

RICERCA

Nuova serie di Azione Fucina

Quindicinale della Federazione Universitaria
Cattolica Italiana - Anno XII - n. 11 - 12 - 1 Agosto 1956

Direttore: Carlo M. Gregolin - Direzione, Redazione e Amministrazione: Via Conciliazione, 4-d - Roma (Tel. 555.621-561.948) - c.c.p. 1/11870 - Spediz. in abbonamento postale Gruppo III - Arti Grafiche Italiane - Piazza Navona, 56 - Roma. Abbonamento semplice L. 600 speciale L. 400, un numero L. 30, arretrato L. 50. La collaborazione è aperta a tutti gli studenti universitari: gli articoli non pubblicati non si restituiscono.

Questo numero è interamente dedicato al Convegno di facoltà di Filosofia organizzato dalla Fuci.

Ripartiamo il testo delle relazioni e le relative discussioni:

	Pag.
Introduzione	2
1ª Relazione	
«Configurazione dell'ideale teoretico classico» di Armando Rigobello	3
Discussione	3
2ª Relazione	
«La teoreticità delle scienze e la critica alla filosofia come metafisica» di Vincenzo Cappelletti	4
Discussione	6
3ª Relazione	
«Critica alla ragione e valore dell'esperienza» di Pietro M. Toesca	7
Discussione	9
4ª Relazione	
«Deduzione metafisica della realtà estetica» di Vincenzo Melchiorre	10
Discussione	11
5ª Relazione	
«La teoreticità nella vita cristiana» di Angelo Scivoletto	13
Discussione	15
6ª Relazione	
«Proposte metodologiche della filosofia contemporanea» di Pietro Prini	15
Conclusione	16

Il pensiero umano nel suo sviluppo storico procede in due direzioni opposte, contrarie. Per un verso le filosofie si preoccupano di costruire dei sistemi in cui tutti i problemi abbiano una soluzione e tutti gli interrogativi abbiano una risposta. In questa direzione il pensiero tende ad allargare il proprio orizzonte estendendosi ad un numero sempre maggiore di fatti e di questioni.

Per un altro verso le varie filosofie tendono a porsi e riproporsi il «perché» di verità, di principi, di elementi già prima accettati come fondamentali. Un tendere quindi all'origine ultima (o prima) di ogni cosa, alla radicalizzazione dei problemi, oggi si direbbe «alla fondazione teoretica dello stesso filosofare».

Le due direzioni rispondono a due aspetti essenziali della verità: l'universalità e la semplicità. La molteplicità di aspetti dell'essere produce la molteplicità delle filosofie quali «punti di vista» da cui sono colti il reale, la storia, la scienza, la natura, ecc. La semplicità conduce gli uomini a ritrovare al fondo dei problemi un elemento di unità.

Ciò che oggi è divenuto tenue è il senso della verità (con le sue caratteristiche di semplicità-unità e universalità-molteplicità). Occorre far riemergere questo senso dall'interno stesso dello spirito umano. Ogni uomo possiede sempre un minimo di verità nella sua mente, anche colui che non è ancora arrivato ad un punto fondamentale su cui fissare il proprio sforzo speculativo. Lo stesso sforzo di ricerca ne è una prova. L'uomo non potrebbe muoversi nel nulla assoluto. Nel nulla, silenzio assoluto.

E' questo minimo di verità in possesso di ognuno che rende possibile un minimo di dialogo con tutti.

Verità è allora elemento di unione, di comunione con tutti. E senso della verità è atteggiamento di apertura a tutti. Ciò che divide talvolta è solo l'involucro, lo schema, la formula che contiene la verità. Dove il senso della verità è affinato e dove ci si preoccupa più del contenuto che della veste esteriore si accetterà la possibilità di sistemazioni differenti, poiché lo sviluppo del pensiero guadagna non poco dal colloquio tra le diverse espressioni della verità.

Per noi cristiani verità e senso della verità acquistano una concretezza e grandezza maggiore, infinita. Quella Verità, che è la «luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo», ci si comunica realmente attraverso il Battesimo. La luce tenue dell'ordine naturale diviene la verità sussistente del Verbo incarnato che tutti ci incorpora a Sé nel Corpo Mistico.

Qui senso della verità si trasforma in senso di Dio, in senso di carità, in senso della Ecclesia, fino ad arrivare a trasformarsi in senso della Eucarestia. Di qui la responsabilità del cristiano di fronte alla grandezza del suo stato, unita ad un profondo senso di umiltà, unita ancora al rispetto per ogni frammento di verità che ritrova in tutto e in tutti. (c. r.)

La posizione dell'indagine filosofica nelle attività culturali e religiose della Fuci

Nei giorni 17, 18 e 19 marzo, a Roma, la Fuci ha realizzato il I Convegno di facoltà per gli studenti di filosofia. Questo numero di Ricerca è interamente dedicato ad un ampio rendiconto dei risultati di tale iniziativa, perchè — per l'impostazione, il metodo di svolgimento, le affermazioni di contenuto — essa pare essere stata veramente esemplare nella serie di analoghi incontri e tale da superare i limiti di interesse della facoltà con spunti ed indicazioni validi per tutti gli studenti.

I Convegni di Facoltà stanno diventando tradizionali nel nostro lavoro: oltre a questo in parola, già si sono realizzati quelli per gli studenti di medicina, giurisprudenza, assistenza sociale; sono in corso di realizzazione altri per gli studenti di scienze naturali e di lettere.

L'attenzione che la Fuci dedica a questa formula di attività culturale — che si colloca nuova in luogo di quella delle Settimane di Studio — si basa sulla consapevolezza dell'attuale con-

Crediamo che intorno a queste tematiche si sia individuato il terreno in cui gli studenti possono pretendere ad una originalità di discorso con i loro maestri, in quanto essi stessi sono la risultante dell'opera informativa ed educativa realizzata dai diversi insegnamenti e perciò i più idonei a riconoscere l'adeguatezza di questi insegnamenti a rispondere unitariamente alle esigenze spirituali e professionali di chi oggi esce dalla Università. In quest'opera è sollecitata la formazione di nuove generazioni culturali, capaci di porre con intelligenza e con sensibilità il problema dell'Università, e della scuola in generale, nello Stato italiano. Prova di queste possibilità è senza dubbio la fecondità di attività concrete che dalle prime ipotesi sono scaturite, sul piano del nostro lavoro associativo (gruppi di facoltà) e del contributo alla vita della comunità studentesca e della rappresentanza democratica negli OO.RR.

In questo ambito di orientamenti generali, la preparazione e lo svolgimento del

sere — nel momento in cui questa convinzione è meno condivisa — un richiamo al valore della filosofia come metafisica, sottolineano d'altra parte anche la fecondità della concezione della filosofia come quella cui spetta di cogliere la ricchezza e la molteplicità delle esperienze della vita umana, per sistemarle criticamente.

Per questo le prospettive aperte possono essere di giovamento non solo agli universitari che frequentano la facoltà di filosofia, ma a tutti quelli delle altre facoltà, che vogliano essere consapevoli del modo con cui la loro facoltà si articola e si collochi in una compiuta, armonica visione culturale criticamente accertata. La necessità di un discorso filosofico non sorge, infatti, soltanto nell'ambito della facoltà di filosofia, ma ha precise ragioni d'essere nel campo delle scienze sperimentali, nel campo dell'estetica, nel campo del diritto e dell'etica, secondo i modi che di volta in volta vanno ritrovati.

Le relazioni del Convegno, iniziate con un richiamo storico del pensiero classico, si sono svolte poi su problemi di carattere più strettamente teoretico, che analizzavano il significato e la validità dell'esperienza in filosofia, il procedimento del pensiero umano nell'indagine filosofica, i rapporti tra filosofia e scienza, tra filosofia ed arte, tra filosofia teoretica e cristianesimo. A proposito di quest'ultimo tema è importante rilevare come la filosofia sia in collegamento stretto con la teologia: ciò ha sollevato una serie di motivi sui quali richiamiamo l'attenzione, per il loro interesse oggettivo (rapporto tra la teologia e le filosofie contemporanee) e soggettivo (rapporto tra uno studio filosofico ed uno studio teologico). Crediamo anzi che un approfondimento di questi temi in ulteriori elaborazioni ci permetterà di dare un apporto veramente caratteristico alla maturazione religiosa della coscienza degli universitari.

Ci auguriamo che lo sforzo che la Presidenza Centrale ha fatto per realizzare questo incontro possa essere largamente utilizzato e ripreso da tutti i circoli della Federazione, e che, uscendo dai limiti dell'associazione, il frutto di questo lavoro sia offerto e discusso più ampiamente con tutti gli universitari, per i quali e fra i quali la Fuci opera, umile nel servizio e attenta nella carità.

Carlo M. Gregolin



dizione universitaria, la quale domanda a tutti gli studenti di prender coscienza di quei limiti di cultura e di ordinamenti, che rendono oggi difficile il raggiungimento dei fini dell'Università e che esigono di essere pazientemente superati nella collaborazione di tutte le energie intellettuali. Non ci guidano, perciò, prevalentemente interessi per temi monografici o di pura metodologia scientifica, bensì il desiderio di intendere sempre più comprensivamente i problemi culturali fondamentali delle facoltà, superando i limiti di un cieco frammentarismo e rapportando ciascun problema, ciascun settore, ciascun piano di conoscenza agli altri. In questo modo si può meglio cogliere la finalità di ciascuna facoltà, e valutare la sua situazione concreta e la sua capacità di rispondere effettivamente alle esigenze di formazione dei dirigenti.

Convegno della Facoltà di filosofia imponevano certamente una cura particolare, perchè i problemi filosofici, (o, se si preferisce essenzializzare, «il problema» filosofico) occupano nell'attività culturale e religiosa della Fuci un posto preminente, come riflesso del significato che essi hanno, implicitamente od esplicitamente, nella vita dell'uomo.

Proponendo con tema generale: «La crisi della civiltà europea come crisi di teoreticità», si intendeva affrontare ad un tempo la ragion d'essere della filosofia, la sua validità nel campo speculativo, la sua apertura ai vari problemi che l'uomo oggi si pone, e così pure il significato ed il valore della filosofia nei riguardi delle altre scienze delle varie facoltà universitarie. Il discorso tenuto ed i singoli temi trattati che vengono presentati in questo numero, mentre da un lato vogliono es-

Crisi della civiltà europea come decadenza della teoreticità

Introduzione

A chiarire il significato del tema scelto per il convegno di filosofia della Fuci può essere utile avviare il discorso intorno a due punti: circa la teoreticità come carattere qualificante la civiltà europea, e circa la crisi attuale come investente quel carattere in pieno, e non come operante all'interno di esso. L'alternativa pare sia davvero teoreticità-non teoreticità, e non soltanto passaggio da un tipo di teoreticità ad un altro tipo di teoreticità.

Un discorso storico e « contemporaneo » dunque; ma precedente, necessariamente, almeno da una definizione, e sia pure questa imperfetta e appena abbozzata. E proprio perché il termine da definire è quello di teoreticità, le cose si fanno difficili e si complicano; si tocca il limite in cui l'impossibilità di un discorso esclusivamente « storico » si fa evidente.

Per un certo aspetto, occorre assumere una definizione tanto ampia, che si identifica senz'altro con quella di « civiltà », o di « consapevolezza umana »; si identifica con essa o almeno la condiziona. Perciò la « teoreticità » non caratterizza, in tal senso, una civiltà, ma la civiltà; per cui la sua crisi sarebbe, in pieno, crisi di umanità.

Per un altro aspetto, una definizione ristretta rischia di cogliere una espressione storica di « teoreticità » lasciando fuori altre possibilità; e la crisi sarebbe allora solo crisi di modificazione. In questo senso eventualmente la crisi sarebbe della civiltà europea; e la difesa sarebbe più dell'Europa che della civiltà come tale. E il discorso sarebbe o soltanto storico, oppure in funzione di una difesa « pratica » (sia pure in senso altissimo) di valori tradizionali.

Forse né l'uno né l'altro discorso (storico ed europeo) esauriscono l'interesse che ci muove al rilievo critico, e alla denuncia di una crisi ben più tragica.

Qui cominciamo a toccare una prima determinazione della definizione. L'interesse che ci muove è « teoretico ». Ciò significa, almeno per ora, che non è solo storico e neppure solo pratico.

Dicevamo delle difficoltà che comporta una definizione, semplice e insieme comprensiva di un tale termine. Essa è interna proprio ad un discorso teoretico sulla teoreticità: come si dicesse ad un discorso filosofico sulla crisi della filosofia. Quest'ultimo richiede un certo concetto di filosofia in base a cui giudicarla « filosofia in crisi ». E si intende qui la filosofia che giudica una sua forma storica (una filosofia) in crisi non solo come singola filosofia (superamento da parte di un'altra), ma come filosofia semplicemente: il che è possibile proprio quando una filosofia non è in crisi come tale, ma si pone come crisi della filosofia, come negante la filosofia. Paradossale, eppure possibile. Una semplificazione-indicazione: la filosofia come prassi, del marxismo; o, ancora, la filosofia come storiografia, dello storicismo crociano.

Tutto ciò significa dunque che tale discorso (sulla crisi etc.) deve essere insieme storico e teoretico.

Ma è esso possibile? O non è già pregiudizialmente compromesso, in quanto usa come validi su un certo piano (proprio « teoretico ») degli elementi di una definizione, la cui validità dovrebbe essere invece il risultato di un discorso preliminare che la « fonda »?

E questa fondazione, d'altra parte, come è possibile se dovrebbe essere proprio fatta con strumenti la cui « validità » deve essere presupposta perché possano essere usati?

Mi pare che la determinazione di questa possibilità si riferisca proprio al carattere specifico del-

Primo convegno della facoltà di filosofia della Fuci

Roma 17-19 marzo 1956

la « teoreticità » e ne colga il fondo, differenziandola tanto da poter dire che è la possibilità e la condizione insieme unica di un discorso teoretico questa di riconoscersi come valido e possibile.

Già tre caratteri quindi sarebbero emersi: quello di una certa astoricità o meglio metastoricità, quello di apraticità, o meglio, anche qui, di metapraticità, e quello di riconoscimento o consapevolezza radicale di sé, ovvero delle proprie ragioni o possibilità, ovvero della propria « portata ».

Per dare quindi una definizione di « teoreticità » che, per quanto ancora vaga (cioè « indefinita » nel senso di ulteriormente, indefinitamente da chiarirsi), sia giustificata e non arbitrariamente assunta, ci vuole un esplicito punto di riferimento garantente e delimitante. Bisogna dire qualcosa, esprimere, significare, e insieme rendere evidente, garantire questo significato.

Vi è qui un primo aspetto, quello del « riferimento a » qualche cosa, cioè del riferimento al reale, a qualche cosa come reale: la conoscenza come « riconoscimento »; ed un secondo aspetto, della consapevolezza di questo riconoscimento, della certezza che questo riconoscimento è un riconoscimento, e che tutti i passaggi da una affermazione all'altra, da un significato all'altro, sono legati tra di loro necessariamente, in modo tale che il « vero significato » del primo termine di un discorso sia proprio nell'ultimo termine di esso, e la garanzia di validità del discorso stesso e dei suoi vari passaggi sia o continuamente presente (sia la chiave o il « modo »

del processo discorsivo) o presente almeno come punto di riferimento implicito ma non meno garantente per la sua implicità.

Perciò possiamo assumere ora due termini che esprimono questi due aspetti, e definiscono quindi la « teoreticità »: verità e coerenza, verità come rapporto della conoscenza ad altro da sé, coerenza come rapporto interno necessario dei singoli termini del processo conoscitivo, e al limite come evidenziazione (presentazione necessaria, necessitante, « che si impone », con delle ragioni che « vincono » o « vincolano », sono cioè « convincenti ») come evidenziazione del rapporto tra conoscenza e realtà: coerenza assoluta come criticità; ed anche verità pienamente spiegata, esplicita, come criticità.

Da questo punto di vista si parla, a proposito dei vari tipi di conoscenza, di verità dell'esperienza comune, di coerenza-verità della scienza, di coerenza assoluta, o verità assoluta o criticità assoluta, della filosofia. Si intende, allora, verità come visione senza impegno di modificazione, cioè visione per la visione, con il proprio fine — ciò che la realizza, le dà valore, consistenza — in sé stessa (il « senso » della verità, la sua « direzione », le appartiene, cioè non le è dato dalla sua « funzionalità » ad altro da sé, come accade quando si riduce assolutamente la conoscenza a strumento dell'azione, da cui riceverebbe e valore e garanzia, e giustificazione « logica » e giusti-

ficazione « umana »: la conoscenza valida in quanto « serve »). Conoscenza, o verità, come un vivere in se stessi il reale, cogliendone il significato, la spiegazione, il senso, cioè la « direzione », il fine. E si intende poi coerenza come consapevolezza esplicita, come comprensione esplicita dei vari elementi della spiegazione: senso come giustificazione, come evidente autosufficienza del processo conoscitivo, che garantisce se stesso, si « spiega », spiegando il reale: spiega, o coglie il significato del reale, « dispiegandosi » e « dispiegandolo ».

Il passaggio dall'esperienza alla scienza ed alla filosofia consisterebbe quindi, mi pare, nella esplicitazione della consapevolezza dei propri motivi di certezza. La giustificazione è minima nell'esperienza, è solo implicita: quindi è accentuato l'aspetto di « visione » quando si estende la teoreticità all'esperienza, è messo in evidenza cioè semplicemente il carattere per cui essa è un vivere il reale senza impegnarsi a modificarlo, e senza prendere posizione di fronte ad esso nel senso di accettarlo o respingerlo, amandolo o odiandolo, consentendo ad esso o dissentendo da esso: ciò che accade solo quando non lo consideriamo come nostro fine, quando lo consideriamo cioè soltanto come senso del nostro essere (di ciò che noi siamo) e non di ciò che dobbiamo essere (del nostro agire). Si accentua invece l'aspetto di « esplicitazione », di necessità dei passaggi, di coerenza e criticità, quanto di restrin-

gere la teoreticità alla scienza o, in senso più pieno, alla filosofia.

Ora, perdono totalmente l'aspetto della coerenza esplicita e della criticità (l'aspetto della razionalità del processo conoscitivo) le posizioni che parlano di teoreticità intuizionistica, vitale, etc.; perdono l'aspetto della visione le posizioni scientiste per le quali la verità è ridotta a coerenza non assoluta: cioè non giungente mai al termine in cui il riferimento di una nozione ad altro da sé non è più riferimento ad altra nozione ma direttamente all'essere. Le posizioni storiciste negano infine la teoreticità intesa nel senso della coesistenza di visione e di coerenza: il riferimento al reale è possibile solo come riferimento pratico e la coerenza è in funzione di esso (niente visione per la visione); la visione è concreta, quindi incomunicabile come tale, se non deformata (non si tratta, d'altronde, neppure di visione, ma di costruzione).

Ecco allora di quale teoreticità si vuole parlare in questo convegno, e di quale crisi: teoreticità come atteggiamento di riconoscimento e come consapevolezza comunicabile di esso. La possibilità della comunicazione è data dall'esistenza ed evidenza di un termine comune di riferimento.

Questa duplice pregnanza — di apertura al reale e di criticità come fondamento di comunicabilità — è riducibile ad una definizione unitaria? Si potrebbe parlare proprio di atteggiamento definitorio, cioè unificante, come quello che coglie il rapporto tra il singolo e il tutto (il senso del singolo nel suo riferimento al tutto, o del tutto come riferimento del singolo), e non già quello che introduce nel tutto, con un atto singolo, una modificazione.

Certo, l'atto teoretico ha pur una sua praticità nel senso che è un nuovo atto della storia, costruttore di storia; come l'atto pratico ha una sua teoreticità in quanto in esso, come atto umano, il riferimento al reale è vissuto consapevolmente; per cui non si dà piena eterogeneità o equivocità fra atto pratico e atto teoretico. Ma ridurre l'uno all'altro significa perdere l'uno e l'altro, dato che ciascuno è definito in quanto distinto, e distinzione è condizione di riconoscimento di struttura qualificante.

Definita così la « teoreticità » nella sua pienezza (filosofia) e nei suoi gradi (esperienza, conoscenza storica, scienze), è possibile che essa entri in crisi totale? Non è, esso atteggiamento, almeno come implicito, identico all'atteggiamento semplicemente umano, di consapevolezza?

C'è nell'uomo, e quindi nelle epoche storiche, la possibilità di negare esplicitamente, con un atto che implicitamente afferma, ciò che è struttura dell'atto umano, ciò che è caratteristico dell'atto umano, senza cui esso non è più tale. C'è la possibilità di uno scetticismo di atteggiamento, pur essendo, la coerenza dello scetticismo (la sua validità) negata dall'atto stesso che afferma l'impossibilità di affermare qualcosa.

La crisi attuale è esprimibile (si intende il caso-limite, e nei limiti appunto in cui tale paradossale rovesciamento è possibile) come riduzione della scienza alla tecnica: su ogni piano l'autonomia del conoscere è negata nel senso di una riduzione strumentale del contemplare al fare. Sia come eliminazione di fini ultimi allo stesso fare, sia come interpretazione del conoscere come fare esso stesso. La scoperta dei Greci è perduta, e se il ritorno alle « barbarie » è giustificato con sottili ed avvertitissimi ragionamenti, esso non è più incapacità ma tradimento. Ha il senso di un Paradiso rifiutato.

Gianmaria Rotondi

Pietro M. Toesca

S. Tommaso

Succede anche per i Santi, ciò che succede per gli uomini comuni: di esser ridotti, dai loro simili, ad uno solo dei loro aspetti, e non sempre al più caratteristico: in genere, semplicemente, a quello che è raggiungibile, constatabile, con la minor fatica, o a quello che più indica, di ciascuno, l'aspetto sfruttabile o utile.

E' per questo che spesso l'uomo è ridotto, nella estimazione comune, al proprio servizio o alla propria funzione: il Papa non è un uomo, un fedele, un membro della Chiesa (con tutte le sue vicende, la sua storia personale) ma è quello che fa il Papa. Il prete non è un uomo, coi suoi limiti, con le sue ansie, la sua Grazia e i suoi peccati, ma è quello che dice Messa. Insomma il Papa è quello che ci fa il Papa, il prete è quello che ci fa il prete.

E l'uomo non caratterizzato da particolari sue funzioni utili per noi, è identificato, caratterizzato dai suoi simili secondo quello che fa, o secondo la faccia che ha: questo è il commerciante l'altro è quello grasso col naso caluso o quello longilineo con la testa a pera.

Un po' la stessa sorte ha subito S. Tommaso. Abituati a doverlo distinguere in mezzo ad altre figurazioni pittoriche, S. Tommaso è diventato caratteristico, tra gli altri, per la sua pesante corporatura o per le sue somiglianze con personaggi celebri nella vita politica; per gli studenti è diventato quello che ha scritto la *Summa theologiae*, per gli apologeti da strapazzo quello delle cinque vie per dimostrare la esistenza di Dio. Anche presso i suoi contemporanei non è sfuggito alla frecciata del soprannome: *bue muto*, lo chiamavano, per la sua corporatura e la sua sobrietà di parola.

A noi vorrebbe interessare soprattutto perché è Santo; e nel suo esser santo ha il suo posto il fatto che era di pesante corporatura, il fatto che parlava poco, il fatto che ha scritto la *Summa Theologiae*, comprese le cinque vie per ragionare sulla esistenza di Dio. Ma ciò che ne fa quella particolare persona vissuta in santità è il modo in cui ha accettato di esser grasso, o sobrio di parola, o scrittore, o pensatore.

Scrivere pensava in ginocchio. Rendere religiosa una nostra

azione è lo sforzo di rendere, e di sentire, contemporaneamente le due realtà: di noi, che ci sappiamo e sentiamo gente che sta agendo, e di Dio che sappiamo (ma non sentiamo, senza un dono speciale di Dio) sta agendo con noi. Ma sembrerebbe, per la nostra povertà e miseria, che questa avvertenza delle cose di Dio, ci sia possibile solo quando il nostro agire umano è scialbo e non ci impegna, non ci appassiona, non ci trattiene il fiato mentre lo stiamo compiendo. Sembrerebbe che ogni tensione, ogni vitale vibrazione umana rubi, nella nostra attenzione, la capacità di avvertire Dio, a cui ci rivolgiamo, forse, prima che questa esperienza umana si compia, e dopo, forse, con riconoscenza o con pentimento, quando ringraziamo Dio di esser restato, in incognito, con noi o quando gli domandiamo perdono di averlo escluso non solo dalla nostra attenzione ma anche dalla nostra realtà, col peccato.

Latens Deitas. Visus, tactus, gustus, in Te fallitur. Nell'avvicinarsi alla verità di Dio, quando Dio non è più soltanto un Ente di ragione, ma il Dio Vivente, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, il Dio che si riassume nel Verbo fatto carne, sembra che S. Tommaso abbandoni quella sicurezza delle sue limpide e ragionate argomentazioni, tutte appoggiate sul suo

nota liturgica

Forse se, in scala ridotta, riuscissimo ad avere questo atteggiamento anche di fronte al mistero degli uomini (solo Gesù: *sciebat quid esset in homine* - Gv. II, 25) saremmo meglio preparati a questo senso di limite, di approssimazione che deve esser proprio di ogni nostro tentativo di avvicinare la realtà di Dio. Con questa immensa e, se lo potesse, infinita gratitudine a Dio: di sapere che questa sua infinita realtà e ricchezza è realtà della nostra realtà, anche se non è esaurita dal nostro povero, inceppato e scadente ragionare delle Sue cose.

Configurazione dell'ideale teoretico classico

1ª relazione

di Armando Rigobello

ficato soltanto se hanno un significato metafisico e teoretico. Per questo abbiamo scelto il concetto hegeliano di fenomenologia in quanto Hegel non prescinde dalla necessità di riportare il fenomenologico al logico-metafisico, sebbene in Hegel tale rapporto si configuri in modo che noi non condividiamo. Una indagine in questo senso potrebbe portare ai seguenti risultati: la storia della scoperta e della formazione dell'ideale teoretico potrebbe presentarsi come itinerario della coscienza del filosofo greco che, dall'implicita teoreticità del «thaumazein», giunge fino al sistema intellettualistico, sotto la spinta dell'immanente necessità di darsi ragione del proprio stupore. Tale necessità fa scoprire il dualismo tra l'empirico diveniente ed i fondamenti logici del pensiero (che non viene e si stupisce). La consapevolezza di tale dualismo spinge ulteriormente il filosofo greco al dominio logico dell'empirico (sovrapponendo i termini hegeliani di «ragione osservativa» e di «ragione pratica») giungendo in tal modo alla configurazione dell'ideale teoretico nella sua completezza (passaggio dalla fenomenologia della teoreticità alla teoreticità).

Continuando il confronto con Hegel si può osservare che, mentre nel filosofo idealista la fenomenologia si risolve tutta nella logica speculativa, nel pensiero classico la fenomenologia, pur dominata dal momento teoretico, rimane un fatto autonomo (il dualismo accennato non viene mai definitivamente superato, ma soltanto dominato). Da ciò derivano due ulteriori considerazioni. Innanzitutto, anche al momento della pura teoreticità corrisponde un atteggiamento fenomenologico della coscienza del filosofo greco. Tale atteggiamento ci rivela la natura della civiltà greca: i Greci sono giunti all'ideale teoretico per sottrarre alla corruzione del tempo la armonica bellezza della realtà nel suo vertice di compiutezza formale, la «fenomenologia dello spirito» corrispondente all'ideale teoretico è la gioia di vivere in una immortale giovinezza. La stessa trascendenza non nasce, sempre limitando la nostra indagine alla sfera psico-fenomenologica, da

un dramma interiore ma da una spinta edonistico-estetica alla ipostatizzazione della gioia di vivere. Certamente tutta la vita greca non è su questo piano in quanto contiene un radicale pessimismo, si è voluto qui soltanto accennare all'atteggiamento che il greco assume nel momento della teoreticità. Si deve aggiungere che l'ideale teoretico classico non presuppone, però, necessariamente, questo atteggiamento edonistico (non essendovi hegelianamente una deduzione necessaria tra atteggiamento fenomenologico e teoreticità): nel Medio Evo, ad esempio, la stessa teoreticità corrispose ad un atteggiamento molto diverso che si precisò nell'umiltà di S. Tomaso e nella sua totale dispo-

nibilità nei confronti del Vero. La seconda osservazione ci porta a riconoscere come la teoreticità classica, pur nella portata definitiva della propria scoperta, fonda una perenne «problematicità metodica» nel persistente tentativo di trovare la giustificazione del fenomenologico nel logico, «ideale della ragione» questo, di tipo kantiano, cioè irraggiungibile in se stesso (equivarrebbe al porsi a considerare la realtà dal punto di vista di Dio), ma costitutivo del fermento di un sempre aperto filosofare. Anche il pensiero greco senti questo fermento: si cfr. ad esempio il Parmenide ed il Sofista platonici. La contemplazione in Aristotele e l'estasi in Plotino sono il tentativo di risolvere il problema accentuando uno dei due termini. L'epochè scettica rappresenta la delusione per la insolubilità del problema.

discussione

Il prof. PRINI rileva come il citato passo del Teeteto si possa integrare con l'ideale paidetico del VI libro della Repubblica e come la teoreticità presso i Greci tenda a sostituire la stessa esperienza religiosa e per questo risulti permeata di valori e di atteggiamenti che richiamano una superiore praticità interna alla teoresi stessa. Nota poi come nella perfezione formale non sia soltanto da sottolineare la componente estetica, ma pure quella, centrale, teleologica, in polemica con altre prospettive meccanicistiche che pure debbono essere poste in rilievo nell'orizzonte storico della filosofia greca. A proposito infine di problematicismo metodico o assoluto fa rilevare come l'atteggiamento problematico non è concepibile se non in relazione alla inesauribilità metafisica dell'essere che tale problematicismo intende esplicitare. Questa inesauribilità, che il Cusano introduce nella filosofia moderna, è già allusa nel celebre passo del Teeteto ove l'idea del Bene è misura in quanto è oltre ogni misurabilità.

