

studi

Fini ultimi. Verità assoluta. Dialogicità.

ADRIANO BAUSOLA*

Sommario: 1. Verità etico-religiose e verità socio-politiche. 2. Gli "obblighi" della ragione. 3. La intolleranza dei sistemi di pensiero. 4. La critica di J. Dewey nei confronti del fine ultimo. 5. Tra l'irrazionalismo e il falsificazionismo. 6. Il rapporto tra teoria e prassi. 7. Sul fine e sui mezzi. 8. Libertà, tolleranza, dialogo.



La convinzione di possedere verità universali e necessarie, che, in quanto tali, si presentano come verità assolute, porta in sé un atteggiamento di intolleranza, di rifiuto del dialogo con chi pensa diversamente?

Esistono correnti di opinione le quali rispondono affermativamente alla domanda di cui sopra, e propugnano, in nome della tolleranza, il rifiuto delle verità assolute. Poco importa che i difensori delle verità universali e necessarie dichiarino di riconoscere l'ampio campo dell'opinabile, del soltanto probabile: anche se la difesa della verità assoluta si riferisce soltanto a poche verità, si ritiene, da parte di molti critici, che questo basti a produrre intolleranza. Il sapere, di conseguenza, viene descritto in esclusivi termini di provvisorietà, di probabilità, di permanente rivedibilità di ogni asserto. Questa controproposta viene formulata ora in termini storicistici, ora in termini epistemologico-fallibilistici, legati alle prospettive moderne sulla scienza. La conclusione, però, è sempre la stessa.

In questa sede, vorremmo discutere queste obiezioni contro la verità assoluta, dando per scontato (si intende: solo in questa sede, per brevità di discorso) che alcune verità universali e necessarie sussistano.

Faccio subito una precisazione: non intendo entrare nel merito della questione se sia legittimo, in nome di verità etiche dotate di oggettività e di universalità, proporre, là dove si tratti di basilari esigenze di rispetto della vita umana e dei diritti fondamentali dell'uomo, un intervento politico e legislativo, a tutela positiva di esse.

* Rettore Magnifico della Università Cattolica del Sacro Cuore, Largo Agostino Gemelli 1, 20123 Milano

studi

Mi limito a dichiarare che ritengo tale proposta legittima, e non contraddittoria con il rispetto di ogni giusta libertà, e del dialogo tra le persone.

In questa sede non tratterò però questo aspetto del problema, perché intendo concentrarmi sull'aspetto più propriamente gnoseologico ed epistemologico di esso, in connessione, si intende, con le sue implicazioni etiche.

1. Verità etico-religiose e verità socio-politiche

Dobbiamo anzitutto rilevare che la tesi, per la quale la verità assoluta comporta un atteggiamento intollerante, viene sostenuta avendo in mente, fondamentalmente, *due* tipi di verità assolute: quelle etico-religiose (soprattutto quelle religiose), e quelle socio-politiche. Il *primo* caso è considerato, da chi condivide quella tesi, con particolare riferimento all'intolleranza religiosa manifestatasi nella storia delle società a prevalenza, almeno nel passato, cristiana (cattolica, o protestante), ma con ampliamento, poi, a realtà religiose odierne, non cristiane (soprattutto, all'islamismo sciita, così come è praticato in certe parti del mondo, oggi). Non è, in questo caso, in questione solo la persuasione, propria dei credenti, di possedere verità assolute; ma insieme, la persuasione che tali verità riguardino la salvezza eterna dell'uomo, la via al Paradiso piuttosto che alla dannazione eterna, epperò qualcosa rispetto a cui nessun bene *finito*, temporale (ad esempio la libertà), per quanto importante o attraente, può fare premio. Onde — si dice — l'invito a far valere con ogni mezzo la verità salvifica, onde il "compelle intrare", anche a scapito della libertà del prossimo.

Il *secondo* caso riguarda i fenomeni di totalitarismo, di autoritarismo, di persecuzione degli oppositori, verificatisi (e verificantisi) in conseguenza di visioni totalizzanti della realtà (di tutta la realtà o anche solo della realtà socio-storica); in questo caso, sono in questione concezioni filosofiche, o concezioni filosofiche e scientifiche (o *soi-disant* tali); e la discussione riguarda soprattutto prospettive moderne, o contemporanee.

