

MARCO PAOLINELLI

NOTE SULLA “NEOSCOLASTICA” DI SOFIA VANNI ROVIGHI*

Sofia Vanni Rovighi ha diretto la «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» per sette anni, dal 1963 al 1970, e vi ha pubblicato importanti contributi (resconti, recensioni, articoli) dal 1930 al 1988; sappiamo anche che le è accaduto di avversare con decisione la proposta di cambiare il nome della rivista di filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore sopprimendone, appunto, la qualifica di “neoscolastica”, e a questa qualifica dell'indirizzo filosofico dell'Università Cattolica mostra di essere affezionata anche nell'intervista rilasciata a «Presenza» nel 1978¹.

Vorrei qui cercare di portare un contributo, sia pure incompleto e frammentario, alla chiarificazione di ciò che significa per lei tale qualifica, di questo “*monstrum* culturale”² – giudicata tale, la neoscolastica, al tempo dei suoi studi liceali e universitari, tale nel 1959 alla data in cui adopera questa espressione, tale, direi, anche oggi. In questo tentativo di chiarificazione, si dovrà ovviamente accennare alla concezione che ella ha della filosofia nei suoi rapporti con la fede, alla sua idea della *philosophia perennis* – tema questo indagato da Alessandro Ghisalberti nella recente commemorazione del centenario della sua nascita –, e alla sua posizione di fronte allo “scandalo della pluralità delle filosofie”.

* Sono di Sofia Vanni Rovighi gli scritti citati in nota per i quali non viene indicato il nome dell'autore; la sigla RFNS sta per «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica».

¹ Cfr. *La ragione e i pregiudizi*, intervista in «Presenza dell'Università Cattolica del Sacro Cuore», 10 (1978), 2, pp. 13-15 e p. 31, alla p. 31.

² *Edmund Husserl e la perennità della filosofia*, in *Edmund Husserl 1859-1959, Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Nijhoff, La Haye 1959, pp. 185-194, alla p. 191.

Nella sua *Storia della filosofia medievale*, Sofia Vanni Rovighi opta per una caratterizzazione che definisce “molto estrinseca” della scolastica – “depotenziata”, la dice Pietro Rossi in alcune pagine illuminanti della sua *Premessa*³ –: “Intendiamo per *scolastica* la filosofia insegnata nelle scuole medievali”; si è dimostrato vano infatti ogni tentativo di isolare “una sintesi scolastica, intesa come gruppo di dottrine comuni a tutti i filosofi medievali”. Ne consegue che chi si qualifica neoscolastico “aderisce a certe tesi che furono sostenute dagli scolastici”, ma che magari non si ritrovano proprio in tutti⁴; e così, se la neoscolastica è una “corrente” filosofica che si situa nel campo delle filosofie “aperte al cristianesimo”⁵, distinta ad esempio dallo “spiritualismo cristiano”⁶, si può appartenere a tale corrente anche senza condividere certe tesi particolarissime, opinabili anche nel suo ambito⁷.

Sofia Vanni Rovighi respinge dunque l’idea che la scolastica sia non una corrente viva di pensiero, ma “un blocco che non si può scalfire senza far crollare tutto”⁸. Se, ad esempio, per filosofia neoscolastica dovesse intendersi “l’estraneità dalle opere di S. Tommaso di un certo numero di *tesi* da formulare e inculcare come articoli di un codice”, una operazione del genere sarebbe contraria al modo in cui Tommaso e gli scolastici medioevali intendono la filosofia, che è “ricerca spregiudicata della verità”⁹.

³ P.B. ROSSI, *Premessa a S. VANNI ROVIGHI, Storia della filosofia medievale. Dalla patristica al secolo XIV*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. vii-xiv, alla p. xi.

⁴ *Storia della filosofia medievale*, pp. 34-35 (l’opera è del 1954). Sulla difficoltà e sul sostanziale fallimento dei tentativi di individuare “essenza e natura della scolastica”, alla ricerca di un *Gemeingut* difficilmente afferrabile, cfr. M. MANGIAGALLI, *La ‘Rivista di Filosofia neo-scolastica’ (1909-1959)*, vol. II, *La riflessione filosofica dalle pagine della Rivista*, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 317-325.

⁵ Cfr. *La ragione e i pregiudizi*, p. 31 e p. 14.

⁶ Cfr. *La neoscolastica*, in AA.VV., *La filosofia contemporanea in Italia. Società e filosofia oggi in Italia*, Asti-Roma 1958, pp. 125-146, alle pp. 140 e 145-146.

⁷ *La ragione e i pregiudizi*, p. 31.

⁸ Il passo prosegue: “Autori come Giacomo di Metz hanno di fronte a Tommaso un atteggiamento molto più libero – e intelligente – di altri che hanno cercato di cristallizzarlo, presentandolo come il portatore di una verità intoccabile, e possono esser detti discepoli di lui in un senso in cui ogni maestro gradirebbe di avere discepoli: cioè studiosi che lo discutano ed eventualmente portino avanti il suo pensiero anche a costo di negarne alcune ‘tesi’” (*Recensione a* TH.W. KÖHLER, *Der Begriff der Einheit und ihr ontologisches Prinzip nach dem Sentenzenkommentar des Jakob von Metz O.P.*, RFNS, 64, 1972, pp. 129-130, alla p. 129).

⁹ *Giuseppe Zamboni nella neoscolastica italiana*, in *Verona a Mons. Giuseppe Zamboni*, A. Fiorini, Verona 1969, pp. 45-58, alla p. 49; cfr. anche *L’Università Cattolica del Sacro Cuore*, «Verdad y vida», 69 (1960), pp. 153-161, alla p. 155.

Un articolo pubblicato sul «Bollettino di Studium» nel 1943 allude ad “antichi principi” impiegati per affrontare i nuovi, e gli eterni, problemi: “Mi sono sempre parse oziose le discussioni se si debba o si possa tornare alla filosofia scolastica; da parte nostra si dice *sì*, da parte avversaria si dice *no*, e la discussione continuerà indefinitamente, senza via di soluzione, perché l’unico modo di risolverla è quello di mettersi concretamente a rielaborare, a rivivere la scolastica, ad affrontare i nuovi problemi – o meglio gli antichi problemi che risorgono sotto forme sempre nuove – con gli antichi principî per vedere se effettivamente questi antichi principî risolvano o no i nuovi problemi”¹⁰.

1. “Tesi” neoscolastiche

Non ho trovato negli scritti di Sofia Vanni Rovighi definizioni formali; anche dall’uso dei termini non è facile precisare (se pure c’è) la distinzione tra “neoscolastica” e “neotomismo”¹¹; di “metafisica classica” parla non spesso, con riferimento a Bontadini¹²; sovente troviamo impiegata invece l’espressione “filosofia tradizionale”¹³.

Tuttavia, nonostante la difficoltà, o l’impossibilità, di individuare un certo numero di tesi che identificherebbero la filosofia “neoscolastica”, si tro-

¹⁰ *La coscienza del filosofo*, 3, «Bollettino di Studium», 9 (1943), 3, p. 1 e p. 3, alla p. 1.

¹¹ Si ha spesso l’impressione che i termini non siano usati con l’intento di marcare una qualche distinzione (cfr., ad esempio, *La neoscolastica*, p. 125 e *Filosofia e storia della filosofia*, «Studium», 56, 1960, pp. 682-690, alla p. 686). Tale mancanza di una distinzione netta, esplicita, tra “neotomismo” e “neoscolastica”, si nota non solo in Sofia Vanni Rovighi ma anche in altri autori contemporanei (cfr., ad esempio, C. MAZZANTINI, *Il tomismo e l’anima moderna*, «Studium», 25, 1929, 6-7, pp. 253-255). Così osserva anche Mangiagalli, il quale nota poi che una distinzione si potrebbe vedere nel fatto che con “neotomismo” si intende la ripresa del pensiero di un grande pensatore, mentre “neoscolastica” ha una connotazione “epocale” che la contrappone all’altrettanto “epocale” filosofia moderna e contemporanea; avverte tuttavia che, a differenza di altri neoscolastici, Sofia Vanni Rovighi, come il suo maestro Amato Masnovo, è alquanto restia a operare simili caratterizzazioni e catalogazioni “epocali” (cfr. MANGIAGALLI, *La ‘Rivista di Filosofia neoscolastica’ [1909-1959]*, vol. II, pp. 11-12, pp. 283-285, pp. 287-288; Lenoci osserva che Sofia Vanni Rovighi “rifugge da semplificazioni e da riduzioni arbitrarie” [M. LENOCI, *Rivista di filosofia neo-scolastica. Filosofia classica e dialogo con la modernità*, in P. DI GIOVANNI, a cura di, *La cultura filosofica italiana attraverso le riviste 1945-2000*, FrancoAngeli, Milano 2006, pp. 249-274, alla p. 264]); su questa posizione di Sofia Vanni Rovighi, cfr. anche P. ROSSI, *La filosofia neoscolastica e i suoi orientamenti storiografici*, in Id., *Storia e filosofia. Saggi sulla storiografia filosofica*, Einaudi, Torino 2002, pp. 70-91, alla p. 89.

¹² Cfr. *La neoscolastica*, p. 137; *L’Università Cattolica del Sacro Cuore*, p. 160.

¹³ Cfr., ad esempio, *La neoscolastica*, p. 126, p. 131, p. 144.

vano negli scritti di Sofia Vanni Rovighi indicazioni intorno ad alcuni suoi caratteri essenziali. Un articolo del 1934, pur rinunciando a dare una esposizione completa delle dottrine scolastiche (per le quali si rimanda ai trattati esistenti), presenta “alcune tesi scolastiche” allo scopo di mostrare la vitalità di questa filosofia, attestata dal fatto che essa ha idee e soluzioni da proporre in relazione a problemi che continuano ad affaticare la mente umana. Varie dottrine vengono presentate, attorno a un fuoco costituito dalla “conoscenza dell’universale”: la natura di “scienza” della filosofia, la non tautologicità dei giudizi analitici fondati sull’astrazione universalizzatrice, l’analiticità del principio di causa e le *viae* che portano all’affermazione dell’esistenza di Dio, l’immortalità dell’anima come principio spirituale, l’unità sostanziale dell’uomo anima e corpo¹⁴. Come si desume da questa elencazione, nell’articolo della scolastica si presenta in particolare *una* “corrente”, la corrente tomistica, per la quale “l’unica finestra aperta per guardare nel mondo dello spirito è l’intuizione astrattiva dell’universale che permette l’ascesa a Dio e, considerata psicologicamente, ci fa scoprire l’anima spirituale”¹⁵.