PRINCIPE (Padova) non condivide l'affermazione di una interna problematicità dell'ideale teoretico classico in quanto lo «stupore» ed il problema sono soltanto manifestazioni della prima filosofia greca, ma sono estranei alla posteriore filosofia, specie alla alessandrina, movimento ormai concluso ed acritico: lo stesso grande Plotino non è che un sincretista che opera sul già elaborato.

MARCHESI (Bergamo) si dichiara concorde col relatore sia nel porre in rilievo la connessione tra teoreticità greca e filosofia idealista, sia nella sostanziale problematicità metodica della metafisica classica. Plotino (contro quanto afferma Principe) ebbe un enorme problema da risolvere, quello dei rapporti tra Dio e la realtà, problema lasciato in eredità da Aristotele.

CITTI (Bologna) si richiama alla teoreticità come interna alla intranscendibile coscienza e platonicamente portatrice di valori, in polemica con una teoreticità scientifica ed a-metaphisica, legata a presupposti naturalistici.

GATTULLO (Catania) sottolinea la correlazione tra teoretico e pratico nel pensiero greco e fa notare come la connessione tra conoscenza e virtù porti, nell'ambito della Repubblica, al concetto di vocazione: le tre classi sono graduate a seconda della loro capacità conoscitiva. Precisa inoltre come nella dottrina aristotelica delle quattro cause siano armonicamente compresenti finalismo e meccanicismo.

NEGRI (Padova) protesta per il tanto insistere che si fa sul pen-

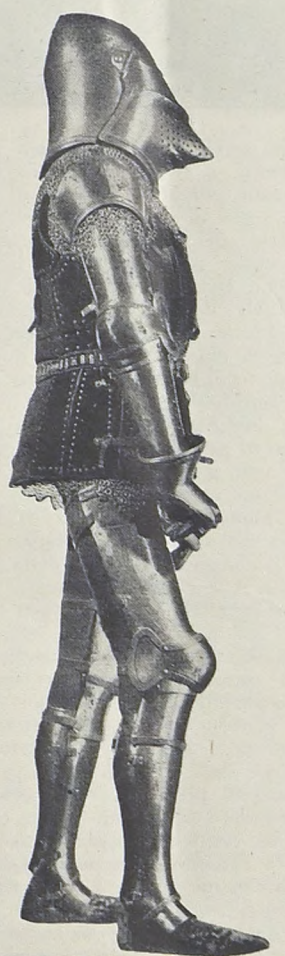
siero greco dimenticando l'enorme peso della sintesi kantiana che ha rivoluzionato la filosofia. Soltanto un radicale problematicismo può darci una autentica presa di posizione dell'uomo nei confronti del suo mondo. Con ciò non si vuole negare la Totalità ma riconquistarla nell'ambito del finito; il particolare non va trasceso nella teoreticità speculativa perché in tal modo perde la sua problematicità. Rifiuta infine la opposizione tra mondo della cultura e mondo della politica, caratteristica tesi burckardiana.

DON RIVA (Roma) chiede, infine, se la «tecnica» di cui si è accennata la connessione con la teoresi presso i Greci, non sia soltanto l'esperimentazione dei liberi, piuttosto che il faticoso lavoro degli schiavi.

Risposta del dott. RIGOBELLO: Alcune osservazioni fatte derivano dal carattere «equivoco» della propria relazione che, prevalentemente storica, non poteva tuttavia rimanere al di là di apprezzamenti teoretici. Lo scopo principale della relazione non era di dare il quadro completo della teoreticità dei Greci, quanto piuttosto di individuarne la «forma», cioè di precisare la struttura della scoperta greca di teoreticità. Tale scopo ha portato alla chiarita definizione di teoreticità greca come dominio del particolare e del contingente in una teoria che tolga il particolare dal suo isolamento e lo connetta analiticamente in una struttura. Per questo al finalismo ed al meccanicismo si è soltanto accennato in quanto sono due modi di realizzare la medesima forma. In questa prospettiva si accettano tutte le integrazioni a cominciare da quelle preziosissime del prof. Prini col quale egli non dissente.

A Principe ricorda che si è parlato di «meraviglia» soltanto in sede genetica della teoreticità greca, senza per questo estendere questo atteggiamento di meraviglia a tutta la speculazione greca. D'altra parte tale speculazione è tutt'altro che acritica anche nella fase più matura: si cfr. la «seconda meraviglia» del Parmenide e del Sofista per non parlare di tutto lo scetticismo alessandrino. Il relatore si compiace di trovare Marchesi consenziente con quanto ha detto e chiede a Citti un ulteriore chiarimento dividendone comunque la distinzione tra teoreticità scientifico-naturalistica, ametaphisica, e teoreticità metafisica. Rispondendo a Negri precisa che nessuno vuole dimenticare Kant, ma se si deve parlare della scoperta della teoreticità non si può prescindere dai Greci dai quali Kant stesso non prescinde. In quanto alla tesi del Burckardt precisa come egli la abbia accennata senza per questo

(continua a pag. 4)



to con il decadere della teoretica greca nella filosofia alessandrina. Inadeguato rimane quindi il giudizio comune a tanta storiografia su un pensiero classico come pura astrattezza evasiva, basti notare i rapporti tra speculazione e «mania» poetico-religiosa, e «politeia», «paideia», «tecnè». Il mondo misterioso dell'emozione, quello appassionato della politica, la meravigliosa esperienza della maieutica educativa e l'impegno pensoso nel lavoro pratico furono solidali con l'ideale teoretico e ci diedero quel capolavoro di equilibrio che fu l'uomo greco.

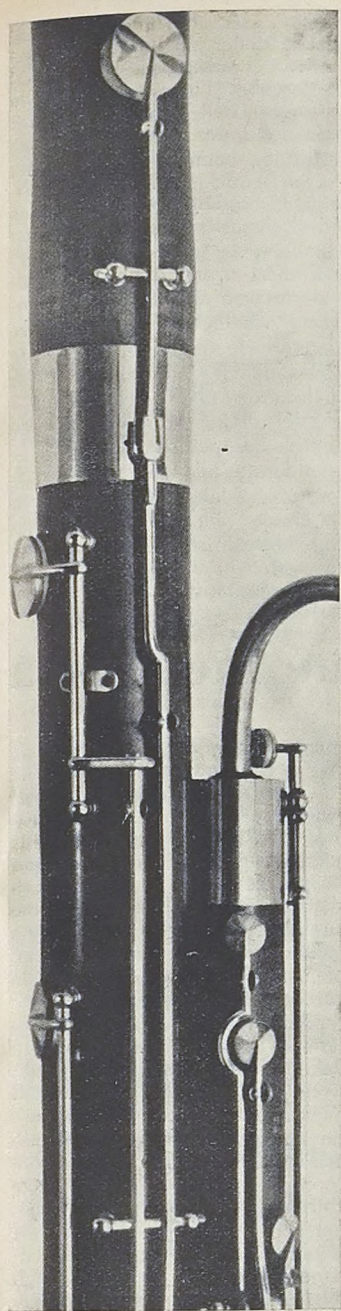
2) La scoperta greca della teoreticità

La matrice di questa fondamentale scoperta è la consapevolezza della impossibilità di lasciare nel proprio allucinato isolamento ciò che è particolare e frammentario. La teoreticità classica è quindi dominio sul particolare, sul frammentario, sul fuggevole riferiti prevalentemente al cosmo (esplicitazione della teoresi già interna al «thaumazein» di fronte alla molteplicità della realtà naturale) e quindi dell'individuo (superamento della molteplicità accidentale alogica che l'individuo presenta). I risultati di tale dominio sono nel primo caso, il caso del cosmo, la elaborazione di una connessione causale-metafisica (intesa generalmente in senso finalistico e presso qualche filosofo in termini meccanicistici), nel secondo caso, il caso dell'individuo, l'elaborazione della nozione di sostanza. Il dominio teoretico di cui si parla è mediato dalle nozioni di concetto, di idea, di forma e di materia, di potenza e di atto, e trova i suoi strumenti logici nella dialettica platonica e nell'analisi aristotelica. Di particolare valore questi due procedimenti e particolarmente l'ultimo: l'analisi ci dà la forma tipica della teoreticità, cioè la connessione del particolare nella struttura universale della teoria.

La scoperta greca della teoreticità è una scoperta essenziale e definitiva nella storia del pensiero: la stessa teoreticità idealista moderna è, dal punto di vista formale, identica all'antica. Cioè è anch'essa dominio del particolare, del frammentario e del fuggevole che in questo caso non sono più il cosmo o gli accidenti dell'individuo, ma la successione degli avvenimenti e dell'attività umana. Il dominio teoretico di tale successione frammentaria del divenire e dell'azione ci ha dato la dottrina storicistica e la nozione di trascendentale. Diremo ancora che i vari ideali moderni di teoreticità, idealistici o no, anche quando capovolgono il significato metafisico del pensiero classico non possono prescindere da esso per chiarire a se stessi i termini del proprio orientamento, sicché in genere, l'assumere in sede storiografica una propria particolare interpretazione del pensiero greco è divenuto uno dei passaggi obbligati per il costituirsi della filosofia moderna da Hegel in poi.

3) Rapporti tra teoreticità e «fenomenologia» della teoreticità in seno al pensiero greco

Assumendo il termine «fenomenologia» nel significato che esso ha nella hegeliana *Phänomenologie des Geistes* ci si potrebbe chiedere se sia possibile individuare nei confronti dello ideale teoretico classico una fenomenologia introduttiva allo stesso modo che Hegel elabora una introduzione fenomenologica alla sua *Wissenschaft der Logik* (fenomenologia in generale ha oggi il significato di presenza-lità neutra del fenomeno in opposizione alla teoreticità metafisica che è interpretazione sulla realtà del fenomeno. Ci sembra pertanto che fenomenologia abbia, proprio in forza del suo definirsi polemicamente nei confronti della metafisica, un signifi-



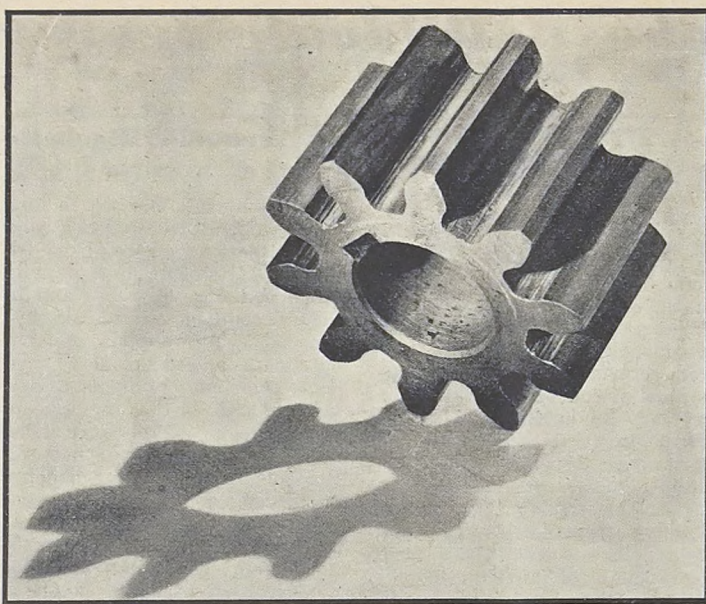
Non si può iniziare un discorso sulla teoreticità senza partire dal pensiero classico: «noi vediamo con gli occhi dei Greci, noi parliamo con le loro espressioni» (Burckardt), così in ogni campo del sapere e soprattutto nell'ambito del nostro argomento.

1) Ideale classico di vita teoretica

Innanzitutto è opportuno precisare quale fosse l'ideale di vita teoretica presso i Greci, cioè quale sia la loro lezione di spiritualità sulla vita filosoficamente spesa. Il passo 172c-177c del Teeteto rappresenta una felice convergenza dei motivi della tradizione filosofica greca in merito alla vita teoretica. Platone in quel passo così ci precisa le varie componenti di tale ideale di vita: libertà da ogni atteggiamento servile e quindi integrità morale come premessa alla disinteressata speculazione (disponibilità interiore verso il vero condizionata dalla coscienza di non servire a nessuno e tanto meno al proprio tornaconto: sovrana inutilità della filosofia); inettitudine pratica, se per pratica si intende la capacità di ottenere un successo immediato (mancanza di quella semplificazione che la situazione particolare riceve da chi intende dominarla praticamente, mancanza dovuta alla problematicizzazione del particolare operata per rendere possibile il suo inserimento in una prospettiva più ampia); capacità di sollevare alla chiarezza dell'idea la praticità della vita (capacità di assumere nella fragilità di un atto la idealità di una coerenza, la devozione ad un valore). Questo ideale ha la sua premessa in Socrate, si configura compiutamente in Platone (sia nelle circostanze della sua vita, sia nella finalizzazione pratica delle sue scoperte teoretiche: cfr. la Repubblica e le Leggi) ed in Aristotele (ideale dianoetico-etico); si fa disdegnoso isolamento, protesta ed evasione soltan-

Storicamente il carteggio tra Galileo e Keplero ci pone dinanzi ad una corrente di pensiero giovane nuova, la quale sorge al di là delle barriere erette da una tradizione ideale precedente. Galileo parla delle scoperte che egli aveva fatte drizzando verso il cielo il cannocchiale, indirizzando verso il cielo quello strumento nel quale un professore aristotelico di una università italiana si rifiutava di guardare, perchè gli confondeva le idee. Keplero è uno dei primi che per una singolare consonanza spirituale riconosce il valore di quello che Galileo afferma. Entrambi si trovano uniti all'insegna di quel motto che era stato di Copernico: «Dei eleutherion einai te gnome ton mellonta filosofein».

La scienza moderna nasce con un atteggiamento di libertà, la



movimento. La legge galileiana dell'inerzia fissa nel concetto di movimento una costante quantitativa, così come la materia rappresentava una costante quantitativa in un diverso ambito di considerazioni. Il movimento inteso come relazione permette di intendere ciò che sembrava prima miracoloso, cioè la coesistenza di due movimenti diversi in un medesimo corpo.

Tra i termini più sintetici nei quali Galileo abbia fissato il suo pensiero c'è un passo dalle lettere sulle macchie solari: «Ma non però doviamo, per quel che io stimo, distorci totalmente dalle contemplazioni delle cose, ancor che lontanissime da noi, se già non avessimo prima determinato, esser ottima risoluzione il posporre ogni atto speculativo a tutte le altre nostre occupazioni. Perchè, o noi vogliamo specolando tentar di penetrar l'essenza

tissimi dei movimenti di non poche stelle? Voglio per tanto inferire, che se bene indarno si tenterebbe l'investimento della sostanza delle macchie solari, non resta però che alcune loro affezioni, come il luogo, il moto, la figura, la grandezza, l'opacità, la mutabilità, la produzione ed il dissolvimento, non possiamo da noi esser apprese, ed esserci poi mezzi a poter meglio filosofare intorno ad altre più controverse condizioni delle sostanze naturali; le quali poi finalmente sollevandoci all'ultimo scopo delle nostre fatiche, cioè all'amore del divino Artefice, ci conservino la speranza di poter apprendere in lui, fonte di luce e di verità, ogn'altro vero». (Terza lettera del Sig. Galileo Galilei al Sig. Marco Valseri delle macchie del sole, in «Opere», Milano, 1953, pp. 949-50).

La teoreticità delle scienze e la critica alla filosofia come metafisica

quale aveva come suo primo, concreto contenuto, quello del voler dare ragione dell'esperienza; del voler dare ragione di ciò che l'uomo vedeva con i suoi occhi, e con gli strumenti costruiti da lui. L'atto più grave di accusa che possiamo fare contro la tradizione ideologica alla quale reagiva la scienza moderna (ed è esiziale quest'atto di accusa per qualsiasi tradizione o per qualsiasi corrente viva di pensiero) è che essa non poteva dar ragione — sia pure con la speranza, sia pure con la fiducia — di ciò con cui si aveva a che fare nella esperienza.

Il cielo non si poteva guardare. La scienza moderna nasce con una reazione alle barriere poste da questa tradizione. Gli uomini con i quali inizia la scienza moderna — una miracolosa espressione di giovinezza — guardano la natura: essi sono i teorici della percezione. Teorici nella cui attività e nella cui teoria, peraltro, la polarità di comprensione e percezione della quale è fatta l'attività conoscitiva, viene ben presto a restaurarsi su basi diverse rispetto a quelle nelle quali questa polarità si era espressa nella tradizione aristotelica. E non perchè si assegni senz'altro alla percezione il primato. Si va alla percezione sapendo che cosa si vuol percepire, e soprattutto sapendo il senso della rinuncia che si è disposti a compiere: una larga parte del mondo (intendo quale appare ai nostri sensi) viene esclusa dall'ambito scientifico dalla teoria galileiana. Il concetto di materia e il concetto di movimento, come sono analizzati da Galileo, ci danno il senso embrionale, nascente — ma non per questo del tutto implicito — di quegli elementi che la scienza moderna andrà poi sviluppando con maggiore chiarezza.

La teorizzazione galileiana del concetto di materia termina in una giustificazione di questo concetto come necessario momento

intermedio tra il molteplice esperito dalla sensibilità e l'unità della legge scientifica. E pertanto, nel concetto di materia così inteso non vi è chi non veda la profonda presenza di una intelligenza che riscatta questo concetto da quel tanto di empirico, di direttamente derivato da una presunta esperienza percettiva, che c'era ancora, al riguar-

2ª relazione

do, nella tradizione intellettuale aristotelica greca.

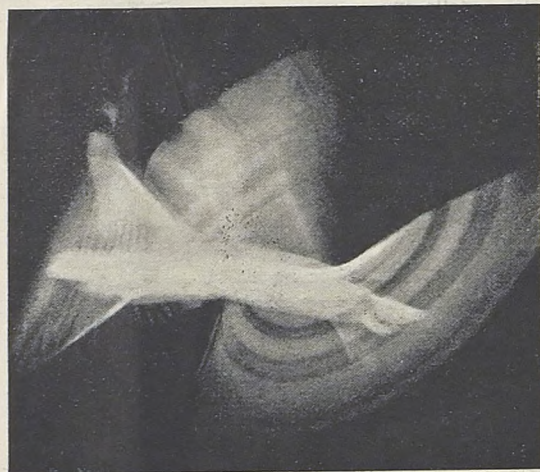
Le tappe che portano Galileo a concludere a un concetto di materia inteso in questo senso sono esposte da lui in alcune righe del Saggiatore: «Per tanto io dico, che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, concepire insieme che ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o in quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muova o stia ferma, ch'ella tocchi o non tocchi un altro corpo, ch'ella è una, poca o molta, né par veruna immaginazione possa separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza alla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi se i sensi non ci fossero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe giammai. Per lo che vo io pensando, per questi sapori, odori, colori ecc. per la parte del soggetto nel quale ci par che risegnano, non sieno altri che pur nomi, ma tengono solamente lor residenza nel corpo sensitivo, sicchè rimosso l'animele s'ieno levate et annichilate tutte queste qualità». (Il Saggiatore, in Opere, IV, pp. 333 sgg.).

Il nesso tra momento della sensibilità percettiva e momento della intelligenza è chiaramente figurato in questo passo che riassume la posizione galileiana a riguardo del concetto di materia. In questo concetto c'è una rinuncia, la rinuncia a tutte le qualità cosiddette soggettive, a quelle qualità che dobbiamo chiamare veramente tali, qualità non tra-

di Vincenzo Cappelletti

ducibili in termini quantitativi. Quegli aspetti qualitativi della esperienza di cui soltanto più tardi la psicofisica di Weber e Fechner tenterà una valutazione quantitativa.

C'è una rinuncia e c'è il positivo di una esperienza percettiva ormai determinabile in modo che serva intersoggettivamente;



che serva a me in questo momento, a te in quell'altro momento, perchè le dimensioni che io cerco di determinare del sensibile, dal punto di vista della materia galileiana, sono largamente indipendenti dal mio stato attuale, dal tuo stato quando tu compirai la misura. Pertanto quello che io misurerò e quello che tu misurerai — queste due misure — potranno essere messe insieme, rinunciando a ciò che tu percepirai qualitativamente con gli occhi e che io non percepirò, e di cui pertanto per il momento accettiamo di non dar ragione, di non occuparci.

Il concetto galileiano della materia è il concetto di una unità che permane identica; e per tanto, già della nascita di esso, è possibile profetare la nascita di un concetto più recente, quale è quello della conservazione della materia. Non è cosa del tutto nuova il concetto di conservazione della materia rispetto al concetto della materia quale fu formulato da Galilei. Questo concetto contiene quell'altro in sé, e la conservazione della materia può essere dedotta concettualmente.

Analogo è il ragionamento galileiano per quanto riguarda il

lo risoluta; ma io, egualmente dubbioso di ciò che sia l'acqua, ricercandolo, intenderò finalmente, esser quel corpo fluido che scorre per i fiumi e che noi continuamente maneggiamo e trattiamo: ma tal notizia dell'acqua è solamente più vicina e dipendente da più sensi, ma non più intrinseca di quella che io avevo per avanti delle nugole. E nell'istesso modo non più intendendo della vera essenza della terra o del fuoco, che della Luna o del Sole; e questa è quella cognizione che ci vien riservata da intendersi nello stato di beatitudine, e non prima. Ma se vorremo fermarci nell'apprensione di alcune affezioni, non mi par che sia da desperar di poter conseguirle anche i corpi lontanissimi da noi; non meno che ne i prossimi, anzi tal una per avventura più esattamente in quelli che in questi. E chi non intende meglio i periodi dei movimenti dei pianeti, che quelli dell'acqua di diversi mari? chi non sa che molto prima e più speditamente fu compresa la figura sferica nel corpo lunare che nel terrestre? e non è egli ancora controverso se l'istessa Terra resti immobile o pur vada vagando, mentre che noi siamo cer-

esclude la relazione; mentre possiamo assumere il contesto in cui essa è inserita come premessa metafisica di una tale logica, che chiameremo logica della proposizione attributiva, essendo la proposizione attributiva patrimonio comune sintattico di tutte le lingue indo-europee.

Se riuscissimo, dunque, a conoscere bene il soggetto, riusciremmo a conoscere tutti quei predicati di esso che ci permetterebbero di fare di esso la intera scienza degna di questo nome. Altrimenti è nata la scienza moderna; è nata dal concetto di un modo di pensare relazionale, implicito, peraltro, nella vita di ogni giorno, e nei giudizi di cui comunemente viviamo.

Logica delle relazioni, cioè logica nella quale non più un soggetto è tale da contenere in sé l'intera storia. Logica che ammette, per parlare un linguaggio oggettivo, l'integrarsi delle varie parti del mondo e l'entrare di una parte con funzioni determinanti e trasformanti nel destino di una altra parte, di quella parte che la storia del mondo o l'attività costruttrice degli uomini metterà nel suo cammino.

Se consideriamo la matematica, vediamo che i soggetti di cui

(Continua da pag. 3)
condividerla in tutto il suo contesto. Per ciò che concerne la questione del particolare come problema, fa presente come il particolare diventi problematico soltanto se tolto dalla brutta immediatezza della sua finitudine per aprirlo ad un inserimento nell'universale. Tale inserimento, se fosse totalmente attuato senza nulla perdere e tutto acquistare, ci porrebbe sul piano idealistico, ma poichè tale inserimento rimane parziale, si presenta come ideale della ragione ad uso regolativo fondando una problematicità non mai conclusa. Il relatore prende lo spunto dalla questione accennata per osservare l'attualità di ciò che Kierkegaard dice nell'introduzione di Timore e Tremore intorno alla moda dei suoi con-

temporanei di iniziare tutti dal dubbio a filosofare come se il dubbio fosse una cosa facile e non una faticosa conquista. In maniera analoga si può osservare che la problematicizzazione, ora alla moda, non deve essere il frutto di una euforia di opposizione, ma se mai una lenta e meditata conquista. Il relatore divide infine le osservazioni di Cattullo sulla convergenza di conoscenza virtù e vocazione nell'ideale platonico e sulla ricchezza della causalità aristotelica. Per quanto riguarda la domanda di Don Riva precisa come il lavoro a cui si alludeva nella relazione fosse prevalentemente quello degli uomini liberi ed operato più che altro in sede di ricerca sperimentale. Soltanto nei Cinici c'è forse un contenuto più proletario.

essa tratta sono soggetti astratti (numeri, punti), che non hanno alcuna natura propria e non si definiscono che per le mutue relazioni. Che cos'è un punto geometrico, se non è rapportato ad altri punti? Che cos'è una figura, se non un insieme di punti correlati ad altri in un medesimo modo, per esempio ai due fuochi dell'ellisse? In una serie o in una progressione ci interessa conoscere la relazione di un termine agli altri. La matematica tratta di relazioni e di oggetti che si definiscono attraverso a relazioni. E pertanto una logica della predicazione non ci consente di comprendere il progresso della matematica. Anche nel campo della geometria la comprensione è preclusa dalla logica della predicazione. In base a quest'ultima, assimilando la figura geometrica ad un'essenza, dovremmo poter penetrare nella sua definizione per scorgere all'interno di essa le proprietà che vi sono implicate. Il geometra cerca invece di cogliere le relazioni tra un oggetto ed altri oggetti. La logica relazionale è pure largamente implicata nell'esperienza comune, che si esprime attraverso giudizi rapportanti, col metro di una opportuna relazione, una cosa a un'altra cosa.

Nonostante l'origine nella logica antica della logica delle relazioni, quest'ultima si è affermata solo recentemente con piena consapevolezza. Molti filosofi avevano compreso che forma proposizionale e inferenza proposizionale hanno spesso una struttura di tipo relazionale (in contrapposizione alla struttura soggetto-oggetto della forma tradizionale); ma la trattazione delle forme relazionali in termini di calcolo logico non fu possibile prima di Pierce e Schroeder.

Pierce e Schroeder consideravano la relazione come una classe di coppie, e la definivano con i termini tra i quali essa è valida: $(x, y) (w, v) (z, w)$. Ma due relazioni possono estendersi agli stessi termini senza essere identiche, e inoltre le coppie possono formare delle classi, ma la nozione delle coppie non si lascia ridurre a quella di classe, perché i termini hanno un determinato ordine: (x, y) non è (y, x) , e questo stesso ordine è una relazione. Definendo la relazione attraverso coppie ordinate si ha, dunque, un circolo vizioso.

Bertrand Russell ha per primo messo in evidenza la relazione nella sua logica, riservando ad essa un proprio simbolo, distinguendone i principali tipi.

Per simbolizzare la relazione, la logica formale utilizza i segni R, S, ecc., che uniscono termini variabili o costanti: xRy ; uSv significano che x ha una certa relazione con y, u con v. Gli antecedenti possibili in una relazione R formano una classe che si è convenuto chiamare dominio: p. e. tutte le persone che possono essere antecedenti nella relazione «padre di» formano la classe che è il dominio di tale relazione. La classe dei conseguenti si chiama codominio. Il campo è la classe che contiene tutti gli antecedenti e tutti i conseguenti.

Occorre ora esaminare brevemente la classificazione delle relazioni, per poter giudicare circa la pretesa della logica tradizionale di ridurre tutte le relazioni a proprietà dei termini relazionati. Esaminiamo due diversi modi di classificare le relazioni.

Alcune relazioni, quando sono valide tra A e B, sono valide anche tra B e A. Tale è, ad esempio, la relazione «fratello o sorella», come pure qualsiasi tipo di somiglianza o di dissimiglianza. Relazioni di questo tipo sono chiamate *simmetriche*.

Tutte le relazioni che non sono simmetriche sono chiamate *non simmetriche*. Una relazione è detta *asimmetrica* quando, se essa è valida tra A e B, non è mai valida tra B e A. Marito, padre, nonno, sono relazioni asimmetriche. Tutte le relazioni generatrici delle serie sono di questo tipo.

Il secondo modo di classificazione distingue le relazioni in transitive, intransitive e non transitive. Una relazione è detta *transitiva* quando, se essa è valida tra A e B e tra B e C, è pure valida tra A e C (esempi: prima, dopo, più grande). Tutte le relazioni generatrici delle serie sono transitive.

Una relazione è detta *non transitiva* quando non è transitiva: è detta *intransitiva* quando, se è valida tra A e B e tra B e C, non è mai valida tra A e C (es. padre è una relazione intransitiva).