Per discutere queste tesi sul nesso tra verità assoluta e intolleranza, credo utile, anzitutto, indagare sugli "obblighi" della ragione nella situazione di storicità che di fatto appartiene all'uomo.

2. Gli "obblighi" della ragione

Il primo di questi obblighi è quello che deriva dal carattere di *attualità* che è proprio della verità. La verità deve essere sempre daccapo ricostruita, riguadagnata dal soggetto che la accoglie.

Cartesio ha sottolineato questo dovere di ricominciamento radicale; Gentile, a sua volta, lo ha ripreso, parlando di attualità assoluta della verità. Non si può dimenticare l'*immer wieder* husserliano.

È chiaro che la verità non può esserci, adeguatamente, se non in quanto siano presenti sia la tesi, sia la sua fondazione.

Va aggiunto che, se si è nella verità, non si può non essere in condizione di negare ogni possibile negazione della verità stessa; bisogna essere in grado di mostrare che la negazione non può essere a sua volta affermata.

«Se si sa *a priori* — ha osservato Emanuele Severino, nei suoi *Studi di filosofia della prassi* — che di ogni possibile forma della sua negazione non ci può essere motivazione, e che quindi ogni motivazione è apparente, ci si deve per altro impegnare a mostrarne *in concreto* l'apparenza, altrimenti, ciò che vale come motivazione apparente agisce come motivazione effettiva».

L'errore si presenta, *prima facie*, come verità; esso ha pur con sé *qualcosa* per cui può apparire come vero (altrimenti, non apparirebbe neppure all'errante come vero, e non sarebbe neppure proponibile all'esterno, agli altri, come vero). Se io, perciò, non nego determinatamente la tesi erronea, adducendo le determinate ragioni di tale negazione, epperò esaminando anzitutto i possibili, sia pur parziali elementi in favore, io lascio fianco a fianco la verità — in generale posta — e l'errore che *appare* come verità. Onde una situazione di scissione della coscienza, schizofrenica.

Dati i caratteri della verità, dopo aver fondato una tesi, io debbo esaminare tutte le obiezioni alla tesi che mi siano note e impegnarmi ad affrontare in futuro quelle che eventualmente mi si presenteranno.

Le negazioni della verità, della tesi, sono innumeri, e non è possibile concretamente fare un sistema di tutti gli errori possibili, per poi confutarli tutti, e proporre così la tesi con tutte le sue negazioni già confutate. Solo in sistemi assolutamente semplici (es: Croce) si può pensare di fare un sistema esaustivo dell'errore.

Io, da solo, non posso costruire tutta la rete dei possibili errori, per poi confutarli; l'altro uomo che propone l'errore (presentandolo come verità), propone qualcosa che, una volta proposta, non può più essere ignorata, messa tra parentesi. Deve essere considerata, al contrario, e in tutta la sua — anche se ovviamente parziale — forza.

Un interlocutore forte mi proporrà la tesi che contiene l'errore circostanziata, e portata alla massima chiarezza: più legittimamente ed efficacemente confutabile, quindi.

L'interlocutore-negatore, una volta sorto, non può, non deve essere messo aprioristicamente a tacere.

Questo, in sede etica, facilita il rifiuto dell'intolleranza, e un amore perenne per il dialogo. Dialogo però non fine a se stesso; dialogo voluto per arrivare alla verità negando l'errore; dialogo che comporta il rispetto della libertà dell'altro uomo, che nega la verità, ma che non comporta il rispetto delle opinioni errate. Si devono rispettare tutte le persone; non si devono rispettare, come invece spesso, molto superficialmente si dice, tutte le opinioni.

A proposito di questo punto, vorrei qui riportare una significativa pagina, tratta dalla *Introduzione alla filosofia*, di Antonio Rosmini.

