

P. PRINI, *Discorso e situazione*. Ed. Studium, Roma, 1961. Un volume di pp. 152.

In un precedente volume svolgentesi prevalentemente in una prospettiva storica, ma avente un esito già chiaramente problematico-costruttivo¹, l'A. aveva delineato condizioni e significato di una rinascita dell'ontologia su nuove basi, mediante il rinvenimento od il ricupero di un linguaggio, di un'espressione di valenza ontologica.

Questa sua nuova opera, viceversa, pur nutrita di ampi riferimenti a molte e vive correnti di pensiero contemporaneo e ad indirizzi scientifico-culturali anche non strettamente filosofici, si distingue nettamente per un diretto impegno sistematico ed orientativo, volto ad enucleare, al di là dei discorsi apofantici od enunciativi, concernenti gli esistenti, una sfera di espressività *semantica*, rivelatrice dell'Essere stesso come fondamento di essa e di quelli. L'atmosfera ed il problema di fondo sono, come si avverte subito, heideggeriani, e tuttavia, a nostro avviso consistendo in ciò il maggior interesse dell'opera, non heideggeriana ne è la soluzione proposta dal P.; egli infatti contrappone alla rinuncia al discorso ontologico ed all'affermazione dell'irrimediabile nascondimento dell'Essere come fondamento, costituenti l'attuale (e sia pure provvisorio) punto di arrivo del pensiero di Heidegger, una possibilità e già un inizio di ricostruzione dell'ontologia, tramite un superamento degli usi correnti, praticistici, oggettivistico-scientifici del linguaggio e la rivalutazione di una sua espressività metafisica.

Ma seguiamo lo svolgimento dell'opera: essendo ogni riflessione discorso situato, ancorato ad una situazione e di essa espressivo e giustificativo, l'A. distingue una riflessione di primo grado, concernente « i procedimenti giustificativi di enunciati o di comportamenti che hanno per oggetto ciò che in qualche modo esiste nel mondo » (gli enti), ed una di secondo grado, « intorno ai comportamenti esistenziali di fronte all'essere, radice e fondamento di tutto ciò che è » (pp. 9-10). La prima si articola nei discorsi *oggettivo*, *privato* e *collettivo*.

Propria del primo di essi è l'universalità, o piuttosto la validità intersoggettiva, risolta ora dalla scienza in mera verificabilità operativa e chiaramente ormai delimitata, con esclusione degli aspetti del reale non oggettivabili: i quali però non vanno considerati irreali, poichè anzi si affermano con altre caratteristiche forme di discorso. Fra questi è il *discorso privato*, fondato sulla testimonianza diretta ed irripetibile, e supponente di fatto la comunicabilità fra soggetti tanto falsamente velata di dubbi e complicazioni « critiche » ad opera del pensiero gnoseologicistico moderno e contemporaneo; suo vero ostacolo non è una pretesa incomunicabilità, ma il rifiuto di comunicare, la *malattia mortale* kierkegaardiana, di chi non accetta se stesso e neppure vuol uscire dal suo isolamento spirituale, compia-

andosi della sua disperazione; è quella cattiva coscienza, quel ripiegarsi su di sé che non si distrugge semplicemente mettendolo in luce (con procedimento psicanalitico!), ma positivamente impegnandosi a vivere la propria verità con una scelta definitiva.

Una terza situazione umana, quella del condizionamento sociale e storico, impone l'adozione del *discorso collettivo*, nel suo particolare significato di giustificazione del comportamento umano nei confronti di una società organizzata, tramite l'adattamento, anzi l'assunzione dei principii di tale società come principii del discorso stesso.

La *Wissenssoziologie* sviluppa appunto lo studio delle origini psicologiche e delle conseguenze noologiche di tale spontaneo influsso sociale-storico sul discorso umano, tentando una nuova « demistificazione », la distruzione di un nuovo tipo di falsa coscienza, derivante dall'ignoranza del proprio condizionamento sociale, delle basi sociologiche della propria « ideologia ». Pur essendo stata tale demistificazione tentata per la prima volta espressamente dalla dottrina marxista, proprio in questa trapassa poi, con il primato della prassi e l'esaltazione della tecnica, quell'ideologia borghese che antepone ad una conoscenza ed accettazione del reale la sua trasformazione mediante il lavoro e conclude sostanzialmente ad un rinnegamento della realtà umana. Ed anche supponendo possibile l'abolizione storica delle classi profetizzata da Marx, il discorso collettivo rimarrà sempre un discorso storicamente condizionato, pragmatico e non contemplativo, ben distinto quindi da quello oggettivo-scientifico. In effetti il discorso collettivo è un *discorso particolare di gruppo*, avente come premessa almeno uno dei valori culturali emergenti dalla vita sociale di un gruppo umano, e suscettibile di ampliamento (in una coesistenza e tolleranza più larga) soltanto grazie al riconoscimento della sua particolarità ed allo sforzo di renderla *aperta* ad altri valori compatibili con le condizioni di esistenza di una qualsiasi collettività umana.