Ora, nel caso delle relazioni simmetriche, un certo grado di plausibilità può essere concesso alla pretesa della logica tradizionale. Una relazione simmetrica transitiva, come l'eguaglianza, può essere considerata come esprimente il possesso di qualche proprietà comune, mentre una relazione simmetrica intransitiva, come la disuguaglianza, può essere considerata come esprimente il possesso di proprietà differenti. Ma il tentativo di ridurre

a proprietà le relazioni asimmetriche fallisce. Quando si sa che due cose sono *disuguali*, possiamo dire che la disuguaglianza risulta dal possesso, da parte loro, di diversa grandezza (la disuguaglianza è una relazione simmetrica); ma dire ciò quando una cosa è *più grande* di una altra, equivale a fare un'affermazione incapace di per sé a rendere ragione dei fatti. La grandezza delle due cose sarebbe stata diversa sia che la prima fosse maggiore della seconda, sia che la seconda fosse maggiore della prima. Così la pura differenza di grandezza non è tutto ciò che è implicato nella relazione. Dovremmo dire che una grandezza è *maggiore* dell'altra, ma in tal modo non saremo riusciti ad evitare la relazione *maggiore*. Relazioni asimmetriche — cioè, abbiamo visto, relazioni non riducibili alla forma soggetto-predicato — sono implicate in tutte le serie: spazio e tempo, maggiore e minore, tutto e parte, e molte altre tra le più importanti di quelle definiti l'attuale universo della scienza.

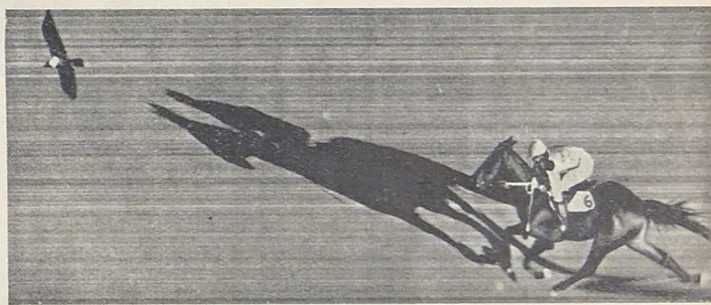
noscitiva, nella quale il momento sensoriale non rappresenta il fedele specchio della natura, ma la convergenza di altre parti dell'universo tradotte nei termini peculiari delle mie facoltà percettive. E parziale è pure il primo inquadramento spazio-temporale dei fenomeni, da me dato. Già nel 1876 Olaus Roemer, dimostrando che la luce impiega un tempo finito per propagarsi, aveva posto le basi perché si comprendesse che, ad esempio, le stelle visibili simultaneamente in un dato istante, sono effettivamente viste come esistevano in un tempo passato dipendente dalla loro distanza.

Nella storia della fisica la teoria di Roemer è stata elaborata com'è noto, fino alle teorie relativistiche; meno noto è lo sviluppo che lo studio della soggettività senziante e cosciente, come vero luogo di una presunta immagine oggettiva del mondo, ha avuto nella biologia. Nella *Gedächtnisrede auf Johannes Müller*, Emil Du Bois Reymond ha rievocato il periodo della giovanile attività scientifica del suo grande Maestro, Müller il periodo soggettivo-fisiologico-filosofico. Nel 1826 appariva l'opera di Müller intitolata: *Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtsinnes des Menschen und der Thiere nebst einem Versuch ueber die Bewegungen der Augen und über den menschlichen Blick*, e nello stesso anno usciva pure *Ueber die phantastischen Gesichterscheinungen, Eine physiologische Untersuchung mit einer physiologischen Urkunde des Aristoteles ueber den Traum, den Philosophen und Aerzten gewidmet. La Farbenlehre* di Goethe trovava il suo continuatore, anche, purtroppo, nel legame che Müller accettava tra scienza e intuizione estetica, e nella svalutazione dell'esperienza. Ma Müller pone su più solide basi lo studio della soggettività senziante e percipiente. Come base della fisiologia degli organi di senso, egli formulò la dottrina delle energie specifiche delle sostanze sensitive, secondo la quale noi non percepiamo le cose esterne, ma le modificazioni da esse indotte nelle nostre sostanze sensitive. La dottrina in questione si basa, negli scritti di Müller, su tre ordini di fatti: la diversa risposta degli organi di senso ed uno stimolo che sia identico per tutti, l'identica risposta a stimoli diversi di uno stesso organo di senso, la genesi, per cause interne all'organismo, di fenomeni sensoriali fantastici. Müller sperimentò su se stesso per giungere a queste fondamentali conclusioni, e la sua salute fisica ne fu profondamente turbata. Plateau perse la vista nello stesso tipo di ricerche e Fechner fu sul punto di perderla. Solo a Purkinie fu concesso di

violare impunemente le leggi di natura implicate nel normale uso degli organi di senso; gli fu concesso, come dice Goethe, di guardare dentro di sé, senza scavarsi la fossa. Ma l'opera generosa di questi ricercatori acquisì alla scienza biologica, in termini ad essa peculiari, ciò che la fisica aveva conquistato e andava sviluppando: il concetto dell'uomo come parte del mondo.

L'opzione nella scienza. La scienza ha una duplice concerenza all'uomo. Come oggetto della scienza, l'uomo non può valutare alcuna prerogativa che lo distingua dagli altri oggetti dell'esperienza scientifica. Alcune discipline assumono l'uomo ad oggetto centrale della loro indagine, l'antropologia o la fisiologia umana, ad esempio — ma altre lo risolvono nella propria esperienza al pari di altre parti del mondo. E pertanto la stessa preminenza che l'uomo ha talvolta sul piano della scienza, è una preminenza determinata dalla *momentanea* convergenza dell'indagine su di esso. Parte, dunque, l'uomo, nell'orizzonte della scienza, in quanto compreso da esso; ma anche tutto, l'uomo, nello stesso orizzonte, in quanto identico al motivo *teoreticamente* genetico della scienza, e alla speranza, alla moralità, all'entusiasmo di cui essa è pure fatta. Sfatato il mito di una ragione preordinata *ab aeterno* in ogni suo settore, l'esercizio di essa diviene opera umana, vissuta tra i poli delle esigenze della società e della sintesi geniale dell'individuo.

La parzialità e la totalità del proprio essere non sono concepibili dall'uomo isolatamente: la prima rimanda alla seconda, la seconda alla prima. Per comprendermi come parte non ho bisogno di consultare l'indice di un trattato di zoologia, né debbo senz'altro invocare il fatto della mia nascita e della mia morte. Parziale, come prima si è detto, non posso non riconoscermi nel momento sensoriale



della mia attività conoscitiva; parziale mi scopro nella più intima modalità di esercizio del mio pensiero, allorché determino la mia prospettiva, il mio metodo, il mio linguaggio. E la scienza si riconosce nella categoria del possibile proprio perché il conoscere in cui essa consiste è legato ad una parte dell'universo, l'uomo, che cerca di determinare i nessi esistenti tra le altre parti, o tra sé e le altre parti: e in questa ricerca altera più o meno, in un senso o nell'altro, talvolta a sua scelta, i nessi che vorrebbe imparzialmente determinare, cosicché il conoscere scientifico è, di volta in volta, l'adozione di un itinerario di ricerca tra diversi possibili itinerari, ciascuno vantaggioso, da un certo punto di vista, rispetto agli altri. Resta da chiedersi come, in modi di esistenza diversi dal conoscere scientifico, l'uomo possa concepire la categoria della possibilità, o, che è lo stesso, come l'uomo viva, in questi diversi modi di esistenza, la congiunzione problematica di parzialità o totalità: tale domanda la scienza moderna consegna alla riflessione contemporanea attendendo pure per sé luce dall'eventuale chiarimento.

La scienza moderna ha assunto spesso una posizione negativa nei confronti della metafisica, prima come sapere che presume di precludere alla ri-

flessione metodologica questo o quel concetto che l'esercizio della scienza implica — e con ciò si è aperto il problema del punto di giunzione tra problematica scientifica e problematica filosofica — poi, più radicalmente, come tipo di sapere che presume di racchiudere nelle sue proporzioni una verità immutabile ed eterna.

Uno dei meriti più grandi e una delle argomentazioni più significative dovuta a B. Russell verte sulla definizione del concetto di numero. Tale concetto era stato in gran parte definito, sulla stessa via seguita da Russell, da un matematico e logico italiano, Giuseppe Peano. Peano era riuscito a stabilire, come punto fermo dell'analisi del concetto di numero, la relazione di equipotenza tra classi.

C'è una certa classe di oggetti e un'altra certa classe; se io posso porre ciascuno oggetto di una delle due classi in rapporto 1 ad 1 con un oggetto dell'altra classe, in modo tale che, a ciascuno degli oggetti della 1ª classe corrisponda, in rapporto uno ad uno, un oggetto della seconda classe, le due classi si dicono equipotenti. L'equipotenza non è altro che l'uguaglianza numerica, ma, poiché la relazione di equipotenza fra le classi ha le tre proprietà di essere riflessiva (ciascuna classe è equipotente a se stessa), simmetrica (se A è equipotente a B, B è equipotente ad A), transitiva (se A è equipotente a B, e B è equipotente a C, A è equipotente a C), Peano presume che in questo caso, come in ogni altro caso di relazione riflessiva, simmetrica e transitiva, esistesse una proprietà comune alle classi tra le quali valeva la relazione. In questo caso egli chiamava *numero* la proprietà di queste classi.

Il principio per il quale Peano giungeva, dal riconoscimento di una relazione di equipotenza, alla affermazione del numero, era il cosiddetto principio di astrazione. Da una relazione riflessiva, simmetrica, transitiva si infe-

riva, meglio, si astraeva, l'esistenza di una proprietà comune agli insiemi relazionati da quella particolare proprietà riflessiva, simmetrica, transitiva, che in questo caso è l'equipotenza tra le classi. Con una perfetta aderenza allo svolgimento della scienza moderna, Russell rifiutò l'ultima parte dell'affermazione peaniana, cioè l'astrazione, in quanto essa non ci permette di affermare con certezza che una, ed una sola, sia la proprietà alla quale l'astrazione mette termine.

La scienza non può lasciare ciò nell'indefinito. Russell giunge alla relazione di equipotenza delle classi, aggiungendo un rilievo per lo svincolamento da ogni pretesa metafisica del concetto di unità: infatti definisce la relazione uno — uno formalmente, cioè la relazione è uno — uno quando, se x e x₁ hanno la relazione in questione con y, x ed x₁ sono identici, e viceversa quando, se x ha la relazione in questione con y ed y₁, y ed y₁ sono identici. Russell compie un ulteriore progresso, e intende per *numero* non una qualità astratta (astratta non come aggettivo ma come participio passato), della cui unicità non vi sarebbe garanzia, ma l'insieme di tutte le classi equipotenti alla classe data.

Da questa argomentazione di Russell è possibile risalire a uno dei motivi che ha condotto la

(Continua a pagina 6)

discussione

BERNASCONI: Perché la scienza moderna si è messa in posizione di rifiuto rispetto al concetto di sostanza?

CAPPELLETTI: Il «perché così» io lo posso intendere come significativo di una impossibile contraddizione (e in tal senso pongo una domanda e faccio una constatazione che ha metafisicamente un senso profondo, il senso per cui non ci si può contraddire).

Ma posso porre la domanda del «perché così?» con una sfumatura oggettiva: «perché così e non in altro modo?». La scienza, percorso il suo itinerario che l'ha portata ad oggettivare ciò che è oggettivabile, che l'ha portata a scoprire il soggettivo in ciò che è oggettivabile; il risultato dell'opzione in ciò che sembrava inamovibile; la parte dell'uomo in ciò che sembrava pura oggettività, torna ad aprirsi a questa domanda sul mondo. E quali prospettive questa nuova indagine cosmologica possa aprire è prematuro dire; non so se appunto non ne emergerà una nuova teoria, una nuova prova della bellezza, della perfezione del cosmo.

Volevo dirle (dopo averla invitata a chiarire ancora, se ho interpretato male il suo pensiero) che la scienza si è opposta all'«ousia», nel senso del «dion», in quanto essa anticipava dei contenuti, o presumeva di anticiparne alcuni e di impedirne degli altri. D'altra parte trovata la possibilità, o la facoltà, di descrivere il mondo in forme diverse, la scienza torna ad aprirsi sempre di più — (e con attestazioni molteplici si può provare questo) — a un senso del cosmologico, al senso del misterioso, al senso del bello nella natura. In che senso poi possa trovarsi il rapporto di equilibrio tra la libertà della conoscenza, che la scienza ha scoperto, e il significato cosmologico di quello che la scienza afferma, secondo me è prematuro dire.

PRINI: Non è che vi sia opposizione — una volta che si sia capita questa asimmetria, diciamo così — tra la manifestazione e la logicizzazione — fra i due tipi di teoreticità, anzi si potrà anche capire la possibilità di una sintesi più ricca tra le due concezioni.

BERNASCONI: Non si devono distinguere due essenze.

PRINI: Non distinguo due essenze. È avvenuto storicamente che Aristotele ha popolato il mondo di tante essenze che poi non erano essenze.

BERNASCONI: La ricerca metafisica è dell'unico.

PRINI: Perché unico? C'è anche il diot dell'uomo.

Il diot è proprio quella forma della finalità per cui io, come uomo, posso cogliere il profondo senso della mia vita, quello a cui la mia vita tende. Qui, ecco, sarebbe da riproporre il discorso che dicevo della scienza dello spirito: se si può, se è esatto parlare di scienza dello spirito. Cioè, si può prescindere dalla finalità del diot per esempio nell'arte, nella politica, nelle cosiddette scienze morali? Si può tendere per esempio a risolvere il diritto nell'economia come pura scienza? Io credo di no, perché precisamente qui allora abbiamo un tipo di realtà che si ribella a questa riduzione logica relazionale. Questo è uno dei problemi, direi aperti della teoreticità moderna: quale tipo di teoreticità è necessaria per le scienze morali, per quelle che sono, a mio avviso erroneamente, chia-



mate le scienze morali. E voi sapete come sia un problema aperto non solo da noi filosofi, ma da tutto quanto il progresso di queste scienze. Qui ci si può fermare all'«oti»? Se vi fermate all'«oti» avete il politico che è puro economista. Se noi vogliamo dare a questo nostro incontro anche questo senso problematico, dei problemi aperti oggi, qui abbiamo incontrato il problema forse più grave della teoreticità.

«È possibile una risoluzione scientifica in quel senso della logica relazionale, di cui abbiamo parlato prima? È possibile una riduzione scientifica di questi campi dell'esperienza, che sono quelli chiamati precisamente le scienze morali?». Ecco, questo è un grave problema.

Effettivamente tutto il disagio della nostra cultura odierna è proprio determinato dal fatto che abbiamo raggiunto una teoreticità, come forse non è stata mai raggiunta, nel campo del sapere scientifico (meravigliosamente, sicuramente, tanto che ci ha dato il possesso tecnico, ci ha dato una infinita possibilità di risorse tecniche, strumentali), invece non abbiamo raggiunto la teoreticità nel campo delle scienze dello spirito, per cui appunto intervengono i falsi profeti, i quali annunciano le loro formule.

Quindi io credo appunto che a questo riguardo siano attuali le posizioni per esempio della Scolastica. È l'aspetto in cui vedo veramente l'esemplarità della Scolastica. In fondo la Scolastica (che non è Aristotele e neanche Platone) è stato questo grandioso tentativo di raggiungere la scientificità, un tipo di teoreticità, nel campo delle scienze dello spirito: questa è la grandezza della Scolastica interpretata da questo punto di vista.



TOESCA: Il senso dell'osservazione della signorina Bernasconi mi parrebbe questo: se è possibile la considerazione di una essenza intesa in senso puramente quantitativo. L'essenza dei classici, l'essenza di Aristotele, è una essenza considerata qualitativamente, come essenza qualitativa. Ora la scienza moderna (da Galilei in poi) ha scoperto che scienza si dà soltanto in termini matematici, in termini puramente quantitativi. Ora, si può fare questa domanda, dal punto di vista epistemologico: è possibile un puro processo quantitativo? cioè, nel processo quantitativo stesso, o nella serie degli innumerevoli possibili procedimenti quantitativi (le varie matematiche), non c'è inclusa una certa pregnanza qualitativa?

E questo è il problema anche per esempio nei confronti della fenomenologia, nei confronti anche della posizione di Bergson. In termini di durata a me pare

(continua da pagina 5)

scienza moderna ad opporsi alla metafisica, come a quel sapere, che riteneva indiscutibili, e perciò evidenti, alcuni assiomi o al-

La teoreticità delle scienze e la critica alla filosofia come metafisica

cune definizioni. Spesso intorno a questi presunti nuclei di evidenza concettuale è stata più viva la polemica, e alla dissoluzione dell'evidenza si è giunti attraverso l'esperienza dei diversi contesti linguistici nei quali si trovavano inclusi gli assiomi presunti evidenti: e solo a patto di porre in luce quella diversità era fruttuoso il dialogo. La scienza moderna è basata infatti su logiche e linguaggi diversi, ma ciascuno dei quali tuttavia include come fondamentale premessa la comunicabilità ad altri e la comprensibilità da altri. L'alterità vivente sperimentata nel dialogo ha dissolto l'evidenza con maggior forza che non la preoccupazione puramente soggettiva di un discorso coerente.

La forma più rigorosa di opposizione alla metafisica si ritrova nelle opere di Ludwig Wittgenstein. Emergente nel *Vorwort* al *Tractatus logico-philosophicus* è un invito al silenzio su ciò di cui non si può parlare. E ciò di cui massimamente non si può parlare è la metafisica, come complesso di verità che assunte nella particolarità storica e soggettiva di un linguaggio, non si vede come possano conservare la loro pretesa alla eternità del vero che manifestano.

In Wittgenstein, per la verità, si dà o si darebbe una alquanto diversa giustificazione della impossibilità della metafisica, in quanto diversa — non soltanto linguisticamente — è la giustifi-

cazione della *particolare* di ogni affermazione possibile di vero e di falso: è l'esigenza rappresentativa che particolarezza ogni affermazione. Massima opposizione alla metafisica questa di Wittgenstein eppure consapevole di essere essa stessa un'affermazione radicale, e quindi consapevole della contraddizione nella quale ci si avvolge essendo tanto favorevoli quanto contrari alla scienza dell'essere in quanto essere. Forma particolare nella quale si traduce l'antimetaphisica wittgensteiniana è l'invito al silenzio, un silenzio che fa pesare sulla vita del filosofo le parole non dette del suo entusiasmo morale e della sua volontà di «uomo buono».

Tutta la riflessione moderna e contemporanea sulla scienza è orientata verso la scoperta dei valori di cui la scienza vive da alcuni secoli, e di cui ora vorrebbe esplicitamente farsi parola, perché l'uomo itinerante nel mondo conosca le prospettive del suo destino. Forse riemergono da questo rischiaramento il punto archimedeo dell'orizzonte umano, e la libertà come costruttrice delle molte prospettive dalle quali gli uomini si affacciano sul mondo.

che (durata e divenire, la durata e il divenire) Bergson dia già un criterio per distinguere, per interpretare la stessa durata in termini di divenire: cioè il concetto di irreversibilità, e irreversibilità vuol dire direzione; volendo dire direzione, vuol dire distinzione, quindi vuol dire qualche cosa che si definisce come durata, e non come altro, e quindi ha una portata che è una portata ontologica. Ora mi pare che in termini puramente logici — riprendendo dall'inizio ciò che ha detto Cappelletti — il problema potrebbe essere questo: se è veramente possibile una logica puramente relazionale. In certo senso lo sviluppo della logica relazionale ha scoperto come la logica attributiva è una logica ontologica, logica che istituisce o scopre dei rapporti tra un soggetto e un predicato. Ora un discorso sulla logica relazionale quindi un discorso sulla distinzione della stessa logica re-

lazionale dalla logica attributiva, è un discorso fatto in termini di pura semanticità (cioè di pura significanza relazionale) oppure è un discorso che ha già, che ha veramente, della pregnanza attributiva, cioè che è in termini attributivi?

Cioè quando io considero, prendo come oggetto la logica relazionale, procedo in un senso logico di quella logica puramente relazionale, oppure in un senso logico attributivo: considero o no la logica come un soggetto a cui riferisco dei predicati? Mi pare che l'approfondimento di questo problema potrebbe portare prima di tutto almeno a questo risultato: al non esaurimento nella logica relazionale di tutta la logica: è possibile un'altra logica attributiva.

In secondo luogo, un altro problema: non soltanto la logica relazionale non esaurisce tutta la logica, ma la logica relazionale non ha già in sé un qualche cosa, per cui è già implicitamente logica attributiva? In termini di discorso scientifico e in termini di discorso storico possiamo dire: io uso per la ricerca scientifica, o per la ricerca storica, dei criteri che sono dei criteri di giudizio scientifico e dei criteri di giudizio storico. Ora questi criteri sono dei criteri che derivano, o per lo meno implicano, hanno in sé dei principi, che sono principi chiamiamoli di logica attributiva — cioè metafisici —, o no? La differenza tra un discorso tecnico e scientifico o storico, e un discorso propriamente filosofico, non sarebbe niente altro che la differenza tra un discorso che usa dei criteri che presuppongono principi non sviluppati, perché li usa semplicemente, e presuppone questa pregnanza, questa portata metafisica, ontologica di questi criteri come principi; e un discorso, quello filosofico, che esplicita questa pregnanza metafisica, la pregnanza ontologica, la pregnanza realistica di quei criteri che sono poi usati.

E allora si può capire anche quello che ha voluto dire Cappelletti (se ho capito): l'impossibilità di capire una formula come questa: $2 + 2 = 4$, se 2 non ha un certo contenuto concreto. L'astrazione, la stessa astrazione scientifica, mi pare che abbia queste caratteristiche, di essere sì un prescindere, ma non un prescindere che voglia dire un non pronunciarmi precedente.

CAPPELLETTI: L'attribuzione che sarebbe imprescindibile per la logica relazionale è quella attribuzione del tutto sintetica e generale che fonda la logica relazionale stessa. Non si può, a un certo punto, reintrodurre le cose: che vuol dire cosa? La parola cosa ha infinite accezioni, e qui non interessa nessuna di queste, perché $2 + 2$ può fare quattro, come può fare 319, posto che io, anziché assumere il sistema di riferimento in cui lo zero è zero, ne assumo quale termine di riferimento uno in cui lo zero è diversamente definito.

Mi pare che nell'intervento di Toesca, particolarmente ricco di contenuto teoretico, si è messo in luce come la logica delle relazioni veramente solleciti una nuova logica attributiva, che è però quella fondante la logica delle relazioni. Il contributo liberatore della logica relazionale si esplicita nei confronti della particolarità del caso singolo, identico a se stesso (ma non ponibile accanto ad altri casi), il quale è cieco per la scienza.

La nuova logica dell'attribuzione sollecitata dalla relazionalità scientifica è una logica (questa dell'attribuzione) «essenziale», una logica che fonda, una logica che dice che cosa sono gli atteggiamenti conoscitivi, e dunque gli oggetti che in questi atteggiamenti conoscitivi compaiono e vengono giudicati.

La libertà è la prima delle predicazioni che appartengono alla logica scientifica della relazione.

Pietro M. Toesca

Critica alla ragione e valore dell'esperienza

Ogni tema che riguardi complessivamente un periodo di storia della filosofia presenta difficoltà, in quanto cogliere un carattere come fondamentale porta con sé il rischio di una riduzione univoca e della perdita di quella ricchezza di atteggiamenti che ogni epoca, e qualcuna in particolare, presenta. A proposito della filosofia contemporanea, la difficoltà è aggravata dal suo presentarsi immediatamente — almeno immediatamente — con un'unità più negativa che positiva, un'unità polemica, di reazione. Questo primo aspetto coprirà certo un più profondo significato, ma lo copre e quindi in primo momento lo nasconde.

V'è poi una seconda difficoltà, a contatto con ogni storico filosofare, con quello contemporaneo specialmente: il disagio di una tecnicità tanto raffinata da colpire come artificiosa, il senso del gioco dei filosofi con le grandi realtà ed i problemi massimi; ma insieme il senso della « enormità », della sacralità di questi problemi, tanto sacri da sembrare impossibili per noi, eppure necessari, irrinunciabili, imprescindibili. Si è rimandati continuamente dalla filosofia alla vita e dalla vita alla filosofia, dall'esperienza vitale alla tecnicità filosofica e viceversa.

Ora, la filosofia contemporanea pare definibile unitariamente come presa di coscienza e denuncia insieme della crisi della ragione.

In generale ogni epoca storica, ed ogni uomo, specialmente i giovani, hanno il loro aspetto di crisi. Accade ai vecchi di trovarsi a disagio nell'epoca « nuova », perché le cose andavano certo meglio prima...; per i giovani la crisi invece è un po' la necessità di « crescita », di rinnovamento. Così tutte le epoche, che tutte sono giovani, sono nuove. Ma c'è oggi una particolare tematizzazione della crisi, l'epoca contemporanea è « tematicamente » in crisi. Non soltanto, ma ha una particolare consapevolezza della crisi: termine, questo, usato ed abusato. Ancora, essa è veramente radicale, proprio perché gli elementi nuovi contrapposti dalla filosofia e dalla cultura contemporanea alla cultura ed al modo di atteggiarsi e ragionare precedente hanno una vera e poderosa « validità ». Si rivendicano valori umani fondamentali ed evidenti. Non si accusa soltanto la ragione di non concludere, la si accusa di escludere termini validi e consistenti: il che è, per quanto non paia, più grave e meno sanabile.

Tale coscienza e tale denuncia colpiscono oggi la ragione da due punti di vista: v'è una « critica della ragione » nel senso della negazione della sua capacità di rivelare il reale, come altro dall'attività conoscitiva; e v'è una « critica della ragione » nel senso della negazione della validità « umana » di un impegno per la ragione. L'impegno per la ragione pare un impegno disimpegnato, rinunciatario, la « cultura » pare uno sport — risolti che siano gli altri problemi —. Vi sono cose più urgenti, vi sono uomini che muoiono di fame, c'è mia madre che ha bisogno di me, c'è l'impegno religioso che vuol dire salvare le anime: è la praticità « vera ».

Le varie correnti della filosofia contemporanea fanno emergere ora questa ora l'altra critica, e vi insistono. Possiamo brevemente percorrerle in questo senso. Vi è l'obiezione del vitalismo

(da Blondel a Bergson e oltre, con forza gradualmente più estrema) o dell'esistenzialismo: la vita, l'esperienza, l'intuizione vitale hanno valore sia perché sono esse a farci conoscere le cose, sia perché non c'è bisogno di conoscere, importa vivere, essere dentro alla vita, al reale. Quindi negazione della necessità di un atteggiamento teoretico, conoscitivo (e questo aspetto sarà tematizzato più fortemente dal pragmatismo); e d'altra parte negazione della possibilità di conoscere davvero con la ragione. Tipo particolare di intuizionismo è poi quello religioso, che propone l'intuizione religiosa come unica dimensione e conoscitiva e vitale; con essa cogliamo l'Assoluto, risolviamo i problemi, al di dentro di essa insomma viviamo, mentre la ragione ha validità soltanto su un piano metodico. Importante è l'esperienza religiosa

il perché del perché elimina la possibilità della risposta, essendovi all'inizio un problema, una domanda e mai un punto fermo, un significato, una garanzia su cui fondarsi per giudicare e definire. La domanda metafisica è davvero la domanda umana: ma proprio per questo l'uomo non può rispondere, definire, è disorientato, non coglie il senso delle cose. « Disorientamento », dice Spirito, non « scetticismo ».

Conseguenza di queste critiche sarà o la rinuncia alla filosofia come processo razionale, col tentativo di ritrovarla su altro piano; o la rinuncia alla filosofia senz'altro, nonché ad ogni tipo di teoreticità.

Quali sono le soluzioni proposte da queste posizioni, e che risolvono la crisi con una accettazione definitiva di es-



sia come fatto conoscitivo che come fatto impegnato, cioè come impegno pratico: ciò che preme davvero è salvarsi l'anima. L'esistenzialismo religioso accenna (es. Marcel) o porta all'estremo (es. Chestov, Barth, ecc.) questa posizione.

Più radicale, l'obiezione del marxismo, che rovescia la teoria in prassi come lavoro: non importa, e d'altronde non è possibile, contemplare il reale, ma importa trasformarlo, costruirlo.

Altro tipo di insistenza sulla prassi, quello del pragmatismo, più che nel senso moderato di James secondo cui l'utilità è il criterio della verità, nel senso più radicale di Dewey, secondo cui l'utilità è criterio di validità: non interessa la verità, ma l'utilità di una cosa (o di una idea).

Ancora, la scienza e la storia. Per lo scientismo, il neopositivismo, il metodologismo scienziatista, e per lo storicismo, ogni possibilità conoscitiva è ricondotta al giudizio scientifico o al giudizio storico. E questi giudizi non sono d'altronde in funzione di una conoscenza del reale come tale, ma in funzione di una utilizzazione pratica. Per lo storicismo crociano compiamo una sintesi umana, cioè facciamo reagire insieme un giudizio storico ed un giudizio etico, quando progettiamo l'azione (etica, politica, ecc.).