«Certo per me ho sempre creduto, o piuttosto il genere umano intero ha creduto, che una sola sia la verità, e che come il vero non può essere opposto al vero né nuocervi, così il falso sia opposto al vero e gli pregiudichi; e quindi non ho mai

studi

compreso quale utilità possa cavare la cattolica verità dai falsi sistemi di filosofia. Ancora io ho riputato un dovere morale per l'uomo amare quella verità una, che non può mai essere amata abbastanza, e quindi medesimo mi sarebbe parso d'operare contro coscienza se non mi fossi appigliato ad un solo sistema, a quello nel quale mi parve di vedere contenuta la verità lasciando però fare il contrario a coloro che per qualsiasi ragione non possono formarsi una ferma persuasione (e però né pure un chiaro conoscimento) d'alcun sistema; purché essi non pretendano di convertire in una legge universale obbligatoria per tutti, l'esitanza del loro proprio intendimento, e quindi non distribuiscano a larga mano la taccia di superbe a tutte quelle menti, che non sanno trattenersi nell'incertezza, dalla quale non trova onde uscire la loro.... Alcuni m'hanno più volte fatto questo rimprovero, di seguitare un solo sistema, quasi che il far questo fosse cosa immodesta ed orgogliosa, come veramente ne pareva a que' censori, i quali affermavano, che coll'abbracciar io un unico sistema, venivo a condannare tutti gli altri concepiti da uomini di altissimo merito: il che io né posso né voglio negare, ma scusarmene, opponendo loro l'impossibilità di fare altrimenti, per aver io trovata la verità così altera, e così impolitica che vuol sempre esser sola, e si ricusa d'essere in due: de' quali costumi della verità io non ho colpa».

3. La intolleranza dei sistemi di pensiero

La discussione non riguarda però solo le filosofie "classiche", quelle a impianto metafisico prekantiano; essa riguarda anche filosofie moderne — idealistiche — o le concezioni a cavallo tra filosofia e scienza (che tendano cioè a una sintesi di questi due tipi di sapere), come il marxismo; riguarda anche certe impostazioni scientifiche (lette secondo la visione positivistica della scienza), che ritengono di poter proporre leggi, sistemi dotati di validità non provvisoria.

Anche queste prospettive sono spesso attaccate, fra l'altro, proprio per il loro presentarsi come verità definitive, e per le connesse — si dice — intolleranze. Penso, per il caso dell'impresa hegel-marxiana, alle critiche di autori come A. Malraux, A. Camus, R. Aron, P. de Boisdeffre, che nel carattere totalizzante e assolutizzante dell'impresa teorica hegel-marxiana vedevano implicita, come la pioggia nella nube, l'oppressione; penso, nei confronti sia di tale impresa sia della concezione fichtiana (e, prima, di taluni illuministi), alle critiche dei *nouveaux philosophes*.

Coloro i quali vedono nella struttura epistemologica dei sistemi di cui sopra la matrice della loro traduzione pratica in senso autoritario e repressivo, ragionano nei seguenti termini.

Un sistema il quale pretenda di proporre tesi assolute, definitive, volte a fissare le linee categoriali di ogni realtà possibile, si traduce, ove estenda questa sua pretesa anche nel campo pratico, ai problemi sociali e politici, in un inevitabile autoritarismo: se c'è, infatti, un sapere assoluto del senso della storia, del bene sociale, e così via, sarebbe segno di mal volere, espressione di illegittimi interessi

di parte e meritevole di giusta repressione il tentare di opporsi a chi possieda tale sapere, e cerchi di incarnarlo nella realtà effettuale. Eppoi, si dice, lo stesso semplice pretendere di avere tesi assolute, lo stesso fatto del giudicare, sono atti di discriminazione, in quanto separazione del vero dal falso, epperò atti di possesso (“sapere è possedere”), che si traducono in intolleranza verso l’errore, eppoi verso l’errante.

La polemica è particolarmente viva contro la pretesa della scienza di dare indicazioni onnicomprensive, capaci di proporre le vie per rifare capillarmente uomo e società, sulla base di una comprensione effettiva della natura dell’uomo, delle strutture sociali, e del modello ideale finale; bersaglio è qui la pretesa di produrre un uomo totalmente nuovo, passando dalla necessità, attraverso la necessitazione, alla libertà.

Gli illuministi, eppoi Fichte, Hegel, Marx — viene osservato — progettarono, sulla base di sistemi filosofici o scientifici, modelli per la sostituzione, in terra, del regno della libertà al regno della necessità; essi elaborarono complesse filosofie della storia di tono ottimistico, le quali ritenevano di individuare con certezza la legge progressiva — magari dialettica — della storia, al cui servizio si trattava di mettere l’opera consapevole, filosoficamente e scientificamente guidata, in termini incontrovertibili, dell’uomo.