Nella neoscolastica si possono però individuare diverse correnti¹⁶; tra i neoscolastici, afferma Sofia Vanni Rovighi nel contesto di una discussione delle tesi di Garin su filosofia e storia della filosofia in cui prende le distanze da idealismo e attualismo, c’è “una varietà di opinioni superiore a quella sospettata dai loro avversari”; eppure, “essi hanno, sì, alcune tesi in comune, sono tutti ‘patiti’ degli ‘eterni problemi’ e ritengono [...] che ci siano verità eterne”¹⁷.

Così, a proposito di Zamboni, afferma che è neoscolastico “per la sua persuasione profonda che una verità oggettiva c’è, che essa può entro certi limiti essere conosciuta dalla *ragione* umana”; di qui deriva il carattere “sovrastorico” della filosofia, “per cui non c’è niente di strano nel ritrovare verità valide per tutti i tempi in una filosofia del passato”¹⁸. Questo va detto contro “il pregiudizio storicistico [...] che la verità sia figlia del tempo, che ogni epoca storica abbia la sua verità”¹⁹. C’è poi un altro aspet-

¹⁴ *Tesi fondamentali della scolastica e loro vitalità*, RFNS, Supplemento al vol. 26 (1934), pp. 29-41.

¹⁵ *Ibi*, p. 41.

¹⁶ Di diverse “correnti” in seno alla neoscolastica – fatto che è “testimonianza di vitalità” – parla ad esempio *L’opera di Amato Masnovo*, RFNS, 48 (1956), pp. 97-106, alla p. 104; Masnovo è “convinto tomista”, “tomista rigoroso” (*ibi*, p. 98 e p. 106), “tomista per convinzione” (*L’Università Cattolica del Sacro Cuore*, p. 155); Chiocchetti si ispira invece alla “scolastica francescana” (*ibi*, p. 158).

¹⁷ *Filosofia e storia della filosofia*, p. 686.

¹⁸ *Giuseppe Zamboni nella neoscolastica italiana*, p. 49.

¹⁹ *Ibi*, p. 50; questo in opposizione alla temperie filosofica di quegli anni, dominata dall’idealismo crociano e gentiliano.

to per cui Zamboni era neoscolastico – dunque un’altra caratteristica essenziale della neoscolastica: “la convinzione che la filosofia fosse sapere dimostrato – scienza rigorosa, se mi permettete l’espressione husserliana – non intuizione geniale”²⁰.

Vale la pena di richiamare quella particolarità che, secondo l’avviso di Sofia Vanni Rovighi, segna la linea di demarcazione tra neoscolastica e spiritualismo cristiano, che pure hanno molte dottrine comuni²¹: lo spiritualismo cristiano è caratterizzato da una certa “avversione ideale” per l’aristotelismo che la neoscolastica, invece, non ha. Tale avversione sembra però a Sofia Vanni Rovighi indice di qualcosa di più profondo: rispetto allo spiritualismo, la neoscolastica attribuisce un maggior valore alla natura, che essa “vede come opera della libertà creatrice di Dio, ma distinta dal dono gratuito dell’ordine soprannaturale”; per “natura”, va osservato, è da intendersi quella sfera di realtà che nel creato si distingue dallo “spirito” (la neoscolastica afferma la loro differenza specifica, ma vede pure tra loro una certa continuità), ed è da intendersi anche la “natura umana razionale”; di qui una maggiore insistenza da parte della neoscolastica sull’aspetto puramente razionale della ricerca filosofica, e il maggior rilievo dato alla distinzione tra filosofia e religione²². Si pensi, a questo proposito, all’insistenza di Sofia Vanni Rovighi sul tomistico *Deus qui est institutor naturae non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum* (*Contra gentes*, II 55).

Altra tesi di centrale importanza nel pensiero di Sofia Vanni Rovighi è quella della fondazione metafisica della morale; anche in questo ella vede un apporto essenziale, e un tratto caratteristico, della filosofia neoscolastica: “Credo [...] che solo la neoscolastica offra una fondazione razionale della morale, altrimenti si cade nella posizione di quanti sostengono che le valutazioni morali sono frutto di una opzione [...]; insomma nel relativismo più esasperato”²³.

2. *I neoscolastici: filosofi inseriti in una tradizione*

Come esprime chiaramente la sua stessa denominazione, la neoscolastica, consapevolmente e per scelta, vive “quella ricerca della verità che è la filosofia [...] in continuità con la tradizione, ma non ferma alla tradizione”²⁴;

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *La neoscolastica*, p. 140.

²² *Ibi*, pp. 145-146.

²³ *La ragione e i pregiudizi*, p. 15.

²⁴ *L’opera di Amato Masnovo*, p. 98.

l'Università Cattolica, scrive anche, "si ispira alla tradizione più gloriosa della filosofia"²⁵.

Nel 1960 Gadamer, in *Verità e metodo*, un'opera che ha fatto epoca, avrebbe "riabilitato" autorità e tradizione contro "il pregiudizio del superamento di tutti i pregiudizi". Può essere interessante notare come Sofia Vanni Rovighi, prima e dopo questa data, sia tornata ad affermare l'opportunità, anzi l'imprescindibilità, per il filosofo, dell'appartenenza a una tradizione e, *insieme*, la spregiudicatezza radicale che è caratteristica essenziale dell'*atteggiamento* e del sapere filosofico²⁶; da notare anche, infatti, che Sofia Vanni Rovighi rifiuta l'uso del termine "metodo", al quale preferisce quello di "atteggiamento", perché "il termine 'metodo' evoca l'idea di una tecnica da imparare"²⁷.

Nel suo stile semplice e dimesso – il che non significa certo mancanza di robustezza, ma rifiuto di tutto ciò che è apparato²⁸ –, Sofia Vanni Rovighi mostra dunque come spregiudicatezza e radicamento in una tradizione non siano affatto opposti o contraddittori. Anzi: il radicarsi in una tradizione favorisce l'esercizio di quella radicale spregiudicatezza che caratterizza la filosofia. "Un filosofo non può appoggiarsi ad una tradizione e ritenerla valida senza riesaminarla di nuovo"; altrimenti non è filosofo²⁹. Ora, dichiara, noi neoscolastici "ci inseriamo consapevolmente in una tradizione, vogliamo vedere se questa tradizione sia vera. E inserirsi consapevolmente in una tradizione vuol dire avere delle esigenze critiche molto superiori a chi non fa questo, perché in una tradizione *sono* tutti; ma inserirvisi consapevolmente vuol dire cercare la giustificazione di ciò che quella tradizione dice. Vuol dire non accettare una teoria perché è nuova e alla moda, ma perché è vera"; certo, uomini sorniti di senso critico e uomini invece acuti e "spregiudicati" ce n'è in ogni campo, ma forse si trovano uomini del *man*, in senso heideggeriano, più "fra coloro che sono preoccupati di esse-

²⁵ *L'Università Cattolica del Sacro Cuore*, p. 161.

²⁶ Si veda, *infra*, la Nota su "spregiudicatezza" e "pregiudizi".

²⁷ "Ho parlato di spregiudicatezza radicale come dell'*atteggiamento* filosofico. Preferisco parlare di atteggiamento filosofico piuttosto che di metodo filosofico, perché il termine 'metodo' evoca l'idea di una tecnica da imparare, mentre non credo si impari la spregiudicatezza radicale; la si vive, si cerca di attuarla sempre meglio, ma non credo la si impari come una tecnica, perché credo sia radicata in un atteggiamento morale: è il voler vedere, voler vedere coi propri occhi" (*La 'Scienza della logica' di Hegel e appunti introduttivi*, Celuc, Milano 1974, p. 19; corsivo mio).

²⁸ Interessante il fatto che Sofia Vanni Rovighi giudichi "un aspetto particolarmente utile della polemica antimetafisica" di Zuurdeeg, la sua "sfiducia nelle parole e nei discorsi altisonanti: il metafisico è *homo grandiloquens, homo pomposus...*" (*Filosofia analitica e religione*, «Studium», 64, 1968, pp. 743-751, alla p. 748).

²⁹ *Esiste la filosofia?*, RFNS, 71 (1979), pp. 485-496, alle pp. 486-487.

re moderni e all’altezza dei tempi che non fra coloro che seguono consapevolmente una antica tradizione”³⁰.

Sono le tesi che si trovano nel già citato scritto del 1943, pubblicato sul «Bollettino di Studium»: l’inserirsi del filosofo in una tradizione vi era presentato come la “condizione ambientale” per coniugare al meglio l’esigenza del “più sicuro” e del “più interessante”, vale a dire l’esigenza del rigore con l’esigenza di dare risposta ai “massimi problemi”. E Sofia Vanni Rovighi formulava l’obiezione: non è forse, questo suggerimento di inserirsi consapevolmente in una tradizione, “sommamente antifilosofico”, dato che la filosofia “deve essere spregiudicata, radicalmente critica”?

La risposta parte da una prima distinzione e da una prima constatazione: la filosofia “non deve presupporre nulla, ma il filosofo presuppone sempre la storia nella quale vive, e nessuno, di fatto, comincia dallo zero, si estrania dalla cultura. [...] Di fatto ognuno parte da una tradizione: per uno sarà quella kantiana, per un altro quella hegeliana, per un altro ancora sarà, ahimè, la filosofia del giorno, la filosofia alla moda, ma ognuno parte da una tradizione”. Ci si chiede: da quale? A volte la scelta della tradizione in cui inserirsi è determinata da elementi casuali (il maestro che capita di incontrare, l’ambiente in cui ci si trova a studiare), a volte non c’è scelta affatto, a volte la scelta è consapevole e voluta³¹. Nella già citata intervista del 1978 riaffermerà: “Tutti hanno delle persuasioni ancor prima di mettersi a filosofare; hanno delle persuasioni morali, politiche, religiose o irreligiose. Se non avessero delle convinzioni non sarebbero uomini seri, sarebbero uomini spregevoli. Che cosa fanno i neoscolastici? Confessano apertamente le loro convinzioni”³².