Infine, la critica più definitiva della ragione, quella del problematizzamento. Secondo questa posizione, proprio la possibilità della « domanda totale », del chiedersi

zione ormai definitiva — per la filosofia « contemporanea » — della intrascendibilità del mondo fenomenico, inteso in senso kantiano; e siamo dopo Hegel, sia pure ridotto storicisticamente e liberato dalla sua « ontologizzazione teologica ».

Ora, la stessa domanda sul senso e la funzionalità ultima di tali strumenti — perché preparare strumenti? — non è possibile porla, che sarebbe già progettazione metafisica. Ed è proprio questa « definibilità » che si nega.

Una denuncia della crisi così posta e tale « risoluzione » di essa, mi pare abbiano un preciso significato: vi è in essa la rivendicazione del valore dell'esperienza, intesa come ambito conoscitivo (da cui non si può uscire) e come criterio conoscitivo (unica fonte di criteri), ed intesa insieme come ambito e come criterio « vitale ». Ci troviamo veramente solo nell'esperienza delle cose: quando soffriamo, quando abbiamo gioia, quando lavoriamo, non quando meditiamo sulla gioia, o sul dolore, o sul lavoro. E d'altronde definiamo la vita con la vita, solo vivendo comprendiamo e risolviamo i problemi.

Rivendicazione, dunque, della esperienza contro la pretesa di assolutezza dell'idealismo hegeliano (secondo cui ogni conoscenza è assoluta, non c'è verità parziale, o « partecipazione » alla verità: il principio cartesiano delle idee chiare e distinte è pienamente sviluppato in questo senso) e del positivismo (che nega la filosofia come conoscenza totale, riducendola a risultato o sintesi delle altre scienze, ma dà a queste un valore assoluto, definitivo: è stato posto in rilievo dagli storici l'aspetto romantico, esaltatorio, quasi mistico di questa religione della scienza, la cui non-metafisicità consisterebbe soltanto nel rifiuto di una soluzione finalistica, da sostituirsi con quella deterministica — altrettanto, caso mai, e ben più assolutistica!). In secondo luogo rivendicazione dell'esperienza contro il contemporaneo astrattismo e disimpegno.

Sorge allora la necessità di ritrovare — accogliendo le indicazioni contemporanee sul valore dell'esperienza, come criterio e come vita, sulla sua importanza cioè per la conoscenza e soprattutto per la vita, ma rivendicando a nostra volta ciò che un « esaurimento » della esperienza perde — la necessità di ritrovare proprio la teoreticità dell'esperienza, ritrovandone la sua immediata strutturazione razionale, in quanto esperienza umana: c'è caso che si possa pur cogliere il pensiero come una forma di esperienza vitale.

Non si può far filosofia senza affrontare le negazioni estreme di essa, emergenti attraverso gli avvertitissimi pensieri contemporanei; d'altronde son proprio i problemi della vita quelli che mi trovo dinanzi, e non certo artificiosamente costruzioni sistematiche. Ma pure, la filosofia me la sento dentro, con urgenza, con violenza: la mia vita è anche lì, soprattutto lì. Salvarla — riscoprirla cioè valida — è forse salvare la mia vita.

Non si vogliono assumere categorie extrasperimentali, per fare un salto alla ragione. Ma se si desse il caso che l'esperienza fosse già « categorica », significativa, definitiva, « strutturata », pregnante — ogni esperienza, conoscitiva e vitale, la parola e la gioia, il desiderio e la preghiera — il processo logico-filosofico non sarebbe altro che l'esplicitazione di questa ontologicità o metafisicità dell'esperienza. Bisogna riscoprire se l'esperienza (e quindi la conoscenza che si fonda su di essa) sia ontologica nel duplice senso di realistica, come conoscenza di altro da sé, cioè dell'atto di conoscenza, e razionale, cioè immediatamente significativa.

Mi pare sia possibile dimostrare ciò attraverso la « problematizzazione totale », e soltanto attraverso di essa. Non deciderei ancora sulla « metodicità » o « realtà » di tale problematizzazione: certo una problematizzazione radicalissima, ma forse tale da far emergere — attraverso l'evidenziazione della propria contraddizione — l'impossibilità della stessa problematizzazione totale.

E' necessario cioè tematizzare la risposta al problematizzamento, come l'atteggiamento più radicale della filosofia contemporanea, in modo da avviare inclusivamente la risposta anche alle altre posizioni negative di tanta « ontologicità ».

Se definiamo la filosofia come conoscenza del singolo nel suo riferimento necessario al tutto (necessario in quanto riferimento a termini necessari per spiegarlo); come spiegazione totale del singolo (totale in quanto spiegazione davvero spiegante); ovvero ancora come conoscenza necessaria — rigorosamente giustificata, procedente attraverso passaggi necessari — del riferimento del singolo al tutto, distinguiamo in questa definizione due aspetti, e quindi due problemi: uno, contenutistico, riguarda la portata della filosofia, se filosofia sia conoscenza del reale; l'altro, formale, riguarda le condizioni e il metodo — la tecnicità di questa « conoscenza del reale ». Bisogna « giustificare » questa definizione, mostrarla cioè giusta, vera, valida. E questo è da farsi in due sensi: una giustificazione logica, circa la possibilità della filosofia, come conoscenza del reale e conoscenza razionale, ed una giustificazione vitale, circa la necessità per l'uomo di far filosofia: per gli impegni rischiosi, tragici, « grandi » non è sufficiente la possibilità, ci vogliono motivi « vitali », ci vuole l'impossibilità di realizzare sé stessi come tali (cioè come uomini, come se stessi) evadendone; non basta la possibilità come licenza, che può essere anche « sportiva ». Deve valere la pena. Così per la religione, così per la filosofia.

Duplice giustificazione per ciascuno dei due aspetti, contenutistico e formale, della filosofia sopra definita.

Giustificazione logica dunque. A questo proposito non pare sia sufficiente trovare che deve essere così, che l'esperienza o la filosofia devono essere razionali nel senso di un ideale da proporsi (il sollen, l'ideale morale) ma di cui di fatto si può fare a meno; pare piuttosto necessario trovare che di fatto è così e che deve essere così nel senso di un non poter non essere, un non poter essere che così (il sein e il müssen). Ecco che la riflessione sulla filosofia si presenta con gli stessi caratteri — e secondo lo stesso processo metodologico — con cui è stata definita la filosofia stessa, come esplicitazione di ciò che è implicito nell'esperienza, nel fatto. Se l'esperienza è pesante, brutta, niente da fare; se ha già dentro tutto (virtualmente), cioè è strutturata da una necessità, si tratta di « trar fuori », estrarre, « astrarre ». Se eterogenee l'esperienza e la filosofia, dovremmo optare davvero, o per l'una o per l'altra. L'esplicitazione invece sarebbe la traduzione in discorso di ciò che il fatto esperienziale è, nella sua pregnanza, e non può non essere; di ciò che esso dice e che non può non dire (s'intende, a chi lo interroga: si può sfuggire ai problemi non affrontandoli; e a chi lo interroga in un certo modo: si tratta di far emergere strutture fondanti il discorso stesso e perciò tematizzare le garanzie che l'esperienza ha in sé).

Ora, il punto di garanzia mi pare sia dove troviamo un'esperienza che significa qualcosa, anzi meglio, dove troviamo — ed è già qui una prima esplicitazione — che l'esperienza, e quindi ogni esperienza, è tale in quanto è significativa, ha un significato, de-

(continua a pagina 8)

(Continua da pagina 7)

finisce qualcosa: quando troviamo un'esperienza che ci appare come «paradigma» dell'«esperienza», di ogni esperienza. Quando diciamo di avere una esperienza? Quando un'esperienza ci si dà come significativa. Significato magari inattuabile immediatamente o, meglio, traducibile con molta difficoltà, e solo incoaticamente: si pensi alla gioia di una madre per il suo bambino, o all'esperienza della penna per lo scrivano, o alla bottiglia per l'ubriaccone. Ogni esperienza è definita, determinata, vuol dire qualcosa. (E la stessa esperienza negativa è relativa ad un'esperienza positiva, di un positivo, di un valore, di qualcosa che significa e quindi vale: la perdita del bambino o il distacco da esso non significano per la madre negazione dei valori, ma si presentano come dolore proprio in quanto perdita di una gioia provata, di un valore scoperto, o sia pure del valore unico — per cui valga la pena di vivere). Così la penna è conosciuta o riconosciuta dallo scrivano in quanto gli si presenta come «possibilità», o come strumento; quando alle immagini tattili, visive, ecc., si unisce un'altra immagine — per dir così — funzionale, quando cioè la penna non è più colta come fatto accaduto o servito una volta, ma possibilità di ogni volta, e per lui e per tutti. Questo è l'elemento di universalità. (Approfondendo in questa direzione si potrebbe dire che colgo la struttura universale, «possibile», di una realtà, quando colgo quella realtà come possibile per me, in relazione a me; ma pure come qualcosa — è una possibilità — distinta da me, possibile proprio perché distinta da me, perché possibile per tutti e non solo per me. Ma sono sviluppi da lasciarsi, per ora).

E' allora che parliamo di esperienza umana.

Non vi è qui una petizione di principio, nel senso che si trovi la esperienza come significativa proprio in quanto definiamo l'esperienza tale solo quando e in quanto è significativa. Non v'è petizione di principio, poiché si assumono qui le esperienze che sono effettivamente all'inizio e alla base di ogni nostro procedimento conoscitivo e vitale. E accade che allora ci riconosciamo uomini, quando ci scopriamo in possesso di significati e ci scopriamo precedenti mediante significati. L'uso stesso umano delle cose è sempre strutturato di qualche consapevolezza del significato, del senso, della «figura» dello strumento.

Orbene, incontrando un significato incontriamo anche una domanda, cioè l'insufficienza, ovvero la non esauritività, di quel significato, e la sua esigenza di essere ulteriormente fondato, messo in relazione con altro, e con altri significati che lo chiariscano e lo spieghino ancora. Non vi è nessun senso che appaia immediatamente come definitivo, niente che non si ponga anche come problema, impossibile è l'ottimismo assoluto in senso hegeliano. Le realtà stesse come fini della nostra azione ci appaiono nella loro strumentalità, da garantirsi cioè ulteriormente proprio per non essere svuotate della loro «finalità».

Ma, d'altra parte, proprio qui non vale il problematicismo: la domanda nasce appunto come domanda significativa, con un contenuto, domanda di qualche cosa, sul senso di qualche cosa. La stessa domanda radicale (il perché del perché) è intorno ad un fatto che si presenta con una figura, un senso: si definisce come domanda; mi chiedo il perché del mio — riconosciuto — domandarmi perché. Riconosco almeno la domanda, distinguendola, ad esempio, da una risposta, o dall'aprirsi dell'ostrica al sole, o che so ancora. Così la determinazione (il senso) coincide con il limite (il non senso): quando definisco, delimito, quindi escludo. Verità, dunque, nel senso di significanza, e problematicità dell'esperienza:

senso vero e senso problematico delle cose. Non c'è un salto qualitativo (nel senso dell'equivocità) dall'esperienza — conoscitiva, sentimentale, etica, religiosa — alla ragione: la prima è tale solo quando significativa, presentazione solo inizialmente, implicitamente, giustificantesi, di un senso; la seconda è collegamento di significati,



cati, riferimento coerente a significati ulteriormente spieganti (giustificanti esplicitamente, «motivanti»).

Ora, il confronto tra l'esigenza di assolutezza e di definitività — l'esigenza di trovarmi cioè davanti ad una garanzia che non richieda ulteriore rimando e ricerca di senso: esigenza che non è sentimentale o «psicologica» ma davvero logica, come consapevolezza dell'insufficienza di una risposta ancora problematica, come problematicità di una risposta non definitiva, esigenza che è in fondo senso della contraddittorietà, e quindi insignificanza, del puro «problema», colto nella scoperta stessa dell'inesistenza del «puro problema» come pura domanda senza senso — il confronto tra questa esigenza e la finitezza e deficienza del reale sperimentato pone appunto il problema — apre la ricerca «definitiva» e la giustifica come legittima. Le cose appaiono (immediatamente) senza senso assoluto (tale cioè che dia totale spiegazione di esse), ma non assolutamente senza senso. L'ipotesi, d'altra parte, che il fondamento assoluto e definitivo — la risposta definitiva — non esista, svuota le cose stesse di senso e ce le presenta come se (als ob) fossero davvero senza senso, come se il loro senso non fosse vero: vanitas vanitatum, e scetticismo, e convenzionalità etica. Ma la validità, o verità di questa ipotesi è contraddetta proprio dalla validità o verità — o significanza — dell'esperienza, che è insieme limitata e determinata — definita e cioè con un senso, limitata e quindi esigente ulteriore ricerca.

Ogni tipo di esperienza si presenta con questo tipo di relatività, che però non è identica, ma analoga; e vi sarà quindi una metodologia analoga e non identica, ad esplicitare, per ogni esperienza, questa relatività, nel senso che si potrà partire da ciascun fenomeno ad «approfondirne» il significato. Ma non ci saranno metodologie assolutamente indipendenti, nel senso di essere, ciascuna, in funzione di risultati che appartengano esclusivamente a quel tipo di esperienza o di fenomeni.

«Giustificare» l'esperienza religiosa ad esempio corrà dire trovare le ragioni di validità che essa ha e che non la ragione come processo formale di esplicitazione le dà; ma non significherà escludere il problema della ricerca delle sue ragioni come ragioni, anzi sarà proprio questo: cercare, trovare le ragioni per cui l'esperienza religiosa è valida come tale, e quali sono le condizioni della sua validità. Quindi, ricerca di ragioni: metodologia simile; ricerca delle ragioni che ciascuna esperienza ha: metodologie analoghe, dissimili.

Che questa ricerca sia valida proprio come ricerca razionale è evidente dalla razionalità dell'esperienza stessa, che è significativa appunto in quanto razionale: la validità di una ricerca sul senso delle cose è garantita dal fatto che le cose hanno un senso «razionale», un senso che è già una ragione, colto immediatamente nell'esperienza. La ragione è strumento di mediazione, ma questa sua validità è colta immediatamente nella scoperta della strutturazione «razionale» delle cose. La validità, cioè, della ragione come strumento discriminante la colgo quando scopro che il contenuto di una mia esperienza ha un senso, ovvero una direzione, che lo distingue e lo qualifica, e questa direzione mi appare come la «verità» della cosa, o il suo «valore»: come funzione, come servizio, ecc. Qualcosa di effettivo ed innegabile, consistente e distinto, definito.

La verità di una cosa è qui il suo essere se stessa, e il suo valore è il suo servire a qualcosa o valere come fine di qualcuno; verità e valore che sono identici alla cosa stessa, meglio costituiscono la sua identità con se stessa, sono colti con la cosa, come sua struttura; anzi la cosa non può essere colta senza quella sua verità e quel suo valore, non può essere altro da sé (sono anzi la verità e il valore, come concetto e come scopo o interesse, i mezzi della scoperta della cosa): mentre appare pure che la cosa stessa, e quindi la sua verità e il suo valore, possono non essere (ma sono solidali: scomparsa l'esistenza della cosa scompare il suo valore, scomparso questo, scompare la cosa).

Cogliamo qui identità, non contraddizione, necessità e contingenza di una cosa. La verità e la bontà e il valore di un reale si presentano come necessità — per cui possiamo giustificare la ricerca della necessità in questo senso: come rapporto necessario di quel reale con il suo significato — significato sia vitale, come valore, come cosa per me, oppure significato conoscitivo, come verità. E' ciò che si esprime quando si dice che una cosa può non essere (è contingente) ma se è, non può essere diversa da ciò che è. Ora, la ricerca

«Ma tornando al corso della Filosofia, in esso oltre studiarsi l'Uomo colla Storia della Letteratura, si studia colla Psicologia; la Natura oltre studiarsi coll'Algebra e colla Fisica, si studia nell'Ontologia e nella Cosmologia: le quali scienze uniscono in sé, o richiamano allo studio di Dio, che nella Teosofia sarà appositamente, quanto è concesso allo spirito umano, contemplato.

E qui di bel nuovo s'osservi l'unità e quasi direi la società, che la Filosofia debbe stringere con tutti gli altri studi minori non solo, ma ben anche maggiori.

La Filosofia debb'averne una tal colleganza colle scienze dell'Università che ella sia veramente il loro sostegno, anzi la loro generatrice. Da essa debbono quelle, per così dire, apprendere la favella, giacché sino che gli scienziati non ricupereranno una scienza e una lingua comune, non s'intenderanno giammai, e le innumerevoli opinioni, delle quali un idoneo linguaggio è il solo conciliatore, rimarranno così contrarie in apparenza come non sono talora in realtà, e continueranno a tenere gli uomini tanto divisi, tanto inimici fra loro senza ragione.

Ma il legame più intimo che abbia la Filosofia colle scienze della Università è quello che la rammenta alla Teologia, nella quale debbe finalmente terminarsi e quasi rifondersi, perché due scienze separate esser veramente non possono, mentre hanno un medesimo oggetto. Egli è vero, che quest'unico oggetto sotto due forme e in due modi si manifesta, cioè col lume della ragione e con quello della rivelazione: ma questi due modi hanno una troppo stretta parentesi fra loro perché non si ravvicinino, giacché gli sembra che l'uno non possa interamente stare senza dell'altro, e certo nel fatto giammai non istette».

Rosmini: Pedagogia - vol. II, pagg. 53 e 62

cerca parte di qui, non per mettere in dubbio o in problema quel senso o quel rapporto, ma per spiegare il rapporto — inverso — tra significato ed esistenza; tra quella cosa quindi e le altre, tra l'essere di quella cosa e l'essere di tutte. Non è colta, con la necessità della penna (che è) di essere ciò che è (penna), la necessità della penna per le altre cose, la necessaria esistenza della penna. E quando troviamo un'altra necessità, definitiva, fondante, oltre alla quale (sulla quale, cioè) non possiamo più porre domande? Tale cioè che presentandosi come necessità assoluta risponda pure alla domanda sulla contingenza delle necessità relative: spieghi l'esistenza di ciò che non necessariamente esiste, di ciò che non ha tratto la sua esistenza dal proprio significato perché questo non la includeva? Là appunto dove troviamo una realtà la cui necessità — il cui significato — si presenti come rapporto necessario di sé con la propria esistenza, con il pro-

prio essere, il cui significato cioè, la cui verità, il cui valore consistano proprio nel suo essere assolutamente indipendente da altro che se stesso: per cui non sia più per essa contraddittorio soltanto l'esistere come altro, ma lo stesso non esistere. Ora, se non cogliamo nell'esperienza la prima necessità non possiamo fare nessun discorso per la seconda Necessità, non possiamo postularla; ma è pur da dire che razionalmente non cogliamo quest'ultima se non come termine del processo che parte dalla prima e la utilizza come criterio metodologico; non la cogliamo se non come fondamento. E non essa stessa come punto di partenza, e come criterio. Si salvi la contingenza e la particolarità di ogni esperienza; ed insieme la necessità e la validità universale di ciascuna: due aspetti inscindibili (con diversa gradualità, e oscillando fra i termini estremi della pura constatazione e della visione mistica).

Brevemente, possiamo tentare le linee di una giustificazione «vitale» della filosofia: se valga davvero impegnarsi per la ragione, e addirittura se l'uomo non possa non impegnarsi pena la sua non realizzazione o negazione di sé.

Se cogliamo l'esperienza umana come significativa e problematica ad un tempo, cioè esigente risposta ulteriore e definitiva, cogliamo l'uomo come definito fondamentalmente da questo atteggiamento. In questo senso l'uomo non può non porsi la domanda metafisica in quanto se la pone sempre, almeno implicitamente: appena ha consapevolezza, sia pure iniziale e «strumentale» delle cose, di sé stesso in esse, e si muove in questo «ambiente», coglie un significato e un'insignificanza, è soddisfatto e insieme spinto a cercare ancora. Così si dice che ogni atto dell'uomo è in relazione alla sua visione del mondo: io guardo il mare, o non lo guardo, in modo diverso e per diversi motivi dal guardarlo di altri, del marinaio, del pittore, ecc. E non è solo un contesto «tecnico», o «professionale», o «ambientale» esso stesso, quello in cui si inserisce tale atto: è un contesto di ulteriorità che tende a raggiungere e raggiunge implicitamente i limiti — se così si può dire — della totalità. L'esplicitazione è indefinita, il termine è implicitamente posseduto in un rimando quasi immediato, cioè con una mediazione unica — un processo la cui serie può essere costituita anche da un solo termine che esige l'uscita dalla serie.

L'uomo è definito da questo prender posizione, implicita però.

E' da vedersi allora se è necessario il processo di esplicitazione, la filosofia come processo di esplicitazione, sia per l'individuo che per l'umanità. Qui non non si tratta più di un non poter non nel senso di un essere di fatto — e di diritto in quanto si tratti di un fatto la cui identità col suo essere fattuale significa identità col suo essere reale, essenziale: per cui sia in gioco la sua definizione, quindi il suo stesso essere. Si tratta di un non poter non come necessità di una fedeltà a sé, come conservazione di sé. Per l'individuo è pur necessaria una esplicitazione, nel senso di riconquista quotidiana della consapevolezza, a rischio della trasformazione della consapevolezza implicita in abitudine o accettazione supina, abbruttimento. Si intende, esplicitazione sempre iniziale, sempre «incoativa», gradualissima, aurorale direi se il termine non introducesse equivoco. Ciò che diciamo osservando il crescere e il consolidarsi, il confermarsi e il chiarirsi dell'«esperienza» degli uomini «maturi». (Il termine esperienza è qui usato nel senso di «consapevolezza complessiva», ma ogni singola espe-



rienza come atto è un'apertura in questo senso). E' poi «esperienza» di tutti la necessità di recuperare ogni giorno, quasi radicalmente, ogni proprio atteggiamento, perché esso continui davvero ad essere vissuto e non si perda: l'amore, l'impegno religioso, l'impegno professionale, e così via. Recuperare vuol dire trovare motivi sempre più espliciti e più ampi, nuovi in quanto non ripetuti meccanicamente. E si intende ancora che ci si può abbruttire, come si può perdere ogni consapevolezza, e non avere più nessuna esperienza, nel senso di non far più nessuna scoperta. Questo è l'abbruttimento di «Tempi moderni» di Charlot, ad esempio. Ma s'intende che si può anche morire. La necessità di un finito non è mai sua relazione necessaria con l'essere, ma con sé stesso, con la propria definizione, o essenza.

Per quanto riguarda l'umanità, la necessità di esplicitazione sempre maggiore — di cultura scientifica e filosofica — pare più evidente. L'uomo prende consapevolezza di sé e delle cose nella società, stando a contatto con gli altri, nel dialogo. La necessità di esprimersi, perciò d'intendersi e di comunicare, è il presupposto della ricerca. Non si dà pensiero se non in parole — o in «segni»: e c'è almeno la necessità di esprimere a sé stessi, di rendersi conto, di dire a sé, che fonda la «socialità interiore» della stessa persona, il rapporto io-me, la consapevolezza di sé attraverso la mediazione delle cose, o di se stesso come oggetto. Su ciò si fonda la necessità dell'educazione, della trasmissione cioè di consapevolezza che raggiunge e degli strumenti per raggiungerla personalmente. Dato il mio stato di «virtualità» o potenzialità umana, solo dagli altri (dal contatto con gli altri), io sono posto in grado di svilupparmi e realizzarmi personalmente. Si vedano gli studi contemporanei sull'«apprendimento», e, come indicazione, già il capitolo ottavo del libro primo delle «Confessioni» di S. Agostino.

La necessità della società non è quindi solo pratica, ma teoretica, in funzione della consapevolezza umana. Parlare è trasformare in discorso una visione, una intuizione. Far filosofia è parlare con coerenza piena, giustificando ogni passaggio e facendo emergere l'evidenza della stessa intuizione iniziale. Ora, come l'uomo, così la società si spegne e si scompone se la consapevolezza di sé e dei propri motivi non si trasforma da intuitiva, tradizionale, o verosimilmente giustificata, in esplicitamente giustificata (con una tensione indefinita alla pienezza di giustificazione).

E' una necessità vitale, a rischio di rinunciare alla vita, o di «impegnarsi» per la sua distruzione.

Di fronte alla vita, e di fronte ad ogni impegno profondo, duplice e complesso è l'atteggiamento dell'uomo: un'«istintiva» accettazione, ed anzi un istintivo attaccamento (istinto di conservazione); insieme, il bisogno di motivi, di ragioni, senza i quali sopravviene l'apatia, la noia, l'oppressione. Si può vivere «senza motivi» (apparentemente): ma l'innaturalità di questo stato si manifesta nel modo stesso in cui si vive, distruggendo la vita altrui e infine la propria.

Avvindoci alla conclusione, e per richiamare il motivo della duplicità e della tensione dinamica della esperienza, che è teoretica e pratica insieme, possiamo accennare ad un altro tipo di «pienezza di teoreticità», analogo a quello della filosofia: quello della poesia.

La poesia «vive» il senso del singolo nel suo riferimento al tutto e del tutto come riferimento del singolo (verità) e tutto questo con una coerenza interna

(unità dell'immagine poetica) che è assoluta non nel senso che vi è reso pienamente evidente il rapporto dell'immagine con il reale (criticità, esplicitazione razionale), ma nel senso che la immagine è colta come una possibilità assoluta e quindi reale come possibilità, tragica o dolcissima secondo il suo rivelare la risoluzione o l'isolamento dell'uomo. Questa rivelatività dell'immagine poetica, ovvero del sentimento che la produce e che, per altro aspetto, ne è prodotto, è la teoreticità della poesia, che non è scienza ma è conoscenza, non è prassi ma è gioia o sofferenza. E qui è un punto importantissimo, quello in cui «la adesione» della gioia o la repulsione della sofferenza si distinguono ancora, fondamentalmente, dall'assenso pratico, dallo stesso amore o odio, impegno per la modificazione, desiderio di conservazione o volontà di distruzione, che definiscono piuttosto la «praticità», come atteggiamento interiore, prima ancora che come «espressione» esteriore (attuante).

Approfondendo si potrebbe dire che gioia e sofferenza dicono pure una soddisfazione o insoddisfazione che sono rivelative di conformità e difformità (dell'uomo con la «situazione immaginata»), di modo che anche nell'attività poetica è tutto l'uomo con il suo impegno totale, quindi anche pratico, di amore e di odio. Analogamente, per il processo filosofico, si parla di amore per la verità che condiziona la ricerca e che è d'altronde il criterio spontaneo — interno al criterio logico, o al di dentro del quale agisce il criterio logico — per il riconoscimento del vero e del falso. Ma ciò lungi dal confondere i due momenti dell'essere e dell'attività dell'uomo, rileva come l'uno e l'altro — teoretico e pratico — non siano che «tematizzazioni», «localizzazioni» in cui, necessariamente per la finitezza dell'uomo, emerge un elemento sugli altri che ad esso soltanto si riferiscono, «portati» come carica implicita ma realissima, condizione essa stessa della «pienezza» umana di ogni atto; mentre la vita umana tutta si configura come una oscillazione dinamica, progressiva, ovvero un passaggio dialettico di queste emergenze e tematizzazioni, di atti pratici e teoretici. Cioché l'uomo è sempre uomo in ogni atto, a condizione però che non si fermi e cristallizzi in quello: egoistico contemplativismo, dispersivo e irrazionale attivismo. Si intuisce qui come in Dio, conoscere ed amare — teoria e prassi — siano la stessa cosa: l'assenza di limite, cioè la pienezza assoluta del suo Essere perfetto ed attivistissimo, escludono tematizzazioni e integrazioni, «realizzando» tutto l'Essere nella totalità di un Atto che non è Singolo ma piuttosto Unico.

Nella situazione umana «vale», l'impegno pratico della teoria pienamente esplicitata (il ritorno alla caverna) è quindi il ritorno alla pienezza umana esplicitata come tale, alla pienezza dell'atto umano che è inizialmente un atto esperienziale teoretico e pratico. Vivendo nelle cose e per le cose e per il tutto colgo il loro senso e il mio («significano» quando diventano «possibilità»); rifletterci e tradurre in discorso è conoscere esplicitamente, intervenire su di esse, reimpegnarsi nelle cose e per le cose e per il tutto è accettarle con piena consapevolezza, nel loro essere e nel loro dover essere. Chi si scopre relativo non può isolarsi, a rischio di negarsi non soltanto nella propria relatività, ma ancora nella propria identità che porta con sé questa relatività: in quanto il senso di una cosa (o di un uomo) è insieme riferimento al senso delle altre cose, al senso di Dio; il «suo» senso è mancanza di senso, ovvero è richiesta del senso delle altre cose, e di Dio.