La realtà che è seguita ai tentativi di mettere in atto quei modelli, quelle idee, ha tragicamente deluso le promesse e le speranze. L’assolutismo teoretico si è manifestato anche nella difesa di fronte a queste constatazioni di fallimento: ripetendo un gioco non ignoto anche agli psicanalisti, i difensori di queste filosofie assolutizzanti della storia, ottimistiche, progressistiche e dialettiche, e delle correlative concezioni politiche, hanno ritenuto, con sufficienza, di poter far fronte all’obbiezione dei fatti, cercando di far vedere che la loro teoria è in grado di spiegare (di prevedere, di comprendere, mostrandone la necessità) anche le smentite che essa riceve. Così come taluni psicanalisti, di fronte a certi rifiuti teorici dell’inconscio o del superego, si ritengono in diritto di farvi fronte semplicemente spiegando tali rifiuti come effetti, appunto, di quanto in teoria viene rifiutato, e considerando riprova (e difesa) della teoria psicanalitica il fatto che questa sia in grado di ricomprendere nel suo schema esplicativo anche le sue negazioni; così analogamente, i marxisti ritengono di poter riassorbire nella loro dottrina anche le smentite pratiche che essa subisce, spiegandole con lo strumento della dialettica, che, abilmente (o furbescamente), viene fatta operare per ricomprendere nell’inevitabile negativo, proprio dello svolgimento storico, le “deviazioni”, gli “errori”, le “incompiutezze” dei socialismi “reali”. Per quanto concerne, poi, le opposizioni teoriche al marxismo, fondate o non che esse siano sulla rilevazione di quelle smentite, la neutralizzazione di esse viene compiuta attraverso la riconduzione del loro valore alla loro genesi: alla ostensione, cioè, della loro matrice classistica, in servizio degli interessi borghesi — interessi che il marxismo ben individuerebbe, comprenderebbe, dialettizzerebbe, e di cui saprebbe anche smascherare le difese —.

Questo singolare tipo di apologia incontrò, in rapporto alla psicanalisi, l’ira celebre di Bertrand Russell.

4. La critica di J. Dewey nei confronti del fine ultimo

Una specificazione della critica alle posizioni che pongono verità assolute e ultime è quella di John Dewey, là dove questi (in *The Field of Value*, del 1949) polemizza contro la pretesa non solo di sapere una volta per tutte quale sia il fine ultimo delle azioni umane, ma, appunto, e anzitutto, contro la pretesa di porre *un* fine ultimo, assoluto. Se si pone un fine come ultimo, come il fine cui tutto il processo è preordinato, dice il nostro filosofo, si finisce per non considerare più quel fine nei suoi possibili effetti, e non ci si domanda più se, per caso, le conseguenze di un certo atto non sarebbero più gravi dei vantaggi garantiti dal fine voluto.

La conclusione di un discorso di questo tipo, di conseguenza, non può essere che il cinico principio “il fine giustifica i mezzi”. Tale conclusione, però, si può capire psicologicamente, ma non si può giustificare: la fissazione di un fine assoluto nasconde infatti, per Dewey, la volontà di tenere fermo ciò che più ci piace, per un impulso immediato, o perché ci fa comodo nella nostra pigrizia *routinière*, nel nostro abitudinarismo, senza tener conto di ogni altro fine possibile o componibile. Ma questo, osserva Dewey, è una semplificazione di comodo che prima o poi si paga, perché gli eventi puntualmente finiscono per vendicarsi di chi li ha voluti incatenare in schemi rigidi.

Dewey scrive che, se si pongono certi fini come intrinsecamente buoni, si finisce nel fanatismo, nell'intolleranza, nelle persecuzioni, nel sadismo. «Il fanatismo è il legittimo esito pratico di una netta separazione di mezzi e fini in rapporto al valore, quando si assume come naturale che certi fini sono fini in e di per sé stessi (e di conseguenza che sono ultimi); l'attenzione si ripiega interamente sui mezzi necessari al loro raggiungimento. Tutti i mali che sono il risultato della accettazione della teoria che “il fine giustifica i mezzi” ne discendono di conseguenza».

Dobbiamo domandarci — di fronte a rilievi di questo genere, e al di là delle osservazioni di fatto, sugli esiti fattuali di tanti progetti socio-politici che si richiamano al marxismo — se, in realtà, sia la convinzione di possedere verità assolute, o non, piuttosto, semmai, *il contenuto* di alcune delle verità credute nelle prospettive moderne criticate, ciò che favorisce, o addirittura comporta l'intolleranza, il fanatismo.