A questa prima fondamentale avvertenza – il fatto cioè che *tutti* pensano in una tradizione – segue una serie di considerazioni intorno al fatto che inserirsi in una tradizione ha una “efficacia liberatrice”, “liberatrice proprio dai pregiudizi, dal dogmatismo nel senso deteriore”. Come si è detto, inserirsi in una tradizione, per un filosofo, non vuol dire accettare supinamente ciò che la tradizione sostiene, ma vagliarne criticamente i contenuti. “Forse che un filosofo – continua allora – ha l’obbligo di risolvere tutti i

³⁰ *Elementi di filosofia*, vol. IV, *Metafisica dell’uomo*, Marzorati, Milano 1950, p. 13. Cfr. *S. Anselmo e la filosofia del sec. XI*, Bocca, Milano 1949, p. 58 (“Quasi tutte le verità, anche filosofiche o scientifiche, l’uomo le apprende la prima volta da una tradizione”) e *Il primato del logos*, RFNS, 32 (1940), pp. 309-314, alla p. 309 (“Il problema della filosofia è un problema universale, uguale per tutti i tempi e per tutti i luoghi, ma chi si pone a risolverlo è sempre un uomo che vive in una concreta situazione storica, in una determinata tradizione, e quindi ne subisce l’influsso nel modo di porre le questioni e anche in quello di risolverle”).

³¹ *La coscienza del filosofo*, p. 1.

³² *La ragione e i pregiudizi*, p. 14.

problemi? Risolve quelli che può, e per gli altri, se non ha una fede religiosa dice *non so*; se ha una fede religiosa dice *non so, ma credo*, so per altra via che non sia l'evidenza intrinseca". Proprio in questo sta quella "efficacia liberatrice" di cui si diceva: l'appartenenza a una tradizione che dia una compiuta immagine del mondo tratterrà il filosofo dalla tentazione di voler a ogni costo arrivare a conclusioni filosofiche là dove in realtà non si ha un'evidenza intrinseca; "da quel poco che ho potuto conoscere in questi sedici anni da che studio filosofia, mi son formata la convinzione che la più gran parte degli errori dei filosofi derivi dal fatto che ogni filosofo – non dico che sia così di tutti – vuol costruire un sistema, un sistema completo di filosofia". Ma, dato che la sua via è breve, che breve è il tempo che può dedicare alla filosofia, "ogni filosofo vede solo alcune verità, e volendo con alcune verità risolvere tutto, nega altri aspetti della realtà che egli non ha visto e cade in errore. Credo che ci risparmieremmo molti errori se non pretenderemo di risolvere tutto"³³. La filosofia per sua natura è chiamata a pronunciarsi sulla totalità, e proprio di qui viene l'assillo del sistema; ora, appunto, l'appartenenza a una tradizione libera "dalla preoccupazione di costruire un sistema". Si sarà riusciti a raggiungere l'evidenza intrinseca per quanto riguarda parti di un sistema tradizionale; questo illumina anche il resto e conforta nella persuasione che anche le altre parti siano vere; "e, non avendo la preoccupazione di costruire un sistema, sarò molto più *gründlich*, molto più severo nell'indagare quei punti che studio, molto più critico. [...] Non avendo la preoccupazione di costruire tutto un sistema, non avrò fretta di costruire e di edificare..."³⁴.

Una tale preoccupazione è anche alla radice dello scandalo della pluralità delle filosofie, su cui si tornerà più avanti: "Quanta parte (per non dir tutta) di quella caducità e di quella instabilità della filosofia che scandalizza ogni uomo in buona fede quando si accosta allo studio di essa (ed ha scandalizzato grandi filosofi, da Socrate a Kant) non deriva dall'amor di sistema. Dal che noi non concluderemo certo che il sistema non ci sia o non ci debba essere, ma soltanto che il sistema è opera dell'umanità e non del singolo, e quindi c'è in certo senso da quando c'è l'umanità, ma è sempre perfettibile come l'umanità stessa, è sempre suscettibile di arricchimento.

³³ *La coscienza del filosofo*, p. 1 e p. 3; e: "Forse, il motivo, o uno dei motivi, di quel tramontare dei sistemi nella storia della filosofia, che determina poi lo scetticismo di fronte alle possibilità della filosofia, sta nel fatto che molti di quei sistemi si presentavano come esaustivi, come comprendenti in sé tutto lo scibile" (*Problema della conoscenza, fenomenologia della conoscenza e problemi del conosciuto*, RFNS, 58, 1966, pp. 165-174, alla p. 173).

³⁴ *La coscienza del filosofo*, p. 3. La scolastica (la neoscolastica) invece non pretende di essere un "sistema chiuso" (*Tesi fondamentali della scolastica e loro vitalità*, p. 30).

Chi crede così all'esistenza di una *perennis philosophia* e non ad una serie di sistemi destinati a 'superarsi', sarà portato a valutare altamente l'opera di un filosofo [come Husserl] che mette in luce alcune verità capaci di integrarsi nella *perennis philosophia* dell'umanità, anche se questo filosofo non ha rielaborato personalmente tutto il sistema della filosofia³⁵.

Per approssimazioni, integrazioni, approfondimenti e riappropriazioni, in un lavoro che attraversa la storia dell'umanità e che ha l'umanità tutta come soggetto, la verità si manifesta – sempre in maniera inadeguata e mai completamente disvelata – alla ragione umana. Ogni pensatore e ogni corrente di pensiero è uno sguardo aperto sulla realtà, ma non è pura conoscenza disvelante.

Sullo “spirito di sistema” che facilmente porta a cadere in errore i testi abbondano; *Filosofia e storia della filosofia* conclude con una tesi che vale la pena di riportare: “L'unità della filosofia è il limite a cui tendono le filosofie quando tendessero a zero i fattori extrateoretici che influiscono sulla ricerca filosofica”; vale a dire, essa è una “idea regolativa”, della quale non c'è storia, mentre c'è storia della filosofia come frutto del pensiero degli uomini che, nelle determinate situazioni storiche ed emotive in cui vivono, ricercano una verità oggettiva, universalmente valida³⁶. Mi sembra interes-

³⁵ Husserl, *La Scuola*, Brescia 1947, pp. 167-168.

³⁶ *Filosofia e storia della filosofia*, pp. 689-690. In Edmund Husserl e la perennità della filosofia (p. 189), Sofia Vanni Rovighi cita un articolo di Ricoeur, in cui egli impiega la nozione di “idea regolatrice”, e scrive nella pagina conclusiva che “nessuno può scrivere la *philosophia perennis*”, che la storia resta il campo di dissensi e polemiche, ma è illuminata da un *eschaton* che la unifica e la eternizza, senza poter collocarsi sul piano storico (P. RICOEUR, *L'histoire de la philosophie et l'unité du vrai*, «Revue internationale de philosophie», 8, 1954, pp. 266-282, alla p. 282). Richiamerei anche un articolo di Pareyson del 1951; con una serie di acute considerazioni, egli arriva ad affermare che, concependo la filosofia come “conoscenza della verità totale”, si sacrificerebbe alla tesi dell'unità della filosofia la molteplicità delle filosofie, e che poi in fondo si negherebbe la stessa unità della filosofia (L. PAREYSON, *Unità della filosofia*, Edizioni di ‘Filosofia’, Torino 1951, pp. 3-6); ma argomentando così suppone che la filosofia esista nella storia al modo delle molteplici filosofie; il che non è, secondo la surricordata tesi di Sofia Vanni Rovighi. Lo stesso Pareyson parla però, più avanti, della “verità totale” data all'uomo non come “possesso”, ma come “esigenza e norma” (*ibi*, p. 13), accostandosi così, mi pare, alla tesi dell'idea regolativa. Al fondo delle sue tesi c'è quella che Sofia Vanni Rovighi chiamerebbe una “metafisica dell'uomo”: ogni essere umano è inseparabilmente un “essere umano” ed è “questo essere umano qui”; gli uomini hanno, in “dotazione originaria”, “il lume della ragione o il bene dell'intelletto”, dice Sofia Vanni Rovighi (*Filosofia e storia della filosofia*, p. 688); “la ragione e il pensiero sono di per sé universali”, ma nell'uomo sono esercitati “personalmente”, dice Pareyson (*Unità della filosofia*, p. 13). Sofia Vanni Rovighi afferma che la tradizione, o i problemi eterni della filosofia, debbono essere “personalmente rivissuti” da chi fa filosofia (cfr., ad esempio, la *Relatio in Sapientia Aquinatis. Communicationes iv Congressus Thomistici Internationalis, Romae 13-17 septembris 1955*, vol. II, Officium libri catholici, Romae 1956, pp. 76-87, alla p. 87); vedrei in questo

sante notare che si ritrova una tesi analoga anche in Edith Stein, nel paragrafo 4 della *Introduzione* al suo *Essere finito e essere eterno*; l'attenzione di Edith Stein va più alla *completezza* della filosofia come *opus rationis* che non al suo essere scevra da errori, e si colloca nel quadro di un approfondimento della discussa nozione di "filosofia cristiana"³⁷.

3. L' "antistoricismo" della neoscolastica

3.1. Tradizione e "perennità" della filosofia

La «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» e la Facoltà di filosofia che da essa derivò, scrive Sofia Vanni Rovighi in un articolo di presentazione della scuola di filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, "si ispirarono al neotomismo. Il termine stesso indica la convinzione che la filosofia di S. Tommaso contenga in sé elementi così attuali, perché eterni, da poter essere rivissuta anche in epoche diverse da quella del suo fondatore, il quale, del resto, non aveva affatto inteso di essere un fondatore (poiché la filosofia esiste da quando esiste l'uomo), ma il continuatore di una tradizione; e, d'altra parte, aveva rivissuto questa tradizione in modo così personale da dare ai suoi contemporanei una profonda impressione di novità"³⁸.

una convergenza con il "principio personalistico" che, secondo Pareyson, fornisce la chiave per la soluzione del problema dell'unità e pluralità delle filosofie (cfr. *ibi*, pp. 10-13); con un importante spostamento d'accento, però: pur respingendo ogni relativismo e vedendo nella "confilosofia" la comune ricerca umana rivolta alla "inesauribile infinità del vero" (*ibi*, pp. 14-16), Pareyson insiste sulla "libera iniziativa" e sulla "scelta", da parte del singolo pensatore, del suo punto di vista; Sofia Vanni Rovighi insiste, invece, nell'idea della filosofia come ricerca della verità che è compito e opera dell'umanità tutta intera, sul personale "andare a vedere come stanno le cose".