PRINI indica nell'antiaccademismo marxista — come critica della ragione quale organo dell'assoluto, ovvero come insistenza sul primato della prassi — e nell'osservazione esistenzialistica secondo cui un discorso metafisico è impossibile perché è impossibile oggettivare un problema in cui di necessità, per definizione, ci si trova vitalmente impegnati, i due aspetti in cui Toesca ha compendiato la crisi della ragione. Risultati di Toesca su cui non si può non convenire. Non concorda invece con la critica di Toesca al metodologismo (lo strumento per lo strumento): esso è l'affermazione della possibilità di verità particolari, contro l'assolutismo hegeliano (o tutto o niente). Assolutismo dal quale deriva il problematicismo. A questo proposito non ha senso, per Prini, la riduzione di ogni problema a problema totale; il «problema totale» anzi non ha senso, essendo come un'equazione in cui tutti i valori sono incogniti. Ogni problema è invece particolare. Inoltre non è vero che tutta la filosofia contemporanea neghi il discorso sull'assoluto: si veda Jaspers, Marcel, ecc. E' poi da accettarsi l'insistenza marxista sulla prassi, ma questa non è riducibile all'economicità, bensì è da intendersi come il complesso di tutti gli effettivi reali interessi dell'uomo soprattutto i problemi religiosi dell'esistenza. Tutta la relazione di Toesca, che insiste sulla necessità di far parlare il fatto, non pare chieda altro da ciò che richiede la fenomenologia: cioè esplicitare, chiarire il senso delle cose così come sono per noi che le guardiamo. Ma c'è una certa banalizzazione (ad alto livello) del problema nella conclusione di Toesca. Il problema è invece se sia possibile esplicitare il contesto teoretico di esperienza della trascendenza: quali siano queste esperienze della trascendenza e come da queste possano farsi emergere dei significati teoretici. Ecco l'empirismo radicale.

NEGRI: rilevando come il concetto contemporaneo di esperienza sia più largo del medievale, proprio nel senso di approfondimento strutturale, ritiene che sia da porsi il problema del trascendimento dell'esperienza. Accetterebbe per essa il termine di metafisicità, non quello di ontologicità, che la risolve in senso realistico. Invece l'accettazione nostra della creatività dell'uomo dimostra che ormai sia accettata l'identificazione hegeliana di reale con razionale. Gli pare inoltre che per Toesca l'emergenza di momenti particolari faccia crollare la totalità.

RIGOBELLO rileva come la critica della filosofia contemporanea alla razionalità sia una critica alla razionalità illuministica (quella dell'empirismo inglese, poi assunta da Kant). E' da vedere quindi quale valore tale critica abbia nei confronti di una ragione intesa come intuizione noetica.

DON RIVA dice che col ridurre il dubbio a dubbio metodico si rischia di intendere il soltanto come una posizione di partenza di «aspettativa», senza ragioni. Il problematicismo, proprio perché ha delle ragioni deve essere affrontato sul piano delle sue giustificazioni. E' posizione realmente vissuta e sofferta.

TOESCA, rispondendo a Prini, precisa come la sua critica al metodologismo non sia critica alla «preparazione di strumenti» per interpretare dei dati, bensì alla riduzione della filosofia a questa preparazione, col conseguente negare ogni domanda sul significato e sulla validità di tale ricerca (che sarebbe già domanda

metafisica). Che il metodologismo sia questo e non la preparazione stessa concreta degli strumenti, si rileva dalla sua affermazione che gli strumenti, cioè il metodo, ogni scienza se li prepara da sé, con l'uso, in *actu exercito*, si direbbe. Per quanto riguarda la «scoperta delle verità parziali», tutta la relazione di Toesca vorrebbe essere stata impostata proprio su questa affermazione della verità «partecipata», contro il razionalismo assoluto hegeliano. Però egli non ridurrebbe il passaggio problematico ad una «problematicità metodica»; con don Riva rileverebbe piuttosto la realtà di questo trovarsi nel problema fino in fondo, e la necessità di una prospettiva del problema totale, con il risultato, sia pure — anzi è questa la soluzione — della messa in evidenza dell'impossibilità di una posizione di problematicismo assoluto. Distinguerrebbe cioè tra verità totale (assoluta) e prospettiva totale (appunto quella filosofica: la filosofia pone problemi definiti, cioè significanti, su significati, ma secondo una prospettiva totale, cioè per ritrovare la spiegazione del particolare nella sua relazione alla totalità). Circa le analogie del proprio discorso con quello della fenomenologia, Toesca direbbe che il problema suo è piuttosto diverso: non si tratta di descrivere, chiarire i significati dell'esperienza, bensì di vedere se il fatto che l'esperienza si presenti significante in una certa maniera dia la possibilità di porre un discorso



che è discorso per l'assoluto. Cioè se non sia proprio il discorso fenomenologico il punto di partenza per il discorso metafisico, non nel senso che nell'ambito fenomenologico (in certe esperienze fenomeniche privilegiate) si trovi l'Assoluto e da queste esperienze soltanto si possa partire, ma nel senso che nell'esperienza si trova un certo tipo di necessità, di assolutezza — quella del finito, la sua identità con sé stesso — che rende possibile il passaggio alla Necessità assoluta, quella di Dio, che non si coglie direttamente se non nell'esperienza mistica, la quale è incomunicabile. Hegel identificava le due necessità, o assolutezze. Piuttosto, ogni esperienza è esperienza della trascendenza come esperienza della ulteriorità: e la critica di Jaspers (impossibilità di uscire dall'ulteriorità per la Trascendenza assoluta) non è valida in quanto l'esigenza dell'ulteriore è sì denuncia di non spiegazione, ma tale che è colta in una spiegazione che rimane valida se pur non definitiva, e che non può essere annullata, come sarebbe invece da un discorso dichiarato definitivamente indefinito.

Rispondendo a Negri ribadisce di aver parlato di metafisicità in senso realistico, e chiarisce come l'analogicità sia riferibile non solo all'unità data dall'uomo alle

sue esperienze, ma all'unità dei contenuti stessi di esperienza, colta sì attraverso l'umanità — l'analogicità umana — di esse. Il trascendimento dell'esperienza richiede un discorso anti-Fichte che potrebbe essere accennato partendo dalla constatazione che ogni atto di pensiero (o di esperienza) è cosciente e determinato insieme, e che queste determinazioni sono date, si presentano, non sono poste coscientemente, e che quindi l'atto che eventualmente le pone è qualitativamente diverso dall'atto di coscienza (atto di pensiero): si tenga presente che Fichte è sul piano metafisico ed ha identificato essere con pensiero-coscienza. La determinazione di ogni atto esperienziale non permette quindi quella identificazione, mostra anzi la distinzione tra atto di esperienza e suo contenuto. L'uscita dall'attualismo, cioè dalla coerenza massima di questo aspetto dell'idealismo, si dà poi rilevando come quelle determinazioni non derivino dallo stesso atto di esperienza nell'istante in cui si pone come tale, cioè come coscienza. La contraddizione finale dell'attualismo mistico (l'autocoscienza incosciente) è prova per assurdo di questa distinzione. La problematicità della determinazione è poi data dal suo essere, ad un tempo, determinazione positiva e limite, significato ed indigenza. Quanto all'accettazione della razionalità hegeliana, non pare che l'accettazione della creatività dell'atto umano la comporti. Sia l'una (razionalità del reale) che l'altra

(creatività, attività soggettiva, «originalità» dell'uomo) possono essere intese e sono intese di fatto ben diversamente dal senso hegeliano. Infine l'emergenza di momenti particolari non fa crollare la totalità, anzi attraverso la parzialità di un momento emerge la stessa totalità: nel finito e per il finito non si dà vita della totalità se non tematizzata e tematizzandola attraverso prospettive singolari: attuazione di un aspetto, presenza implicita del tutto.

Toesca si dice poi d'accordo con Rigobello nel ritenere la critica della filosofia contemporanea alla razionalità come diretta contro la razionalità illuministica. A questa però è ridotto, dalla filosofia contemporanea stessa, ogni tipo di razionalità, con l'identificazione della *noesis* (come intuizione) con il *logos* (come discorso). Pare perciò necessario mostrare come vi sia compresenza ed unità di *noesis* e di *logos* proprio nell'esperienza: come cioè l'intuizione noetica dell'esperienza sia strutturata logicamente, e permetta quindi il processo logico come processo di esplicitazione di quella logicità. La «rivelatività» della conoscenza è garantita col riferirci continuamente all'intuizione, anzi col rilevarla continuamente presente e garante, come evidenza, il discorso.

È un mio tentativo, prendetelo com'è poi ne discuteremo. Ma credo — e deve essere questo il motivo per cui sono chiamato a fare una relazione del genere — che sia importante l'esigenza che ha mosso questo tentativo, esigenza che non è soltanto mia. In questi giorni avete sentito parlare di metafisica, di necessità di ricondurre il discorso filosofico ad una problematica radicale: il senso dell'essere, la ricerca della trascendenza, etc. Credo, però, che per noi cristiani si ponga il compito di fare qualche cosa di più. Non dovremo ripetere, analogamente, quello che accadde quando l'Umanesimo andò nascendo.

Oggi, è chiaro, non possiamo più pensare ad un Umanesimo nato contro il M. Evo. E' ormai assodato che l'Umanesimo non solo per molti aspetti nasce in continuità col M. Evo, ma addirittura vuol essere, almeno inizialmente, cristiano. Di fatto, però, ad un certo punto, non lo è stato più. Ha condotto sino ai miti dell'idealismo, sino ai miti della divinizzazione dell'uomo gettato, poi, nella morte della propria divinità. Iddio è morto:... in fondo, è l'uomo che muore. Ora credo che sia molto importante per noi cristiani chiederci come mai, da una civiltà strutturata in senso cristiano, sia ad un certo punto scaturita una civiltà, un mondo, una visione della realtà, che cristiana non era più. Eppure, ripeto, i primi umanisti, almeno i più notevoli, intesero essere cristiani, anzi cercarono una giustificazione teoretica alle proprie esigenze di umanità, alla propria attenzione sull'uomo. E senza parlare del mecenatismo dei Papi, anche esagerato, si pensino i migliori: Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Nicola Cusano, Erasmo, Moro, ecc.

Ebbene, qual'è stato il piano, la cultura, su cui si son mossi? Si deve parlare di una cultura sostanzialmente neoplatonica. Del resto l'altra parte della cultura attiva era, allora, aristotelica: un aristotelismo, lo sapete, materialistico, sugli schemi di Alessandro d'Afrodizia, e via dicendo. Ora, questi due punti di partenza non potevano avere che un medesimo esito: distacco dell'uomo dalla propria radice metafisica, da Dio. Per l'aristotelismo materialistico, è chiaro: affermava apertamente la pura finitezza dell'uomo. Se salvava la Trascendenza, lo faceva attraverso dei giuochi che erano più o meno in buona fede, ma non giustificati teoreticamente.

Da parte sua il neoplatonismo, sforzandosi di dichiarare la dignità dell'uomo, sforzandosi di giustificare questo far centro dell'uomo sull'uomo, proprio con un discorso religioso, doveva concludere, a lunga scadenza, nei miti dell'idealismo. Infatti, non è solo dichiarando la divinità dell'uomo che si fonda un umanesimo, ma anche dichiarando ad un tempo la sua finitezza, cioè anche mantenendo continuamente aperto il problema dell'agguancio dialettico alla propria scaturigine. L'uomo divino sì, ma l'uomo finito anche.

Ma allora lo stesso pensiero scolastico, più rigoroso nella tradizione della cultura cristiana, si ridusse a puro discorso metafisico. Non si preoccupò di trovare, dal proprio punto di vista, una giustificazione dei valori umani che andavano rivelandosi. E si che avrebbe potuto farlo! Sapete bene, S. Tommaso fu di scandalo al M. Evo quando introdusse Aristotele pagano in una civiltà che aveva preso il meglio dello spiritualismo platonico. Ma ciò aveva questo senso fondamentale: volgere la propria attenzione al finito; anzi, istituire il proprio discorso metafisico nell'ambito stesso della finitezza, sì da poter costantemente tener aperto il problema sui due temi fondamentali del discorso umano e metafisico: la finitezza e l'infinito. Gli sviluppi di questa prospettiva sfuggirono e agli scolastici e agli umanisti, agli uomini nuovi. Così, il nostro compito sembra abbastanza segnato dalla esigenza di evitare un pericolo del genere.

Adesso c'è il tentativo, ne discuteremo insieme. E' possibile istituire un discorso estetico da un punto di vista metafisico? In relazione a un discorso metafisico, che sia il più rigoroso e il più certo, e il più radicale? Lo vedremo. E' certo che un discorso puramente « fenomenologico », sull'arte non potrebbe non lasciarci delusi. Senza dubbio è anche utile indicare una possibile fenomenologia dell'arte. Ne ritroveremo l'utilità. Ma premettiamo che, in questo caso, il discorso è puramente indicativo, allusivo. E' un discorso che Heidegger chiamerebbe « preontologico »; cioè volto a stabilire una certa problematica, ma che dopo andrà ripetuto sulla base dei propri fondamenti, fondamenti emersi appunto da quelle prime indicazioni fenomenologiche.

Posso mettermi di fronte ad un quadro, di fronte ad una poesia e chiedermi che cosa sia l'opera d'arte: il discorso, proprio perché adesso non deve essere necessariamente rigoroso, può essere anche piuttosto facile. Sì, certo, in un'opera d'arte non possiamo negare un momento ideale, una certa idea di ciò che l'artista vuol fare. Nessuno può dipingere o poetare se non sapendo che cosa vuol fare. Tuttavia è chiaro che l'opera d'arte non possa ridursi ad un puro fatto ideale, alla definizione di una verità oggettivamente determinata. Questo lo troviamo anche in altri ambiti: si tratta dunque di distinguere. Possiamo notare qualche cosa di più, che questa idealità, questa oggettività, che l'artista necessariamente deve possedere, è stata determinata. Non incontriamo mai l'uomo, ma questo uomo, designato in questo particolare modo, relativamente a questi altri particolari oggetti (questo animale, quella pianta, ecc.): il tutto in una relazione che determina lo oggetto che si vuol definire. Non basta, però.

In fondo, una idea universale, un oggettivo determinato, è riscontrabile anche in altri settori: anche questo tavolo, è una idea determinata. Si tratta dunque di trovare ancora un punto discriminante. In questo senso si potrebbe dire ancora, su un piano allusivo, che il tavolo è mezzo all'uomo. L'uomo lo costruisce non per esprimere la sua realtà, ma per farne mezzo alla sua realtà. Certo, anche nel tavolo è impressa la personalità di un artigiano, ma è impressa nel tentativo di costruire un mezzo alla sua realtà in quel caso. L'opera d'arte,

4ª relazione

di Vincenzo Melchiorre

invece, sembra venir meno a questo fine utilitario.

Anche qui non direi che basti dire: una idea determinata che esprime l'uomo.

In fondo, anche l'azione apoeitica, un fatto etico, esprimono in modo determinato un momento umano, una certa norma etica. Mentre, si potrebbe ancora dire che, nel fatto estetico, ciò che viene espresso viene espresso in una maniera che potremmo dire preesistenziale. Ciò che vediamo impresso nell'opera d'arte non è qualche cosa che esista, non è qualche cosa che si identifichi del tutto con l'artista che l'ha prodotta. E' qualche cosa che sta ancora al di fuori della sua attività di uomo agente, dell'uomo che sceglie, dell'uomo che pone certe scelte etiche. Certo, anche fare questo quadro o quell'altro, scegliere questo tema o quell'altro, e determinarlo in un modo o nell'altro, già significa esercitare una certa scelta; ma tuttavia si può dire che l'opera d'arte rimane tagliata dal flusso storico di una attualità che muta costantemente in se stessa, quella attualità che accompagna l'esistere quotidiano dell'artista. L'opera d'arte rimane lì: rimane come qualcosa che può essere vista non solo da chi l'ha fatta, ma



anche dagli altri. Rimane come una possibilità e per l'artista e per gli altri. Esprime, qualcosa che potrà essere realizzato. Dunque, riprendendo le varie definizioni trovate: « arte come espressione di una possibilità esistenziale ».

Ma, dicevo, questa è soltanto una definizione allusiva, ipotetica, che potrà essere valida solo quando abbia trovato una radice che la convalidi. Chi mi assicura che questa definizione è valida, chi assicura che questa definizione non potrà essere suscettibile di sostanziale sviluppo, che non potrà essere radicalmente mutata, che non potrà essere che questa? Ora, la possibilità che un discorso del genere ha di radicarsi, mi pare sia legata ad una considerazione generale: che ogni realtà umana, antropologica, possa fondarsi, trovare cioè una sufficiente garanzia di certezza e nella misura in cui riuscirà ad inserirsi nello stesso discorso metafisico.

Marchesi, in un suo intervento alla terza relazione, diceva che non ha importanza il fatto di cogliere il processo del divenire nell'uomo o fuori dell'uomo: in fondo l'uomo è uno dei tanti divenire. E se scoprirei che, sì, l'uomo è fra i tanti divenienti, ma che è l'unico nel quale il divenire è colto in modo assoluto e rigoroso? Allora capirei che il discorso metafisico ha luogo in modo rigoroso solamente nell'ambito umano. E' quello che del resto mi pare abbia detto sin dallo inizio, fra gli altri, anche Heidegger. Cioè, il discorso metafisico, il discorso ontologico, pone la domanda sullo stesso, ma chi pone la domanda sull'essere è l'uomo.

E' necessario, così, sapere con esattezza qual'è l'ambito che pone la domanda sull'essere, e che, quindi, condiziona la risposta sull'essere. Il discorso metafisico non inizia dal dubitare se l'essere sia o no. Piuttosto il discorso metafisico comincia quando io posso intuire, quando intuisco il dubbio sull'essere che appare: l'essere è altro da questo apparire? Così, anche per la stessa realtà umana, l'uomo che sente, che ama, che vuole, tutti momenti che non si possono distinguere su un piano apparente: alla radice questi elementi, volontà, sentimento, intelletto, sono soltanto l'apparire di un'unica e sostanziale realtà? Hegel, in sostanza, non ha mai negato la diversità dei reali apparenti, ma piuttosto ha creduto di poter scoprire la loro identità sostanziale: il finito reale sì, però la sua realtà è nell'infinito, nell'uno che tutto possiede e che appare nella molteplicità dei finiti. E' qui, dunque, il discorso metafisico, è qui la domanda: perché l'essere e non il nulla, questo essere è il tutto, o è qualcosa altro? Vediamo un po'. D'altronde — dicevo — non si può partire dal dubbio sull'essere perché almeno si è certi dell'essere dell'apparire. Però, vedete, questa certezza iniziale, già pone una

qualifica: esco dal dubbio scettico, esco dal dubbio sull'essere attraverso la certezza del dubbio: « Dubito ergo sum ». Dirò subito perché correggo leggermente la formula decartesiana. Cioè almeno son certo del fatto di dubitare. Almeno di qualcosa non posso dubitare: del fatto che sto dubitando. Posso sì dire che forse la volontà si ridurrà a qualcos'altro, ma almeno si ridurrà al fatto che io ne sto dubitando, al fatto che questa volontà appare nell'orizzonte del mio dubbio. Ebbene, ho già una qualifica, una qualifica dell'essere che ho dinanzi: l'essere come apparire, come realtà pensante. Ogni volta che esco dal dubbio sull'essere, ne esco attraverso la coscienza di me come, essere pensante.

L'uomo, dunque, inizialmente, originariamente, si trova definito in se stesso come essere pensante, come essere razionale, di più, come essere che prima non aveva la certezza di sé e che adesso si ripiega nella certezza di sé: si ripiega su di sé nel tentativo di negarsi. Forse potrà dubitare del fatto che sto dubitando o no, si tratta proprio di un ripiegarsi. Cioè l'uomo viene definito nella personalità in questo particolare momento, come razionalità autoriflettente. Questo è molto importante, anche per stabilire la finitezza dell'uomo. Riflettendosi significa trovarsi, vuol dire essere già prima di trovarsi. L'uomo definito come realtà pensante, ma come realtà pensante che dubita, cioè come realtà pensante che diviene, che muta. La certezza del dubbio è a un tempo la certezza di essere passato dal dubbio alla certezza del dubbio.

Prima non avevo la verità, ma nello istante in cui ho riflettuto sul non avere la verità, ho scoperto di averla. Cioè sono passato dal non essere della verità all'essere della verità, di una verità, s'intende. Sono passato dall'essere del dubbio al non essere del dubbio, cioè nella certezza che sa di essere del dubbio, cioè nella certezza che sa di essere passata dal non essere all'essere. E mi pare che questo non sia banale.

Il divenire intanto si coglie in quanto è divenire di un permanente, in quanto è il medesimo punto A che passa da A a A1. Se A e A1 fossero due cose del tutto separate, non ci sarebbe divenire, ci sarebbero dei punti distinti. « Diviene solo ciò che permanece », dice Heidegger. Ora, nella medesima certezza del dubbio è ad un tempo la certezza di non essere stati: o la certezza di essere passato dal non essere all'essere. A questo punto si può istituire il discorso metafisico, il discorso Parmenideo: dal non essere viene il nulla etc. Cioè la mia stessa realtà iniziale non potrebbe partire, non potrebbe riconoscersi se non postulando, supponendo una realtà assoluta che non è, e per cui il suo essere venuto alla certezza non è un passaggio dal nulla all'essere, ma da un essere assoluto alla propria realtà. Va bene, lasciamo il discorso metafisico, che suppongo già fatto da voi. Notate, però, che il discorso metafisico si instaura proprio nel medesimo luogo del discorso antropologico, e nella misura in cui sviluppo il discorso antropologico. Con ciò l'uomo si pone in un

Deduzione metafisica della realtà estetica

particolare rapporto con l'assoluto, coll'infinito che lo ha posto. Vediamo quale è questo rapporto.

Abbiamo definito l'uomo come razionalità, come pensiero, come realtà autocosciente, che si va realizzando. Bisogna vedere con più attenzione questo, proprio per non incorrere nell'errore di Cartesio. Heidegger rimprovera a Cartesio di non avere problematizzato abbastanza il punto di partenza, di averlo ridotto a un discorso puramente psicologico. Che vuol dire? Se mi definisco una realtà autocosciente, riflettente, vuol dire che rinnego tutti gli altri ambiti? Il fatto che io amo, il fatto che io scelgo, etc.? Queste realtà, sul piano apparente, sono state sempre distinte. Il problema era di vedere se c'era una unità radicale o no, ma certo sono distinte, sono inconfondibili, tra di loro. Allora vorrà dire che la razionalità dell'uomo non può essere ridotta a un senso puramente illuministico, come si diceva stamattina, a un senso puramente intellettualistico. Vuol dire che, se l'uomo è animale razionale, ogni momento della sua realtà porta in sé questo moto di autocoscienza, questo moto di razionalità. Mi pare che molto esattamente — anche se non ne terrò sufficientemente conto — lo dice Hegel all'inizio dell'Enciclopedia: quando parlo di sentimento umano (perché dico che è umano il sentimento), quando parlo di religione umana (perché dico che è umana la religione), dico che sono umani perché posseggono dentro di sé questo moto di autocoscienza e di razionalità. Il che vuol dire che l'uomo, sì, è fatto per realizzare questa sua realtà comprendente, è fatto per realizzare questo suo essere alla verità, ma questo suo essere alla verità si realizzerà quando tutta la realtà sua avrà compreso quella verità. Sarà presente alla realtà che mi appare quando tutta la mia personalità, come personalità razionale, avrà compreso, acquistato la verità. Pienezza della verità si avrà non in uno solo di questi momenti, come per esempio quello oggettivo, quello idealistico, quello intellettuale, ma si avrà nel momento della scelta, nel momento in cui la verità che mi trascendeva è stata compresa nella mia esistenza, è stata inclusa nella mia realtà. Adaequatio intellectus et rei, ma vale anche la reciproca adaequatio rei et intellectus. La pienezza della verità si ha in questa identità di tutta la mia personalità, in quanto tutta la mia personalità è definita dal fatto di dover comprendere, dal fatto di dover capire. La verità nella sua pienezza, diceva Kierkegaard, è soggettività.

Il che, è chiaro, non vuol dire irrazionalità, vuol dire solo che la verità nella sua pienezza si ha quando è verificata e realizzata in me. Insomma, diciamo, la dialettica con cui si disegna la ricerca della verità, cioè il realizzarsi dell'uomo come comprendente la verità, è segnata fra questi poli estremi: la verità oggettiva e la verità soggettiva, cioè la scelta etica. Vediamo me-

gio cosa vuol dire. La verità oggettiva: l'uomo è una realtà pensante ma che diviene; dubio ergo sum, il che vuol dire che in parte è, in parte deve essere, in parte può essere. Il che vuol dire che alla sua realtà sempre si presenta qualcosa di trascendente (parlo adesso di una trascendenza ontologica, non teologica): sempre mi si presenta qualcosa che devo o posso essere. E proprio perché questo qualcosa mi si presenta come trascendente (come il non me, il non essere), la realtà che non sono mi si presenta come tagliata dalla realtà che sono, mi si presenta come indeterminata da parte della soggettività. La verità nel suo primo apparire non ha la presenza, la determinazione piena del soggetto nella verità, cioè in quella parte di sé che gli appare come ciò che potrà essere. Il soggetto è presente a questa possibilità iniziale in un modo indeterminatissimo, proprio perché questa possibilità gli si manifesta come una alterità, come ciò che egli non è. Nella misura in cui egli l'andrà comprendendo, questa possibilità iniziale, questa oggettività (oggettivo come ciò che è comunicabile, come ciò che non è soltanto mio; oggettivo, perché indeterminato) si andrà sempre più determinando, sino ad assumere dei rilievi sempre più precisi, fino al rilievo massimo in cui la trascendenza e l'immanenza, la possibilità che mi trascende e la realtà che io sono vengono annullate nella unità della scelta etica. La verità è soggettività: possesso pienamente la verità quando l'ho annullata come altro da me, come una mia possibilità.

Ora qui si inserisce il discorso che ci interessa. Il passaggio dal primo all'ultimo momento, dal momento oggettivo al momento soggettivo, può ritenersi un passaggio senza interruzione, un passaggio che si muova come per un interiore processo di progressiva determinazione, o piuttosto tra il primo e l'ultimo momento c'è, ad un certo punto, un salto? Vediamo.

Abbiamo detto: l'uomo, realtà finita che si rapporta all'Infinito, che è posto dall'Infinito, che è costituito dall'Infinito, in quanto è nell'essere non per sé, ma per l'Infinito che l'ha posto nell'essere. Dunque l'Infinito, Iddio, è colui che mi costituisce, che mi pone nell'essere; è Iddio l'Infinito ciò per cui io sono quello che sono. D'altronde, però, io divengo, vado; e dove vado? qual'è il fine che muove il mio divenire? Se non esistesse un fine, io neanche mi muoverei, cioè neanche sarei. Ora quale è il fine ultimo senza del quale neanche sarei? Il fine è ciò per cui il mio divenire è, ciò per cui il divenire è quello che è, ciò per cui mi muovo ad essere qualcosa. Se non esistesse il fine non mi muoverei neanche. Dunque il fine è ciò per cui io sono quello che sono. Ma anche il principio che costituisce la mia realtà è ciò per cui io sono quello che sono. Dunque, Iddio in quanto principio è anche il mio fine.

Cioè tutta la mia realtà diveniente è determinata, è mossa dal principio che la costituisce, dall'Infinito, da Dio. Io non posso non muovermi se non per cercare Dio. Questa è la legge che mi costituisce e che mi muove. Diceva Socrate, diceva Tommaso, e lo dicevano forse in termini più astratti: non posso agire se non sub ratione boni. Cosa vuol dire? Sto alla ricerca di Dio in quanto principio attraente e principio costitutivo. Però sono una realtà finita, sono gettato nella finitezza, sono determinato; e tutto quello che io posso essere — proprio perché sono finitezza — non potrà essere che una realtà finita. Non potrò porre, non potrò cercare, non potrò comprendere, non potrò scegliere se non realtà finite, se non momenti finiti. Anche Dio, che è ciò per cui mi muovo, non potrà mai comprenderlo se non in forme finite. E' questo anche il

senso profondissimo di tutti gli antropologismi religiosi: Iddio in sé è incomprendibile, è incomprensibile. Eppure lo si trova così, mendicando nella finitezza. Ma questo vuol dire che sono determinato ad agire dal fine ultimo, e che, tuttavia, non posso scegliere che finiti. L'unica realtà che mi determina necessariamente ad agire è Dio, ma Dio non è dinanzi a me, non è da me cercabile e non possono volerlo che nel finito. Ma il finito, proprio per non essere il mio fine costitutivo, non mi determina ad agire. Sicché è impossibile agire per la sola finitezza: è impossibile, se non rapportando questa finitezza a un Infinito che mi costituisce. Ma questo rapporto non può essere un rapporto necessario — altrimenti ricadremmo in una posizione hegeliana immanentistica —, questo rapporto è un rapporto che noi chiamiamo (che i vecchi hanno chiamato) «volontario»; è un salto.

Ho determinato, fin dove era determinabile, una possibilità di scelta, una possibilità di comprensione. Ed, arrivato ad un certo punto dico: perché questa realtà, che era una mia possibilità, possa identificarsi del tutto con me, è necessario che io la abbracci, che io la scelga, nonostante che essa non si faccia scegliere: non è il finito che determina me ad agire, ma sono io che determino il finito a farsi scegliere.