5. Tra l'irrazionalismo e il falsificazionismo

Va detto che coloro i quali ritengono che chi pensa di possedere un sapere assoluto finisce nell'intolleranza, propongono, come via di uscita, diverse vie.

Alcuni propendono per l'irrazionalismo, suggeriscono l'uscita dal piano della ragione. Altri, tentano la via dell'estetismo. Ma i più ritengono che all'assolutismo scientifico-tecnologico ci si sottragga contestando l'assolutezza delle leggi scientifiche. Autorevoli pensatori, e con solidi argomenti, propongono come alternativa un sapere provvisorio, sempre riformabile, fondato sul principio di falsificazione anziché su quello di verifica (Popper).

Questi filosofi trovano appunto nella proposta di una diversa epistemologia, non razionalistico-totalistica, la via per evitare le cadute nell'assolutismo politico.

La domanda che qui si impone è allora la seguente: non c'è forse una terza via?

E questo, non nel senso che si voglia escludere il tipo di sapere descritto da Popper — per il campo delle scienze empiriche —, ma nell'altro, che ci si può domandare se non si dia un sapere metafisico che sia assoluto senza pretendere di esaurire l'Assoluto. E, d'altro canto, il trapasso dall'intolleranza verso l'errore in campo *logico*, all'intolleranza politica, che si colloca in campo *morale* non è automatico.

Sono veramente analisi di tipo *logico*, o non piuttosto di tipo *psicologico* epperò empirico e non rigorosamente universale, quelle attraverso le quali vengono denunciati i passaggi totalitaristici prima ricordati?

Si possono, qui, fare due rilievi.

È indubbio che un sapere non assoluto, un insieme di proposizioni avanzate come ipotesi che si tengono per ferme fintantoché i tentativi di falsificarle non riescano, ma essendo pronti ad abbandonarle ove una sempre possibile falsificazione riesca, è indubbio, dicevamo, che un tale sapere chiede, esige il dialogo, la libertà della critica: se appartiene alla sua natura il controllo incessante, l'instancabile tentativo, proprio o altrui, di falsificarlo. In rapporto ad un sapere di questo genere, la tentazione dell'intolleranza verso i critici, gli oppositori, non ha senso.

Ma l'intolleranza non è il corollario inevitabile di un sapere che (come quello metafisico tradizionale), si considera incondizionato, capace di verità non provvisorie. L'intolleranza dovrebbe derivare da questo ragionamento: c'è una verità, anche relativamente ai temi sociali e politici, che si concreta in un ideale e in un progetto veritativo di nuova società, da realizzare attraverso determinati mezzi, anch'essi veritativamente accertati; chi rifiuta questa verità (la quale, viceversa, secondo i suoi difensori, *sua praesentia patet*), non può essere che uno il quale involontariamente erra, o uno che per illegittimi interessi si oppone alla verità, pur in realtà vedendola; ora, in entrambi i casi è lecito reprimere chi così dissente. Costui, infatti, o è ispirato dal mal volere, o è in errore, dal quale è giusto salvare l'errante, in vista della realizzazione della giusta società, che sarà benefica anche per l'errante. Perché, dunque, trattarsi dall'impedire la circolazione di idee contrastanti con quelle vere?

In realtà, dev'essere osservato, questo discorso "va giù" un po' troppo lineare (e già gli antichi ammonivano: *cave a consequentiariis!*).

Bisogna distinguere tra sistema e sistema (nell'ambito di quelli che propongono verità non provvisorie); in molte prospettive etico-politiche di base metafisica, armoniche con la visione cristiana, ad esempio, si pongono, sì, principi incondizionatamente veri; ma si ritiene che essi debbano essere mediati, ai fini sociali e politici, con i dati empirici, storici; e questi sono elaborati secondo i metodi delle discipline empiriche, i quali portano a risultati modificabili.

I principi non sono lasciati sussistere, ai fini di una progettazione sociale e politica, a sé stanti; essi vengono legati con i dati elaborati attraverso i metodi delle scienze empiriche; è chiaro allora, già di qui, che tutta quella progettazione richiede, in concreto, libertà di critica, visto che in essa è coinvolto un tipo di

studi

sapere che implica in ogni caso tale libertà. Ma anche relativamente ai principi incondizionati, non è irrilevante la cooperazione persuasiva e consapevole dei cittadini ai progetti politici.