Ampliata così e notevolmente differenziata già entro il campo enunciativo la considerazione dell'attività della ragione, il P. giunge infine a prenderne in esame direttamente la radice con « la riflessione di secondo grado o *riflessione ontologica* », che « è il raccogliersi del discorso alla radice ultima di ciò che gli dà senso e validità » (p. 63), è il *discorso sull'essere*. Se la validità, sia pure relativa e limitata, dei discorsi apofantici poggiava in ultima analisi su di una presenza, quella rispettivamente del *dato verificabile*, della *testimonianza* diretta ed irripetibile e della ristretta universalità storico-sociale del *gruppo*, la validità del discorso sull'essere sta nell'accettazione globale dell'essere come *presenza* totale o campo delle presenze, ben oltre ogni sua riduzione oggettivo-spettacolare-fenomenica o pragmatico-utilitaria. L'essere in quanto essere « non è oggetto, ... non è praxis » (p. 67), ma involge, con il tutto,

il domandante stesso. La domanda sull'essere investe quindi i suoi stessi dati e con ciò contravviene alle condizioni di possibilità del problematizzare, presentandosi quindi « come la pura *epoché* del relativo e del secondario » (p. 68). La via del discorso sull'essere è quindi quella della « *epoché ontologica* », « rovesciamento della criticità in comprensione previa e partecipativa » (p. 69).

Su tal via si incontra, inevitabilmente, lo scoglio del soggettivismo o gnoseologismo moderno, del principio della coscienza come prima certezza. Per superarlo occorre riprendere e correggere l'analisi della coscienza, chiarendola ed affermandola come luogo di saldatura di trascendenza ed interiorità, di *coscienza-di* essenzialmente intenzionale ed aperta all'essere, e di *autocoscienza*, togliendo di mezzo l'illusione oggettivistico-fenomenistica di una realtà mentale « oggetto interno » del pensiero e la concomitante riduzione del soggetto stesso ad una forma di oggettività. L'irriducibilità della coscienza al suo oggetto, il suo porsi come « esistenza », come ulteriorità rispetto ad esso ed al « mondo », viene dal P. accettato, ma proprio nel significato di una rilevazione del carattere, appartenente alla coscienza e ad essa sola, di apertura e disponibilità: « l'autocoscienza è uno svegliarsi nel mattino del mondo »... « in un senso di cui i Greci avevano intuito la profondità, è la *meraviglia originaria* del suo proprio trascendere verso il mondo » (pp. 71-72), meraviglia cui si riduce nel suo genuino senso teoretico anche il dubbio cartesiano. La negatività della coscienza, messa in luce dal pensiero contemporaneo, è il ritrovamento della propria antica interiorità, la riassunzione del suo carattere « informale » al di là di ogni « cosalità » materialistico-oggettivistica, il suo riaffermarsi come capacità di *fieri quodammo omnia*, estendendo così l'apoditticità del « mondo interno » cartesiano a tutto il campo delle presenze reali ed immediate al pensiero.

Il campo totale di tali presenze, l'essere, che la coscienza ritrova nel suo scoprirsi come apertura necessaria ad esso, è però, come vedemmo, onniavvolgente e pertanto « meta-problematico » per essenza, e la stessa relazione ad esso della coscienza, per esser fondata, e non solo accettata come puro fatto, rimanda all'Atto originario dalla cui infinità « emerge sia il mondo, sia il suo proprio pensare il mondo », Atto che è l'Essere stesso, non più quindi riducibile ad « oggetto massimo ed indeterminatissimo, un essere ideale od idea dell'essere », ma « antecedente », invece, « di ogni presentazione, nel quale... si fonda il primo atto di trascendenza della coscienza, cioè il suo originario porsi come coscienza-di o coscienza intenzionale » (p. 81).