Sicché si pone un iato, una frattura. In un primo momento ci era parso che fosse insussistente la tradizionale distinzione fra teoresi e prassi (perché anche la prassi è un atto di conoscenza, è un atto di comprensione). Tuttavia si ripropone, da un altro punto di vista, la distinzione fra teoresi e prassi, o per lo meno fra teoresi preesistenziale — diciamo — e teoresi esistenziale, dove la comprensione che precede l'esistenza va oltre di sé solo attraverso un salto, che è il salto qualitativo della volontà. Sicché c'è un momento dell'attività conoscitiva che è del tutto, radicalmente, tagliato dal mondo dell'esistenza, dal mondo della scelta, e che tuttavia costituisce il massimo della determinazione di una possibilità, il massimo di una determinazione che possa darsi al di qua dell'esistenza. Ed è chiaro che io potrò agire soltanto quando avrò determinato al massimo una mia possibilità esistenziale. Una possibilità esistenziale non è ciò per cui io sono determinato ad agire, d'accordo, però è una condizione necessaria; non potrò fare il salto se non sapendo ciò per cui faccio il salto. Ed il salto non lo faccio in nome di una legge oggettiva («fa il bene», «fa l'elemosina»); lo faccio solo dopo aver

determinato il fare l'elemosina a quell'individuo, a quel povero. Solo allora potrò saltare. Sicché c'è una sfera che condiziona necessariamente, ma non determina, la mia realtà etica, la comprensione esistenziale.

Questa sfera dunque, quali caratteristiche ha? L'abbiamo visto: questa sfera ha le caratteristiche di essere determinatissima; di avere determinato l'indeterminato-apparire-iniziale-di-me, di me che dovevo realizzarmi; di aver determinato al massimo possibile questa realtà, e tuttavia di averla determinata nell'ambito della possibilità.

C'è una sfera in cui, dunque, io sono chiamato a comprendermi, ad esprimermi nella forma di pura possibilità, possibilità determinatissima.

non fossimo esteti? Capite che il passaggio dal momento estetico al momento artistico non è qualitativo, ma è puramente quantitativo: cioè il terreno su cui si instaura il discorso artistico propriamente detto è quell'ambito estetico che abbiamo definito. Perché si passa, da quell'ambito estetico necessario a tutti gli uomini, ad una espressione che costituisce soltanto la assolutezza di questo ambito? Credo che non possa darsi una ragione diversa da quella che abbiamo dato per poter spiegare la parabola del divenire, dell'esistente: l'essere l'uomo attinto dall'assoluto, dalla necessità di volere Dio, l'Infinito. L'uomo deve d'altronde volere il finito ed allora il suo sforzo, la sua tensione, staranno nel cercare di dare una determinazione assolu-

sa la scelta etica, ma è ciò che mi fa vedere ciò che io devo essere. S'intende, non parlo dell'attività estetica semplicemente detta. L'attività estetica diventa autenticamente artistica quando si rapporta all'assoluto, quando si fa assoluta. E una possibilità assoluta segna sempre il mio dover essere: ciò che io ammiro, ciò che io posso essere autenticamente. Dunque immanente eticità dell'arte. E si può dire ancora, da ultimo, che questa assolutezza — per cui una possibilità si fa espressione assoluta — segna non solo la religiosità dell'arte, non solo l'eticità dell'arte, ma chiarisce anche quella che è stata chiamata cosmicità dell'arte.

Espressione assoluta vuol dire presenza totale di me ad una mia possibilità, cioè vuol dire anche

PRINI: Intorno all'impostazione dell'arte non accetta di Melchiorre la deduzione metafisica. Mai dalla metafisica si è contribuito a chiarire il fatto estetico. Bisogna partire dal fatto este-

gato della religione fornito dall'estetica.

TERRANOVA: L'arte rappresenta un passaggio all'assoluto, cosa significa «espressione assoluta»? Così non si definisce l'arte. Anche la filosofia è una espressione di attività esistenziale.

CORSINI: Come si giustificano le opere negative?

E' giustificata una metafisica dell'arte, anche se il metafisico non è il più indicato a criticare l'arte.

Non è vero che la critica romantica italiana non si deducesse da una metafisica. In De Sanctis c'è una deduzione da Hegel.

PRINI: Precisa che in De Sanctis è dettato da motivi metafisici il giudizio negativo sul Rinascimento e sul Medio Evo.

SCIVOLETTO: Bisogna spiegare la deduzione metafisica della arte. In Melchiorre c'è l'utilizzazione dell'esperienza fenomenologica per una concezione metafisica dell'arte. Fare i puri descrittivi potrebbe essere inutile. Insomma noi ci chiediamo a

che ridurre la globalità dell'esperienza.

PRINI: Ci si deve fermare in maniera assoluta alla fenomenologia, è chiaro, ma si tratta di metodo. Arrivare alla metafisica attraverso alla fenomenologia aperta, aperta alle esperienze di trascendenza; quindi fenomenologia delle esperienze di trascendenza. Qui si tratta di rovesciamento di metodo, cioè non partire da uno schema per ritrovarci dentro la realtà, ma partire dalla realtà per vedere le aperture della realtà studiata nei metodi propri. Quindi, ci sarà una fenomenologia propria dell'arte, come ci sarà una fenomenologia propria delle esperienze religiose o dell'esperienza etica. Si tratta di diversa impostazione insomma, impostazione che può essere quella dell'empirismo integrale o impostazione di un deduttivismo assiomatico di tipo Parmenideo.

MARCHESI: Io accetto senz'altro la condizione di empirismo integrale, che Aristotele affermava, ma all'interno del quadro della

(Continua a pagina 12)

discussione

tico, riviverlo, con la richiesta di vedere il fatto estetico articolato con le altre esperienze. Questo passo ulteriore della chiarificazione e della articolazione è proprio della critica d'arte.

C'è un intento metafisico anche in Croce? Ma quando e come c'è arrivato! Attraverso almeno la fenomenologia del fatto estetico. Altrimenti si va per una via di aerea astrattezza, che non ha influenza sull'opera d'arte, sull'artista, sulla sua consapevolezza. L'efficienza di una formula si misura dagli effetti che ha nell'ambito in cui deve averli.

Inoltre, col vedere nell'esperienza estetica modi di sperimentare la trascendenza si ha uno «sregolamento» in tutti i sensi, perché non è possibile un surro-

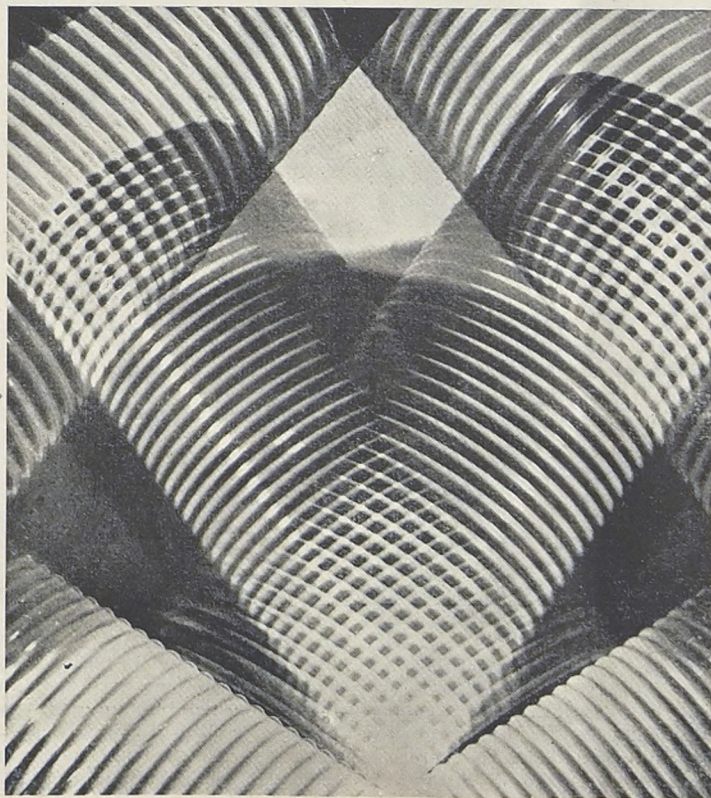
E qui si ritrova il discorso allusivo fatto all'inizio. Il discorso apparente aveva scoperto un certo ambito di realtà in cui l'uomo era chiamato a determinare qualcosa, ma sul piano della possibilità. Questo piano si ritrova identico a quello adesso — diciamo così — «dedotto» metafisicamente, posto necessariamente dalla dialettica in cui si disegna la parabola dell'esistenza. A questo ambito così necessariamente determinato dobbiamo dare il nome che abbiamo trovato nell'ambito puramente allusivo: daremo il nome di ambito estetico. Ogni uomo dovrà essere un esteta per poter agire, anche se non sarà un artista. E del resto come potremmo noi, non artisti, capir l'arte, se

ta alla finitezza che deve scegliere. Il suo sforzo starà nel cercare la relazione più confortante del finito — che di per sé non si fa scegliere — all'Infinito per il quale si muove. E' questo sforzo che spinge l'uomo della quotidianità estetica fuori di sé, e lo fa artista. Lo fa come colui che esprime non solo la possibilità di esistenza, ma che la esprime assolutamente, ed assolutamente vuol dire che le pone in una correlazione, il più possibilmente perfetta, all'assoluto. Quindi arte come una espressione assoluta di una possibilità esistenziale. E capite che con questo abbiamo dato anche la dimensione religiosa dell'arte. L'arte è sempre chiamata ad essere da questo movimento radicalmente religioso dell'uomo, dal fatto che l'uomo sia chiamato a rapportarsi all'assoluto.

Come fare c'è un mistero. Potremo fare ancora qualche collario, ma lo facciamo solo, così, di passaggio, per aprire la discussione. E' chiaro che in questo caso si potrà definire in modo piuttosto esatto che cosa si intenda di solito per autonomia dell'arte. E' chiaro che se autonomia dell'arte vuol dire che l'arte si distingue p. es. dalla filosofia, p. es. dalla scelta etica, siamo d'accordo. Proprio perché abbiamo dovuto delineare, definire un certo ambito, distinguendolo da quello iniziale indeterminato, oggettivo, estratto, e da quello finale, esistenziale, abbiamo posto una autonomia dell'arte, cioè una realtà propria dell'arte inconfondibile con gli altri momenti. Ma se per autonomia intendiamo alogicità, amoralità, allora no! Significherebbe pretendere che l'uomo dia luogo a delle realtà che non gli appartengono, che non sono sue. Il momento dell'arte — abbiamo visto — si pone proprio come necessario punto di passaggio di questo moto che mi conduce alla esistenza. Quindi l'arte in se stessa è chiamata a una immanente, intima, eticità. Non è es-

presenza di me con tutte le condizioni in cui mi trovo, presenza di me con tutti i rapporti in cui mi trovo. Il fatto che io divengo, che sia una realtà mutevole vuol dire che io non sono il tutto, ma che sono nel tutto. Ed allora una possibilità autentica non può che istituirsi se non nel rapporto al tutto, se non evocando la totalità. L'artista si porrà sempre di fronte a delle possibilità determinate, ma queste possibilità saranno autentiche nella misura in cui riveleranno una assoluta tensione all'assoluto, e una assoluta tensione ai relativi, ai finiti insieme ai quali io coesisto. Quindi inutile chiedere che l'artista riproduca oggettivamente la realtà che vedo. Certo l'arte è sempre realistica, — se per realismo, intendiamo che l'arte sia chiamata ad esprimere le uniche possibilità reali, autentiche, siano consentite all'uomo —. Ma da questo punto di vista l'arte è anche sempre simbolistica, nel senso che delle cose chiama quel tanto che serve a mettere in relazione me con esse, che mette in luce la relazione esistenziale di me alle cose. Dunque cosmicità dell'arte; religiosità dell'arte; eticità dell'arte. In questo senso — e finiamo — l'artista può finalmente, dopo i miti dell'autonomismo, rientrare nella società degli uomini. Rientrare come uno che dona agli uomini delle possibilità autentiche di vita, di uno che possa incamminarsi alla testa degli altri. L'artista meglio degli altri vedrà delle possibilità, delle realtà che avanzano, che stanno al di là della realtà quotidiana dell'uomo. E per questo, tanto spesso, l'artista non è compreso, perché egli è chiamato ad evocare delle realtà che ancora non sono, e che sono tanto lontane dagli uomini delle quotidianità.

Ma questa sarà la solitudine dell'amore, di chi si è posto lontano dagli altri, solo per dare agli altri una autentica possibilità di vita.



(Continua da pagina 11)

fenomenologia è possibile per Lei un'esperienza della trascendenza, o meglio chiarire, un'esperienza del trascendente? E possibile?

PRINI: nell'empirismo integrale deve essere tale, l'empirismo, da raggiungere anche l'aspetto noetico; ora c'è una noeticità radicale essenziale. Già nel Rosmini in una revisione del suo intuito originario dell'Essere, spogliato, a mio avviso, da quelli che sono i suoi equivoci, si dà questo intuito originario che è come lo orizzonte originario della coscienza, che è l'essere come virtualità infinita. Noi siamo uomini, noi pensiamo, noi ci realizziamo in tutte queste esperienze in quanto proprio realizziamo ed esprimiamo questa virtualità infinita. Alla trascendenza, o al trascendente, arrivo, nella maniera più precisa, semplicemente vedendo nella esperienza o vedendo o esaminando la esperienza religiosa in contro luce di questa virtualità infinita, di questo concetto di questa noesi originaria che mi consente di comprendere l'esperienza religio-

si accontentava di questa pura descrizione. Pur tuttavia abbiamo sottolineato che la deduzione metafisica in sé e per sé sarebbe stata una cosa del tutto astratta, ed inutile, se non avesse avuto sotto questo richiamo fenomenologico, per cui ad un certo punto era possibile dare a quell'ambito scoperto un nome che non derivava dalla deduzione, ma proprio dalla osservazione fenomenologica. Ma vorrei dire di più: quella stessa deduzione da che parte proviene? Proviene non dal concetto di divenire in quanto tale, di essere in quanto tale ma dall'osservazione fenomenologica, di una concreta realtà; l'io diveniente l'io pensante. In altri termini: i due discorsi il fenomenologico e il metafisico sono stati distinti solo per una ragione metodologica, ma in sostanza sono l'uno lo sviluppo dell'altro. Il discorso fenomenologico si è assicurato, si è confermato in se stesso, quando ha trovato in se stesso uno strumento per dire che non poteva definirsi che nel modo in cui si era già definito. Ma questo anche in generale: per fare un puro discorso me-

que, riflettendo su se stesso, si assicura su se stesso. E' chiaro come tutto questo non poteva essere fatto che in termini, diciamo così, generali e questo è l'esperienza concretissima. Questo modo di autoconfermarsi della fenomenologia, per fortuna non è una mia scoperta. Heidegger, per esempio, procede proprio in questo senso: l'antropologia fonda l'ontologia, la ontologia fonda l'antropologia; cioè, la preontologia inizia il discorso ontologico il quale a sua volta reillumina il momento preontologico. Si tratta proprio di un circolo.

Ora, è proprio vero che questi strumenti dialettici e queste definizioni, non sono efficaci? Ma facciamo solo qualche esempio: l'estetica di cui oggi si servono gli esteti del cinema, facendo centro soprattutto sul rapporto spazio-tempo, cioè facendo emergere un concetto di relazione. Da che cosa può procedere una assicurazione di questi criteri? Da che, se non stabilendo una certa problematica essenziale sull'uomo che, in quanto tale, in quanto diveniente, è sempre nel rapporto, sempre disteso nella temporalità e nella spazialità. Ma di più: tutta la poetica contemporanea del realismo o quella di marca sovietica; cioè, quel proporsi un'autentica poesia solo nella misura del rapporto reale. Ora, tutto questo non mi pare sia garantito se non facendo un discorso in cui si giustifichi che il poeta si costruisce autenticamente come tale solo in relazione alla sua realtà, solo rapportandosi all'essere che egli è, nella forma della possibilità. Ancora, il neorealismo in che senso si distingue dal verismo di marca naturalistica? Non vuole essere il rilievo fotografico o fisiologico di certi fatti naturali, piuttosto vuole essere la messa a fuoco di questi fatti in una totalità. E anche questo non sarebbe possibile se non si ponesse un principio per cui l'opera d'arte è tale solo se iscriva la realtà, le singole realtà,

se stesso e rimando ad una realtà determinatissima ed assoluta. Se Dio non c'è, per onestà dovrò forse arrestarmi ad una interpretazione più povera: la inesauribilità come indefinità. Cioè, devo operare dialetticamente nell'ambito stesso della fenomenologia, aprendo il discorso metafisico. Ma, ripeto, non si tratta di due ambiti diversi, la distinzione è solo metodologica.

E, a questo punto, chiarisco il concetto di arte. Ringrazio Terranova per avermi invitato a farlo. Definire l'arte come espressione di una possibilità, non pare sufficiente perché, per esempio, anche una norma etica può significare una possibilità per l'uomo. Penso sia necessario chiarire un po' meglio il concetto di possibilità. Possibilità non è per me un fatto astratto: una norma etica, in quanto tale, è impossibile a realizzarsi; dovrà assumere un rilievo determinato. Alla maggiore della premessa etica (devi fare la elemosina, per esempio) si dovrà aggiungere una minore (devi farla a questo individuo); se la norma etica non si precisa, non si determina, è impossibile che venga realizzata dall'esistente. Sicché si può dire, ma in un senso improprio, che tutto l'al di qua dell'esistente significa possibilità, ma in senso proprio è possibilità solo ciò che è immanente all'esistenza.

Espressione assoluta che vuol dire? Assoluta cioè perfetta, senza limiti, esauriente. Ma notate che, se io esprimo esaurientemente una certa realtà, segno il rapporto che questa realtà in quanto finita ha con gli altri finiti.

PRINI: Quindi espressione assoluta vuol dire espressione determinata. Espressione determinata, cioè che dice quello che vuol dire (perché l'espressione indeterminata è quella che è equivoca). Espressione dunque univoca che esprime veramente quello che vuole esprimere. Che c'entra questo con l'assoluto?

MELCHIORRE: Si noti che qui «determinazione» non è determinazione nell'ambito della pura definizione, ma determinazione relativamente al soggetto che progetta una certa possibilità. Cioè determinazione vuol dire il determinarsi dell'esistente in una sua possibilità; e questo non è possibile se non in un ambito che è intellettuale, che è fantastico, che è sentimento, che è tutto. Quando mi determino in modo esauriente in una mia possibilità? Quando vedo una mia azione come veramente possibile? Quando la rapporto non solo a me, ma anche a ciò in cui io sono, alla totalità dei finiti e dell'infinito. Solo allora io ho una definizione assoluta di una possibilità, e non prima.

PRINI: Non capisco cosa c'entra tutto questo con l'opera d'arte. Lo scienziato che studia, ad esempio, i pistilli di una fiore non fa altro che un discorso breve, ma potenzialmente infinito. E la differenziazione fra questo e l'opera d'arte?

MELCHIORRE: La differenziazione è nel fatto che lo scienziato, almeno esplicitamente, rimane in un ambito indeterminato: non rapporta alla propria esistenza le relazioni colte. Nell'opera d'arte è l'esistente che progetta una sua possibilità di esistenza.

PRINI: Non capisco. Se lo scienziato studia quel fatto in quanto quel fatto risponde ad una sua necessità o ad un suo problema pratico, supponiamo, perché non deve rapportarlo alla sua esistenza?

MELCHIORRE: Voglio dire che quando lo scienziato studia certe realtà e cerca di metterle in rapporto, mette tra parentesi o, comunque, si tiene ancora molto lontano dal determinare quali siano le possibilità di vita che queste realtà gli danno. Quando lo scienziato mette in rapporto Gio-

ve con Saturno non si propone ancora una scelta etica, ma quando invece lo scienziato si vedrà a scegliere sotto le stelle allora progetta una certa scelta etica; cioè, determina queste realtà che prima non gli appartenevano o che appartenevano a lui e a tutti gli altri, in questo istante le rapporta solo a se stesso. Si tratta di un rapporto del tu all'altro, non di un rapporto dell'altro all'altro.

MARCHESE: Il modo di impostare di Melchiorre è questo: di porci nella condizione di valutare, nel modo più ampio possibile, la portata estetica di qualunque opera d'arte. A me pare che la tesi di Melchiorre possa permettere di valutare, nel modo più ampio possibile, il rapportarsi alla totalità e quindi il dramma uomo-infinito, uomo-totalità. Per cui ad un certo punto l'opera d'arte e l'indagine della critica è appunto un itinerario alla persona (Apollonio). Il viaggio del critico è un itinerario alla persona dell'artista che ha appunto espresso se stesso, ha consegnato il suo universo personale all'opera d'arte. A un certo punto ci deve essere il «maximum» possibile: ciò non vuol dire che debba emergere sicuramente un aspetto religioso nell'opera d'arte.

MELCHIORRE: D'accordo, Dio, in quanto tale, non lo conosco; si rivela solo in un'esigenza della trascendenza.

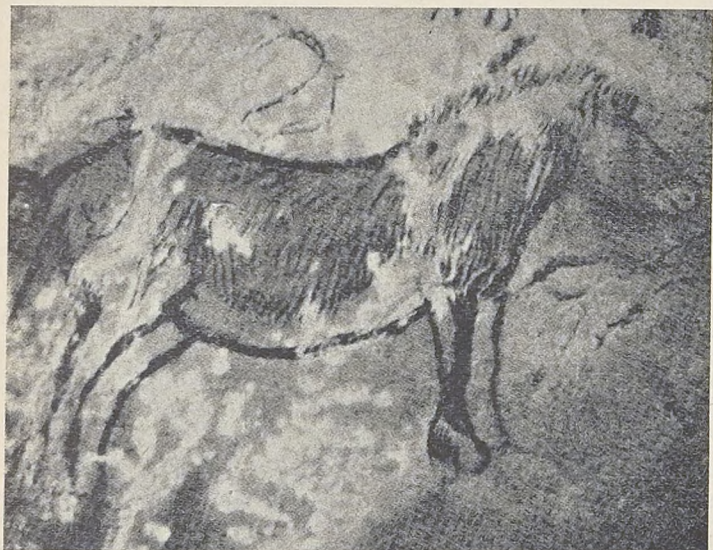
PRINI: Allora non chiamatelo Dio, per piacere. Ci sono tanti modi di trascendenza che non vanno direttamente a Dio. Per esempio la trascendenza del tempo su me stesso mi dà il senso della finitezza. I tre modi di trascendenza di Heidegger (essere per la morte; essere nel tempo; essere al mondo) sono tutte e tre trascendenze, e che c'entrano con Dio? Allora è offuscato il concetto di Dio. Altro è trascendenza, e altro è Dio. Ci sono tanti modi di trascendenza!

MELCHIORRE: C'è la trascendenza ontologica inconcepibile senza la trascendenza teologica.

La discussione, al suo termine, viene richiamata ad altri punti della relazione.

DI PIAZZA: Non ritiene che la arte si iscriva nella sfera del possibile: «qualunque atto umano è una determinazione del possibile». E se l'arte non si iscrive nella sfera del possibile non si capisce in che modo le sia peculiare un rapporto all'assoluto e alla totalità che, invece, è peculiare di ogni azione *tout court*.

Fra gli altri interventi, ricordiamo ancora quelli di NEGRI e di MARCHESE, con la richiesta di chiarire il concetto di autonomia dell'arte. Su questo punto il relatore replica rifiutando un'autonomia assoluta: impossibile astrarre l'arte dalla totalità dell'uomo, fuori della quale nessun fatto è autenticamente umano. In questa totalità l'arte ha una sua precisa funzione, inconfondibile con le altre a cui, però rimanda: la sua stessa definizione presuppone un prima e un dopo per cui è possibile che essa nasca: l'arte, in quanto espressione assoluta di una possibilità, è teoreticamente determinata in direzione dell'esistenza. Con questo si apre la risposta a Di Piazza: ogni atto umano è una determinazione del possibile, cioè di un noi-stessi-trascendente-a-noi-stessi: la scelta dell'azione annulla, però, questa trascendenza, non distingue più il possibile da sé: tutto l'ambito pre-attivo, preesistenziale, vive, invece, nella determinazione e nell'attenzione dei possibili, magari di un possibile fra gli altri, ma lascia i possibili come tali e li distingue dall'esistente finché questi non li annulli in sé, facendoli in tutto propria realtà: il possibile, come tale, è attinto nell'ambito estetico e, autenticamente, in quello artistico. Per la esclusività del possibile da parte dell'ambito estetico il relatore rimanda alle precisazioni già fatte precedentemente.



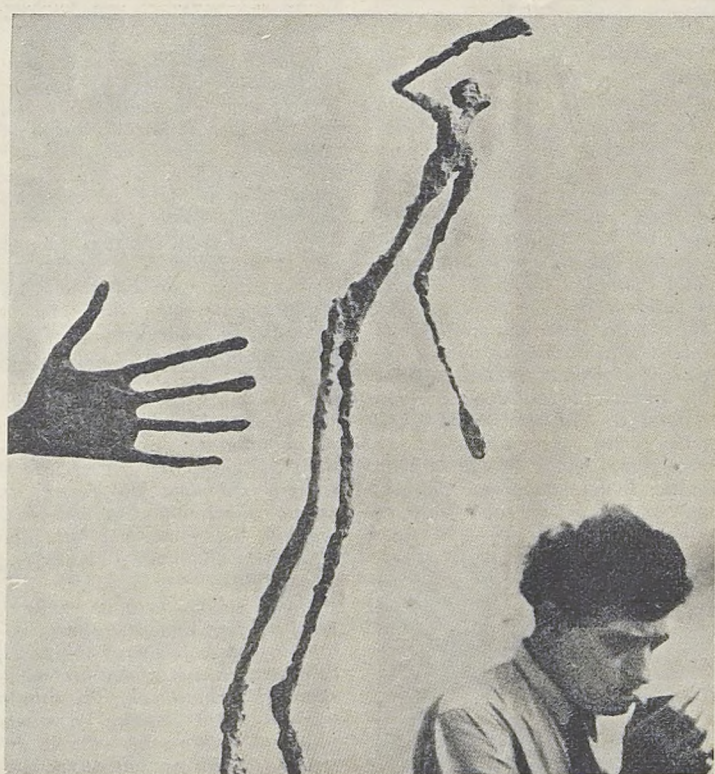
sa come un rapporto di vocazione, ecc., in cui la virtualità infinita si concreta, si precisa nell'Io e nel Tu Assoluto.

DON RIVA: Dovrei rivolgere una domanda a Prini: se in una fenomenologia che studia i fatti estetici, la storia, etc., non ci sia già un criterio e quindi una metafisica implicita nella elaborazione fenomenologica stessa, per cui diventa quasi misura della fenomenologia già una metafisica implicita.

PRINI: La noesi originaria è questa dell'essere come virtualità ed è già quel metron di cui parlavo ieri del bene, il metron platonico, nella sua stessa incommensurabilità. Si potrà vedere in che senso è misura, ma è misura, originaria, implicita ed implicata in qualunque procedimento che sia umano. Anche qui non si tratta di fenomenologia e poi di metafisica; la metafisica sarà la esplicitazione di quello che è implicito nella stessa ricerca fenomenologica, ma che questa esplicitazione supponga la concretezza fenomenologica, questo, a mio avviso, dovrebbe essere la via da percorrere.

MELCHIORRE: Forse è meglio fare punto qui.

Non mi sento attaccato dalle riserve del prof. Prini. Vi siete accorti che, facendo la deduzione, sono arrivato ad un certo punto, ed ho trovato un certo ambito, che aveva la caratteristica di essere: «determinazione di una certa oggettività iniziale, etc., etc.»; vi siete accorti che non sapevo trovare un nome a questo ambito? Non sapevo trovarlo tanto che, per darglielo, ho dovuto dire: torniamo alla fenomenologia da cui siamo partiti. Avevamo dato un nome di estetico, sia pure in termini provvisori a quella certa realtà artistica esaminata proprio così vedendola e descrivendola analiticamente. Avevamo, così, elaborato un certo concetto di arte, che era però provvisorio perché non ci



tafisico siamo partiti dal dubitare etc., ora, lo stesso dubitare, che è un fatto che cogliamo fenomenologicamente, ci dice che: 1) Dalla fenomenologia non si esce, che qualunque discorso lo faccio sempre nell'orizzonte dell'apparire; 2) ci dice che tuttavia il discorso si inizia quanto questo apparire in se stesso trova uno strumento per assicurarsi. Lo strumento quale era? Era che l'apparire non poteva non essere quello che era: non potevo evitare almeno la certezza del dubbio. Si introduceva, così, lo strumento dialettico che era il principio di non contraddizione: se il primo discorso fenomenologico avesse voluto annullarsi, sarebbe caduto nella contraddizione.