Bisogna qui riallacciarsi a quanto detto nella prima parte del nostro discorso su ciò che è implicito nel carattere dialettico della verità.

Nel caso del Cristianesimo, va ricordato che il Messaggio evangelico — nella sua autenticità — ha nel proprio contenuto proprio il valore della stessa intenzione, e perciò della libertà dell'adesione alla legge, della persuasione.

In realtà, la differenza tra tolleranti e intolleranti è quella che corre tra chi ritiene che la verità si riveli a chi la cerchi, che essa abbia in sé la forza per rivelarsi, oggettivamente, per la sua intrinseca evidenza, e chi ritiene che la verità sia funzione della prassi, e del desiderio.

La differenza è, inoltre, tra chi considera un valore la libertà del prossimo, e chi non ci crede. Aggiungerei: tra chi *vuole*, soprattutto, quella libertà, e chi no: è, insomma, una differenza anche sul piano morale vissuto, oltre che su quello dei corollari della gnoseologia, o della epistemologia.

6. Il rapporto tra teoria e prassi

È opportuno, qui, distinguere tra i diversi *Maîtres penseurs*, in funzione del diverso rapporto che, determinatamente, ciascuno di essi istituisce tra teoria e prassi. È chiaro infatti che, se uno dice che il pensiero è espressione, funzione di prassi (di esigenze, passioni, emozioni, attività pratico-sociali), e si rivolge essenzialmente, come a suo contenuto reale (al di là delle mistificazioni), alla prassi; oppure, se uno dice che il pensiero, la ragione, sono funzione del desiderio, conscio e inconscio; è chiaro che, se uno dice una di queste cose, allora, certo, per lui il pensiero, la ragione, saranno inevitabilmente posti in funzione del potere e vivranno della logica di quest'ultimo; e, se uno ritiene, per giunta, che si possa costruire un sistema di comprensione del reale partendo da quelle premesse, allora sì che diventa poi inevitabile approdare ad una prospettiva per la quale voler *comprendere* il reale significa volerlo *dominare*, e “rendersi ragione di” diventa sinonimo di “aver ragione di” (nel senso del dominio).

Ma si dà un sapere che non è funzione della prassi, o del desiderio, e che perciò non è strutturalmente legato alla prassi.

Il pensiero, la ragione, non sono strutturalmente strumentali alla pratica, alla semplice soddisfazione di desideri e passioni (il che porta all'oppressione, all'esercizio di un potere sul prossimo da nulla mediato, e voluto solo in funzione di se stesso). Il pensiero è aperto alla verità oggettiva, è contemplazione dell'essere. Questo apre la possibilità di progetti razionali di organizzazione sociale e politica che non siano necessariamente al servizio del potere, ma, piuttosto, di ciò che la ragione ci dica esser obiettivamente e universalmente giusto. Non è vero che *penser c'est dominer*. L'appello all'impegno contro l'imperialismo onniinvasore del politico, contro il panpoliticismo, quest'appello non implica la riduzione al

socratico sapere di non sapere, o il trasferimento della verità nel campo dell'irrazionale, o, ancora, la riduzione ad una contemplazione assolutamente estatica, che lasci sussistere l'Oggetto, ma non si traduca mai in giudizio predicativo, in ragionamento. Esso non implica neppure la riduzione del sapere soltanto al sapere scientifico, così come esso è letto nell'epistemologia contemporanea.

7. Sul fine e sui mezzi

Per quanto concerne l'obiezione deweyana contro la conoscenza di fini assoluti, va osservato quanto segue.

Anzitutto, si deve rilevare che il principio per il quale il fine giustifica i mezzi è valido, una volta assunta la superiorità del fine intrinseco: perché se c'è una gerarchia di beni, è chiaro che gli inferiori potranno essere sacrificati, se necessario, a quelli superiori. Se quei certi mezzi sono i veri mezzi per quel fine, essi non possono più essere malvagi (se sono la via al fine-base, che è il fondamento del valore); anzi, non saranno neppure indifferenti, eticamente, perché sarà doveroso cercare i mezzi più idonei allo scopo più alto; e questo sarà un impegno morale, il quale esige, fra l'altro e soprattutto, che non si sacrifichi, o comprometta, il fine (o i fini) cui i mezzi sono ordinati.