³⁷ Cfr. E. STEIN, *Ewiges und endliches Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Herder, Freiburg 2006, in particolare pp. 33-34; trad. it. *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città nuova, Roma 1988, pp. 63-65; mi permetto di rimandare a M. PAOLINELLI, *Il 'perfectum opus rationis' secondo Edith Stein*, in F. BOTTURI - F. TOTARO - C. VIGNA (a cura di), *La persona e i nomi dell'essere. Studi di filosofia in onore di Virgilio Melchiorre*, Vita e Pensiero, Milano 2002, vol. II, pp. 1193-1217.

³⁸ *L'Università Cattolica del Sacro Cuore*, p. 155. Tommaso presenta spesso le sue dottrine come la conclusione di un "successivo accostamento alla verità", colta nebulosamente dai presocratici, meglio da Platone e Aristotele, e poi cita Avicenna e Averroè; nella *Summa theologiae* confluisce il pensiero di varie culture (*Un esemplare ricercatore della verità*, «Vita e Pensiero», 63, 1980, 4, pp. 58-60, alle pp. 58 e 60). "L'Università Cattolica è nata col preciso proposito di professare, di rivivere, di ripresentare all'uomo di oggi la filosofia scolastica, in particolare tomista"; essa ha qualcosa da dire all'uomo d'oggi "perché – afferma Sofia Vanni Rovighi – ritengo che sia una filosofia 'vera'" e "la verità ha sempre qualche cosa da dire all'uomo di oggi" (*La ragione e i pregiudizi*, pp. 14-15). Sofia

In questo passo sono contenuti tratti essenziali della concezione che Sofia Vanni Rovighi ha della filosofia e della filosofia “neoscolastica”: si parla di elementi *eterni*, di una *tradizione* che continua e che esige di essere personalmente *rivissuta*.

Dell’inserimento in una tradizione si è detto; torniamo ora brevemente a quel carattere fondamentale della neoscolastica che è l’“antistoricismo”; un antistoricismo “radicale”, secondo Sofia Vanni Rovighi³⁹. La neoscolastica afferma la “perennità”, non la “storicità” della filosofia, laddove la storicità si intenda, “in senso esclusivamente dialettico, come un succedersi di sistemi, uno dei quali soppianta l’altro e pretende di valere assolutamente *contro* quelli che lo hanno preceduto”; per perennità si intende invece “il continuare, il permanere di certe verità nella storia, pur nel variare del modo di porre i problemi, dei punti di vista ecc.”⁴⁰.

Affermare la “storicità” della filosofia significa vedere la filosofia come pura espressione di un determinato momento storico, espressione della cultura di un’epoca, o espressione di un modo individuale di sentire e di attuare la propria vita (tale è la filosofia rispettivamente secondo l’hegelmismo e secondo le filosofie esistenziali). È storicista la posizione di chi afferma “la riduzione della filosofia alla sua storia. Non ci sono problemi eterni e tanto meno soluzioni eternamente valide di essi; la filosofia è l’interpretazione che ogni filosofo dà del suo tempo, della situazione in cui

Vanni Rovighi fa notare anche che il “neotomismo” della Rivista e della Facoltà di filosofia dell’Università Cattolica non va visto semplicemente come il frutto di un ossequio passivo ai dettami della *Aeterni Patris*; è invece nel solco di quella ripresa teoreticamente motivata delle tesi autenticamente tomistiche che ha i suoi migliori rappresentanti in Liberatore, Zigliara, Taparelli D’Azeglio, e che contribuì a preparare il terreno da cui nacque la stessa enciclica (cfr. *La neoscolastica*, p. 125).

³⁹ Polemizzava con Croce a proposito di antistoricismo già nel 1931 (*Ultimo pensiero crociano*, «Studium», 27, 1931, pp. 47-443, alle pp. 440-441). In un intervento al quarto Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari si dichiara in tutto d’accordo con la relazione di Bontadini, tranne su “alcune sfumature” e – questo qui ci interessa – “sull’importanza secondo me eccessiva attribuita alla storia per dichiarare superata una certa posizione. Così, la pregiudiziale gnoseologica contro la metafisica è errata non perché sia stata eliminata dalla filosofia contemporanea, ma perché in sé non è valida. Lo studio della filosofia contemporanea può aiutarci psicologicamente a superare un errore o a riconoscere una verità, ma per sé la modernità o la contemporaneità non è un argomento a favore di essa. Vorrei insomma affermare un *radicale antistoricismo*. Dico: radicale, per eliminare anche quella forma di storicismo a rovescio che è l’antimodernità per partito preso, l’attaccamento a una tradizione perché è una tradizione e non perché è verità” (*Atti del IV Convegno di studi filosofici cristiani tra professori universitari – Ricostruzione metafisica*, Liviana, Padova 1949, p. 30, corsivo mio; cfr. poi *Gnoseologismo e metafisica in due libri recenti di G. Bontadini*, RFNS, 44, 1952, pp. 522-528, alla p. 528).

⁴⁰ *Edmund Husserl e la perennità della filosofia*, p. 189.

vive”⁴¹. Afferma invece la “perennità” della filosofia chi nega che essa si riduca a questo, chi è persuaso che “esista *la* filosofia e non solo *le* filosofie”, e che la filosofia sia “ricerca e conquista di una verità universalmente valida”⁴².

Con Amato Masnovo⁴³, ma anche con P. Emilio Chiochetti⁴⁴ e Olgiati⁴⁵, Sofia Vanni Rovighi credeva “nell’esistenza de *la* filosofia: la *philosophia perennis* che è presente nella storia non solo come una corrente accanto ad altre, ma come la vena profonda dalla quale tutte le filosofie traggono elementi di verità”⁴⁶.

Se la neoscolastica si ispira a una tradizione, è perché ritiene che “le affermazioni fondamentali della filosofia tradizionale abbiano un valore soprastorico – *philosophia perennis* – e quindi anche attuale”⁴⁷; il neoscolastico è convinto della “oggettività della verità”, oggettività che spiega la possibilità di “convergenze ideali di filosofie molto diverse”, anche al di là di influenze storiche e mere ripetizioni di tesi già sostenute in tempi passati⁴⁸. “Leggendo i testi – osserva Sofia Vanni Rovighi – si trovano molto meno divergenze tra i filosofi di quelle che appaiono se si legge un manuale”⁴⁹; e condivide il modo di vedere di Amato Masnovo, il suo non dimenticato maestro, che fu primo professore di Filosofia teoretica dell’Università Cattolica (cattedra che era denominata inizialmente Esposizione sistematica della dottrina scolastica); Masnovo “era convinto – scrive – che l’originalità filosofi-

⁴¹ *Filosofia e storia della filosofia*, p. 687.

⁴² *Relatio in Sapientia Aquinatis*, pp. 86-87.

⁴³ *L’opera di Amato Masnovo*, p. 97.

⁴⁴ P. Emilio Chiochetti, RFNS, 46 (1952), pp. 142-143, alla p. 142.

⁴⁵ *Recensione a F. OLGIATI, I fondamenti della metafisica classica*, «Humanitas», 7 (1952), pp. 45-47, alla p. 45.

⁴⁶ *L’opera di Amato Masnovo*, p. 97. Sofia Vanni Rovighi avverte altrove che l’espressione non va intesa nel senso di un invito all’eclittismo: accennando a una “vena profonda alla quale le filosofie attingono”, spiega, “intendevo dire che scavando una filosofia, cercando di pensarla o ripensarla a fondo, si ritrovano verità messe in luce da altre filosofie, si ritrovano convergenze talora inaspettate. Come nella vita il seguire la propria strada, le proprie convinzioni senza preoccuparsi troppo di ciò che diranno gli altri, è forse il modo che ci permette di trovare un accordo profondo su problemi vitali anche con uomini ideologicamente avversi, così mi sembra che il cercare di pensare a fondo una filosofia ci aiuti a trovare un pensiero comune” (*Esiste la filosofia?*, p. 496). In una occasione, Sofia Vanni Rovighi richiama anche la dottrina dei *semina Verbi*: “L’enciclica ricorda che ‘i Padri della Chiesa vedevano nelle diverse religioni quasi altrettanti riflessi di un’unica Verità come germi del Verbo’ (n. 11) e credo che questo si applichi non solo alle diverse religioni, ma anche alle filosofie” (*Al centro del creato. Ancora sulla ‘Redemptor hominis’*, «Vita e Pensiero», 62, 1979, 6, pp. 9-11, alla p. 9).

⁴⁷ *La neoscolastica*, p. 126.

⁴⁸ Edmund Husserl e *la perennità della filosofia*, p. 193.

⁴⁹ *La ragione e i pregiudizi*, p. 31.

ca non consistesse nel dir cose nuove, ma nel riscoprire coi propri occhi e nell’esprimere personalmente la verità oggettiva”⁵⁰.