Il discorso fenomenologico, dun-

in una totalità. E' forse qui la differenza fra me e il professor Prini, quando diceva «far emergere l'esistenza metafisica dell'esperienza estetica». Per esempio mi trovo di fronte al fenomeno di inesauribilità. «Inesauribile» vorrà dire che l'artista si getta oltre la realtà che sta definendo, cioè che la dichiara insufficiente? Ma questa inesauribilità può significare l'incapacità dell'esistente ad essere autonomo, cioè, a non rapportarsi ad un Infinito. Potrà scegliere fra queste due interpretazioni solo avendo stabilito se c'è o non c'è un Infinito, se c'è o no Dio. Se c'è Dio, potrà dare a questa inesauribilità un significato: inesauribilità espressa nell'arte vuol dire incapacità dell'uomo di restare in

La teoreticità nella vita cristiana

5. relazione

di Angelo Scivoletto

Introduzione: significato dell'argomento. - 1. Unità tra discorso teoretico e Rivelazione: la controversia sulla filosofia cristiana. - 2. Condizioni soggettive di una filosofia cristiana. - 3. Unità e distinzione tra ideologia e vita cristiana. - 4. Sensibilità contemporanea e scoperta dei limiti della teoreticità medievale. - 5. Esperienze ed equivoci della filosofia contemporanea nei confronti del Cristianesimo. - 6. L'esigenza della giustificazione della fede, nella fede; crisi e intelligenza cristiana. - 7. L'estremo confine della teoreticità: la contemplazione, come immanenza e finalità del nostro «status viae».

Notiamo subito la «strana» metodologia che distingue la riflessione dello studioso cristiano: parte da un principio e giunge a quel principio, impegnato continuamente a dimostrare, per dir così, l'immanenza e la intenzionalità dell'un momento nell'altro (il momento della teoreticità nella vita cristiana e viceversa).

L'argomento ci invita a delle distinzioni non solo logiche, quanto invece logiche, analitiche e didattiche; ma è chiaro che la inscindibilità della nostra vita porta anche alla inscindibilità dei valori che il nostro tema riassume.

Teoreticità e cristianesimo: siamo di fronte ad un tema di dottrina e di vita, dunque, la cui rilevanza è superfluo lumeggiare. Il nostro discorso sintetico, sia sul piano espositivo che su quello giudicativo, ha presente tuttavia — intenzionalmente — l'ampiezza quasi inesauribile del tema: in esso si misura il potere e l'orizzonte della ragione e si verifica — si sperimenta — la urgenza del sovrarazionale, ove la teoreticità diventa caritativamente contemplazione.

Non so se l'argomento possa essere evitato da ogni serio studioso di filosofia, e difatti nessuno mai lo ha trascurato, anche se per negarne la validità critica (intellettualismo o razionalismo) o, all'opposto, per annunziare la crisi della criticità, e perciò della teoreticità, a favore del cristianesimo stesso (fideismo religioso, ma ugualmente negatore del cristianesimo, quando addirittura non si pone esso stesso come religiosità nei confronti della storia, del mondo, del reale: esempio, la sensazione vissuta e spiegata fideisticamente).

Argomento di discriminazione e nello stesso tempo di assunzione unitaria dei valori, strumentali o finalistici che siano, nella pienezza dell'Essere, da conoscere e da amare, dato che mai sufficientemente si conosce e si ama.

Il primo — ma è in fondo anche l'unico — intento da dimostrare è il seguente: il discorso storico e teoretico sulla teoreticità medesima non deve circolare su una presunta e stabilita trascendentalità mondana, vietata alla presenza del Trascendente, bensì innestarsi unitariamente in esso, non già perché questo si possa ridurre, sillogisticamente e schematicamente, ad una analisi cartesiana, geometrica, quanto invece perché la stessa facoltà del «teorein» risulta — essendo facoltà vitale e significativa dell'essere — come vivificata e redenta dalla presenza del divino nell'umano.

Quindi, il primo momento del nostro riflettere si volge alla Rivelazione storica, cristiana, che è ulteriore rivelazione, stavolta straordinaria, ipostatica: *Verbum caro factum*. E ci domandiamo: la Rivelazione, rivelante una Persona infinita, Trascendente, attraverso la verità stessa incarnata e singolarizzata in Cristo che redime, è tale da modificare od almeno da incidere in qualche modo sull'atteggiamento teoretico? Se la rivelazione sovrannaturale avviene e se quindi un valore — il Valore — mi è annunziato, posso «fingere» che così non sia, per vedere se io non riesca a scoprire Dio anche senza l'aiuto di Dio? La risposta è positiva, ma solo ai fini giustificativi o metodologici o polemici. La scoperta razionale di Dio era d'altra parte avvenuta sin dai primordi dell'umanità e crediamo che avvenga e che avverrà sempre: solo che, a motivo della nostra finitudine, essa si configura senza sufficiente certezza, se manchi una comunicazione dall'alto anche se all'altitudine del Logos naturalmente attingiamo, se non vi sia un dialogo interiore — il dialogo della Grazia che è vita interiore — per cui si acquista sperimentalmente consapevolezza della verità che ci trascende, appunto perché in essa abitiamo, se essa è venuta ad abitare con noi; per cui si è in grado di discorrere della vita vivendo e dell'amore amando. Ricordo Clemente Alessandrino:



«Noi conosciamo lo stesso Dio dei greci, ma non nel medesimo modo».

La Rivelazione integra la nostra conoscenza e la stimola e la vivifica. Essa lascia certo l'autonomia — creaturalmente data — alla nostra razionante esistenza, anche se si porrà come giustificazione escatologica a sostegno delle nostre parziali giustificazioni finalistiche.

Sembra che qui appaia, fra l'altro, la controversia antica intorno alla esattezza o meno di una *filosofia cristiana*, sino ai termini recenti in cui si è svolta tra Blondel, Bréhier, Gilson, Maritain, Chenu, Forest ed altri: e difatti ci richiamiamo alla ricchezza ed al significato delle analisi condotte da questi vivaci filosofi francesi, tentando di dare qualche conclusione.

Non si tratta — né è possibi-

le — di «ragionare» *ab intra* intorno al dogma: di esso si ragiona estrinsecamente, nei limiti in cui diciamo, per esempio, logica la

esistenza di Dio (logica analogica), la rivelazione, il magistero della Chiesa, i cui contenuti sono, in definitiva, di portata vitale, e per cui teologicamente ed asceticamente si dice vita dell'anima la verità dogmatica.

Feuerbach già nel 1839, contro lo stesso Hegel, rigettava l'idea di una filosofia cristiana, ritenendo il dogma essenzialmente contraddittorio alla ragione: il ragionamento non può che snaturare il dogma. Ma sappiamo quali erano le prospettive di quella filosofia dell'avvenire, di quell'antropologia teologica. Dico questo per notare *en passant* l'implicanza di motivi che da più parti confluiscono nella problematica di una filosofia cristiana.

Ho avuto sottomano le conclusioni dell'opera del Bransis, «*De notionem philosophiae christianae*», pubblicata a Bratislava nel 1825; vi ho trovato, implicite, tutte le questioni che poi dovevano caratterizzare la *querelle*, ma in armonia di soluzioni e di definizioni; appaiono i termini di un rapporto dinamico fra fede e ragione; si riconosce, come già san Tomaso insegnava, la funzione di guida estrinseca della verità rivelata nei riguardi del cammino razionale. E' chiaro, d'altra parte, che il discorso sul Cristianesimo si pone e si deve porre storicamente e solo in questo ambito, secondo me, si pone anche filosoficamente.

E' stato soprattutto Blondel, con certo entusiasmo esuberante, ad animare la disputa. E in verità, parecchie sue argomentazioni sono travalicate su un piano teologico anziché rimanere sul piano della metodologia filosofica. Tuttavia, egli è tornato su verità cristiane veramente indisso-

Integriamo con questa nota di A. Forest, ricavata da un suo articolo «*Autour de la philosophie chrétienne*» (1928, in *La vie intellectuelle*): «L'insegnamento cristiano non si presenta sotto forma di una filosofia, noi lo ammettiamo; è esatto ancora che esso non modifica la nostra visione dell'universo fisico, ma non si dovrebbe ammettere che la fede non apre allo spirito un campo di verità nuove, verità che si pongono non solo al nostro consenso, ma anche al nostro assenso».

E veniamo finalmente all'intervento di Maritain stralciando da un articolo del 1930 (*De la sagesse augustinienne*, in *Revue de Philosophie*): «...dobbiamo chiamare filosofia cristiana una filosofia propriamente detta, una saggezza che si definisce come l'opera perfetta della ragione... Ma poiché di fatto il soggetto umano non può pervenire alla totalità delle verità supreme naturalmente conoscibili se egli non è aiutato dall'alto, questa filosofia esige di svilupparsi, nel soggetto, in connessione vitale con la fede, che, senza entrare nella sua trama né servirgli di criterio positivo, giuoca per lui il ruolo di principio regolatore estrinseco, *veluti stella rector*; con la teologia, che, usando di essa come di uno strumento, la corrobora, e con la sapienza dello Spirito Santo, che, soprannaturalmente, la conforta nell'animo del cristiano».

Da queste citazioni si possono trarre le nostre preferenze. Tuttavia sintetizzerei in questi termini: distinzione tra fede e ragione sul piano critico e schematico; loro coabitazione nel soggetto e loro organica reciprocità in tensione infinita.

2

Non si deve però fare della filosofia cristiana — come di ogni attività che aspira ad essere cristiana — una astrazione o meglio una oggettivazione generica. Essa va vista nel suo costituirsi nel soggetto. La condizione, quindi, a che si costituisca una filosofia cristiana — strutturalmente, cioè ideologicamente e vitalmente tale — è che il filosofo sia egli stesso, in quanto uomo — ed uomo reudento — un vivente nel Cristo: da questa *esperienza religiosa*, cioè di incontro e di legame e di partecipazione alla vita divina (*consortes divinae naturae*), assolutamente pregnante, si potrebbe partire per intendere la dialettica teoretica nell'ambito della verità e dell'amore, in che risiede la possibilità di una trasfigurazione terminale della teoreticità medesima, non negando tuttavia il normale processo del filosofare. Se nell'orizzonte — nostro orizzonte e per nostra «situazione» limitato — della Grazia, non sentiamo la validità del nostro pensare, siamo ancora nel frammentarismo spettacolare del paganesimo, senza partecipazione unificante.

Non è raro il caso di filosofi che — ahimè con quanta poca filosofia! — permangono farisaicamente in aristocratica distanza dalla vita religiosa, pur facendo pronunciamenti ideologici cristiani; e di altri che se pure a una esperienza religiosa non sanno sottrarsi, rifuggono da una giustificazione unitaria, ritenendola superficialmente gratuita, quando non «confessionale»: nell'uno e nell'altro vizio accusano un dualismo senza saggezza. Ricchezza, se si vuole, di cultura filosofica, ma indigenza di filosofia. Penso alla disperata, e socratica insieme, considerazione di S. Kierkegaard nei riguardi dei filosofi del suo tempo: «Nell'antichità si amava la sapienza, ora si ama il nome di filosofo».

3

Si tenga presente la distinzione tra il cristianesimo come ideologia (come dottrina) e il cristianesimo come amore: e in confronto a questi aspetti si cerchi di cogliere il valore della teoreticità.

Si sa che il cristianesimo non

è solo ideologia; ridurlo a questa è snaturarlo, giacché non gli si riconosce il valore, il contenuto, il significato *trasformatore*: trasformatore di vita, non già di schemi intellettuali, ma anche di questi per conseguenza; eppure tutti i razionalismi son caduti in questo errore, giudicando il cristianesimo con criteri ideologici, culturalistici, storicistici, o almeno rimanendo in questi limiti. A questo errore non si è sottratto nemmeno il genio di Hegel, fedele tuttavia alla sua interna coerenza di sistema: ed è infatti, il suo, l'errore più geniale che si sia commesso nel giudizio sul cristianesimo.

Ma poche dottrine come il cristianesimo evitano di sottolineare la propria «culturalità». Il primo requisito richiesto dal cristianesimo è la partecipazione vitale e operosa (ricordo il cap. 15 del Vangelo di San Giovanni): dalla sostanza di questo incontro tra l'uomo e Dio — incontro reale, soprannaturale, non simbolico o semplicemente intellettuale — promanano tutte le dialettiche possibili e su questo incontro si innestano tutte le disertazioni dottrinarie, discorsive, logiche o critiche, come sviluppo del dato, del donato, del rivelato.

Tutto ciò in definitiva riguarda intrinsecamente la filosofia e la teoreticità come *visione del reale*, nelle proporzioni in cui la filosofia si interessa del destino dell'uomo. Anche questa nota ha per noi una importanza non trascurabile: altrimenti potremmo sentirci dire di essere fuori campo, di sfuggire alla filologia, di non obbedire al metodo e alla scienza, di vagare nell'apologetico e nel mistico ecc.; cose che difatti si sentono dire, ma da coloro che si contentano — certo senza mai sbagliare — di una filosofia la cui attività principale consiste nel non porre problemi di suprema scelta o di significanza o di apertura o di intenzionalità metafisica; di una filosofia cioè in cui lo stesso trascendentale kantiano è un cielo eccessivamente ampio (forse perché immediatamente postulante un fondamento?) e che perciò ricerca gli strumenti del conoscere, non solo non proponendosi l'oggetto conclusivo ed esistenzialmente determinante di quel conoscere, ma ritenendo come non saggia la filosofia di coloro che si pongono (assiologicamente) oggetti del conoscere.

In vista di questa risultanza umana del nostro filosofare diventa urgente la nostra domanda storica sul cristianesimo, quindi la nostra risposta in intima esperienza (senso agostiniano), da cui consegue il nostro «teorein» nuovo, rinnovantesi.

Crediamo quindi non potersi evitare, tra l'ideologia e la vita cristiana, la distinzione logica e l'unità esistenziale.

4

Quando parliamo di sensibilità contemporanea e di scoperta dei limiti della teoreticità medievale, non accusiamo un elemento di rottura e di polemica, ma solo un elemento di naturale crescita storica, in cui appunto la legge dello scoprire equivale alla radicale meditazione sul reale, al ripensamento, che, pure, in virtù di coloro che prima di noi hanno pensato, si rende possibile; in cui scoprire significa pensare ancora, sempre più consapevolmente, sempre più dialetticamente.

Di qui la ricchezza, imprevedibile nei suoi aspetti, del nostro lavorare per analisi, del nostro costruire lento e paziente, del nostro colloquio coi contemporanei in ispirito di tolleranza per tutte le eresie del secolo, perché tutte le eresie, insegna Agostino, insegnano qualche cosa. Bisogna dunque esser capaci di *ascoltazione* storica.

Succede allora che la situazione storica, il mondo delle cose e delle esperienze, gli avvenimenti sempre nuovi — che dan luogo al perenne riconfigurarsi (non già sfigurarsi) della comunità umana — sono come occasioni di *ri-presentazione* e *ri-progettazione* teo-



retica; e nell'interno del pensare umano si succedono le trame dialettiche, analitiche-sintetiche, universali-particolari, per cui si caratterizzano le metodologie, non vacue o adiafore, ma espressive di esigenze reali, per la utilizzazione di ogni esperienza e per la scoperta dell'essere da rinnovare necessariamente (inesauribilità dell'essere, è stato detto da Platone ai nostri giorni).

Che perciò si debba diffidare di ogni residuo « cristallizzato » o « fossilizzato » di ogni scolasticismo preconcetto e sinanco metodologicamente fissato, è cosa quanto mai giusta, a patto che si sappia distinguere bene tra « ciò che è vivo e ciò che è morto » e che si abbia una capacità di ascoltazione: da ciò può derivare, con frutto, la nostra concordanza storico-teoretica alla Verità unica, nei tempi innumerevoli.

Attraverso secoli di ricerca, di errori, di scoperte, si perviene a una età come la nostra, in cui prevale una ricchezza di esperienza e di cultura immensa, di cui però più spesso accusiamo il pericolo anziché assaporarne la positività o intuire il presagio. Così la teoretica, tuttavia, in confronto a quella dell'età medievale, si è enormemente arricchita, anche se ancora impegnata a una chiarificazione metodologica, pur nell'imminenza di nuove sintesi nodali.

E' proprio di questo nostro tempo, più di quanto non lo fosse nella teoretica medievale da una parte e nell'illuminismo dall'altra, la *soggettivazione della esperienza*, la meditazione sull'uomo « luogo dell'essere »: vi si può anche riconoscere la linea di ispirazione che da Agostino scende sino a Pascal, ma l'odierna analisi filosofica si pone in un suo solco inconfondibile.

Nel settore della filosofia dell'esistenza, ove si avverte il « mordente del reale », si operano già aperture confermantili la dignità ontologica dell'uomo, mentre le dissoluzioni tragiche del romanticismo e del vitalismo annunziano l'apparire di una più consapevole teoreticità.

Questa diffusa sensibilità contemporanea attende una sua forma: e una risposta metafisica potrà anche sigillare il grande quesito dell'uomo sull'uomo.

5

Ma dobbiamo intanto dire che la filosofia moderna, in trasposto senso metafisico, e, ancora, la filosofia contemporanea, in senso anti-metafisico (sia dichiaratamente o non), pretendono negare o ignorare la « conclusione » dell'uomo. Rousseau, Comte, Hegel hanno considerato l'uomo, spiega Maritain, « nella sua condizione esistenziale come un essere puramente naturale, che ci vien rappresentato staccato da ogni connessione con un ordine sovranaturale che segna insieme il peccato originale e la grazia... »; Maritain

continua: « di guisa che l'uomo separato da Dio domanda e rivendica tutto per sé, come se tutto gli fosse dovuto, come se fosse (e lo è, ma proprio a condizione di non incentrarsi in se stesso) erede di Dio » (in *Umanesimo Integrato*).

Le correnti contemporanee, in verità, non si possono ancora cogliere in quel che totalmente significano, se si eccettuano — nei limiti in cui si ritengono filosofie — il marxismo, la psicanalisi e, in parte, l'esistenzialismo. Il marxismo, per esempio, si costituisce e si definisce proprio nei suoi pronunciamenti di negazione metafisico-religiosa, ma anche nella metafisicizzazione « sui generis » del divenire antropologico, economicistico, classista, naturalista, in chiave dialettico-immanentistica. Pensiamo alla sinistra hegeliana. Il marxismo è perciò senza equivoci nei confronti del cristianesimo: lo nega.

Ma alcuni equivoci potremmo scoprire accostandoci invece al fideismo che, come ha osservato Mazzantini, nega la genuina fede, sconsigliandone l'accordo con la ragione e snaturandone perciò la struttura. Sicché seguiamo con interesse, ma ancora con titubanza, le fasi della filosofia esistenzialista cristiana nella posizione di Gabriel Marcel. In questo filosofo, certo, non troviamo *tout court* una affermazione fideista, ma considerando la sorte della « ragione » sommersa, secondo lui, nell'intranscendibile e perciò negata alla oggettivazione — se non nell'ambito minore del problematico — vediamo riemergere il pericolo fideista.

Ciò diciamo sullo sfondo di una filosofia colta valida nella sua metafisicità o conclusività finalistica. E' chiaro che quando si parla di filosofia che *vuol concludere*, o di una filosoficità in tensione, non si esclude l'ipotesi scettica di uno scacco finale della stessa metafisica; ma la istanza originaria del filosofare è metafisica e il suo svolgimento è attratto certo da una vocazione di significanza assiologica. Ma su questo argomento si dovrebbe meditare al di là del contesto in cui ora ci trattiamo.

Ugo Spirito, in un volume del 1948 (*Il problematicismo*) traccia le linee della sua posizione dialettico-problematica, intesa a liberare l'attualismo dalla conclusività e dal fatto, e scrive, tra l'altro: « L'attualismo era potuto sembrare il superamento definitivo del realismo soltanto fino a che si era venuto costruendo nel suo sempre più spietato atteggiamento polemico contro il fatto, ma, una volta giunto alla conclusione, questa non poteva non immobilizzarsi, decadere a fatto essa stessa e rivelare l'illusione. Per tornare a dargli vita occorreva toglierli il carattere conclusivo e cioè riaffermare in toto la problematicità ». Ogni ri-

cerca quindi è condizionata e guidata da questo criterio. Così come quando svolge una specie di fenomenologia dell'*aldilà*, nell'ultimo capitolo dell'opera citata. « Il problema del mondo dell'al di là nasce per l'impossibilità di accontentarci dei risultati dell'esperienza fenomenica. Se la esperienza di questo mondo riuscisse a soddisfare e soprattutto a rendersi conto adeguatamente di se stessa, si da potersi concludere in sistema, il bisogno di duplicare il mondo, immaginandone un altro che trascenda quello in cui viviamo, sarebbe non soltanto ingiustificato ma addirittura assurdo. L'altro mondo può esser concepito soltanto come la *ragion d'essere* di questo e cesserebbe di avere significato quando l'analisi del mondo terreno fosse sufficiente a rivelare tale ragione d'essere ».

Spirito ammette dunque l'improrogabilità della nostra tensione verso il divino, ma sul filo di un sofisma insidioso che, per lo meno, ci dà il dubbio di una illusione. Così, più oltre, scrive: « Due sole vie abbiamo per escludere l'al di là: o l'insipienza o la sapienza; o l'insipienza che non ci consente di giungere al problema ossia di capirne il significato, o la sapienza che riuscisse a farci vedere Dio in questo mondo annullando con ciò il bisogno di trascenderlo. Tra l'una e l'altra vive il problema, e con esso l'ansia di risolverlo per dare un senso alla nostra vita, la quale altrimenti si frammenta in una molteplicità e in una successione di elementi via via unificanti ». Ma il fatto cristiano, nel problematicismo, si vanifica; come si può vedere dall'altra recente opera di Spirito, *La vita come amore*, il cui sottotitolo indica per giunta « il tramonto della civiltà cristiana »: e l'autore ravvisa di corsa i motivi nell'intellettualismo delle generazioni cristiane e della Chiesa.

L'intenzione di Spirito è quella di non chiudersi in sistemi immanentistici, né volare verso sistemi di trascendenza; egli quindi crede di trovare nel dialogo « interrogativo » la condizione filosofica dell'uomo (sul piano del *non so* e del *non lo so*), tanto stranamente interpretati. Ogni « conclusione » non conclude: è un problema nuovo. Tutto ciò dà certo luogo alla problematica, non però al problematicismo, che corre il rischio di divenir scettico o agnostico dinanzi alle supreme istanze del nostro destino.

Ma forse il discorso di Spirito, che ci ricorda di evitare i pericoli del dogmatismo e dello scetticismo — pur inglobandoli tutti e due, come ha asserito il Carlini — attende una integrazione, nel contesto dialogico della filosofia contemporanea. O, almeno, non esclude di trasfigurarsi, domani, nella inquietudine forte dei cristiani.

6

C'è ora da accennare al rapporto tra fede e ragione dal punto di vista della intelligenza e della « crisi » cristiana.

Abbiamo ragione di domandarci sulla possibilità del fatto della Rivelazione? In parole semplici: può Dio rivelarsi all'uomo? Può Dio farsi uomo? Le domande rinviano alla esperienza logica, alla discorsività



che cerca il fondamento e perciò richiamano innanzitutto, come prima dimostrazione, l'assunto di Dio.

E' il discorso preliminare alla teologia, il discorso metafisico, la cui enucleazione può via via specificarsi inferendo dalla stessa esperienza religiosa o cristiana, oltre che dalla domanda onto-logica che intende rischiare il mistero dell'esistenza.

L'itinerario verso il Valore sussistente ha una imprevedibile ricchezza metodologica: ricordo, per certi aspetti, come abbia influito su Bergson l'esperienza dei mistici; o come san Tommaso stesso abbia attinto nella vitalità mistica la luce per la ricerca analitica e la sistemazione sintetica.

Se alle domande suddette si risponde positivamente — nel senso della non contraddittorietà del cristianesimo nei confronti della ragione umana, nei limiti in cui essa è cercatrice della possibilità, pur non potendo cogliere il mistero ipostatico di Gesù nel mondo — segue la tessitura dei motivi di credibilità che suffragano dall'esterno l'interiore incontro di Dio con l'uomo. Da qui si comprende come tra fede e ragione ci sia una reciprocità dinamica — come si è detto — tendente all'infinito: il crescere della intelligenza e dell'indagine incrementa la fede, il crescere della fede rinsalda e potenzia il processo della logica. Si richiama, per implicito, la questione medievale della sintesi tra il *credo ut intelligam* e l'*intelligo ut credam*; e si tratta in verità di argomenti che il trascorrere dei secoli lascia sempre validi.

L'impegno della fede è realmente un crescere per la ragione: se la rivelazione è vera e la redenzione — per la mia risposta — è effettiva, non può la vita dell'intelligenza non svilupparsi e non essere imperscrutabilmente feconda. Immane il mistero in tutto ciò (e dove non si trova il mistero?), ma la ragione prende atto di questo suo procedere e di questo suo crescente accostamento alla Verità. Quando noi viviamo le crisi del pensiero nei confronti della fede, noi serviamo la vocazione della fede, la quale in definitiva recupera e reintegra il pensiero: è la dialettica nuova che si stabilisce nella esperienza globale cristiana.

La fede è un rischio, spiegava Kierkegaard, ma aggiungo, sen-

za rischio per la ragione. Il « rischio » insomma è per l'una o per l'altra se facciamo a meno inversamente dell'una o dell'altra. Vorremmo perciò procedere lontani dal fideismo e lontani dal razionalismo.

Non rimane al pensatore cristiano, per non « abituarsi » alla fede ma rendersi degno di essa, altro compito che vivere il dogma: da ciò deriva lo straordinario coraggio per ogni ricerca « rischiosa », che sa rimettere in questione ogni oggetto, lo stesso dogma, in sempre aperta problematica metodologica.

Di conseguenza potremo assumere, in certo senso, la crisi altrui. E' qui il valore del cristiano impegnato nella cultura e a questo mi riferivo implicitamente parlando delle eresie del secolo. Assumere le crisi degli altri: così nascono le comunità valide, piccole o grandi che siano, per la reciprocità di stimolo e di esigenze. Immaginate in questo spirito la portata del dialogo, di ogni dialogo maieutico o critico o polemico. Cosa significa essere contraddetti se non essere portati nel circolo della verità e quindi essere una volta ancora invitati a scoprire la inesauribilità del Logos, che è anche la inesauribilità dell'essere?

7

Tutto quanto si è detto, pur nella massima brevità, si può raccogliere in una conclusione di ispirazione bonaventuriana. La sintesi francescana, almeno dal punto di vista mistico e soteriologico, sembra ospitare la stessa scientificità tomistica e sublimarla nell'ascesi.

Quello che in San Tommaso è distinzione, per dir così, in san Bonaventura è già atto di vita: due aspetti certamente fusi, e che fondano appunto la stessa tematica che abbiamo trattata.

La condizione umana, *status viae*, pur nella sua fragilità, è mirabilmente attratta da valori tanto misteriosi quanto innegabili: ognuno avverte, in certo modo, dentro di sé, i gradi di intensità spirituale, a seconda dell'oggetto che persegue, dal grado logico al grado mistico. L'itinerario qualificante il nostro destino, verso la *Beatitudine*, conosce tutte le valenze della vita interiore: discorso, meditazione, adorazione e contemplazione. Ma qui sono superati, direbbe Prini, « i margini stretti delle nostre categorie quotidiane ».

E la ragione?

Non mortificata, ma finalmente trascasa. Mi sovvien di Pascal (*Pensieri*, 267): « L'ultimo passo della ragione è di riconoscere che vi sono infinite cose che la sorpassano ».

E san Bonaventura aggiungerebbe (*Itinerarium*, cap. VII): « Tali cose meravigliose si conoscono interrogando la grazia e non la dottrina, il desiderio vivo e non l'intelletto, il gemito dell'orazione e non lo studio della lettura, Dio non l'uomo, la caligine non la chiarezza, nemmeno la luce, ma il fuoco, che infiamma, innalza a Dio con ardentissimo amore ».



Proposte metodologiche della filosofia contemporanea

di Pietro Prini

Limitandomi alla precisazione di alcuni punti più importanti per cercare di trovare alcune conclusioni, mi richiamo alla distinzione di un duplice concetto della teoreticità. Il primo riguarda la teoreticità come ideale della vita; il theoreticòs bios dei Greci, dai Pitagorici a Parmenide, da Platone ad Aristotele. Il secondo, la teoreticità come forma o modello esemplare della conoscenza. Il conoscere, nelle sue varie graduali, si perfeziona, si colma nel theorein, nella contemplatio, la quale si presenta quindi non più soltanto come una forma di vita contrapposta o almeno distinta dalla pratica, ma anche, all'interno stesso della attività conoscitiva, come un peculiare modo di conoscere, e precisamente il più perfetto.

Ora, il Platone, che possiamo assumere come paradigma della concezione classica della teoreticità, il theoreticòs bios è per così dire, l'ipostasi del theorein, di questa conoscenza-modello. Ma questa conoscenza esemplare è pensata da lui in una rigorosa autonomia da tutto ciò che è vitale, esistenziale, empirico. Si ricordi l'espressione in cui si conclude la cosiddetta « dialettica ascendente » nel libro VI della Repubblica.

Che cos'è la dialettica nel suo senso puro? E' partire dalle idee, per arrivare alle idee, attraverso le idee. E' la pura circolarità del mondo delle idee. Per Platone la esperienza, il fenomeno empirico, è semplicemente una sun-aitia, un'occasione del conoscere autentico, del conoscere teoretico. Cioè a dire, è un punto di partenza che bisogna presto abbandonare per inoltrarsi nella dialettica o koinonia delle idee. Ebbene, è proprio qui il punto dell'opposizione più netta, del distacco più assoluto tra il plato-

nismo ed il pensiero contemporaneo (o se volete, alcune vaste e profonde correnti del pensiero contemporaneo).