Se Dewey può citare con biasimo la formula "il fine giustifica i mezzi", è perché egli la assume da un certo contesto storico, e la riferisce a certi mezzi che egli disapprova, in quanto li vede andare contro certi valori ritenuti validi. Ma il problema è di vedere, in quei casi storici (probabilmente, Dewey pensa alle persecuzioni religiose in Europa nell'età moderna) se per caso quei mezzi non implicassero proprio (magari non immediatamente) la negazione di quei fini che, almeno astrattamente, venivano professati. Se, cioè, persecuzioni, intolleranza, eccetera, non fossero affatto i mezzi necessari ai fini religiosi cui di fatto venivano da taluni ordinati.

Comunque, è chiaro che Dewey non può criticare il principio "il fine giustifica i mezzi", come fa qui, sfruttando come autonomo, anche se non esclusivo principio di critica, la cattiva nomea che malvagie e incoerenti applicazioni di esso gli hanno creato intorno.

È però da riconoscersi che la denuncia del pericolo di machiavellismo implicito nella posizione di un fine assoluto, se non è accettabile nella sua interezza, ha anche un aspetto valido: in essa può ritrovarsi, infatti, anche un monito a saper vedere il fine dell'uomo non nella assoluta semplicità di un fine unico, ma, piuttosto, in un sistema complesso (ed unitario) di fini; sistema che comprende i vari tipi di attività cui l'uomo è naturalmente ordinato.

Il discorso polemico deweyano può essere utilizzato per questo: come avviso a non dimenticare che fini e attività dovranno essere sacrificati il meno possibile, quando un sacrificio per fini superiori si imponga (se dobbiamo, oltre Dewey, riconoscere una gerarchia tra i valori); si dovrà avere cura, inoltre, di adottare, tra i mezzi, quelli che esprimano già di per sé presi maggior "quantità di valore", riconoscendo e apprezzando le attività mediali *anche* nella loro immediata positività. Ma queste esi-

genze sono benissimo soddisfatte in etiche nelle quali il fine ultimo non è riposto in un unico tipo di fine, ma in un fine complesso risultante da una gerarchia di fini fondamentali; nell'etica tomistica, ad esempio, almeno due tipi di valore, l'attività contemplativa e la vita sociale (e l'attività contemplativa in forme molteplici) rientrano nel fine dell'uomo in quanto uomo, specificamente; quindi, nei confronti di una tale etica, l'avvertenza deweyana di badare a non porre un fine unico, che subordini a sé con suprema indifferenza ogni altro fine ha un valore particolare, perché ci ricorda che nella concreta vita morale dell'uomo vivente nel mondo esiste una pluralità di valori base che non possono essere sacrificati, tutti tranne uno, sempre e indiscriminatamente a quell'uno che, tra di essi, sia posto come privilegiato.

8. Libertà, tolleranza, dialogo

Un'ultima considerazione. Si è proceduto, finora, ragionando come se la libertà e la tolleranza fossero un bene, e la loro negazione un male. Naturalmente, anche questa convinzione deve essere sottoposta a discussione.

L'*universalis dubitatio de veritate*, di cui parlava San Tommaso (anticipo, per un aspetto, del dubbio metodico cartesiano) lo esige.

Guido Calogero, nella sua filosofia del dialogo, sosteneva che il dialogo è l'unico *prius* non discutibile, perché implicito nello stesso atteggiamento di chi lo mette in questione: questi pur domanda "perché si deve chiedere perché"?

Di per sé, l'intrascendibilità or ora riferita della domanda non è ancora, a rigore, l'intrascendibilità del dialogo *con l'altro uomo*; essa è soltanto l'intrascendibilità della messa a confronto tra un asserto e le sue motivazioni (il che può anche avvenire *in interiore homine*, all'interno di una sola coscienza). La via calogeriana ora accennata — va perciò detto — non basta a fondare il dovere del dialogo tra più persone.

Non vogliamo, comunque, discutere in questa sede su quale sia il fondamento di tale dovere. Ci limitiamo qui ad osservare una cosa.