L’idea di una “filosofia perenne” non è attinta soltanto dall’eredità del tomismo e della scolastica; la suggerisce anche Husserl, altro autore tra i più amati da Sofia Vanni Rovighi. Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare da un filosofo che esige l’*epoché* e afferma la necessità di una radicale rifondazione della filosofia, osserva, Husserl – come si è già accennato – “porta [...] alcune pietre non prive di importanza alla *perennis philosophia* dell’umanità”; con la sua riscoperta di “due elementi fondamentali della teoria tomistica della conoscenza: l’intenzionalità e l’astrazione universalizzatrice”. In Husserl ella trova perciò, più in generale, la spinta a mettere in dubbio la tesi storicistica dell’impossibilità che filosofie elaborate in tempi e in ambienti culturali diversi possano mettere in luce e contenere elementi comuni; vi trova, quindi, una conferma dell’idea stessa di “filosofia perenne”, radicata in quella della “oggettività della verità”; convergenze devono ben essere possibili, “se esiste una verità oggettiva che l’uomo può, parzialmente e inadeguatamente, e quindi progressivamente scoprire con la sua intelligenza, ed esprimere in proposizioni universalmente valide – anche se queste debbano essere sempre precisate e arricchite, appunto perché esprimono una approssimazione e non una intuizione adeguata alla realtà”⁵¹.

L’*epoché* non va intesa perciò come rifiuto o rottura ma, appunto, come “ricerca di un approfondimento, di una verifica delle ragioni per cui si accettano le verità che si accettano, disposti ad esaminare tutte le obiezioni, senza opporre verità intoccabili, per dir così, che sarebbero preclusioni alla ricerca e interromperebbero così, davvero, la continuità e la perennità della filosofia”⁵². La filosofia è infatti per vocazione “sistema”, in quanto è scienza, concatenazione di verità⁵³; il “sistema filosofico”, però, il *philosophisches Lehrsystem* di cui parla *La filosofia come scienza rigorosa*, non è frutto del pensiero di un pensatore geniale, ma “è opera dell’umanità e non del singolo”⁵⁴.

3.2. Tradizione “vissuta”

Proprio perché è un modo di filosofare che si rifà a una tradizione e che attribuisce un valore soprastorico alle affermazioni fondamentali della filosofia tradizionale, la filosofia neoscolastica si caratterizza per il fatto di

⁵⁰ *L’Università Cattolica del Sacro Cuore*, pp. 155-156.

⁵¹ *Edmund Husserl e la perennità della filosofia*, p. 193.

⁵² *Ibi*, p. 194.

⁵³ Cfr., ad esempio, la *Introduzione* a G. GALILEI, *Antologia*, a cura di S. Vanni Rovighi, La Scuola, Brescia 1970, pp. vii-xli, alla p. xiv.

⁵⁴ *Edmund Husserl e la perennità della filosofia*, pp. 189-190.

rivivere le tesi filosofiche che essa ritiene universalmente valide in un confronto con la filosofia e la cultura ambiente; essa è tutt'altro che fuori dalla storia⁵⁵. Dire che la neoscolastica rifiuta la "storicità" della filosofia non significa perciò dire che essa manchi di senso storico, o che disdegni o manchi di interesse per la storia della filosofia in generale e per la storia della filosofia moderna e contemporanea in particolare. Al contrario, Sofia Vanni Rovighi mette in rilievo in più occasioni il fatto che la neoscolastica italiana ha, condividendolo col neoidealismo, un "vivo senso storico", in virtù del quale essa vede come suo compito non solo quello di illustrare le tesi filosofiche che ritiene universalmente valide, ma anche quello di riviverle in discussione con le filosofie moderne e contemporanee⁵⁶. Di qui il suo stretto contatto col pensiero moderno e contemporaneo, l'importanza che essa dà alla storia della filosofia e la sua attenzione per i classici della filosofia moderna e contemporanea⁵⁷, "uno dei caratteri più notevoli" della neoscolastica italiana, della scuola dell'Università Cattolica⁵⁸.

Di qui anche la grande attenzione della neoscolastica italiana per i problemi scientifici; avendo fatto i suoi primi passi in epoca di positivismo imperante, essa ha viva attenzione alle scienze della natura – attenzione che non viene meno neanche quando più tardi l'ormai imperante neoidealismo nega loro ogni interesse per la filosofia⁵⁹.

⁵⁵ Cfr., ad esempio, nella relazione sul convegno tomistico del 1936: "Questo simpatico convegno che si è cominciato a tenere ogni anno dal 1932 ha il carattere veramente tomistico di scegliere come tema di studio uno dei problemi più discussi dell'ora" (*Filosofia e scienza in due recenti congressi*, RFNS, 28, 1936, pp. 246-257, alla p. 251; corsivo mio).

⁵⁶ *La neoscolastica*, pp. 125-126; un interesse per le varie correnti della filosofia moderna e contemporanea che, come afferma a proposito di Emilio Chiocchetti, è sempre pieno di simpatia, e pronto ad accogliere quanto c'è in esse di universalmente vero, anche se espresso in termini diversi o in un contesto ostile alla "filosofia tradizionale" (*ibi*, p. 131); cfr. anche *P. Emilio Chiocchetti*, p. 142.

⁵⁷ Cfr. *La neoscolastica*, pp. 131-133 e *Il secondo congresso tomistico internazionale (Roma, novembre 1936)*. *Cronaca del Congresso*, RFNS, 28 (1936), pp. 447-455, alla p. 447; cfr. anche la *Recensione* a P. DESCOQS, *Praelectiones theologiae naturalis*, RFNS, 26 (1934), pp. 446-448, alla p. 446. Di P. Chiocchetti afferma che "insegnava a leggere i classici con l'umiltà del discepolo, ma con la libertà dell'uomo che non abdica mai alla sua ragione, al suo senso critico, ossia alla domanda di una giustificazione, neppure di fronte al più grande genio" (*P. Emilio Chiocchetti*, pp. 142-143); "filosofo teoretico innanzitutto, ma sempre aderente alla storia" è anche Gustavo Bontadini (*La neoscolastica*, p. 135).

⁵⁸ *L'Università Cattolica del Sacro Cuore*, pp. 158-159. Su questo argomento, cfr. LENOCI, 'Rivista di filosofia neo-scolastica', e ROSSI, *La filosofia neoscolastica*, pp. 70-91, in particolare pp. 70-80.

⁵⁹ Cfr. *La neoscolastica*, pp. 125-127; cfr. anche *L'Università Cattolica del Sacro Cuore*, pp. 153-161, alla p. 154. Si vedano ancora LENOCI, 'Rivista di filosofia neo-scolastica', pp. 252-255, e ROSSI, *La filosofia neoscolastica*, pp. 72-73.

Né si deve pensare che l'interesse della neoscolastica italiana per la storia della filosofia sia mosso soltanto da intenti strumentali o polemici⁶⁰, come non si deve pensare che sensibilità e interesse storico siano in contraddizione con l'affermazione del darsi di verità oggettive, o *eterne*, o *soprastoriche*: “Se esiste una verità oggettiva, non ci stupiremo che aspetti parziali di questa verità si possano ritrovare anche in sistemi che si oppongono al nostro; è proprio la nostra fede nel logo che sostiene la nostra speranza nel dialogo”⁶¹.

È vero che, come fa notare lo storicista, non “esistono” idee ma solo “uomini pensanti”, ed è vero che le loro conoscenze sono realtà storiche; però, “lo studioso che crede nell'esistenza di una verità oggettiva da scoprire non necessariamente crede di possederla in dotazione originaria e non necessariamente crede che quella verità (col *v* minuscolo, anche se oggettiva) che egli spera di scoprire sia la Verità sussistente. Può credere, per esempio, che la verità che egli spera di scoprire sia sempre parziale, inadeguata, e quindi indefinitamente perfettibile; e può credere – qui viene motivato l'interesse di chi fa filosofia per la *storia* della filosofia – che alla conoscenza di questa verità lo aiuti più il commercio con grandi pensatori che non il tenerli la testa fra le mani”⁶².

Nella ricerca della verità oggettiva ci saranno convergenze, e ci saranno anche dissensi; e chi crede che esista *la* filosofia e non solo *le* filosofie sarà pronto dialogare con coloro da cui dissente, a esaminare le proprie e le altrui ragioni per vedere di raggiungere l'accordo o capire i motivi del disaccordo⁶³. Si può dunque restare nella “persuasione di una certa profonda unità del sapere umano” senza negare mutamenti o progressi o dissensi; le divergenze si spiegano, anche se la verità è unica e la conoscenza della realtà è conoscenza oggettiva, con il fatto che il processo conoscitivo umano è approssimazione verso una realtà che è più ricca di tutto ciò che possiamo riuscire ad afferrarne; il pensiero umano progredisce e muta,

⁶⁰ Concorda con Maritain alle Giornate di studio della Società tomista di Juvisy: “Il tomismo [...] ha e vuole avere gli occhi aperti sul pensiero contemporaneo; aperti non solo per scrutare con sospetto e condannare – come piace credere ai nostri avversari – ma anche per cogliere e raccogliere tutto ciò che di vero nel pensiero contemporaneo si trova, per essere stimolato dalla posizione di nuovi problemi a cercare più a fondo nel tesoro della tradizione” (*Il valore della fenomenologia. A proposito di una discussione promossa dalla 'Société thomiste'*, RFNS, 25, 1933, pp. 338-345, alla p. 338).

⁶¹ *Relatio in Sapientia Aquinatis*, p. 87 (corsivo mio); il tema è poi sviluppato in *Significato e valore della filosofia nel nostro tempo*, «Sapienza», 21 (1968), pp. 22-32, alla p. 25.

⁶² *Filosofia e storia della filosofia*, p. 688.

⁶³ *Ibi*, p. 689; e, come si vedrà, i motivi di disaccordo, tanto più in una scienza come la filosofia che tende a una *Lebensanschauung*, sono extrateoretici.

“non come una totale negazione del patrimonio precedente, ma piuttosto come una continua integrazione”⁶⁴.

Per questi motivi, Sofia Vanni Rovighi ripete in più occasioni di avere la “tendenza a sottolineare i punti di convergenza piuttosto che quelli di divergenza tra i diversi sistemi e posizioni di pensiero che la storia ci offre”⁶⁵. È proprio l’affermazione di una verità oggettiva ed eterna, pensa, che permette di affermare il senso autentico della *storia* della ricerca umana della verità: “Ci si rimprovera di essere in una posizione antistorica, ma io non so se abbia più senso della storia chi concepisce la ricerca umana come continuo approfondimento di una verità che, in qualche modo, si manifesta ad ogni uomo, come approssimazione ad un ideale non vano, perché rispecchiamento di una suprema realtà, o chi la concepisce come un continuo e necessario cozzare di opinioni avverse che hanno come scopo solo quello di superarsi a vicenda”⁶⁶.