Abbiamo già cercato di mettere a fuoco due delle principali istanze antiteoretiche che hanno più direttamente determinato gli orientamenti della filosofia, e in generale della cultura odierna. C'è anzitutto, abbiamo detto, la istanza prassistica del marxismo, per cui il theorein puro si presenta come una delle sovrastrutture evasive della classe borghese dominante, che promuovendo la finzione di un ideale di saggezza contemplativa e disinteressata, tenta di allontanare o di reprimere psicologicamente l'urgenza delle rivendicazioni proletarie. In realtà, più profondamente di quel che possa apparire nella sua riduzione dialettica ed economico-sociale, c'è forse nel concetto marxistico della « praxis » la richiesta di un contatto più genuino col reale, l'invito a recuperare una prospettiva sul mondo, meno sofisticata di quella fittizia o « accademica » dei filosofi.

La seconda protesta antiteoretica è quella dell'esistenzialismo, nel suo assumere come dato iniziale o problema capitale della filosofia la « domanda metafisica ». Questa, a differenza di tutti gli altri problemi che sono definibili e circoscrivibili obiet-

tivamente, è tale che si preclude ogni possibilità di essere posta davanti al domandante stesso e dunque di avere una risposta obiettiva, cioè indipendente dal destino di esso. Si ricordi il notissimo tema esistenzialistico dell'« engagement », nello inestricabile nesso delle sue due acce-

zioni: di « implicazione necessaria » del mio pensiero nella mia esistenza (io che m'interrogo sono condizionato dal mio stesso interrogarmi, così da non poter rispondere, in definitiva, io a me stesso), e d'« impegno » di tutto me stesso nel pensiero che mi riguarda. La richiesta filosofica dell'esistenzialismo, in generale, sarà proprio questa: di far convergere tutto l'uomo in un pensare che sia nello stesso tempo aderente alla sua propria realtà esistenziale e impegnato in essa. In un certo senso, questi due aggettivi sono adatti a denotare anche la ricerca marxistica, nel suo tentativo di eliminare ogni autonomia del teoretico (che aveva caratterizzato il platonismo e tutto ciò che era derivato dal platonismo) e di riportare il pensiero alla sua aderenza totale ai dati dell'esperienza e agli impegni della collettività.

Questi sono, a mio avviso, gli aspetti più significativi e mordenti del problema odierno del theorein: le difficoltà serie da cui si deve partire, se non si voglia eluderlo nei « jeux de passe-passe » delle discussioni di scuola. Forse non sarà inutile richiamare alla nostra considerazione, a questo riguardo, una distinzione proposta anche recentemente dal Ryle nel suo importante libro « The concept of Mind » tradotto e pubblicato l'an-

no scorso da Einaudi col titolo « Lo spirito come comportamento ». Il Ryle (che rappresenta la scuola o « filosofia analitica di Oxford » dove l'analisi del linguaggio è perseguita intorno al linguaggio quotidiano, piuttosto che verso la fondazione dei « linguaggi perfetti » che era ed è il proposito del neopositivismo) ha lungamente tratteggiato, specialmente nel secondo capitolo della sua opera, i caratteri distintivi di due diverse accezioni del termine « conoscenza »: il conoscere come diretto esperire o knowing how o « saper fare » e il conoscere come informazione o nozione trasmissibile o knowing that o « sapere che ». (W. James in un senso press'a poco uguale parlava di: « knowledge of acquaintance, conoscenza per contatto diretto, e knowledge about, conoscenza o informazione intorno a »). La distinzione è già presente, come ho detto, nel linguaggio quotidiano e si coglie senza difficoltà. Altro è saper nuotare, altro possedere le nozioni di un manuale sul nuoto. Poiché la validità di questo secondo modo di conoscere deve commisurarsi all'estensione effettiva del primo, lo scarto tra la « teoria » e la esperienza avviene soltanto per una specie di inflazione illegittima del « sapere », inflazione che ha generato, secondo il Ryle, tutti gli pseudoproblemi e tutte le impasses tradizionali della filosofia. Il rimedio a questa malattia, a questa specie di tumescenza del « teoretico » sarà da trovare di volta in volta nella critica semantica dei nostri discorsi, nel vigilante riferimento di ogni nostra proposizione ad un effettivo dato di esperienza.

C'è tuttavia un terzo modo di conoscere, sul quale in generale non è la critica neopositivistica, né i filosofi analitici di Oxford hanno posto una sufficiente attenzione. E' certamente presente anch'esso nel linguaggio quotidiano, in espressioni che

non hanno un significato equivo-co o comunque incerto e sulle quali facilmente ci intendiamo quando le usiamo nel nostro discorso, come quelle di « riflettere », « meditare-su », « raccogliere » etc. Già Eraclito aveva tematizzato, in certo modo, questa peculiare forma di frónesis nel famoso frammento: « Ho cercato in me stesso ». Si tratta di una conoscenza che non è oggettiva né per esperire diretto (secondo il significato realistico dell'oggettività) né per tradizione nozionale. E' un contatto interiore, un « occuparsi di se stesso », o un « parlare con se medesimo », secondo l'espressione del Menone.

Esperienza, oggettivazione, riflessione, sono dunque i tre diversi modi o piani in cui si distingue l'attività del conoscere — e forse sarebbe opportuno che in un linguaggio più preciso si usasse di volta in volta l'uno o l'altro di questi termini in luogo del troppo generico « conoscenza ». Ciò premesso, vediamo ora di affrontare il problema della autonomia del teoretico.

In primo luogo, sembra evidente che non si possa parlare di una autonomia del « sapere » nei confronti del « sapere-fare ». Perché le nostre nozioni abbiano un senso, bisogna che si riferiscano in ultima analisi ai dati dell'immediato esperire. Qui la richiesta marxista di ricondurre il pensiero dentro gli effettivi processi della praxis acquista tutto il suo valore. Ad un patto, tuttavia: che si estenda il concetto del pratico a tutte le forme reali dell'esperire, e dunque non soltanto al suo piano economico-vitale, ma anche a quello etico, estetico, religioso e via dicendo. Non si può discorrere dell'arte, se non si vive un'esperienza artistica; non si può occuparsi di problemi religiosi, se non si vive religiosamente. Si ricordi, a questo proposito, la critica esistenzialistica del linguaggio che è divenuto « chiacchiera », « bavardage » — come dice Heidegger — ed ha perduto il genuino contatto con l'essere. La sproporzione tra il parlare, il pensare e l'essere è la malattia che colpisce tutte le grandi civiltà di cultura che per involuzione sono diventate libresche o « giornalistiche ». Pensate un po', ciascuno per vostro conto, alla vostra erudizione letteraria, artistica, politica e via dicendo, e vedrete quale divario c'è fra l'immenso cumulo di giudizi, che ciascuno di voi possiede « già fatti », come un repertorio personale di questa o quella opera, di questo o quel problema di vita. Da questo punto di vista, la richiesta, così viva nel pensiero contemporaneo, di riportare il « sapere » al « sapere-fare » è la premessa necessaria di qualunque « theorein ». La conoscenza oggettiva non deve inseguire realtà ideali, modelli eterni di verità, ma consentire piuttosto alla realtà così come è nel suo presentarsi, nel suo venirci incontro, nel suo farsi manifesta. E' stato il grande merito della fenomenologia contemporanea questo energico richiamo del pensiero « alle cose stesse ». La conoscenza oggettiva è la stessa esperienza che si è fatta parola, cioè insieme consapevolezza e comunicazione intuizione eidetica e articolazione di rapporti reali. Così il problema gnoseologico non potrà porsi, in astratto, come indipendente dal problema del pathos e dell'ethos, cioè dal più vasto problema dell'esperire, ma in quanto si condiziona ed acquista in essi il suo vero significato. Sarà tanto più vera la « teoria », quanto più ricca e genuina sarà l'esperienza che essa rappresenta e connette in articolazioni sempre più adeguate. C'è un bellissimo celebre passo della « Purificazione » di Empedocle, in cui, accennandosi forse a Pitagora, si dice che egli ha avuto una visione assai più profonda di quella degli altri uomini, perché ha avuto

(Continua a pagina 16)

PRINI interviene esplicitamente e mette in luce vari aspetti della relazione. Tra filosofia e cristianesimo non deve esserci neutralismo o indifferenza: la fede richiede una giustificazione interna nel senso indicato dalla formula « fides quaerens intellectum ». Pone quindi delle domande relative alla importanza della teoreticità nei confronti della vita del cristiano; se cioè la teoreticità abbia un suo primato o vada intesa come limite al cristianesimo o se questo invece sia limite alla teoreticità. Distingue quindi tra filosofia del cristianesimo e filosofia dal cristianesimo e si richiama a certe indagini contemporanee per cui la filosofia dovrebbe essere intesa senza aggettivi. Sottolinea tuttavia la caratteristica della filosofia come processo di chiarificazione dei dati esperienziali tra cui appunto i dati cristiani e si richiama al procedimento di Rosmini e di Blondel precisandone le differenze metodologiche.

PRINCIPE si richiama a una nota di Prini circa il valore teoretico della esperienza, per lamentare il poco spazio dato alla considerazione dell'esperienza storica, la più ampia che si possa avere. Ritiene che su questo piano si possa configurare la posizione teoretica di partenza dei giovani filosofi, senza per questo essere hegeliani nella deduzione di leggi storiche. Si chiede quindi, problematicamente, se ci sia oggi un ideale teoretico che il filosofo debba seguire e come debba comportarsi un filosofo cristiano.

TERRANOVA pone il problema se il cristiano possa far filosofia. Osserva che il fatto di esaminare e filosofare sull'esperienza non si può chiamare filosofia, poiché questa si pone soltanto

come risposta a un problema. La esperienza è prima soltanto per fondare un problema, non per fondare la filosofia come tale. Il problema primo è quello metafisico, o della fondazione dell'assoluto. Da qui mette in luce alcune perplessità sulla possibilità o meno di una filosofia cristiana e richiede una discussione sul concetto di filosofia.

RICOBELLO si chiede se l'esperienza della vita morale, quindi fenomenologica del nostro vivere al mondo, col problema dell'essererci al mondo, può avere una rilevanza teoretica e non semplicemente morale. Si tratta di vedere se si può passare da una fenomenologia della esperienza personale a una teoreticità di questa esperienza e in questo senso si farebbe della filosofia cristiana. Aggiunge poi vari rilievi sugli elementi cristiani, e non religiosi, che si possono riscontrare nelle filosofie che sono fuori del dogma.

DON RIVA avverte il pericolo di stabilire una filosofia edificante, per l'inconsapevole introduzione, che a volte facciamo, di elementi irreali, non esistenti, fantastici. Vede però possibile una filosofia della fede, come se ne fa una della storia, ma prendendo dati reali e consistenti. Osserva poi, in accordo alla relazione: la Rivelazione e il Cristianesimo hanno fatto sorgere lungo il corso della storia dei problemi di pura natura filosofica, cioè sono stati stimolo alla ragione stessa di sviluppare la sua capacità in certe direzioni e su certi argomenti e di produrre una dottrina che non è teologica e rivelata, ma di tipo filosofico (esempio, le dispute trinitarie nel 400 e 500 stimolano la dottrina della persona). Ciò conferma come la Rivelazione, fatto storico e quindi rientrante nell'esperienza umana, è anche suscitatrice di un progresso filosofico puro.

NECRI distingue tra filosofia

cristiana intesa in senso storico e culturale e filosofia cristiana intesa nella unità esistenziale (indicata dalla relazione) che è alla base del filosofare e del proprio vivere personale e totale. La capacità cristiana del soggetto filosofante è tramite della sua filosofia, che si configura come sintesi tra il suo apparato critico e la realtà che gli sta intorno.

MARCHESI ritiene che la filosofia cristiana si realizza solo nel soggetto, in cui appunto la filosofia diventa sapientia, per cui non si può parlare oggettivamente di filosofia cristiana come si può parlare, per es., di filosofia greca o moderna, o buddista, ecc. Se non ci si mette dal punto di vista del soggetto, non crede se ne possa parlare: o se ne può parlare tenendo presente che il cristianesimo non è un prodotto della riflessione o della ragione.

SCIVOLETTO dice che non ha propriamente da rispondere agli interventi, essendo tutti assumibili, sostanzialmente, nella sua tesi, essendo cioè arricchimenti positivi della sua relazione. Si permette tuttavia ribadire alcuni argomenti in margine a quanto hanno esposto gli interlocutori.

1) Accettata la Rivelazione come vera e come tale vissuta, essa ci potrà apparire come limite, ma non nel senso di una mortificazione: il suo porsi estrinseco è come lumen nel nostro itinerario logico e viene perciò ad essere ulteriore garanzia nei confronti della verità unica.

2) L'ideale teoretico del cristiano è, certo, inclusivamente, metafisico; di orientazione ontologica; anche se il suo procedere deve tener conto della varia esperienza metodologica.

3) Si sostiene davvero, più che una filosofia cristiana astrattamente oggettivata, la fondazione cristiana della filosofia nei limiti in cui ciò è possibile nel soggetto razionale e razionalizzante. Si affer-

ma qui l'ambito razionale della filosofia: riflessione sui dati, secondo determinate leggi, le leggi del pensiero (e su ciò andrebbe aperto il discorso fondativo della gnoseologia). Dunque filosofia è riflessione radicale, unificatrice, nell'ambito della ragione, dei dati dell'esperienza; per cui, per es., il mistico non è filosofo, ma se si propone radicalmente, secondo uno schema unificante, la sua stessa esperienza, in questo egli è filosofo. Perciò si è obiettato a Marcel, per es., di permanere nei termini mistici (anche se sono usati per esplicazione, ma che rimane interna!): la filosofia è il costituirsi della riflessione sul fatto mistico, sul fatto politico, ecc.

4) Vitale, per procedere del filosofo cristiano, è l'esame e la chiarificazione del dato di esperienza. Questo momento cruciale ci libera dalla « filosofia edificante ». Vedere come, mancando certe concrete proposizioni dei dati, diventano edificanti molte filosofie, anzi le stesse « ufficiali » filosofie (per es. di Leibnitz, di Hegel ecc.).

5) Riflettere come la sublimazione caritativa del nostro atto di pensare sia elemento di fondazione comunitaria tra gli uomini: da ciò riemerge la unità esistenziale, che precede ogni schematizzazione e che dà senso a ogni schematizzazione.

6) Coloro che si accingono alla filosofia cristiana non possono veramente accontentarsi di una sistematicità perfetta, giacché accanto a ogni pur rigorosa costruzione di pensiero si muove la vita stessa nella sua ineffabile comunione di Grazia: e tuttavia è in questa suprema impresa di armonizzazione, nel soggetto, di fede e ragione, che si costituisce la testimonianza del pensatore cristiano. Da ciò consegue una apertura sempre « aperta » agli orizzonti della verità.

discussione

(Continua da pagina 15)
una pienezza di cuore, una più energica forza vitale.

Il « saper-che » ha dunque diritto di cittadinanza soltanto nel « saper-fare »; la verità dell'oggettivazione si commisura alla ricchezza dell'esperire. La conclusione che si potrebbe trarne è che la filosofia si risolve tutta quanta nella oggettivazione dell'esperienza, in quella oggettivazione che, a seconda dei diversi gradi di astrazione o di epoche, è il compito sia della scienza sia della fenomenologia. In effetti, una notevole parte del pensiero contemporaneo, dai neopositivisti ai fenomenologi, è fortemente attratta da questo miraggio, che ha oltre tutto anche il pregio di un'estrema semplificazione semantica dei cosiddetti « eterni problemi » della metafisica.

Ma il torto di questa « riduzione » è non tener conto, precisamente, di quanto vi è di irriducibile all'oggettivazione nella realtà che ci tocca più da vicino, nella intimità esistenziale che è posta sotto l'indice della nostra singolarità ed irripetibilità. L'accezione scientifica o fenomenologica della filosofia, quando si pone come esclusiva, rifiuta quel più profondo ed originario modo di conoscere, che abbiamo chiamato « riflessione » e che in realtà costituisce l'ineliminabile prospettiva dentro la quale potranno acquistare il loro ultimo senso gli stessi procedimenti dell'oggettivazione. Quanto più la esperienza si fa importante per noi — come avviene, per esempio, nelle forme più decisive della vitalità o dell'eticità o della religiosità —, tanto meno appare possibile la sua trasferibilità intersoggettiva, la sua rappresentabilità in « proposizioni in sé », come direbbe il Bolzano. Non c'è altra via di accesso a questa Atlantide dell'essere, a questa interiorità dell'esistenza, se non quella del « pensiero soggettivo », di cui parlava Kierkegaard, cioè di un pensiero, il cui carattere proprio è l'insostituibilità del pensante, l'impossibilità che un altro « si metta al suo posto ». Non si tratta, certamente, di scoprire un nuovo oggetto, una nuova regione dell'essere, ma piuttosto di occuparsi consapevolmente dell'esistente stesso che pensa. Aristotele, quando aveva definito la « filosofia prima », nel panorama delle altre « scienze filosofiche », come la « scienza che si cerca », zetouménē epistēmē

la penetra. Il Marcel ha parlato di « mistero ontologico », e l'espressione ha spaventato gli innumerevoli accademici del razionalismo (ahimé, anche cristiano!) ma in realtà non voleva dire altro da quello che comunemente intendiamo, quando parliamo seriamente del « senso della vita », dell'« intuizione metafisica » centrale di questo o quel filosofo dell'« anima di San Tommaso » e via discorrendo. Quando si arriva al centro del pensiero di qualunque filosofo degno di questo nome, ci troviamo come dinanzi ad un recinto sacro che è inaccessibile a tutti, fuorché a colui che vi ha scelto la propria originaria prospettiva ontologica.

Si dirà allora che l'indagine ultima della verità si conclude nell'arbitrio insindacabile del solipsismo? Il solipsismo, questo spauracchio filosofico, ha un senso quando si pone sul piano dell'oggettivabile, e allora è piuttosto una malattia della comunicazione, una specie di afasia spirituale di cui forse lo psichiatra più che il « sophos » potrà precisare un'efficace ricetta curativa. Invece sul piano della « riflessione » esso non significa più nulla, se non l'ovvia constatazione che nessun altro può sentire per me o decidere per me od orientarsi nell'essere per me. Ma io che sento e decido e mi oriento, non lo faccio arbitrariamente. C'è una obbedienza o un consenso interiore all'essere che mi si svela nella misura in cui io mi apro ad esso. L'intrasferibilità nell'oggettivo non comporta nessun arbitrio in questo consenso interiore, retto invece da una vera e propria « logica metafisica » che è al di là di tutte le convenzioni linguistiche. Ciascuno è solo a decidere di se stesso, ma la sua decisione è un consenso o un rifiuto, e dunque ha la sua norma dentro se medesima, sia che la rispetti sia che la neghi, piuttosto che essere un arbitrario colpo di testa.

D'altro canto, c'è un'articolazione fondamentale tra la « riflessione » e il pensiero oggettivo, ed è del genere di quelle per cui si dice nel proverbio evangelico che « dai buoni frutti si conosce la bontà dell'albero ». L'oggettivazione dell'esperienza come abbiamo detto, si commisura con la ricchezza dell'esperienza stessa. Così gli aspetti ultimi dell'errore o della falsificazione saranno, da un lato, l'esorbitanza della parola, cioè la vana presunzione

conclusione

Per una continuazione del dialogo filosofico

Concludendo l'incontro, pare possibile ed opportuno raccogliere alcune indicazioni da esso emerse, che potrebbero servire come traccia per la continuazione del dialogo iniziato tra i filosofi, e per l'apertura del dialogo tra i filosofi e gli amici impegnati in altri tipi di ricerche.

Il discorso filosofico si istituisce per noi in relazione ai problemi della nostra esperienza vitale, in relazione alle varie altre dimensioni culturali (scientifica, storica, artistica, etc.) in relazione alla nostra fede cristiana.

Perciò intorno a quattro nuclei dovremmo cercare di discorrere.

1. Circa il rapporto tra filosofia e filosofare, cioè tra filosofia e storia della filosofia (o anche filosofia e storia senz'altro), che cosa significa e dove si radica la necessità di informazione sulla filosofia contemporanea? Si tratta semplicemente di tradurre in « termini moderni » un sistema già compiuto, o non piuttosto di

approfondimento culturale specifico (storico, scientifico, artistico, etc.) per un filosofo, significa che la consapevolezza filosofica può emergere direttamente soltanto da un impegno per una conoscenza storica, scientifica, etc., e in funzione della sua giustificazione o costruttività sistematica (non soltanto di sensibilità concreta e di sensibilità sistematica, di interesse per le strutture fini e di problematicità totale) — sia pure nei limiti di un rinnovamento continuo del sistema nel senso della riproposizione continua e scoperta continuamente ulteriore di problemi e di soluzioni? Prende definire la relatività ma anche la autonomia di ogni discorso, di quello filosofico in particolare.

4. Circa il rapporto tra filosofia e impegno religioso, quale validità — sia nel senso di possibilità (libertà del procedimento) che nel senso di necessità (funzionalità della ricerca) — ha per un cristiano l'impegno per la

sarà la metafisica, tali saranno le aperture o le deficienze, la ricchezza partecipativa o le incomprensioni sorde che si riveleranno sul piano dell'oggettivazione esperienziale. Questa è il banco di prova della verità della « riflessione metafisica ».

Si vedano, ad esempio, le conseguenze obbiettive che derivano dai due originari atteggiamenti metafisici descritti da Gabriel Marcel nella sua fenomenologia dell'essere e dell'essere. Se io mi pongo di fronte al mondo in un atteggiamento appropriativo, per cui considero me stesso (le mie idee, il mio corpo, le mie doti, ecc.) e gli altri e tutta quanta la realtà come oggetti da possedere e fruire, cioè se stabilisco originariamente il primato della categoria metafisica dell'« avere », ecco che mi condizionerà in ogni mio procedimento oggettivo la tendenza a deformare il volto autentico dell'essere in « cosa », in « moneta da custodire e da sfruttare », in tesoro da trattenere gelosamente ed acaramente contro l'usura del tempo.

E poiché questa usura del tempo è inesorabile, e in fondo ad essa sta come una voragine aperta la mia morte, tutto si trascriverà per me sotto l'indice della più sorda disperazione, così come io stesso degraderò sempre più totalmente nella schiavitù di ciò che possiedo, in una specie di tragica « dialettica dello schiavo e del tiranno ».

In questa ossessionante visuale possessiva tutte le forme genuine dell'esperienza partecipativa tenderanno a deformarsi nel mio giudizio: la fedeltà in costanza orgogliosa, la speranza in illusione vitale, l'amore in insidia di reciproco possesso. La radicale incapacità a comprendere gli aspetti più autentici delle relazioni intersoggettive o comunitarie è l'« esperimento negativo » della falsità metafisica della « riflessione ». Così, al contrario, quando la prospettiva originaria è segnata non dalla concupiscenza ma dall'amore, il mio sguardo sul mondo sarà libero e si aprirà al libero manifestarsi di esso così com'è. Non lo « deformerà », non lo forzerà ad apparire dentro l'ambito dei beni da possedere, ma anzi collaborerà allo svolgersi delle possibilità che gli sono proprie, al realizzarsi della sua verità. Il più genuino realismo è comprensibile soltanto in questa radicale decisione di « agape », che è la forma cristiana della riflessione ontologica.

Torniamo ora al tema che ha fornito l'argomento di questo nostro Convegno e di questa mia relazione conclusiva. Noi cristiani dovremmo essere oggi particolarmente sicuri nel rifiutare la accusa di accademismo alla nostra « visione del mondo ». La metafisica cristiana è una metafisica operante, che accetta di essere giudicata sul piano effettivo dell'esperienza che essa sa allargare e comprendere. Non è perduta in un vano sogno di chimere ideali, né si regge sopra la validità di questa o di quella logica formale. Essa si impianta consapevolmente in un procedimento di « riflessione recuperatrice » dei dati più originari dell'essere in tutta la ricchezza della sua infinita virtualità. In questa riflessione, non oggettivabile per se medesima, ma soltanto nei suoi risultati, consiste il senso nuovo e profondo che essa dà all'antico e classico concetto del theoreticòs bios. In un linguaggio più consueto alla sua tradizione essa si chiama anche « raccoglimento », e questa parola esprime con più evidente efficacia quanto essa non sia il privilegio dei tecnici o degli accademici, ma piuttosto sia il dono prezioso di tutte le anime — anche e forse specialmente delle più umili — che sentono la responsabilità intrasferibile di vivere con pensosa consapevolezza il senso quotidiano della verità cristiana. In fondo, ai filosofi non tocca altro compito che quello di esplicitare e difendere dalla grossolanità dei travisamenti e delle incomprensioni, la saggezza profonda, la genuina teoria di questa umiltà ontologica.

p. m. t.

— fine —



ritrovare la perennità di una prospettiva proprio attraverso una nuova sensibilità e nuovi problemi? Più radicalmente, quali sono le possibilità e i limiti di un discorso teorico metastorico, data la storicità di ogni discorso umano e, d'altra parte, quali sono le possibilità e limiti di un rinnovamento del discorso, quando fosse assicurata la validità teoretica della parola umana? E quale pretesa di validità teoretica (per tutti e per sempre e sul reale) può avere un discorso storico (valido cioè per noi ora e su questa realtà che ci appare concretamente?).

2. Circa il rapporto fra fenomenologia e metafisica, che cosa significa imprescindibilità di una fenomenologia dell'esperienza? Vi sono due prospettive del filosofo assolutamente diverse, e si dà salto tra l'una e l'altra; oppure l'una è riducibile all'altra; oppure ancora vi è una gradualità di esplicitazione dall'una all'altra? Che cosa si intende per « chiarificazione » dell'esperienza? E' possibile, un'esperienza dell'Assoluto o, se non è possibile (e così pare piuttosto), come è fondabile un discorso sull'Assoluto e per l'Assoluto? Se una dimensione teoretica si distingue in funzione della prospettiva secondo la quale si pone di fronte al reale (o ai problemi), la imprescindibilità di una fenomenologia significa accettazione della possibilità e necessità di un discorso « disimpegnato » (epoché fenomenologica) sul dato, o non si pone piuttosto il problema dell'assunzione del discorso fenomenologico come tramite — autonomo ma veramente « aperto » — alla impostazione problematica di un discorso « totale » sull'uomo e per l'uomo?

3. Circa il rapporto tra filosofia e cultura, la necessità di un

filosofia e per la cultura? E' possibile parlare di rapporto dinamico tra ragione e fede — sia in senso oggettivo-logico, sia in senso soggettivo-psicologico — intendendo con ciò un continuo e crescente rimando dalla fede che si consolida alla ragione che ricerca, dalla ragione che trova alla fede che si chiarisce e fortifica? La necessità di una fede sempre più consapevole rimanda alla radicalità della domanda filosofica e la esige, oppure la fede blocca ogni « problematicità »? Filosofare, per un cristiano, vuol dire semplicemente descrivere la propria esperienza religiosa e meditarvi, o questa meditazione non esige piuttosto — rimandandovi — un discorso radicale sulle strutture del reale e sulle possibilità dell'uomo, e quindi anche sulle strutture stesse dell'essere cristiano?

Il dialogo intorno a questi punti potrebbe svolgersi sotto forma di corrispondenza, di articoli preparati dai tecnici, discussi nei circoli, e poi da noi letti, ancora discussi e pubblicati su Ricerca; e tutto ciò potrebbe costituire la preparazione, a poco a poco configurantesi in modo preciso, per il prossimo incontro. Frattanto, i filosofi aiutino gli amici meno avvertiti dei problemi discussi nelle relazioni di questo convegno, a leggere ed a discorrerne.

Preme soprattutto che il colloquio iniziato — ci pare in modo fecondo — continui, sia in vista dell'approfondimento di questi problemi nello ambito della Facoltà di Filosofia, sia in vista di suggerimenti che i filosofi possono dare agli amici scienziati, storici, letterati, tecnici, ecc., in cambio, s'intende, dei suggerimenti che essi vorranno certamente dare agli amici filosofi.



aveva intuito profondamente questa interiorità del pensare metafisico. E non si tratta neppure di una specie di « palcoscenico privato » sul quale si svolgono, come ironizza il Ryle, scene di cui noi saremmo gli unici spettatori. La « riflessione metafisica » non è una « introspezione » perché quello in cui essa si iscrive non è uno « spettacolo », non è nulla di « visibile » neppure con « gli occhi della mente » ma piuttosto è un originario contatto o un « sentimento fondamentale » dell'essere che la circonda e

ne di parlare di quel che non si sa, e dall'altro, la povertà dell'esperire, cioè la refrattarietà ad accogliere una più vasta partecipazione del reale. Ma l'una e l'altra di queste ultime forme che si oppongono alla verità, derivano, in ultima analisi, dall'atteggiamento originario o dalla prospettiva metafisica che ciascun esistente è chiamato ad assumere di fronte all'essere. Ne deriverà allora la possibilità di un giudizio di giustificazione o di condanna di questa prospettiva ontologica fondamentale. Quale