei veri si *incarna*, non si *esaurisce* ⁽¹⁴⁾. La Verità non è solo compresente nei veri; essa è, anche, primaria rispetto ai veri. Una delle affermazioni basilari della antropologia integrale è appunto il riconoscimento della differenza ontologica tra

⁽¹³⁾ A. Rosmini, *Teosofia*, 1. III, sez. IV, cap. III, art. 8, § 918; alla p. 359 della cit. ed.

⁽¹⁴⁾ Interessante questa considerazione di M. Scheler: « La conoscenza filosofica fondamentale, l'eidetica ontologica di ogni essere-dato mondano, interno ed esterno, libera il Logos eterno realizzato dinamicamente in questa realtà contingente del mondo, mostrandolo come l'insieme di tutte le essenzialità, le connessioni e strutture essenziali. Essa offre dunque un insieme di verità, le quali, anche se vengono trovate in questa realtà contingente del mondo, non valgono solo per questa, ma per ogni possibile realtà mondana: valgono, dunque, anche per quella parte di realtà mondana, che *oltrepassa* i limiti di ogni esperienza possibile nel senso dell'esperienza meramente contingente e induttiva. Queste verità, ovvero la capacità della loro conoscenza, non sono "innate", e non sono soltanto l'espressione delle leggi funzionali soggettive del nostro spirito, che sarebbero valide per gli oggetti dell'esperienza, così come sono valide per l'esperienza degli oggetti (Kant). Esse vengono trovate nell'oggetto contingente dell'esperienza mediante una intuizione essenziale (*Wesensschau*) delle idee e delle connessioni-tra-idee realizzate in esso; queste verità valgono però per ogni oggetto contingente di esperienza della stessa essenza. *Quello, infatti, che vale per le essenzialità (Wesenheiten) degli oggetti, vale anche per ogni oggetto della stessa essenza a priori* — siano oggetti o non siano oggetti della nostra esperienza contingente. In questo insieme dell'a priori materiale come insieme di tutte le essenze ontiche stesse e della loro connessione in un mondo-di-essenze trova il suo sostegno fondamentale la metafisica ». (*Vom Ewigen im Menschen*, IV ed., Berna 1954, p. 291).

Verità e veri e della eternità della Verità: « impossibile est vel cogitare, quod veritas principium aut finem habeat. Denique si veritas habuit principium aut habebit finem: antequam ipsa inciperet, verum erat tunc quia non erat veritas; et postquam finita erit, verum erit tunc quia non erit veritas. Atqui verum non potest esse sine veritate »⁽¹⁵⁾. Questa « fede filosofica » nella primarietà e inesauribilità della *Veritas* non deve, anzi non può, condurre, se veramente tale, ad una chiusura dogmatica, in quanto l'assolutismo non esclude il pluralismo, la Verità non esclude — ma richiede, data la sua inesauribilità! — la pluralità dei veri. I molti veri non escludono, manifestano la Verità, che in ognuno di essi è presente, in nessuno circoscritta ed esaurita: esistono molti veri, che ancora l'umanità non conosce e che solo altre epoche storiche ed altre culture realizzeranno. La Verità è sempre trascendente: non già, però, nel senso della ulteriorità storica, ma nella differenza qualitativa, della eccedenza rispetto ad ogni sua presenza nei veri. Ogni filosofia è incompiuta e parziale, non già rispetto al progresso storico, che è sempre progresso di veri, ma rispetto alla Verità in atto: « Chi ha perduto la consuetudine del profondo, non si meraviglia di nulla e rimane chiuso inevitabilmente nei meccanismi dell'ovvio e nelle confusioni della banalità. Così la criticità è la via che conduce alla teoreticità. Ma questa, nel suo ultimo fondamento, non si configura come un « sapere assoluto » di cui l'Essere è l'Oggetto immediato, bensì come *un modo puro* di guardare ciò che si fa manifesto nella luce dell'Essere, un comportamento della coscienza che ha ritrovato nel proprio statuto originario il cielo aperto della propria disponibilità a riconoscere il « lato eterno », la « verità ontologica », di ogni presenza antica e nuova nel mondo »⁽¹⁶⁾.

15 - Le nostre considerazioni si sforzano, anche, di indicare quale possa essere, nel contesto del pensiero contemporaneo, il compito della genuina riflessione filosofica. Come ha indicato il

⁽¹⁵⁾ S. Anselmo, *De veritate*, cap. I.