Se, in *Filosofia e storia della filosofia*, le considerazioni su “storicismismo” e “storicità” della filosofia sono sviluppate in riferimento alle tesi di Eugenio Garin, è riferendosi a Ugo Spirito che Sofia Vanni Rovighi argomenta contro la tesi per cui se si ritiene di conoscere la verità si è necessariamente intolleranti, o che è lo stesso che la tolleranza implichi mancanza di convinzioni, negazione di una verità oggettiva. Questa tesi, osserva, “suppone la confusione fra verità e concrete possibilità umane di conoscerla”⁶⁷; le proposizioni sono vere o false – anche se non sempre gli uomini concreti sono in grado di riconoscerne verità o falsità –, e non sono oggetto di possibile tolleranza o rispetto; chi ha diritto, invece, alla tolleranza e al rispetto, “è l’uomo concreto che può sbagliare, per motivi insondabili agli altri uomini (solo Dio ‘scruta il profondo dei cuori’), non sappiamo se in buona o in mala fede. La tolleranza si fonda sul rispetto per la persona dell’errante, il quale deve essere riconosciuto nel suo carattere umano e quindi nel diritto di cercare e di aderire liberamente alla verità”⁶⁸. Come si vede, è una concezione antropologica (consaputa come *vera*) che fonda rispetto e tolleranza.

⁶⁴ *Recensione* a F. LENI DI SPADAFORA, *La conoscenza come approssimazione*, RFNS, 43 (1951), p. 456.

⁶⁵ *Ibidem*; chi crede nell’oggettività della verità e nel valore della ragione sarà portato a cogliere e sottolineare nella storia della filosofia la continuità, più che le disparità e le contraddizioni – come fa Tommaso (*Tomismo oggi?*, «Studium», 61, 1965, pp. 710-723, alla p. 711).

⁶⁶ *Relatio in Sapientia Aquinatis*, p. 87.

⁶⁷ *Tomismo oggi?*, p. 713.

⁶⁸ *Ibi*, p. 714; tolleranza e dialogo non richiedono quindi mancanza di convinzioni o dubbi sulla verità di ciò che si crede o facilità al compromesso; richiedono invece pazienza e tenacia. Cfr. anche, questa volta in polemica con Zuurdeeg, *Filosofia analitica e religione*, p. 750.

4. La filosofia e le filosofie

Non è da trascurare, secondo Sofia Vanni Rovighi, quella “obiezione di Kant”, secondo cui il fatto che ci siano tante metafisiche, e contraddittorie, è segno della impossibilità della metafisica – lo scandalo della pluralità delle filosofie⁶⁹. Tuttavia, anche di fronte a questo argomento⁷⁰, Sofia Vanni Rovighi resta ferma nella convinzione “che non esistano solo *le* filosofie, ma esista anche *la* filosofia”⁷¹.

Innanzitutto, viene l’affermazione di quello che considera un fatto, ovvero che “i contrasti tra le filosofie che sono state presentate nella storia siano meno di quelli che appaiono ad uno studio superficiale”; è convinta “che ci sia una vena profonda alla quale le filosofie si alimentano, [...] che nella ricerca della verità le filosofie si incontrino più spesso di quanto non appaia”⁷². Chi afferma la “perennità” della filosofia – osserva – è portato “a sottolineare la continuità più che le fratture nella storia del pensiero” e a portare l’attenzione sul fatto che “verità non tanto antiche quanto eterne” si ritrovino nei moderni come nei contemporanei sistemi di filosofia⁷³. Rileva ancora: “Quando le filosofie storicamente esistite sono trasformate in ‘tesi’ certo si contraddicono: l’idealismo contraddice al realismo, lo spiritualismo contraddice al materialismo: ma forse nessuna filosofia storicamente esistita corrisponde all’idealismo confutato per esempio in certi trattati (per altri versi assai rispettabili) di filosofia scolastica”⁷⁴.

Viene poi l’esame dei possibili motivi dei dissensi e delle contraddizioni tra i filosofi. Un esame attento della storia della filosofia attesta che

⁶⁹ *Significato della filosofia nel nostro tempo*, p. 29; cfr. anche *Istituzioni di filosofia*, La Scuola, Brescia 1982, p. 5 e *La ‘Scienza della logica’ di Hegel*, p. 13.

⁷⁰ Nel saggio già citato sopra su *La filosofia come sapere storico* di Eugenio Garin, Sofia Vanni Rovighi osserva che “il fatto della pluralità delle filosofie” veniva portato come *argomento* in favore della tesi della storicità della filosofia (*unico* argomento, in Garin); ma osservava, poi, che è *affermato* sì, ma non *dimostrato*, che solo la concezione della storicità della filosofia possa render ragione di quel fatto. Argomenta dunque: “La pluralità delle filosofie non prova affatto che non esista una verità soprastorica, se non si identifica implicitamente la storia con tutta la realtà, e questa identificazione è una teoria, anzi una metafisica, una teologia addirittura, perché è l’affermazione che l’uomo è l’Assoluto”; e la giustificazione di queste tesi sarà una filosofia teoretica, non storia della filosofia (*Filosofia e storia della filosofia*, p. 687).

⁷¹ *Istituzioni di filosofia*, p. 5.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ Cfr. P. Emilio Chiocchetti, p. 142.

⁷⁴ *La ‘Scienza della logica’ di Hegel*, p. 15; cfr. *Esiste la filosofia?*, p. 492: “Se le dottrine filosofiche sono ridotte a tesi: idealismo, realismo, materialismo, si presentano facilmente opposte tra loro e talora assurde, ma se si guarda a come sono presentate dai vari autori, sono molto meno facili da catalogare e da confutare”.

essa non è affatto come un unico grande teorema della cui dimostrazione le filosofie storiche costituirebbero le diverse tappe, come vorrebbe una storiografia filosofica di derivazione hegeliana⁷⁵. “Una filosofia storicamente esistita non è mai un semplice complesso di proposizioni”; pensata da un uomo concreto in circostanze concrete, essa “non è, in quanto tale, pura ragione – è sempre in rapporto con elementi extrateoretici” emozionali, si evolve spesso nell’arco della vita del filosofo, e altra cosa sono le “premesse logiche”, altra cosa gli “antecedenti reali”⁷⁶.

Lo studio della storia della filosofia mostra appunto che “fra le filosofie storicamente esistite ci sono meno contraddizioni di quelle che appaiono, e che le opposizioni vengono spesso da elementi extrateoretici – afferma di nuovo; e prosegue –: Voglio dire: si vede una certa filosofia, o una certa dottrina filosofica, che di per sé sarebbe neutra rispetto a una concezione della vita – legata a questa, legata addirittura a una prassi”⁷⁷.

Queste ultime affermazioni esigono una spiegazione, spingono subito a porsi l’interrogativo: “Ci sono in filosofia dottrine neutre rispetto a quel complesso di valutazioni che costituiscono una concezione della vita?”. Sofia Vanni Rovighi pensa di sì, sulla base della distinzione tra quella che è la “parte fenomenologica” e quella che è la “parte inferenziale” della filosofia. Nella prima “si mette in luce, si tematizza, ciò che in fondo tutti gli uomini ammettono senza però farne oggetto di riflessione, senza rendersene conto quando non fanno filosofia” (ad esempio il principio di non contraddizione)⁷⁸; “su questa parte mi sembra anche ci sia un largo accordo tra le diverse filosofie”, un accordo largo “anche se non apparente”⁷⁹.

Nella parte inferenziale della filosofia, più propriamente metafisica, “dai *dati* messi in luce nelle ricerche fenomenologiche si cerca di inferire qualcosa che non è dato, che trascende il dato”⁸⁰; e bisogna riconoscere

⁷⁵ Cfr. *Filosofia e storia della filosofia*, pp. 683-687; sulla storia della filosofia che non si svolge come una specie di teorema, cfr. anche *Ha fatto rivivere il pensiero medioevale. Il vero contributo di Etienne Gilson alla filosofia*, «Vita e Pensiero», 62 (1979), 1, pp. 69-73, alle pp. 72-73.

⁷⁶ *Filosofia e storia della filosofia*, p. 683.

⁷⁷ *La ‘Scienza della logica’ di Hegel*, p. 15; gli esempi che porta sono quelli dell’avversione all’aristotelismo e di certe posizioni relative alla dottrina degli universali.

⁷⁸ *La ‘Scienza della logica’ di Hegel*, p. 17; cfr. *Esiste la filosofia?*, pp. 488-489.

⁷⁹ *La ‘Scienza della logica’ di Hegel*, p. 18; “sul terreno fenomenologico non mi sembra che sia grande il dissenso tra i filosofi” (*Esiste la filosofia?*, p. 489); per rispondere a possibili obiezioni a tale asserzione, seguono considerazioni sulla negazione hegeliana del principio di non contraddizione, su quella humiana dell’evidenza dell’“io penso”, e sul problema degli universali (pp. 490-493).

⁸⁰ *La ‘Scienza della logica’ di Hegel*, p. 18; cfr. anche *Istituzioni di filosofia*, p. 14. Si veda anche in un articolo del 1966: la filosofia è indagine fenomenologica (necessaria per combattere i pregiudizi, per andare a vedere come stanno le cose senza lasciarsi

che “le divergenze per le metafisiche sono innegabili”⁸¹. Di qui la tentazione, o il tentativo, più volte ripetuto nella storia del pensiero, di “amputare” la filosofia della metafisica; questa, tuttavia, si rivela difficile da eliminare e, visto che una metafisica ce l’hanno tutti, è certo meglio fare metafisica da “metafisici confessi”, afferma, piuttosto che in modo incontrollato e acritico⁸².

In base alla distinzione tra “parte fenomenologica” e “parte inferenziale” o “metafisica” della filosofia, si capisce in che senso la spiegazione del fatto che la metafisica si presenta come quel “campo di lotte senza fine” che scandalizzò Kant “potrebbe essere cercata – come osserva Sofia Vanni Rovighi richiamandosi a Leibniz – nell’influsso che i fattori emotivi hanno sulle tesi metafisiche per le ripercussioni che queste hanno sull’impegno morale”⁸³; infatti, “la metafisica incide su problemi la cui soluzione ci impegna, e quindi l’uomo quando fa metafisica è più soggetto a quei fattori emotivi, extrateoretici, che sono causa di errore”⁸⁴.