Se si ritiene che il dovere della libertà, della tolleranza, del dialogo, sia un dovere oggettivo, assoluto, si ritiene anche di possedere una verità assoluta; in questo caso, si ha una verità assoluta che ha per contenuto la libertà. Ma questa convinzione non dovrebbe essere condivisa — per altro verso — da chi ritiene che verità assoluta e libertà siano incompatibili. Chi ha quest'ultima convinzione non può perciò considerare verità assoluta il dovere di rispettare la libertà. Se, allora, costui per parare l'obiezione, si limita a *scegliere* libertà e tolleranza, facendoli oggetto di una *opzione*, non cade nella difficoltà prima esposta, ma non ha nemmeno il diritto di sdegnarsi moralmente se qualcuno opta in senso contrario.

Certo, si possono considerare libertà e tolleranza non già come valori in sé stessi, ma come qualcosa che è implicito nella scienza — correttamente intesa —. Si possono cioè considerare libertà e tolleranza non come valori che subalternino a sé il sapere (dicendoci quali forme di esso sono legittime perché armonizzabili con la libertà), ma come realtà e atteggiamenti richiesti dalla scienza. In questo caso, la scienza porterebbe in sé delle indicazioni pratiche, che diventerebbero

addirittura etiche, se si ritenesse che ciò che, nell'ipotesi, non vale per la libertà e la tolleranza (non considerate come termini di un dovere assoluto), valesse invece per la scienza (considerata cioè come un valore che è *dovere* obiettivo perseguire). Va però osservato che se la scienza venisse vista come un valore che è dovere obiettivo perseguire, ritornerebbe, per chi sia persuaso che verità obiettiva e tolleranza siano incompatibili, la difficoltà prima fatta a proposito dell'assunzione dell'assolutezza della verità riguardante l'impegno per la libertà e la tolleranza.

Sarebbe dovere assoluto rispettare la libertà perché questa è implicata dalla scienza, che sarebbe dovere assoluto rispettare; ma, insieme, essendo convinti del dovere assoluto del rispetto della scienza, si dovrebbe essere intolleranti.

Se invece (seconda ipotesi) nei confronti della scienza valesse un puro atteggiamento opzionale, il dovere della tolleranza si imporrebbe, sì, ma solo come corollario di una precedente opzione.

Si dirà: ma la scienza non la si sceglie per una ragione etica; la si sceglie per la sua utilità, che si impone di fatto (e la scienza - quella falsificabile, popperiana - implica, per coerenza interna, e non per ragioni morali, la tolleranza e il dialogo).

Ma allora va rilevato che se *veramente* la scienza si impone di fatto, almeno questo è vero *simpliciter*, e abbiamo una verità che, sia pure in rapporto alla scienza così come oggi essa ci risulta, è vera assolutamente. In questo caso, rispuntano le difficoltà già dette: si avrà una intolleranza verso coloro che non amano la scienza e i metodi pratici di condotta che essa comporta.

Anche se si dice: è un fatto che la scienza *oggi* è il meglio che si conosca (anche se non il massimo *in sé*), si ricade nella stessa difficoltà. Se la scienza è solo una ipotesi plausibile, allora si può certo sceglierla, ma si può anche non sceglierla: e torniamo alla seconda ipotesi sopra fatta. Non è detto, in questo caso, il *perché* assoluto per il quale si dovrebbe scegliere la scienza; perciò, anche la tolleranza diventa un *optional*, e ogni rifiuto *sdegnato* dell'intolleranza risulta gratuito.

Si può in realtà dire che la scienza "popperiana" favorisce il dialogo, e dire che il dialogo è un valore, se si ammette che verità assoluta e tolleranza non sono in assoluta antitesi.

Ho fatto queste precisazioni per chiarire meglio i termini della discussione; forse, esse non sono neppure inutili per chiarire le gravi difficoltà della affermazione non "assolutistica" della libertà e della tolleranza, nel suo nesso con la concezione non "assolutistica" della scienza. Ma la discussione di questa posizione deve essere svolta in altra sede.

Abstract: The recognition of an absolute truth is often accused of intolerance or rejection of dialogue. Yet it is necessary to admit that reason tends, of itself, to seek and to recognize truth. Even if philosophical and scientific systems often fall into totalitarianism, it is possible to follow a third way, between that of irrationalism and that of Popper's falsifiability. It is truth itself which imposes itself, but it does so dialectically, in conjunction with freedom. Also, the admission of an ultimate or absolute end is not synonymous with intolerance. Dialogue and tolerance are founded on the commitment to freedom and on the absolute value of truth.