⁽¹⁶⁾ P. Prini, *Discorso e situazione*, cit., pp. 81-2.

Marcel, il Logos filosofico è nella sua essenza riflessione recuperatrice del mistero dell'Essere come metaproblematico⁽¹⁷⁾. La via del recupero ontologico, che si avvale largamente del metodo fenomenologico, non è, però, la via che conduce all'ontologismo. L'Essere viene recuperato, insieme, come presente e mancante, come inoggettivabile, indefinibile e indimostrabile. La riflessione filosofica recupera, insieme con l'Essere, anche la differenza ontologica: ritorno a Parmenide, dunque; ma, anche e necessariamente, a Platone e Agostino. Non c'è pensiero che non sia pensiero dell'essere e nell'Essere; ma essere e pensiero sono distinti, così come lo sono essere e ente. L'uomo è quell'ente che avrebbe potuto, anche, non essere mai, così come ogni ente avrebbe potuto non essere mai. La *meraviglia* ontologica diviene, così, il riconoscimento del *miracolo* ontologico e la consapevolezza della creazione come *dono* di essere, dei molti veri come dono di verità. Il rapporto teandrico diviene, allora, il fondamento dell'antropologia integrale, in quanto esso significa, insieme: differenza tra uomo e Dio (tra veri e verità); analogia (cioè proporzione, non similitudine!) tra uomo e Dio⁽¹⁸⁾.

16 - La via del recupero ontologico non esclude, però, la necessità di un approccio con le scienze umane, nel tentativo di illuminare la situazione dell'uomo e di proporgli dei compiti fondati e idonei. L'uomo, infatti, è un ente aperto al mondo, è quell'ente per il quale l'ambiente diviene mondo (*cosmos*). Ora le molte scienze umane, criticamente assunte e limitate al mero compito di definizione dei veri finiti e inestrapolabili, risultano di

(17) Per i temi marceliani della « riflessione recuperatrice » e del « mistero dell'Essere », rinviamo soprattutto a queste opere di G. Marcel: *Etre et avoir*, Parigi 1935; *Du refus à l'invocation*, Parigi 1945; *Homo viator*, Parigi 1945; *Le mystère de l'Etre*, Parigi 1951, voll. 2. Per più ampi riferimenti, rinviamo alla monografia di P. Prini. *G. Marcel e la metodologia dell'inverificabile*, II ed., Roma 1968.

(18) Abbiamo svolto in forma più ampia la tematica relativa all'esperienza religiosa e ai suoi rapporti con la filosofica nel nostro volume: *Dio senza Dio. Esperienza religiosa, ateismo, secolarizzazione*, Bologna 1970.

straordinaria importanza ai fini di una definizione dell'uomo concreta e problematica. Se la riflessione recuperatrice percorre la via del recupero ontologico ed immette nel *mistero* dell'Essere, le scienze umane esplorano i campi dei *problemi* finiti e storici, onde definire le caratteristiche dell'uomo come ente insistente ed esistente, biologicamente, psicologicamente e sociologicamente condizionato. Il duplice riferimento al pluralismo epistemologico e al fondamento ontologico garantisce la filosofia dal dogmatismo ontologistico e dal relativismo dispersivo, indicando nella *sistematicità* e nella *problematicità* le sue caratteristiche essenziali e indisciungibili. La filosofia è sistematica, in quanto non può non porsi se non come tentativo, criticamente consapevole dei propri limiti, di *reductio ad unum*, come unificazione del molteplice. Il pensiero filosofico è pensiero unificante: ecco perché il suo oggetto è l'idea più unificante fra tutte, l'idea dell'Essere. Ogni discorso filosofico sensato è un discorso sull'Essere. Ma questa sistematicità non va intesa come chiusura acritica, come definizione esaustiva, come sistema onnicomprensivo; bensì come consapevolezza del carattere cifrato e rischioso del discorso filosofico, il quale non è mai garantito nei termini dell'evidenza assoluta e si pone, pertanto, come aporia intellettuale e rischio esistenziale, come sistema « aperto », sempre pronto a porre in dubbio se stesso. La sistematicità impedisce alla filosofia di avvilitarsi nel fenomenismo dispersivo; la problematicità vieta alla sistematicità di divenire sistema chiuso e sclerotico. La sistematicità scaturisce dalla fede filosofica nell'unica Verità; la problematicità nasce dalla consapevolezza della incapacità di ogni vero parziale e storicamente condizionato ad esprimere la Verità infinita, trascendente, inoggettivabile.