Ne deriva che « l'Essere è ciò che *non può esser messo tra parentesi* » (p. 81) e che, tornando a sé con effettiva criticità, la coscienza torna pure all'Essere ed alla sua teoreticità vera, che non è un « sapere assoluto » di cui

l'Essere sia « oggetto immediato », bensì... « un *modo puro* di guardare ciò che si manifesta nella luce dell'Essere », una « disponibilità a riconoscere... la verità ontologica di ogni presenza antica e nuova nel mondo » (pp. 81-82).

Entro il campo assoluto dell'Essere, così affermato come termine dell'intenzionalità della coscienza ed insieme come suo fondamento, si situano le analisi successive, aventi per oggetto « l'analogia delle presenze », il valore ontologico dei « discorsi semantici » ed infine « il Sacro ».

Con la prima, accertata la realtà, sia pur minima e limitata, dell'apparire, l'A. riconduce questo all'essere e sottopone alle sue leggi il divenire, il « mondo degli eventi », manifestantesi in una trama di rapporti corporei alla quale la coscienza ha accesso attraverso le due vie dell'*oggettivazione* e dell'*incarnazione*. Lo sviluppo della prima via ha dato luogo alla scienza moderna, le cui previsioni il reale conferma, dando loro un valore innegabilmente conoscitivo, oltre che pratico, ma essa si arresta di fronte al margine di irripetibilità ed individualità degli eventi corporei. La coscienza supera tale limite soltanto con la diretta inserzione nel mondo corporeo tramite il « suo » corpo, con un'incarnazione che sia principio di una *conoscenza partecipativa*, rivelante una fondamentale solidarietà fra coscienza e mondo fisico-materiale: in conseguenza della quale la coscienza avverte e vive quelle fratture e disarmonie che risultano dall'intimo squilibrio di principi e di elementi nel mondo materiale e naturale. L'uomo, collocato nel mezzo dell'essere, ne ha « una *conoscenza soltanto in situazione e prospettiva* » (p. 98), la cui accettazione entro i suoi limiti la rende tuttavia profondamente e umanamente vera.

Con una seconda serie di osservazioni l'ontologia si integra ed arricchisce tramite i *discorsi semantici*, non nel senso di un risolvimento di essa in una deteriore metafisica allusiva, ma in una riconferma della genuina trascendenza dell'Essere rispetto alla sfera oggettiva ed enunciativa, del suo carattere di « sorgente » e di « campo assoluto ». La necessità del ricorso ad un'espressività nuova e non meramente logico-argomentativa o tecnica, eppure rivelatrice dell'Essere, è testimonianza e conseguenza di tale ulteriorità. « La posizione consapevole di queste espressioni metafisiche sul fondamento dell'apofansi ontologica è il compito di un'ontologia insieme rigorosa e concreta » (p. 105), ed è pure frutto di una *partecipazione totale* dell'anima alla vita contemplativa: l'approfondimento semantico che muta la mera ontologia in sapienza dell'Essere è il risultato di un'esperienza di partecipazione.

Entro la cerchia di tali esperienze si colloca appunto il « Sacro », come « esperienza del totalmente Altro », su di un piano propriamente ontologico, e non meramente fenomenologico, da cui non può prescindere alcuna

analisi obbiettiva del sentimento religioso. L'ontologia, convertendo la domanda sull'essere in presenza dell'Essere come fondamento del domandare entro la stessa coscienza, come condizione di possibilità dell'appello ad un giudizio assoluto, come ha rilevato il Marcel, « offre alla riflessione sulla religione lo schema metodologico più appropriato » (p. 113): « di Dio non si può parlare religiosamente se non parlando a Dio ». Come nell'ontologia, così per la comprensione dell'esperienza la partecipazione integrale è indispensabile, onde coglierne l'effettivo carattere di trascendenza e singolarità: esso sfugge invece a chi ne fa un'analisi noetica, psicologica o storica, senza impegnarsi a viverla.

Abbiamo preferito ad un giudizio sintetico sull'opera in esame sostituire un'esposizione dettagliata, per quanto possibile in questa sede, per dare direttamente un'idea sia pur incompleta, dell'ampiezza di riferimenti storici e culturali e della notevole profondità di analisi teoretica che emerge da molte sue pagine. In sede conclusiva vogliamo anzitutto rilevare quello che a nostro avviso è non ultimo merito del suo piano di ricerca: lo sforzo di rivendicare al pensiero ontologico-metafisico un suo proprio carattere fondativo e giustificativo di ogni discorso, ponendosi al di là di tutte le particolari forme di esso, e di rinvenire nel contempo una sfera riservata (ed onnicomprensiva) di indagine ed un corrispondente metodo o linguaggio o forma di espressione, più profonda ed integrale, propria dell'ontologia: di un'ontologia non necessariamente ancorata a forme tradizionali (ovvero ai suoi correnti fraintendimenti), ma appunto per questo non peritura e destinata invece a risorgere irrimediabilmente dalle sue ceneri.