Per Sofia Vanni Rovighi, però, questo non può essere l’*unico* motivo dei dissensi in campo metafisico⁸⁵ – osserva tra l’altro che c’è talora accordo morale tra persone che hanno metafisiche diverse⁸⁶. Bisogna riconoscere, sostiene, “una oggettiva difficoltà e oscurità nell’inferenza metafisica”; richiamandosi alle tesi del Kant della *Deutlichkeit* sulla differenza tra conoscenza matematica e conoscenza filosofica, osserva che “in filosofia non dobbiamo costruire una rete di definizioni, ma dobbiamo quasi sfaccettare in una molteplicità di concetti quel reale che vogliamo conoscere, che ci è

condizionare da ciò che è comunemente ammesso nell’ambiente in cui si vive), e indagine metafisica (che “si domanda a quali condizioni ciò che è manifesto può esser pensato senza contraddizione”). In tutti e due i casi, non ci sono “colpi di pistola”, che risolvano di colpo tutti i problemi (*Problema della conoscenza, fenomenologia della conoscenza e problemi del conosciuto*, RFNS, 58, 1966, pp. 165-174, alla p. 173). È da tenere ben presente, poi, che anche le metafisiche dell’immanenza, le quali negano ci sia una realtà ulteriore rispetto all’essere di esperienza, allo sperimentato e allo sperimentabile, non possono affermare ciò che affermano se non appunto pronunciandosi sulla totalità, e perciò trascendendo il dato (*La ‘Scienza della logica’ di Hegel*, p. 18 e *Istituzioni di filosofia*, p. 16; cfr. *Esiste la filosofia?*, p. 493: anche queste sono dottrine “che si pronunciano su tutto il reale, e quindi vanno oltre il mondo dell’esperienza, *metà tà physikà*”).

⁸¹ *Esiste la filosofia?*, p. 494; cfr. *La ‘Scienza della logica’ di Hegel*, p. 18: “Sulla parte inferenziale o metafisica ci sono divergenze ineliminabili”.

⁸² *Significato della filosofia nel nostro tempo*, pp. 29-30 ed *Esiste la filosofia?*, pp. 493-494.

⁸³ *Esiste la filosofia?*, p. 494.

⁸⁴ *Significato della filosofia nel nostro tempo*, p. 30; la metafisica è l’unico modo per tentare di giustificare razionalmente la morale che si accetta.

⁸⁵ *Ibidem*, ed *Esiste la filosofia?*, p. 494.

⁸⁶ *Esiste la filosofia?*, p. 494.

confusamente dato nell'esperienza e che è sempre più ricco di quello che riusciamo a cogliere. Di qui un margine inevitabile di oscurità"⁸⁷.

In un articolo del 1968, *Significato e valore della filosofia nel nostro tempo*, è alla dottrina dell'analogia dell'essere che fa ricorso per spiegare la differenza tra conoscenza matematica e filosofica: della totalità delle cose non abbiamo una conoscenza quale è quella di Dio; il concetto di essere è trascendentale e analogo, "non deve dunque tanto stupirci il fatto che quando si vuole andare in fondo alle cose, quando si cercano le condizioni dell'essere delle cose, ci si trovi ad avere a che fare con un aspetto che ci illumina insieme e ci sfugge". Ciò per cui le cose sono è l'atto creatore di Dio, che noi non cogliamo; se lo cogliessimo, coglieremmo l'individuo modo di essere di ogni cosa: "Noi cogliendo che le cose sono, cogliamo solo ... non una fetta, una zona della loro realtà, ma – come chiamarlo? – un aspetto, un orizzonte, oltre il quale c'è tuttavia una ricchezza inafferrabile"⁸⁸.

Di fronte al fatto dei dissensi tra i filosofi, c'è chi propone di abbandonare la tesi dell'"unicità del vero": "All'unicità del vero che non permette di comprendere il disaccordo fra filosofi, la nostra concezione oppone il pluralismo dei valori, la molteplicità dei modi di essere ragionevole" – così Perelman⁸⁹. Sofia Vanni Rovighi non recede dal sostenere che quel tanto di verità che ci è dato conoscere, nelle inferenze metafisiche, è appunto *verità*, non oggetto di opzione o mera espressione di un *Lebensgefühl*; c'è però "quel certo margine di oscurità, che spiega le divergenze tra i filosofi". Se noi non riusciamo a esaurire tutta la ricchezza del reale, questo "non vuol dire che la nostra conoscenza inadeguata non abbia valore, che in metafisica non si raggiunga mai l'evidenza, ma vuol dire che è più difficile raggiungerla" – a parte il fatto, osserva anche, che certe tesi metafisiche spesso negate a parole, come, ad esempio, quella della libertà del volere, in realtà rispuntano fuori anche in chi pretenderebbe negarle⁹⁰.

Bisogna dunque distinguere: una cosa è "il carattere parziale e quindi approssimato di ogni verità scoperta dall'uomo", altra cosa "il carattere di mutevolezza attribuito alla verità"; ogni verità scoperta è tale "per sempre" ed è scoperta "per sempre", anche se poi verrà arricchita e integrata con altre verità⁹¹.

⁸⁷ *Ibi*, p. 495; cfr. *Istituzioni di filosofia*, p. 17; di un "chiaroscuro" parla l'articolo *I giovani e la dimostrazione filosofica dell'immortalità dell'anima*, «La rivista del clero italiano», 46 (1965), pp. 458-462, alla p. 461.

⁸⁸ *Significato e valore della filosofia nel nostro tempo*, pp. 30-31.

⁸⁹ CH. PERELMAN, *Retorica e filosofia* [1968], in *Diritto, morale e filosofia*, Guida, Napoli 1973, pp. 219-230, alle pp. 227-228.

⁹⁰ *Istituzioni di filosofia*, p. 17.

⁹¹ *La filosofia della natura di Nicolai Hartmann*, RFNS, 43 (1951), pp. 157-161, alla p. 158.

Sussiste comunque una obiezione: in base a quanto detto, le convergenze in filosofia si restringerebbero, e non senza certi limiti, alle sottili descrizioni della parte fenomenologica, non riguarderebbero invece i “problemi di fondo, quelli che impegnano la nostra vita”. Questa l’“obiezione” che lei stessa avanza in *Esiste la filosofia?*

“Risponderei – ribatte – che, di certo, la filosofia non ha il compito di dare una fede agli uomini; caso mai ha il compito di chiarire quale sia precisamente questa fede, e di vedere entro che limiti si possa giustificarla”⁹². Sono affermazioni che vanno lette in relazione all’idea che ha della filosofia, alla tesi che la filosofia nasce dall’esigenza di dare risposta al problema della vita, e che però tale risposta, da parte della filosofia, non può essere che parziale: la filosofia come tale non è capace di dare una concezione completa della vita, della realtà e dell’uomo, una *Weltanschauung*⁹³. La filosofia può chiarire, invece, la concezione del mondo e della vita che si abbraccia, e può appunto, come filosofia, giustificarla *entro certi limiti*. Il che può essere espresso anche in questi termini, come si legge in un altro testo, in ordine al problema metafisico centrale: “Ognuno ha il suo dio, cioè ha un fine ultimo che orienta la sua vita [...]. Vediamo se l’affermazione di un Dio trascendente e personale non si presenti o più ragionevole di alcune di quelle affermazioni o già in certo modo implicite in altre affermazioni”⁹⁴.

La neoscolastica affronta questo compito fondamentale della filosofia, “distinguere che cosa è giustificabile razionalmente e che cosa non è tale nelle nostre convinzioni”⁹⁵, e nell’esecuzione di tale compito costruisce una metafisica aperta alla fede cristiana, con l’affermazione di un Dio trascendente e personale, *sulla base di “evidenze intrinseche”*. Questo può non essere secondo il gusto del tempo – le accade di osservare – perché “oggi uno non si ritiene religioso se non disprezza la ragione”; rispetto alla conoscenza filosofica, invece, Sofia Vanni Rovighi vede la più ricca verità svelata dalla fede “come una meta alla quale la ragione avvia, anche se non perviene”⁹⁶.

⁹² *Esiste la filosofia?*, p. 495; per il senso di “fede”, cfr., ad esempio, *La ‘Scienza della logica’ di Hegel*, p. 20.

⁹³ Cfr. *Tesi fondamentali della scolastica e loro vitalità*, pp. 29-30; cfr. anche *Filosofia analitica e religione*, p. 748. Sulla tesi che una filosofia rigorosa non arriva a dare una *Weltanschauung* completa, che tutti i filosofi, credenti e non credenti, raggiungono l’“evidenza intrinseca” solo in rapporto a certe verità, e per il resto si affidano a una fede (non necessariamente religiosa), concorda anche Edith Stein; mi permetto di rimandare a M. PAOLINELLI, *La ragione salvata. Sulla ‘filosofia cristiana’ di Edith Stein*, FrancoAngeli, Milano 2001, in particolare alle pp. 156-164.

⁹⁴ *La ‘Scienza della logica’ di Hegel*, p. 51.

⁹⁵ Cfr. *Filosofia analitica e religione*, p. 749.

⁹⁶ Cfr. *Principi di un’etica sociale... e loro applicazione*, «Studium», 64 (1968), pp. 752-753, alla p. 753, in cui è questione della morale cattolica; credo che l’espressione possa applicarsi altrettanto bene al sapere metafisico.

Nota su “spregiudicatezza” e “pregiudizi”

Per Sofia Vanni Rovighi, l’atteggiamento filosofico è caratterizzato da una “spregiudicatezza radicale”. Questa “spregiudicatezza radicale” esige che non si dia nulla per scontato; esige cioè che, in filosofia, di ogni affermazione che si va facendo sia mostrata la ragione; questo implica, a sua volta, che si debba in ultima analisi arrivare a un fondamento di evidenze prime – altrimenti nulla sarebbe mai giustificato.