17 - Ma la problematicità della filosofia non consiste soltanto nell'umiltà critica con cui pone in discussione ogni pretesa dogmatica di considerare il vero come Verità; essa si esplica, ancora, nel riconoscimento che la tensione dell'uomo verso una Parola, capace di riempire il suo cuore inquieto, non può essere realizzata dal discorso filosofico e che, pertanto, la filosofia deve protender-

si verso qualcosa di essenzialmente diverso, verso qualcosa di più originario e costitutivo dell'uomo: l'esperienza religiosa. Nel riconoscimento della propria provvisorietà ed insufficienza, della propria incapacità a rispondere alla più profonda e definitiva aspirazione della natura umana, la filosofia rivela nel modo più genuino la propria problematicità: quando il dialogo diviene attesa, il discorso invocazione, la certezza speranza, il ragionamento preghiera. Solo la religione come Parola di Dio riesce ad offrire una risposta definitiva al dramma dell'esistenza, per tutti gli uomini e per tutto l'uomo: il suo oggetto, che insieme ne è il soggetto, è tanto grande e tanto vale, che è possibile esprimerlo sia nella forma, tenue e secondaria, del « Dio dei filosofi e degli scienziati », sia in quella, sconvolgente e allettante, del Dio della rivelazione religiosa. Questa nostra soluzione non deve apparire viziata dall'irrazionalismo e dal fideismo. Tale può apparire solo a chi non riesce a spogliarsi di una ragione invadente e strumentale, che considera la religione come attività preliminare e imperfetta rispetto alla ragione teoretica e pratica, o inserisce lo stesso discorso su Dio nelle strettoie e nelle banalizzazioni della teologia intellettualistica, rivelandosi incapace di far emergere, con disponibilità fenomenologica, l'essenza specifica della religione, il suo campo eidetico, che è il *mistero*, non mai l'*assurdo*. La religione ha le sue ragioni, che una certa ragione non può conoscere.

18 - Del resto, anche così limitata, la filosofia continua ad esercitare una funzione essenziale nell'ambito delle scienze dello spirito. Essa alimenta nell'uomo la fede nella Verità, in un'epoca dominata dal pragmatismo, dal prassismo e dal sociologismo. Essa si rivolge, con sincero spirito di collaborazione, alle altre scienze umane; ma insieme preserva queste dall'utilitarismo e dal particolarismo. Essa si protende, con genuina consapevolezza dei propri limiti, all'esperienza della religione: ma insieme impedisce a questa di degenerare nell'irrazionalismo e nell'esclusivismo fideistici. Se la nostra epoca ha visto la fine della filosofia, come totalità e come sistema chiuso, essa però ha ancora bisogno di una filosofia,

sistematica e problematica, come tentativo di razionalizzazione del mondo, compiuto nello spirito dell'integrazione con i risultati di tutte le scienze particolari e con la consapevolezza della necessità di un compimento e di un superamento nella esperienza del Sacro, in cui trovi senso quella tensione salvifica, che la filosofia può talvolta far sorgere, ma non può soddisfare: « Se è caduta l'idea metafisica come « sistema del mondo » — cioè come l'anticipazione, effettivamente impossibile, del sapere assoluto —; è più che mai viva e vitale la metafisica come domanda escatologica e insieme come riflessione recuperatrice dell'esperienza del Sacro. La filosofia che opera all'interno delle scienze come stimolo critico verso la totalizzazione dell'esperienza, si approfondisce e si conclude all'interno della esperienza religiosa come domanda autenticatrice della testimonianza profetica, come disponibilità ad accogliere il messaggio della speranza. La filosofia è la mediazione tra la religione e le scienze: se cade uno dei termini del rapporto, restano o la banalità dei pensieri di « molte teste » o l'arbitrio fanatico del fideismo »⁽¹⁹⁾.

GIANFRANCO MORRA

Prolusione al corso di Filosofia, tenuta nella Facoltà di Magistero dell'Università di Lecce il 16 novembre 1971.

⁽¹⁹⁾ P. Prini, *Esistenzialismo e filosofia contemporanea*, Roma 1970, pp. 293-4.