Tuttavia tale posizione non va del tutto esente, a parere dello scrivente, da qualche oscillazione od incertezza che ci auguriamo saranno risolte con ulteriori sviluppi, come pure da fraintendimenti che l'A. stesso avverte e cerca di prevenire. Anzitutto egli afferma l'incompiutezza del piano ontologico come *sapienza dell'Essere* (pp. 99-100) e la necessità di un suo oltrepassamento, ravvisando una certa insufficienza ed astrattezza formale nel « discorso breve » cui vede ridotta l'ontologia classica nell'ultima tradizione del pensiero occidentale (p. 99), e riconduce tale incompiutezza alla « dichiarazione di Aristotele che ha posto la sede della verità unicamente nella *orthòtes* del discorso apofantico, isolando da essa... i *discorsi semantici*, come la preghiera o il comando, la poesia o la profezia, che sarebbero... indifferenti nei riguardi del vero e del falso ». Egli ritiene pertanto necessaria un'integrazione della *orthòtes* nell'*alètheia* del discorso semantico, in cui « la verità dell'essere si fa presente nella sua manifestazione più originaria » (p. 100): e ciò non può non far sorgere l'impressione, del resto chiaramente

confermata dal P. stesso, che « la *alètheia* dell'Essere (sia) l'ultimo fondamento della *orthòtes* del giudizio » (p. 100), cioè che il valore dell'ontologia classica si riconduca al logo semantico, cioè si fondi sul suo oltrepassamento.

D'altro canto però l'A. avverte tale difficoltà e vuol correggerla affermando che « il ricorso dell'ontologia all'analisi di talune modalità del logo semantico non significa il suo risolversi in una specie di deteriore metafisica allusiva », perchè anzi « l'esigenza di tale ricorso si pone soltanto dopo che l'affermazione dell'Essere è stata giustificata attraverso un ragionamento di fondazione » (pp. 100-101), tramite il discorso breve dell'ontologia classica, che il P. non ripete né ripercorre per parte sua, ma la cui validità presuppone esplicitamente, ed esattamente nel senso di validità fondativa del ricorso ai discorsi semantici.

Resta pertanto complessivamente non del tutto risolto, ed ovviamente rinviato ad un discorso ulteriore, il problema della reciproca ed apparentemente contraddittoria fondazione di logo enunciativo-ontologico e logo semantico, di *alètheia* e di *orthòtes*, che si potrà appunto ulteriormente chiarire specificando *in che senso* si debba intendere tale duplice e reciproca fondazione; e per il momento il pensiero si arresta (momento di arresto che già in sé contiene una spinta dinamica ben profonda) in una posizione dualistica in cui si possono a nostro parere ravvisare le linee essenziali del platonismo perenne, della « articolazione profonda di *lògos* e *mythos* », cui l'A. allude esplicitamente (p. 100), propria di un pensiero in ascesa che muove verso una unità trascendente la sua provvisoria posizione, giustificante il suo dualismo di piani e la loro reciproca integrazione da un punto di vista superiore, postulato ma non ancora raggiunto.

Rileviamo infine che di tal prospettiva di apertura e di oltrepassamento dell'ontologia come discorso breve un elemento possiamo però praticamente, anche se non dal punto di vista teoretico accettare come definitivo: l'apertura al trascendente vissuto, il rinvio cioè alla sua presenza storica e quindi anche « sapienziale » e semantica, alla sua « incarnazione » reale e teologica, nella rivelazione e nella vita cristiana e mistica (per cui v. quanto già detto circa l'esperienza del « Sacro »). Tale oltrepassamento però, se si pone come legittimo sul piano umano e storico integrale, e se la sua possibilità, anzi la sua concreta necessità, consegue alla « brevità » ed incompiutezza dell'ontologia, non appartiene più strettamente alla filosofia ed alla natura, bensì al soprannaturale ed alla fede, accessione ad una trascendente logicità divina.

GIANCARLO PENATI

¹ P. PRINI, *Verso una nuova ontologia*, Roma, 1957.