Ora, sembra che queste esigenze – per Sofia Vanni Rovighi le esigenze irrinunciabili del filosofare – siano contraddette una per una dalla gran parte dei filosofi contemporanei⁹⁷: contro la “spregiudicatezza” viene rivalutato il “pregiudizio”, all’esigenza di un fondamento si oppone lo “s-fondamento” di un pensiero che si dichiara “debole”; infine, l’evidenza viene rigettata come un “mito”.

Vorrei qui proporre qualche riflessione intorno a “spregiudicatezza” e “pregiudizio”. Ha ragione, contro Sofia Vanni Rovighi e la tradizione della metafisica classica, la *κοινή* contemporanea? Ma prima ancora domanderei: le posizioni della *κοινή* contemporanea sono veramente in diretta contraddizione con le tesi di Sofia Vanni Rovighi e della tradizione della metafisica classica?

Esigenza di “spregiudicatezza” da una parte, affermazione della ineliminabilità e fecondità euristica dei “pregiudizi” dall’altra. I termini stessi sembrano dichiarare senza possibilità di errore che si tratta di posizioni del tutto opposte, senza residui.

Sofia Vanni Rovighi trova che i grandi pensatori – e fa i nomi di Aristotele, Tommaso, Bacone, Cartesio, Husserl – hanno tutti condiviso questa esigenza di “spregiudicatezza”. Nella filosofia contemporanea, la grande rivalutazione del “pregiudizio” viene da Gadamer, nel quadro di una critica antiilluministica; per Gadamer, i pregiudizi sono ineliminabili e fecondi, e quello che va respinto è, piuttosto, il “pregiudizio del superamento di tutti i pregiudizi”⁹⁸.

Ma stanno parlando veramente della stessa cosa, Sofia Vanni Rovighi e Gadamer, quando la prima esige che il discorso filosofico rinunci a ogni pregiudizio, e il secondo del pregiudizio afferma l’ineliminabilità e la fecondità? Non direi, e cerco di spiegarmi.

L’esigenza di una “spregiudicatezza *radicale*”, per Sofia Vanni Rovighi, riguarda la filosofia e *solo* la filosofia⁹⁹. Con la sua esigenza di una “spregiudicatezza radicale”, Sofia Vanni Rovighi chiede che *il filosofo* sospenda l’assenso a tutto ciò di cui non si vede la fondatezza; chiede cioè che *il filosofo*

⁹⁷ Da tutto il pensiero contemporaneo, se è vero che “il dibattito filosofico ha oggi almeno un punto di convergenza: non si dà una fondazione unica, ultima, normativa” (P.A. ROVATTI - G. VATTIMO, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano 1985, *Premessa*, pp. 7-11, alla p. 7).

⁹⁸ Cfr. H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2000, p. 571.

⁹⁹ Anche gli asserti scientifici, secondo la definizione aristotelica di “scienza”, esigono tutti una giustificazione o dimostrazione; ma le varie scienze particolari (aventi cioè a

non affermi nulla, *in quanto filosofo*, se non ciò di cui è in grado di esibire la ragione, il fondamento ultimo.

Ma attenzione: ella esige che il filosofo, *in quanto filosofo*, non dia nulla per scontato, e che riconduca ogni asserto all'evidenza: un filosofo può ben affermare, sulla base di quelle persuasioni che condivide con ogni uomo, che domattina sorgerà il sole, che rientrando a casa vi troverà i suoi familiari, che i suoi amici sarebbero pronti ad aiutarlo nelle difficoltà e così via. E un filosofo credente può ben affermare, *in quanto credente* e cioè *per fede*, molte verità concernenti Dio e il suo rapporto col mondo e con l'uomo; non le affermerà però *in quanto filosofo* se non quando, e nella misura in cui, sarà capace di *giustificare razionalmente* (di esibirne cioè la ragione o il fondamento ultimo).

La *κοινή* contemporanea obietta che un tale accesso puro (“spregiudicato”) alla realtà non è possibile, perché l'uomo si porta sempre dietro i suoi pregiudizi, la sua visione del mondo, quella della tradizione cui appartiene, del paradigma che condivide, del linguaggio che è il suo e con cui pensa e che del pensare e del conoscere è strumento ineliminabile. La *κοινή* contemporanea pensa che la battaglia baconiana contro gli *idola* e la metodologia cartesiana del dubbio, la *universalis dubitatio de veritate*, la sospensione del giudizio e l'*epoché* siano solo ingenui autoinganni, dato che, appunto, non si dà un accesso *puro* al reale.

Le due posizioni così delineate sono contraddittorie? Nonostante le apparenze, non direi. O meglio: la seconda non contraddice la prima se non in virtù di una assunzione che mi sembra errata.

Cerco di spiegarmi: Sofia Vanni Rovighi non nega affatto che l'approccio dell'uomo alla realtà è pieno di convinzioni preconette, e sostiene anche che queste hanno in fondo una funzione benefica (altrimenti, dice, diventeremmo pazzi). Certo, le manca l'analisi estremamente ricca che ha condotto in questo campo la *κοινή* contemporanea, e le manca forse la sensibilità e il gusto per analisi del genere. Tuttavia, questo non è gran che rilevante dal punto di vista teorico. Rilevante è il fatto che, dal suo punto di vista, si potrebbe concedere *tutto* alle istanze della *κοινή* contemporanea; tutto, e cioè che l'approccio dell'uomo al reale, in campo teorico e pratico, è condizionato dalla sua appartenenza a una cultura, a una lingua, a una società, a un momento storico e così via. Anzi, direi che proprio la coscienza di questo fatto spiega ai suoi occhi l'appello alla “spregiudicatezza” da parte di filosofi di ogni epoca. Potrebbe concedere tutto, tranne la conclusione che il discorso filosofico (metafisico) sarebbe precluso da questo trovarsi l'uomo inestricabilmente coinvolto in molteplici pregiudizi.

Non c'è dunque contraddizione tra le due posizioni, quella tradizionale come si esprime nel pensiero di Sofia Vanni Rovighi e quella della *κοινή* con-

oggetto ambiti particolari della realtà) presuppongono tutte, senza metterli in discussione, i loro “principi”; non sono perciò “radicali” nella loro esigenza di giustificazione, di non dare nulla per scontato.

temporanea, a meno che la seconda non affermi che, dato che l'uomo si porta sempre dietro molteplici pregiudizi e una sua visione del mondo, allora è per principio impossibile l'atteggiamento filosofico che l'altra posizione raccomanda (l'atteggiamento della "spregiudicatezza radicale"). È precisamente quest'ultima l'affermazione che mi sembra errata. Errata perché non riconosce la specificità di quel modo di cogliere ciò che ci sta davanti che consiste nel vedere la realtà come "ente" – o, se si vuole, di cogliere quegli aspetti della realtà che sfuggono alla relativizzazione dovuta all'orizzonte, di volta in volta diverso, entro cui avviene l'approccio al reale.

Dopo quello denunciato da Gadamer, si potrebbe dire che ci troviamo di fronte a un nuovo pregiudizio, il pregiudizio di una "insormontabilità dei pregiudizi", ovvero di una assoluta chiusura del conoscere negli orizzonti relativizzanti – pre-giudicanti, appunto – e conseguentemente di una loro totale incommunicabilità.

Ma questo nuovo pregiudizio è insostenibile, è da rigettare. Sembra infatti che con esso si ripresenti in nuova forma quel "dualismo gnoseologico presupposto" che ha viziato il pensiero moderno. Si sostiene che ciò che si conosce non è la realtà, ma un'alterazione, un'apprensione deformata o selettiva della realtà, frutto della situazione in cui il conoscente si trova. La realtà "vera", invece, starebbe "dietro", inattingibile; come raggiungerla, infatti, se ogni approccio ad essa è sempre condizionato dal punto di vista in cui ci si trova? Ripeto quanto ho detto sopra: quel condizionamento si può senz'altro concedere, un condizionamento largo, o perfino totale, nel senso che potrebbe estendersi assolutamente a tutti i contenuti *particolari* presenti, in quanto particolari.

È necessario riconoscere: l'ente (o l'essere, se si vuole), appare, si rivela, e in questo suo rivelarsi è inattaccabile dal rilievo che non si tratterebbe d'altro che di una deformazione o apprensione condizionata e relativa. Viene spesso citato Nietzsche ("non esistono fatti ma solo interpretazioni"); ma "fatti" e "interpretazioni" sono entrambi, sono in ogni caso "enti", "essere". Poiché mi limito a dire che qualcosa è, che l'essere è, come potrebbe questo mio dire – questo mio conoscere – essere deformante o deformato? Forse che quello che appare non appare, quello che è non è? Resti pure il sospetto o la tesi ("vera", questa? e come mai?) che questo qualcosa che appare non "corrisponda" a ciò che gli sta "dietro"; ciononostante, esso è, indubitabilmente è; questa soltanto è la prima affermazione del metafisico. Per intraprendere il suo cammino, non ha bisogno, il metafisico, di mostrare che la conoscenza (la "conoscenza" in generale) non è deformante o relativizzante, deformata o relativizzata. Non ha bisogno di altro se non di questa affermazione in apparenza esile e irrilevante, dell'essere che si presenta, che si rivela *come ente*. In questo il metafisico esercita la "spregiudicatezza": vede di non essere in grado di determinare immediatamente (per evidenza prima) la natura di ciò che è presente, e perciò se ne astiene, rinviandola ad altri momenti e ambiti della ricerca. Vede però anche che può (deve) affermare un che di evidente: la presenza dell'essere, l'essere che è presente e si rivela.

Di qui prende le mosse il discorso propriamente filosofico (della filosofia come metafisica). La metafisica classica pretende di mostrare che c'è un conoscere, brevissimo insieme e di ampiezza enorme (fino all'affermazione di un Assoluto trascendente e personale), il discorso metafisico, che si pretende incontrovertibile. Questo punto di partenza della metafisica classica si dovrebbe scalzare, invece di argomentare contro di essa ripetendo, in generale, che l'uomo conosce sulla base di pregiudizi – cosa questa che essa, con quell'unica eccezione dell'ineliminabile apertura all'essere, può tranquillamente concedere.